

UNIwersytet Rzeszowski
Kolegium Nauk Humanistycznych
Instytut Filozofii

Problem naturalizmu w filozofii Charlesa Taylora

Paweł Nowicki

ROZPRAWA DOKTORSKA NAPISANA POD KIERUNKIEM
DRA HAB. WITOLDA NOWAKA PROF. UR

Rzeszów 2020

Spis treści

Wykaz skrótów	6
Przedmowa	7
Wstęp	14
I Sylwetka filozofa	17
II Czym jest naturalizm – pojęcie naturalizmu w kontekście filozofii Charlesa Taylora	21
1. Wstęp	21
2. Proponowany podział sposobów pojmowania naturalizmu	24
(A.) Naturalizm przedmiotowy (metafizyczny)	26
(B.) Naturalizm epistemologiczny	28
3. Pozytywizm	30
4. Dalsze uwagi o pojęciu naturalizmu	32
5. Naturalistyczne oblicze psychologii poznawczej	37
6. Naturalizm – transcendentalizm	39
7. Rys historyczny stanowisk naturalistycznych	40
8. Antynaturalistyczny i hermeneutyczny nurt antropologii filozoficznej	48
9. Problem języka	50
10. Przeciwnaturalizmowi w etyce	54
III Charlesa Taylora dyskusja z naturalizmem	60
1. Wprowadzenie	60
2. Metodologiczny aspekt problemu tożsamości	63
3. Kartezjański antypsychologizm	65
4. W stronę hermeneutyki	66
5. Spór z naturalizmem o specyfikę i status zachowań moralnych	71
6. Niekonsekwencje naturalizmu	72
7. Zasada „NO” i problem samowiedzy	74
IV Naturalistyczne pojęcie natury i idee protestantyzmu	77
1. Odczarowanie świata	77
2. Teologia protestancka a duch naturalizmu	81
3. Protestancka afirmacja życia zwyczajnego	83
4. Marcina Lutra dowartościowanie małżeństwa	87
5. Wpływ średniowiecznego nominalizmu	90
6. Trudności naturalizmu	96
7. Uwagi na temat metody	97

8. Podsumowanie	100
V Kartezjusz i narodziny nowożytnej podmiotowości w ujęciu Charlesa Taylora	102
1. Wprowadzenie	102
2. Refleksyjność radykalna i zwrot ku wewnętrzności	104
3. Paradoks perspektywy trzecio osobowej	109
4. Nowożytna jaźń wobec problemu kontroli i samokontroli	120
5. Pierwszeństwo metody względem badanego przedmiotu	121
VI J. Locke'a koncepcja podmiotu punktowego jako czynnik kształtowania się nowożytnego naturalizmu w ujęciu Charlesa Taylora	125
1. Kartezjańskie dziedzictwo	125
2. Jakości pierwotne i wtórne	130
3. Etyczny i polityczny kontekst problemu idei wrodzonych	132
4. Atomistyczna teoria wiedzy	134
5. Przedmiot pragnienia jako korelat „Ja”	135
6. Konsekwencje stanowiska Locke'a	138
7. Locke i świadomość punktowa	142
8. Konkluzja	146
VII Ekspresywizm Taylora kontra naturalizm teorii kognitywistycznych	148
1. Wstęp	148
2. Mechanizacja ciała i paramechanizacja świadomości	154
3. Z perspektywy Taylora	158
VIII Koncepcja osoby w filozofii Charlesa Taylora	164
1. Dwa bieguny kondycji ludzkiej	164
2. Pojęcie osoby a problem znaczenia	165
3. Kreatywny charakter samoopisu	174
4. Orientacja podług wartości	176
5. Język	178
6. Znaczenie	179
7. Aksjologiczny aspekt poznania	183
8. Podsumowanie	186
IX Antynaturalistyczna teoria znaczenia	187
1. Wstęp	187
2. Znaczenie a problem artykulacji	192
3. Znaczenie a przestrzeń publiczna	195

4. Znaczenie a wymiar ekspresji	199
5. Konstytuujący aspekt znaczenia	201
6. Opis a inwokacja	205
X Taylora dyskusja z redukcjonizmem ekonomicznym. Teoria i praxis w naukach społecznych	210
1. Naturalizm jako redukcjonizm społeczno-ekonomiczny	210
2. Antynaturalizm z punktu widzenia Maxa Schelera	216
3. Między teorią a praktyką w badaniach społecznych	218
4. Antynaturalizm Taylora wobec badań społecznych	219
5. Pojęcie imaginarium społecznego	222
XI Problem twórczości, wyobraźni i ekspresji w filozofii Charlesa Taylora	224
XII Linie rozwojowe sztuki modernizmu w ujęciu Charlesa Taylora	238
XIII Wolność artysty a problem autentyczności w koncepcji Ch. Taylora	250
1. Wprowadzenie	250
2. Rys historyczny	251
3. Bolączki współczesnego doświadczenia autentyczności	255
4. Słaby relatywizm i problem uznania	255
5. Problem uznania – ja inni	259
6. Ideał autentyczności a wspólnota. Zniewolenie nadmiarem różnorodności	261
7. Janusowe oblicze autentyczności	265
8. Nowa ucieczka od wolności?	266
XIV Możliwe konfiguracje stanowisk oraz próby dowartościowania naturalizmu w filozofii Charlesa Taylora	268
Wstęp	268
1. Paradoks platonizmu	269
2. Ekspresywizm i (lub) teizm kontra naturalizm	272
3. Teizm i naturalizm kontra ekspresywizm	273
4. Naturalizm jako nieuniknione tło współczesności	278
Podsumowanie	281
Zakończenie	283
Literatura	289

Wykaz skrótów

EA – Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996.

H – Taylor Ch., *Hegel*, traducción de Fransico Castro Merrifeld, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones, Anthropos Editorial Rubí, Barcelona 2010.

ZP – Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalik, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, wstęp A. Bielik-Robson, PWN, Warszawa 2012.

Przedmowa

Tym, co skłoniło mnie do podjęcia tematu naturalizmu w poglądach Ch. Taylora jest nurtujący mnie wciąż niedosyt uzasadnienia dla hermeneutycznego nurtu refleksji nad kulturą ludzką, nad człowiekiem i sensem jego wytworów. Z jednej strony mamy bowiem twardy „naturalizm lekarski” ugruntowany w przeświadczeniu, że ciało ludzkie jako część przyrody podlega nieubłagłym prawom, w których ostatecznie słowo zdaje się należeć do neurofizjologii, chemii, a w ostateczności fizyki. Z drugiej strony współczesna informatyka – szeroko rozumiana neuronauka – zdają się coraz bliżej ostatecznego „odczarowania” ludzkiej jaźni, świadomości, podmiotowości, za której niezbywalne cechy tradycyjnie uznajemy twórczość, samorzutność, nieprzewidywalność i wolność wyborów moralnych. Coraz bliżej wydaje się ziszczenie futurologicznej wizji sztucznego „człowieka – przedmiotu”, ścisłego przewidywania i kontroli, który zdolny będzie co najwyżej symulować zachowania towarzyszące wymienionym wyżej zdolnościom. Są to wizje, z którymi należy się liczyć i na nic nie pomoże chowanie głowy w piasek polegające na zmykaniu się w gettach artystów lub religijnie usposobionych marzycieli. Z drugiej strony pozostaje dręczące pytanie, czy dzieła sztuki, ich odbiór oraz sama twórczość, ekstremalne przeżycia estetyczne, przeżycia religijne są jedynie rodzajem duchowego relaksu lub psychoterapii. Jeśli za takie je uznamy, pomniejszymy ich wartość, bowiem same o sobie mówią, że aspirują do wymiaru absolutnego. Jeśli nie, to czym są? Na jakiej podstawie mamy je uznać za źródło decyzji moralnych i fundament regulacji prawnych? O ile jednak sami artyści czy ci, którym dane było doświadczenie *sacrum* zwolnieni są z obowiązku dyskursywnej formy przekazu swoich rewelacji, o tyle od krytyków, filozofów czy teologów wymaga się racjonalności wykładni. Pisząc o poezji nie możemy mówić językiem poety. Musimy odnaleźć jakiś metajęzyk interpretacji, bo inaczej... w najlepszym razie przyłączalibyśmy się tylko do chóru poetów. Z drugiej strony, patrząc z punktu widzenia filozofii hermeneutycznej wiemy, że wykładnia nigdy nie sprowadza się do eksplikacji gotowej treści, wydobywania tego, co autor uprzednio już „wiedział lepiej”. Interpretacja zawsze jest twórcza i wiąże się z tym, co H.-G. Gadamer nazywał „stopniem horyzontów” czy „przyrostem bytu”. Stoimy zatem wobec pytania o racjonalny, metodologicznie uprawniony sposób odnoszenia się do tekstów kultury – naprawdę twórczy, poszerzający naszą wiedzę – sposób pożyteczny i aksjologicznie doniosły. Kanadyjski filozof Ch. Taylor należy do przeciwników naturalizmu. Za naturalizm w tym kontekście uznaję pogląd, który temu wszystkiemu, co w człowieku

i jego wytworach tradycyjnie uznajemy za wzniosłe, będące *residuum* wartości, teleologicznie pojętym dobrem, odmawia pewnego rodzaju samoistości, i uznaje to za wtórne redukowalne do zjawisk fizyki w tym (biologii, ekonomii, techniki).

Wstępną część mojej rozprawy rozpocznę zatem od próby sprecyzowania pojęcia naturalizmu. Zdając sobie sprawę, jak termin ten może być wieloznaczny, postaram się doprecyzować jego sens tak, by adekwatnie trafiał w intencję poglądów Taylora. Dlatego początkowe partie tekstu będą miały bardziej ogólny charakter.

Podjmując refleksję nad problemem naturalizmu w dziele Charlesa Taylora, pragnę zaznaczyć, że interesuje mnie wyłącznie ten obszar zagadnień, które bezpośrednio wiążą się z pytaniem o sposób istnienia człowieka i statusem metodologicznym nauk humanistycznych. Na ile to możliwe, pisząc o zagadnieniach etycznych pomijam jego filozofię polityczną, kwestię komunitaryzmu itd. Stwierdzenie, że natura ludzka – ludzka tożsamość – kształtuje się poprzez autonarrację, że posiada charakter dialogiczny oraz, że w celu udzielenia właściwej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, trzecioosobowy punkt widzenia nauk przyrodniczych nie tylko jest niewystarczający, a wręcz w ogóle nieadekwatny stanowi jedną z istotnych przesłanek prezentowanego ujęcia. W pismach Taylora pojawiają się wielokrotnie argumenty na rzecz tak sformułowanej tezy. W przeciwieństwie do materialnych przedmiotów, posiadających jedynie masę, właściwości chemiczne, przestrzenny obrys i relacje względem innych ciał, ludzką tożsamość wyznacza aksjologicznie nacechowany samoopis, topografia moralna celów, które człowiek rozpoznaje, i na które orientuje się w swoim postępowaniu. Jakkolwiek niewątpliwe są zarówno osiągnięcia, jak i prestiż nauk przyrodniczych, Taylor nie zgadza się z tendencją do rozciągania ich hegemonii na sferę humanistyki. Dąży do ustalenia przedmiotu oraz metod badawczych nauk humanistycznych poprzez otwarcie przestrzeni dla podejścia hermeneutycznego. Uważa, że należy ustalać ten przedmiot i te metody wbrew właściwemu dla *Naturwissenschaften* wymaganiu zdolności przewidywania i kontroli oraz ilościowemu i niezależnemu od aksjologii moralnej scjentyistycznemu standardowi nauki.

Już na wstępie chciałbym zaznaczyć, że nie zgadzam się z sugestią, jaką wyraża C. Geertz¹, jakoby Taylor przeciwstawiał swój „opozycyjny ideał”² wyłącznie bardzo uproszczonemu i schematycznemu wyobrażeniu nauk przyrodniczych. Geertz bowiem

¹ Por. C. Geertz, *Niepojęte oziębienie stosunków: Charles Taylor i nauki przyrodnicze*, (w:) Tenże, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 181-182.

² Ch. Taylor, *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1985 t. 2, s. 117.

zarzuca Taylorowi, że obiektem jego polemiki jest niewyraźnie sprecyzowany, zarazem archaiczny już model naturalizmu, obecny co najwyżej u zarania rewolucji naukowej XVII wieku. Jak pisze Taylor: „Wielki zwrot siedemnastowiecznej kosmologii do uporządkowanego obrazu świata opartego na idei jednego uniwersum rozumianego jako mechanizm, stał się podstawą uprzedmiotowienia, źródłem i inspiracją dla całego rozwoju niezaangażowanej nowoczesnej świadomości.³”. Metodologiczny ideał niezaangażowanego obserwatora – jedna z fundamentalnych kategorii naturalizmu – ma, zdaniem Geertza, stracić na znaczeniu wraz z osiągnięciami współczesnej fizyki kwantowej czy możliwymi konsekwencjami kopenhaskiej interpretacji ogólnej teorii względności. Rozwijając ten wątek w dalszym ciągu pracy postaram się wykazać, że zmiana modelu teorii fizycznego uniwersum nie przekreśla hermeneutycznej koncepcji człowieka jako istoty ustalającej się w dialogu i autonarracji. Nowa fizyka – mechanika kwantowa, teorie chaosu etc. – ukazuje zupełnie odmienny aspekt omawianego zagadnienia. Jeśli można posłużyć się przykładem z minionych epok, lukrecjańska teoria parenklizy implikująca względny indeterminizm kosmiczny, uznawana w swoim czasie za argument na rzecz ludzkiej wolności, nie może być takim argumentem w kontekście Kantowskiej autonomii woli. Indeterministyczna teoria kosmosu wcale nie musi przesądzać o ludzkiej wolności. Nawet na gruncie przedkantowskiej wizji przyrody, człowiek mógłby być postrzegany jako istota zniewolona przez kosmiczny chaos, jak żeglarz zdany na niestabilne sekwencje prądów morskich i porywów wiatru. Skądinąd współczesny fizyk, świadom determinizmu bądź indeterminizmu procesów opisywanych na poziomie kwantowym jako osoba opiera swą moralną suwerenność na innych przesłankach niż te, do których się odwołuje teoria będąca przedmiotem jego specjalizacji. Sądzę, że antynaturalizm, jaki ma na myśli Taylor jest silnie osadzony w filozofii, która zrodziła się w następstwie kantyizmu. To właśnie od Kanta pochodzi schemat myślowy, zgodnie z którym możemy mówić o moralności, wolności, o jedności podmiotu, o religii, w sferze noumenalnej pomimo świadomości determinizmu kosmicznego w sferze fenomenów. Antynaturalizm Taylora może być odbierany jako echo tego wątku kantowskiej tradycji obrony przed różnymi odmianami redukcjonistycznego nihilizmu.

Ważnym etapem rozwoju kultury europejskiej, ważnym z punktu widzenia rozważań Taylora było pojawianie się protestantyzmu. Wpływ myśli św. Augustyna, jak

³ Ch. Taylor, *Philosophical Papers*, t. 1, s. 5. Por. C. Geertz, *Niepojęte oziębienie stosunków: Charles Taylor i nauki przyrodnicze*, s. 185.

również późnośredniowiecznej *via moderna* przyczyniły się do tego, co M. Weber określił mianem „odczarowania świata” (niem. *Entzauberung*). Takie ujęcie sprzyjało rozwojowi tendencji naturalistycznych. Późniejsza filozofia Kartezjusza i ustanowienie perspektywy trzecioosobowej były, jak się zdaje, kluczowe dla omawianej tendencji. Myśl J. Locke’a wraz z koncepcją podmiotu punktowego (*punctual self*) stanowiła drugi obok kartezjanizmu etap w kształtowaniu się współczesnej koncepcji podmiotu. Tożsamość „ja” pojmowana jako ciągłość pamięci wywarła wpływ na późniejsze rozważania nad problemem tożsamości indywidualnej. Językowy wymiar ludzkiej podmiotowości zajmuje poczesne miejsce w Taylora koncepcji osoby. Człowiek, wbrew naturalistycznym ujęciom, jest istotą samointerpretującą się, ustalającą i konstytuującą treść własnego Ja w trakcie społecznego dialogu (w sieci rozmowy) oraz autonarracji. O tym, kim jestem decyduje zawsze rola ustanowiona w opowieści, której człowiek sam nie wybiera, lecz zawsze zastaje swoje miejsce w napisanym wcześniej scenariuszu. Przypominać to może Heideggerowski egzystencjał *bycia rzuconym*, z tą różnicą jednak, że w koncepcji Heideggera człowiek pojawia się bez społecznego tła. Żyje i umiera dla siebie.

Na temat narracyjnego charakteru ludzkiej podmiotowości w poglądach Ch. Taylora pisze K. Filutowska w pracy *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość – MacIntyre, Taylor, Ricoeur*⁴. Czytamy u niej: „(...) w każdej społeczności, niezależnie od tego, jak bardzo nie byłaby ona cywilizowana i nie utożsamiała się z postulatami swobód obywatelskich czy praw człowieka, nasze *self* kształtuje się podobnie. Jest tak właśnie ze względu na relacyjny, dialogiczny charakter owego jaźniotwórczego procesu, który wszędzie przebiega w bardzo przybliżony sposób i zawsze zawiera element interioryzacji zbiorowych wyobrażeń oraz norm, dzięki czemu jednostka staje się zdolna do tego, aby stać się pełnoprawnym członkiem wspólnoty, czyli zagrać w grę, której reguły tym samym przyswaja i rozpoznaje jako obiektywne prawa zewnętrznej rzeczywistości.”⁵

Ważne dla Taylora antynaturalistycznej koncepcji człowieka są jego refleksje dotyczące sztuki. W końcowych rozdziałach pracy starałem się pokazać, jak zdaniem autora ważne dla antynaturalistycznej koncepcji człowieka było zapoczątkowane przez romantyków postrzeganie artysty jako wzorcowego nosiciela i twórcy najwyższych

⁴ Por. K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość – MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, WUW, Warszawa 2018, s. 204-234.

⁵ Tamże, s.214.

wartości kultury. Obok deizmu i naturalizmu Taylor wskazuje na ekspresywizm jako na trzecią najważniejszą formację duchową nowoczesności realizującą się właśnie przez sztukę. W. M. Nowak pisze: „W XIX wieku można już mówić o rewolucji ekspresywistycznej. Artysta przeciwstawił się społeczeństwu i zaczął być postrzegany jako mu wrogi lub przynajmniej osobny. Stał się też wzorem człowieka autentycznego, czyli takiego, który ma niezapośredniczony kontakt ze swoim wnętrzem, w czym przypomina szaleńca lub dziecko.”⁶ Autentyczny twórca nie jest kompilatorem, mechanikiem składającym dane uprzednio elementy, których wartość i sens dane byłyby z góry. Artysta wyłania z siebie nieznany projekt rzeczywistości i posługuje się przy tym subtelniejszym językiem, niejako dana mu jest moc nazywania rzeczy na nowo i kreacji nowych światów. Jest jak będzie powiedziane, *bijącym źródłem sensu*, w opozycji do odbiorców gotowych znaczeń lub wykonawców uwarunkowanych zachowań członków społecznej maszyny. O ile naturalistyczne ujęcie miałoby zastosowanie do opisu i wyjaśniania czynności odtwórczych, zaprogramowanych, o tyle to, co rzeczywiście doniosłe – sztuka jest dziedziną, której samo istnienie dowodzi nieadekwatności naturalizmu, o ile ten pretendowałby do wyłączności w zakresie objaśniania kultury.

W końcu teoria znaczenia, którą proponuje Taylor odwołuje się do prymarnego charakteru inwokacji w przeciwieństwie do upowszechnionej niemal bezdyskusyjnie koncepcji reprezentacji. Można dostrzec podobieństwo między Heideggerowskim powrotem do zapomnianego pytania o bycie w kontekście aletycznej koncepcji prawdy a tym inwokacyjnym aspektem pojęcia znaczenia. By nadać znaczenie, nazwać po imieniu, musimy już wstępnie akceptować obecność tego, co nazywane. Musi istnieć kontekst, wspólny horyzont w obrębie którego znajdują się ten, kto nazywa i to, co nazwane.

Jak zostanie powiedziane w jednym z kolejnych rozdziałów, Ch. Taylor występuje również przeciwko współczesnym nurtom psychologii zainspirowanym przez najnowsze osiągnięcia informatyki – próbom zatarcia granicy pomiędzy naturalistycznym i antynaturalistycznym sposobem pojmowania ludzkiej podmiotowości. *Ja* nie redukuje się do zbioru informacji i bezzasadne zdają się spekulacje na temat możliwości „przeinstalowania” ludzkiego umysłu (Lokowskiego *self*) do mózgu innej osoby, czy wręcz do jakiegoś obcego, np. krzemowego residuum. Skądinąd psychologia poznawcza,

⁶ W. M. Nowak, *Człowiek i rzecz. O kłopotliwej różnicy między kimś a czymś*, (w) *Człowiek-podmiot-osoba*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2019, s. 176.

której rzecznicy zdecydowanie odzegnują się od tradycji behawiorystycznej (najbardziej reprezentatywnej dla naturalizmu w psychologii), wcale nie porzucają naturalistycznego rdzenia swej metody badawczej. Mimo deklaracji, że właściwym przedmiotem uprawianej przez nich nauki jest ludzka samowiedza (w szczególności samoocena), powielają typowy dla naturalizmu model niezaangażowanego obserwatora, stojącego naprzeciw „przedmiotu” danego poprzez zaaranżowany, spreparowany eksperyment.

Kolejny rozdział poświęcony jest dyskusji Taylora z naturalizmem manifestującym się pod postacią ekonomicznego redukcjonizmu. Autor nie przeczy ogólnie pojętej korelacji, jaka zachodzi pomiędzy uwarunkowaniami bytu materialnego człowieka a wytworami jego kultury. Przeciwstawia się jednak jednostronnemu pojmowaniu tej zależności i absolutyzowaniu „ekonomicznego determinizmu”, którego wyrazem był tradycyjny marksizm. Autor skłania się ku stanowisku, zgodnie z którym zależność obu czynników pozostaje dwustronna, a w każdym razie do prawidłowego, pełnego opisu konkretnych fenomenów kulturowych, wymiar ekonomiczny stanowi raczej zbiór warunków koniecznych, nigdy zaś wystarczających.

Oddzielny rozdział poświęcony został koncepcji osoby. Prezentuję w nim zakładany przez Charlesa Taylora antynaturalistyczny sposób rozumienia tego pojęcia⁷. O ile termin „osoba” ma oznaczać coś więcej, niż ogólnikowe określenie istoty ludzkiej - lub podmiotowości w sensie wywodzącym się z tradycji prawa rzymskiego – o tyle jego istotny sens musi opierać się na zdolności rozumienia sensów i rozpoznawania wartości moralnych. Osoba nie tyle jest więc *agensem* – sprawcą działania, operacji dokonywanych przestrzeni pomiędzy przedmiotami, ile, przede wszystkim, istotą rozumiejącą – kimś, kto zdolny jest do rozpoznawania znaczeń i wartości. Statusu bycia osobą nie można zatem sprowadzić do możliwości autonomicznej manipulacji w obrębie fizycznego otoczenia, wyróżnia się go poprzez zdolność danej jednostki do odczytywania sensów i odnajdywania jej pozycji na mapie topografii moralnej.

Omawiana w następnej kolejności proponowana przez Taylora teoria znaczenia odwołuje się do prymarnego charakteru inwokacji w przeciwieństwie do upowszechnionej niemal bezdyskusyjnie koncepcji reprezentacji. Można dostrzec podobieństwo między Heideggerowskim powrotem do zapomnianego pytania o bycie w kontekście aletetycznej koncepcji prawdy a tym inwokacyjnym aspektem pojęcia znaczenia. By nadać znaczenie, nazwać po imieniu, musimy już wespnie akceptować

⁷ Ch. Taylor *Pojęcie osoby*, tłum. R. Wieczorek (w:) *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2001, s. 401.

obecność tego co nazywane. Musi istnieć kontekst, wspólny horyzont w obrębie którego znajdują się ten, kto nazywa i to, co nazwane.

W jednym z kolejnych rozdziałów podejmuję próbę odnalezienia w poglądach Taylora wątków pozwalających szukać dowartościowania naturalizmu – dotąd bowiem mowa była jedynie o jego krytyce. Jest powiedziane, że humanistyczne koncepcje egzystencjalizmu mają w swoim tle wizję kosmosu opisaną w naturalistycznych kategoriach nauk przyrodniczych. Wizja samotności człowieka pośród ogromu wszechświata, jego nadzieja, dramaty wyborów moralnych oraz próby nadawania sensu swemu skończonemu życiu, ukazują swój tragizm właśnie w konfrontacji z aksjologicznie obojętnym, uprzedmiotowionym obrazem uniwersum.

Przywołuję także w końcu dającą się nakreślić mapę możliwych korelacji pomiędzy teizmem, ekspresywywizmem i naturalizmem – trzema wielkimi formacjami świadomości nowoczesnej, które w duchu heglowskim Taylor traktuje jako przeciwieństwa, z których każde ma swoje miejsce w całościowo pojętej wizji duchowego uniwersum naszych czasów. Formacje te są antagonistyczne, jednak w pewnym sensie komplementarne, zaś błędem jest jedynie dająca się zauważyć próba absolutyzacji scjentystycznego naturalizmu, który może prowadzić do moralnego nihilizmu.

Wstęp

Podjmując temat naturalizmu w filozofii Charlesa Taylora byłem przekonany, że autor dotyka kluczowych zagadnień etyki i antropologii kształtujących tożsamość współczesnego człowieka. Tym, co w jego dziele przedstawia się jako najważniejsza kwestia, jest pytanie o ludzką tożsamość wyartykułowane w kategoriach etycznych. Odpowiedź na pytanie, kim jestem, nie sprowadza się bowiem ani do wskazania kompletu danych osobowych, dokładnie sporządzonego życiorysu, posiadanych kwalifikacji czy zdolności, lecz określone jest zawsze przez zespół dóbr, które uważam za cele i zarazem za fundamenty sensu własnego życia. Można powiedzieć, że dla Taylora ludzką tożsamość wyznacza to, co dla człowieka posiada znaczenie i wartość⁸, co zarazem czyni życie wartym przeżycia go. Taylor pomija punkt widzenia etyki obowiązku, nurty etyki proceduralistycznej - przynajmniej tam, gdzie celem jego rozważań jest próba nakreślenia całościowego *ethos* ludzkich zbiorowości ze względu na dobra, którego zmierzają. Dlatego rozpoznanie horyzontu dóbr, na które orientują się zarówno jednostki, jak i całe grupy społeczne jest dla Taylora zagadnieniem zasadniczej wagi. Zespół i hierarchia owych dóbr jest czymś, co można badać jakowzględnie stałe – przynajmniej w ujęciu synchronicznym. Można też, jak czyni to Taylor w *Źródłach podmiotowości* dokonywać analizy diachronicznej⁹, ukazując niezwykle sploty ideałów, wzorców osobowych kształtowanych pod wpływem historycznych okoliczności i zarazem kreujących swą własną historię. Taylor pokazuje, jak pewne praktyki, zachowania społeczne zależne były od narodzin idei religijnych, politycznych, czy odkryć naukowych zmieniających obraz świata. Z drugiej strony filozof pokazuje, jak praktyczne zachowania i warunki materialne wywierały wpływ na przeobrażenia w sferze norm

⁸„(...) tożsamość jest określona przez nasze fundamentalne oceny, które kształtują niezbędny horyzont czy pozycję z jakiej jako osoby dokonujemy refleksji i ocen” – Ch. Taylor, *What is Human Agency*, (w:) *Philosophical Papers t 1*, Cambridge Philosophy Press, Cambridge 1985, s. 124-125, cyt. za: A. Oksenberg Rorty, D. Wong, *Aspekty tożsamości i działania* (w:) *Filozofia podmiotu*, red. Joanna Górnicka-Kalinowska, s. 395.

⁹ W. M. Nowak pisze, iż Taylor odżegnuje się od formułowania twierdzeń o charakterze diachronicznym, resp. wyjaśnień przyczynowego następstwa zdarzeń w historii. Ma na celu raczej badania o charakterze hermeneutycznym, uwzględniające opis warunków występowania określonych zjawisk. Jak pisze: „Oba pytania są jednak, zdaniem Taylora, w nieunikniony sposób powiązane i budując odpowiedź na pytanie hermeneutyczne, dajemy przynajmniej częściową odpowiedź na pytanie o związki przyczynowe w historii.” – W. M. Nowak., *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008., s. 62.

moralnych i obyczajowych. Zdaniem autora nie jest to nigdy zależność jednokierunkowa – szczególnie nie taka, jaką postulują ujęcia redukcjonistyczne. Taylor w toku swych analiz stara się nakreślić mapę współczesnych typów tożsamości moralnej, wskazując ich zawiłą genezę. Naturalizm, któremu pragnę przyjrzeć się w niniejszej pracy jest jednym z trzech (obok teizmu i ekspresjonizmu) żywych w kulturze euroatlantyckiej wielkich nurtów obejmujących źródła, uzasadnienia i artykulację postaw moralnych.

Zasadniczą tezę niniejszych rozważań jest myśl, że naturalizm w swym aspekcie metodologicznym (skądinąd bardzo pożyteczny w naukach przyrodniczych) jest nieadekwatny w odniesieniu do opisu opartej o wartości i znaczenia, autonarracyjnej i ukonstytuowanej w relacjach ze zbiorowością ludzkiej tożsamości. O ile dla właściwego opisu kultury ludzkiej niezbędne jest odniesienie do wartości i subiektywnie doświadczanego poczucia sensu, o tyle w naukach przyrodniczych ideałem jest świadome zawieszenie wszelkiej subiektywności (jako *idola*, o których pisał już F. Bacon) i bezosobowe, obiektywne podejście do badanego przedmiotu z pozycji nieangażowanego obserwatora. Naturalizm wiąże się z próbą redukcji i wytłumaczenia tego, co specyficznie ludzkie – rozumienia znaczeń i postępowania podług wartości – dodających się ująć w kategoriach ilościowych procesów tej samej kategorii, co zjawiska z dziedziny fizyki. Jednak teorie, które mówią, że „człowiek nie jest niczym więcej niż”, trafnie wskazują co najwyżej warunki konieczne niezbędne do opisanego ludzkiego fenomenu, nigdy jednak nie dają odpowiedzi dotyczących warunków wystarczających. Jeśli można im przypisać częściową słuszność, to tylko o tyle, o ile ich wartość eksplanacyjną odnosi się do przypadków trywialnych, które skądinąd nie wymagają specjalnej analizy ani głębszego namysłu¹⁰. Dla uściślenia, stanowisko naturalistyczne nie jest błędne, o ile tylko ogranicza się do opisu i wyjaśnienia tego aspektu ludzkiej aktywności, który pokrywa się z polem kompetencji nauk przyrodniczych. W świetle rozważań Taylora błędne jest natomiast stosowanie naturalistycznego wzorca metodologicznego (pretendującego do rangi wzorca uniwersalnego, całościowego i wyczerpującego) do prób wyjaśniania ludzkich zachowań moralnych, refleksji nad kulturą prób zrozumienia całości wytworów kultury a także w wielu gałęziach badań społecznych. Śledząc myśl Taylora można by stwierdzić, że naturalistyczne – w tym szczególnie, uwypuklające czynnik ilościowy – ujęcia sfery kultury i moralności, są przejawem pewnego rodzaju błędu kategoryjnego: Do opisu człowieka i obszaru sen-

¹⁰ Zob. A. Grygianiec., *O banalności animalizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 25: 2016, Nr 3 (99).

su, który on sam ustanawia stosuje się nieadekwatny aparat pojęciowy zaczerpnięty z metodologii nauk przyrodniczych.

I Sylwetka filozofa

Charles Taylor urodził się 5 listopada 1931 r. w Montrealu. Obecnie jest profesorem na Uniwersytecie McGill w Montrealu. W 2008 roku został uhonorowany Nagrodą Kioto w dziedzinie sztuki i filozofii. Jego najważniejsze publikacje to: *The Explanation of Behaviour* (1964), *Hegel* (1975), *Hegel and the Modern Society* (1979) *Philosophical Papers* (2 volumes) (1985), *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (1989), *The Malaise of Modernity*, (1991), *The Ethics of Autenticity* (1992), *The Politics Recognition* (1992), *Philosophical Arguments* (1995), *A Catholic Modernity?* (1999); *Modern Social Imaginaries* (2004), *Varieties of Religion Today William James Revisited*, (2003) *A. Secular Age*, (2007), *The Language Animal* (2016).

Prace Taylora tłumaczone były na język polski. Oto te przekłady: *Źródła współczesnej tożsamości*, tłum. A. Kopacki [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1996; *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996; *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Zespół, PWN, Warszawa 2001, seria *Biblioteka Współczesnych Filozofów*; *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002; *Człowiek i nowoczesna tożsamość*, tłum. D. Lachowska, S. Nowotny, (w:) *Człowiek w nauce współczesnej*, dialogue/znaki czasu, Paris 1988; *Teoria społeczna jako praktyka*, tłum. Z. Krasnodębski, (w:) *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1993; *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. A. Sierszulska (w:) *Filozofia podmiotu*, red. J., Górnicka- Kalinowska Aletheia, Warszawa 2001, s. 261-295; *Pojęcie osoby*, tłum. R. Wieczorek (w:) *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka- Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001, s. 401-420; *Moralna topografia jaźni* (w:) *Komunitarianie Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk i T. Szubka, wstęp P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004; *Immanentne kontroświecenie* (w:) *Rozmowy w Castel Gandolfo t. 2*, tłum. J. Pawelec, Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Warszawa-Kraków, 2010, Cz. IV; *Teorie znaczenia*, tłum. A. Orzechowski, W. Jach, (w:) *Język, dyskurs, społeczeństwo*, red. L. Rasiński, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, 2009, s. 147-187.

Charles Taylor pochodzi z rodziny, której przodkowie pokoleń zamieszkiwali prowincję Quebec w Kanadzie. Matka pochodziła z grupy francuskojęzycznej, ojciec zaś z anglojęzycznej. Doświadczając wyniesionej domu dwujęzyczności Taylor miał od najmłodszych lat wyostrzoną wrażliwość w kwestii tożsamości oraz poszukiwania

własnych korzeni. Być może dlatego dobrze rozumiał napięcia społeczno-polityczne obecne w życiu Kanadyjczyków, związane z kwestią odmienności etnicznej frankofonicznej mniejszości Quebecu. W dorosłym życiu, będąc już znanym intelektualistą, angażował się w działania na rzecz ochrony tej mniejszości przed rozmyciem się jej w większości społeczeństwa posługującego się językiem angielskim. W swych poglądach, pozostając w granicach liberalno-demokratycznej koncepcji ładu społecznego, skłaniał się jednak ku stanowisku, pozwalającym mu dostrzegać problemy przedstawicieli stosunkowo wąskiej enklawy kulturowej, którzy nie mają szans przetrwania – zachowania własnej tożsamości w „wolnorynkowej” konfrontacji z dominującym nurtem anglosaskim. Jak pisze Carlos Thiebaut¹¹, w latach 80 próbowano przeprowadzić w Kanadzie reformę konstytucyjną, która na pierwszy plan wysuwała kwestię suwerenności oraz integralności kraju oraz przyznawała podobne prawa dla większości anglojęzycznej i francuskojęzycznej. Reforma z 1982 roku została przyjęta w całej Kanadzie, ale odrzucona w prowincji Quebec. Kryzys konstytucyjny miał znaleźć rozwiązanie wraz z porozumieniami z Meech Lake, które nadawały prowincji Quebec status wyróżniony. Ten projekt polityczny spotkał się z uznaniem Taylora. Jednak mimo jej ratyfikacji przez prowincje, ugoda polityczna nie doszła do skutku.

Później, w październiku 1992 miało miejsce referendum konstytucyjne, które wychodząc od porozumienia w Charlottetown, miało na celu odblokowanie wcześniejszego procesu. Zostało ono jednak odrzucone zarówno w Quebec, jak i w całej Kanadzie. Filozof w tym przypadku stał po stronie projektu reformy konstytucyjnej. Cel jaki przyświecał propozycjom Taylora polegał na zbudowaniu konstytucyjnych podstaw społeczeństwa wielokulturowego. Idea federalizmu asymetrycznego, której bronił, miała zapewnić ramy prawne niezbędne dla uznania specyfiki mniejszości francuskojęzycznej Quebec¹². Federalizm asymetryczny wiązał się z polityką uznania, zrazem miał stanowić gwarancję możliwości spełnienia aspiracji mniejszości, która pozbawiona ochrony, (poniekąd pewnych przywilejów), pozostałaby bez szans. O ile zwolennicy tradycyjnego liberalizmu dostrzegają zagrożenie dla wolności jednostek ze strony roszczeń zbiorowości, Taylor jest przekonany, że wspólnoty posiadają podmiotowość, zaś

¹¹C. Thiebaut, *Charles Taylor Democracia y reconocimiento*, Universidad Carlos III de Madrid, <http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCAQFjAAahUKEwjwsoGBp7IAhUJiiwKHdfsCWg&url=http%3A%2F%2Fbiblio3.url.edu.gt%2FPubli%2FLibros%2F2014%2FTeoPoliticRamon%2F12.pdf&usg=AFQjCNFU8lST8BzAwNW5l8p1K-cNH3LwMQ> (dostęp 1. 09. 2015).

¹² Tamże, s. 225.

jednostkowa indywidualna wolność manifestuje się i realizuje za pośrednictwem tychże wspólnot.¹³ W świetle niniejszych rozważań, samorealizacja i autentyczność jednostki możliwe są w jedynie w ramach określonej zbiorowości. Dopiero pośród innych jednostka staje się tym, kim jest. Jako „zwierzę samointerpretujące się”, zarazem *zoon logon echon* człowiek uwikłany jest w *sieci rozmowy*, w których drogą dialogu i konfrontacji stanowisk ustala się jego społeczna i moralna tożsamość. Jak powiedziano, *nikt nie jest samotną wyspą*, zrazem musi zostać zachowana zdrowa równowaga (w duchu arystotelesowskiej zasady złotego środka) pomiędzy tendencjami indywidualistycznymi i wspólnotowymi.

C. Thiebaut¹⁴ wyraża myśl, że stanowisko, jakie Taylor zajmował w trakcie kanadyjskich debat dotyczących względnej niezależności prowincji, da się streścić, wskazując na dwie opozycje. Po pierwsze, chodzi o opozycję wobec tych projektów reformy konstytucyjnej, które nie dostrzegają „głębokiej różnicy” kultury Quebec i które prognozują status tego regionu na równi z innymi. Po drugie, sprzeciw wobec projektów niepodległościowych prowincji, które w opinii Taylora zmierzały ku negacji niezbędnej „otwartości na wspólnotę”, będącej warunkiem tożsamości. Tożsamość bowiem – owo „bycie kimś” – rodząc się w dialogu, zakłada równocześnie jako swój warunek otwartość na dialog. Ta podwójna opozycja proponuje więc pewną formę integracji politycznej, która pozawalałaby na koegzystencję odmiennych przynależności (do Quebec i do Kanady) i która faworyzując mniejszość, zapewniałaby całłościowy rozwój kultury społeczeństwa obywatelskiego.

Dodajmy, że Taylor stanowczo występował przeciw współczesnym stanowiskom separatystycznym, które z jednej strony kształtują restryktywną¹⁵ formę tożsamości politycznej grup mniejszościowych, a zarazem sprzyjają tendencjom dezintegracji w państwa.¹⁶

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Tamże, s. 226.

¹⁵ Można by odnieść to zagadnienie do problemu polskości u Gombrowicza. Jak pamiętamy autor *Dziennika* przeciwstawiał zobowiązania wynikające z przynależności do narodu – rozumiane jako autentyczność spontanicznego samorozwoju, ograniczeniom hamującym ten rozwój. Np.: „Jestem Polakiem, poprzez wszystko co robię, ponieważ w ten sposób właśnie jestem sobą. Moja polskość, z reguły nieświadoma mnie samemu, dyskretnie promieniuje niemal ze wszystkiego co robię – co dostrzec może dopiero cudzoziemiec. Nie jest prawdą natomiast, że ponieważ jestem Polakiem, powinienem świadomie decydować, by czytać tylko Sienkiewicza i Orzeszkową, a nie wolno mi sięgać po literaturę francuską.” etc.

¹⁶ Pisałem o tym w artykule *Charlesa Taylora obrona idei „wolności pozytywnej” w kontekście problematyki statusu prawnego regionów oraz możliwości kulturowej samorealizacji mniejszości*

Ch. Taylor studiował na McGill University w Montrealu, później zaś ekonomię, filozofię i nauki polityczne w Oxford University. W początkowej fazie studiów filozoficznych w Oxfordzie zetknął się z filozofią analityczną. Nie pociągał go jednak ten kierunek. Wielkim przełomem intelektualnym była dla Taylora lektura prac M. Merleau-Ponty'ego. Jego przyjaciel, który regularnie jeździł do Francji wskazał mu *Fenomenologię percepcji*. Gdy przeczytał, pomyślał: „Tak to będzie właśnie to, czego chcę.”¹⁷. Doktorat uzyskał w 1961 roku w Oksfordzie. Zainteresował się dziedzictwem Hegla, Husserla i Heideggera, jednak wczesne spotkanie z filozofią analityczną spowodowało, że spojrzał na dorobek wymienionych autorów z nieco innej, oryginalnej perspektywy, nadając mu bardziej zdyscyplinowaną formę. Jego monumentalne *Źródła podmiotowości nowoczesnej* nie są rodzajem historii filozofii pisanej pod kątem problemu samowiedzy Europejczyka, a później również Amerykanina. Owszem, jest to wielkie studium historycznie pojętej samowiedzy, ale w procesie jej stawania się i z tego względu bywa porównywane do Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*.

Ważnymi postaciami, które wyrwały wpływ na rozwój intelektualny Taylora byli I. Berlin, I. Murdoch i G. E. Ascombe. Po I. Berlinie przejął Katedrę Teorii Społecznej i Politycznej w Oksfordzie. Był także profesorem filozofii na McGill University. Jest w biografii intelektualnej Taylora także wątek polski. W Instytucie Nauk o Człowieku we Wiedniu zawarł on znajomość z ks. J. Tischnerem. Z sympatią odnosił się do ruchu Solidarności w 1980 roku. W jego rozprawach można również znaleźć odwołania literackie do poezji T. Różewicza czy Z. Herberta.

językowych oraz grup etnicznych, (w:) *Region w kulturze*, pod red. V. Jaros i B. Łukarskiej, Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2017., s. 125-134.

¹⁷*Diálogos Taylor Charles y Bernstein Richard*, Edición a cargo de Gamper Daniel, Gedisa editorial Barcelona 2017, s. 48.

II Czym jest naturalizm – pojęcie naturalizmu w kontekście filozofii Charlesa Taylora¹⁸

1. Wstęp

Celem niniejszego rozdziału jest próba zdefiniowania pojęcia naturalizmu oraz systematyzacja różnych sposobów jego rozumienia. Poprzez odwołanie się do prac wielu autorów, którzy posługiwali się tym terminem, podjęta została próba nakreślenia swoistej mapy, która pozwoli zorientować się w obszernym polu omawianego problemu. Zostanie zatem nakreślone tło, na którym da się ukazać koncepcję naturalizmu, będącą układem odniesienia dla rozważań Ch. Taylora. Za jedną z najbardziej rozpowszechnionych formuł naturalizmu zwykło się przyjmować stwierdzenie, mówiące, że „człowiek nie jest niczym więcej niż...”. Jednak ta ontologiczna, czy ostrożniej, przedmiotowa interpretacja nie wyczerpuje złożoności prezentowanego problemu. Niewątpliwie przełomowym momentem w historii zagadnienia naturalizmu, było pojawianie się nowożytnych nauk przyrodniczych oraz zainicjowanego przez Kartezjusza i Locke’a sposobu pojmowania podmiotu. Dzięki tym ostatnim ugruntowała się istotna całość dla późniejszego rozwoju nauk przyrodniczych, trzecioosobowa perspektywa niezaangażowanego obserwatora, zarazem usytuowanie kryterium pewności po stronie *Ja*, zdolnego samodzielnie korygować swe akty poznawcze. Ukoronowaniem tych tendencji był współczesny scjentyzm, ślepy na autonarracyjny wymiar ludzkiej samowiedzy znajdującej swój wyraz w ekspresji artystycznej i artykulacjach sensu, które dostępne są jedynie w dialogu i hermeneutycznie pojętym procesie rozumienia.

Naturalizm jest poglądem redukcjonistycznym, polegającym na sprowadzaniu sfery sensu i tym samym uzasadnianiu ludzkich zachowań moralnych do zjawisk, które dają się opisać, przewidywać i kontrolować za pomocą aparatu metodologicznego nauk przyrodniczych. Słowem, naturalizm to redukcja *conditio humana* do zjawisk przyrodniczych i postrzeganie człowieka wyłącznie jako fragmentu kosmosu – jako przedmiotu pośród innych przedmiotów składających się na fizyczne uniwersum. Podejmując wątek Taylorowskiej krytyki naturalizmu, G. Gamio Gehri wskazuje na

¹⁸Niniejszy rozdział jest zmienioną wersją mojego artykułu *Czym jest naturalizm – pojęcie naturalizmu w kontekście filozofii Charlesa Taylora* [w:] *Filozoficzne rozważania o naturze człowieka*, red. B. Nowak i K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2017, s. 75-99.

„pochodzący z początku nowożytności nurt myślowy, który uznaje, że jakakolwiek dyscyplina pretendująca do tego, by uznawać ją za »naukową« lub »racjonalną«, musi koniecznie reprodukować metody nauk empiryczno-dedukcyjnych”.¹⁹ W. Nowak pisze zaś: „Naturaliści przeczą istnieniu obiektywnych wartości [...]. Po pierwsze, sprowadzają wartości do kategorii tego, co odpowiada ludzkim potrzebom, po drugie interpretują te potrzeby jako potrzeby biologiczne”²⁰; „Taylor wpisuje się w odwieczną wojnę hermeneutów z naturalistami i w bogatą tradycję obrońców autonomii nauk humanistycznych”²¹.

Zdaniem Nowaka, Taylor uznaje naturalizm za „milczące, niewyartykułowane założenie filozoficzne”²² nowoczesnej postawy intelektualnej, a jego *Źródła podmiotowości* można odczytywać jako polemikę z tym stanowiskiem. Wzorzec poprawności metodologicznej w studiach nad kondycją ludzką, a zarazem model relacji, jaka powinna zachodzić pomiędzy badaczem a badanym przedmiotem, widzą naturaliści w naukach przyrodniczych. Postulują redukcję sensu ludzkich wytworów *resp.* wartości do przebiegów fizykalnych, jak również zalecają, by „stany jego świadomości definiować jako procesy mózgowie i fizjologiczne”²³. Nowak podkreśla ponadto²⁴, że dla Taylora współczesny naturalizm nie polega wyłącznie na ujęciu redukcjonistycznym, postulującym sprowadzanie człowieka do części przyrody, bowiem takie ujęcie, byłoby wyrazem stanowiska, które V. Frankl określa wprost jako nihilistyczne²⁵. Naturalizm przejawia się również w ujmowaniu całego fizycznego uniwersum za pomocą metod i wyobrażeń ukształtowanych pod wpływem zmian, jakie następowały w myśli europejskiej mniej więcej od XVII wieku. Wiązały się one nie tylko z porzuceniem objaśnień teleologicznych na rzecz kauzalnych – co znalazło swój szczytowy punkt w siedemnastowiecznym mechanicyzmie – lecz przede wszystkim z przeświadczeniem, że „natura rzeczy znajduje się w samej rzeczy” oraz z wywodzącą się od Kartezjusza dominacją tzw. rozumu instrumentalnego. Taylor pisze: „Przejście do mechanicyzmu zneutralizowało sferę bytu. Przestała ona wyznaczać dla nas normy [...]” (ZP 300).

Nawiązując do Heideggera, można powiedzieć, że nauka zakłada już wstępnie

¹⁹ G. Gamio Gehri, *Charles Taylor contra el “modelo epistemológico”*, s. 46.

²⁰ W. M. Nowak., *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, dz. cyt., s.170–171.

²¹ Tamże, s. 162–163.

²² Tamże, s. 163.

²³ Tamże, s. 164.

²⁴ Por. tamże, s. 165.

²⁵ Frankl V., *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki i J. Morawski, PAX, Warszawa 1984, s. 8–9.

otwartą *d dziedzinę przedmiotową*, w której się porusza, a zarazem zespół kryteriów akceptowalności uzyskiwanych wyników – procedurę ściśle związaną z obiektem swoich badań²⁶.

A. Kaczmarek twierdzi, że Taylor odrzuca pojęcie natury rozumianej jako źródło dobra, ponieważ w jej nowożytnym rozumieniu nie da się zeń wywieść wzorców moralnych: „[...] świata ludzkiego nie można zrozumieć wyłącznie przy użyciu kategorii fizyki czy praw naturalnych, a „wizja świata” nauk przyrodniczych nie jest już nadrzędna. To dzięki pojęciom wartościującym badacz ma możliwość wglądu w ludzką naturę [...]”²⁷.

Mówiąc o naturalizmie, można mieć na względzie bardzo szeroki zakres problematyki, obejmujący wiele aspektów i dystynkcji pojęciowych. Można zaproponować wiele, często bardzo szczegółowych klasyfikacji. Z góry pomijając szereg drobiazgowych rozróżnień, chciałbym wskazać tylko na te, które w moim przekonaniu, zdają się istotne dla scharakteryzowania sposobu pojmowania naturalizmu przez Ch. Taylora. Pisząc o dominujących współcześnie trzech typach ludzkiej samowiedzy, autor wskazuje: naturalizm, wciąż żywy teizm oraz romantycznej proveniencji ekspresywizm.²⁸ Zatem naturalizm został wymieniony jako jeden z trzech najistotniejszych sposobów uzasadnienia moralności, ładu społecznego, formy stawiania pytań o sens życia indywidualnego. Celem niniejszego rozdziału jest, po pierwsze, próba scharakteryzowania samego pojęcia naturalizmu, oraz po drugie, ukazania jak Taylor rozumie owo pojęcie, gdy posługuje się nim w kontekście swoich rozważań. Przedstawiona zostanie pewna propozycja klasyfikacji stanowisk, spośród których omówię tylko wybrane punkty, w każdym razie nie wszystkie spośród nich będę rozwijał równie szczegółowo. Zatem, zdając sobie sprawę, że terminowi naturalizm w różnych kontekstach nadaje się wiele różnych, niewspółmiernych znaczeń (jak np. rozumienie naturalizmu etyce Moore’a), pozwolę sobie na wstępie dokonać kategoryzacji, którą uważam za niezbędną i zasadniczo wystarczającą dla tego etapu analizy²⁹.

²⁶ M. Heidegger, *Czas światooobrazu* (w:) M. Heidegger, *Drogi lasu*, s. 69.

²⁷ A. Kaczmarek, *Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2011, s. 29.

²⁸ Ch. Taylor, *Immanentne kontroświecenie*, tłum. A. Pawelec, (w:) *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 2, Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Warszawa-Kraków, 2010, s. 309-322.

²⁹ Bardzo wnikliwą i wieloaspektową analizę problemu naturalizmu znaleźć można w pracy J. Woleńskiego, pt. *Naturalizm* (w:) *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, PWN Warszawa 2016, s. 31-55.

2. Proponowany podział sposobów pojmowania naturalizmu

Przyjmijmy wstępnie następujące rozróżnienie:

A. Naturalizm przedmiotowy, lub metafizyczny, od którego należy odróżnić

B. Naturalizm epistemologiczno-metodologiczny.³⁰

W obrębie naturalizmu przedmiotowego za istotne uznaję rozróżnienie:

A.1. Naturalizmu ontologicznego – kryptomaterializmu w opozycji do

A.2. Supranaturalizmu, spirytualizmu, który może się pojawiać jako „prywatna” interpretacja podłoża badanych zjawisk. Z uwagi na pozytywistyczny fenomenalizm może ona wydawać się niewykluczona, mimo to, wyrażona *explicite*, nie należy do nauki.

B. Wzorcowymi egzemplifikacjami naturalizmu metodologiczno-epistemologicznego są nauki przyrodnicze – głównie fizyka oraz uprawiane w duchu ich metodologii, behawiorystyczna psychologia, psychologia poznawcza, scjentyistycznie zorientowana socjologia, itp. W ich obrębie przejawiają się trzy wymienione poniżej odmiany redukcjonizmu:

B.1. Psychologizm.

B. 2. Socjologizm.

B. 3. Fizykalizm.

W obrębie nurtu naturalizmu metodologiczno-epistemologicznego (B) wymieniam następujące zagadnienia:

B. a) Pozytywistyczną koncepcję jedności nauki. Badanie człowieka, jego tożsamości przy pomocy tych samych metod jakie stosuje się do reszty bytów przyrodniczych.

B. b) Ideał niezaangażowanego obserwatora i kanon rygorów metodologicznych, właściwych pozytywistycznemu wzorcowi nauki, (pozwalających odróżnić naukę od nie-nauki).

C. W opozycji względem naturalizmu pozostaje antynaturalizm = transcendentalizm.

B. Wolniewicz w rozprawie pt. *O sytuacji we współczesnej filozofii*³¹ proponuje

³⁰ Por. W. Janikowski, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, wyd. Semper, Warszawa 2008, s. 32-38.

bardzo czytelny schemat pozwalający odróżnić naturalizm od antynaturalizmu – transcendentalizmu. Naturalistyczny sposób rozumowania charakteryzuje zbiór: „Świat = przyroda” i pozostający w jego obrębie podzbiór „człowiek”. Transcendentalizm zaś reprezentuje model następujący: Zbiór „Świat = wszystko”, w obrębie którego wyróżnione są dwa przecinające się podzbiory: „przyroda” i „człowiek”. Wspólna część tych dwu podzbiorów to zwierzęca natura człowieka dająca się opisać w terminach nauk przyrodniczych. Nikt nie kwestionuje istnienia takiego obszaru. Jest jednak część zbioru „człowiek” która wykracza poza sferę przyrody. Trzeba dodać, że w tle tego rozumowania leży założenie Kantowskiego pojęcia przyrody jako tego, co człowiek jest zdolny opisać za pomocą stworzonych przez siebie narzędzi metod naukowych. Tylko tu może posiadać pewność. Pozostaje jednak nierozpoznana sfera *an sich*. Z niej wyłania się zarówno przyroda, jak i sfera ludzkiej wolności.

Stanowisko to stanowi tło dla:

a) Hermeneutycznej koncepcji człowieka obejmującej sam wymiar cielesności. Mam na myśli odniesienie do poglądów filozofów takich jak, H. Plessner³² czy M. Merleau-Ponty³³.

b) Poglądu, którego wariantem jest filozoficzna hermeneutyczna³⁴ wraz pytaniem o sposób konstytuowania się bytu ludzkiego, jako przedmiotu rozumienia i interpretacji, możliwych jedynie pod warunkiem przyjęcia postawy zaangażowania podmiotu w badany przedmiot.

c) Akcentowanego przez Taylora, językowego i wymiaru bytu ludzkiego oraz jego samointerpretującego się charakteru.

W tym obszarze tej problematyki opozycyjna interpretacja naturalistyczna polegałaby na przeświadczeniu, że świat i ludzka tożsamość istnieją pierwotnie, zaś język

³¹ B. Wolniewicz, *O sytuacji we współczesnej filozofii* (w:) tenże, *Filozofii i wartości*, t. II, WUW, Warszawa 2018, s. 11- 23.

³² Por. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, PIW Warszawa 1988.

³³ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.

³⁴ Taylor przyznaje, że argument relatywizmu, zgodnie z którym wspomniane ramy pojęciowe ulegały przemianom w historii, mógłby stanowić przesłankę na rzecz tezy o ostatecznie wtórnym charakterze owych ram, o tym, że można by się bez nich obejść, przyjmując scjentystyczny, naturalistyczny obraz natury ludzkiej. Jednak w dalszym ciągu swych rozważań udowadnia, że taki punkt widzenia nie da się utrzymać. W duchu filozofii Heideggera i Gadamera (choć nie ujawnia tych źródeł) przyjmuje, że człowiek taki już jest, że istnieje na sposób interpretujący, zapytujący o sens i wartości. Fakt, że odpowiedzi, jakich udziela sobie w różnych epokach swej własnej historii są różne, nie zmienia charakteru ludzkiego sposobu istnienia – w kantowskim duchu rozumianych, formalnych warunków bycia człowiekiem. W podobnym kierunku prowadzi myśl swoistego konserwatyzmu H.-G. Gadamera.

występuje jedynie w pomocniczej roli medium, które niejako znika z pola widzenia, gdy spełni swą funkcję komunikacyjną, (jak wskaźnik w stosunku do punktów na mapie, lub jak katalog w relacji do uprzednio fizycznie uporządkowanego księgozbioru).

Interpretacja hermeneutyczna, którą przyjmuje Taylor, wiąże się z przekonaniem, że sens świata, ludzka samowiedza i tym samym tożsamość konstytuują się w swej językowej artykulacji. Nie są dane uprzednio, gotowe i niejako czekające na opis, lecz ustalają się w dialogicznej grze relacji wspólnotowych. Taylor nawiązuje w tym kontekście do tradycji refleksji nad językiem zapoczątkowanej przez G. Vico, J. G. Herdera, J. G. Hammana, W. von Humboldta a także współczesnych egzystencjalistów, zwłaszcza M. Heideggera, i H.-G. Gadamera. Wiele miejsca tej kwestii poświęca Taylor w swej ostatniej książce *Animal language* (pracę tę przywołuję w oparciu o jej hiszpański przekład: Charles Taylor, *Animal del lenguaje. Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje*³⁵).

Jako oddzielne zagadnienie, niezwiązane bezpośrednio z powyższą klasyfikacją omawiam pojęcie naturalizmu etycznego z którym polemizuje Taylor. Chodzi o:

a) pogląd oparty na przekonaniu, że z bytu nie wynika powinność; że świat jest aksjologicznie obojętny i zaledwie „pokolorowany wartościami”³⁶.

b) stanowisko, zgodnie z którym zachowania moralne mają subiektywne źródło i są pochodnymi uczuć, konwencji spetryfikowanych w trwałe społeczne przyzwyczajenia, jako behawioralnie uwarunkowane, socjotechnicznie utrwalone lub zaprogramowane, w rozumieniu rozwijającej się neuronauki.

Dokonując zatem wstępnej klasyfikacji, spróbuję naszkicować swoistą mapę problematyki, po to, by stanowisko Taylora w sposób czytelny usytuować w określonym punkcie, wskażę na rozróżnienie między naturalizmem przedmiotowym (A) i metodologicznym (B).

(A.) Naturalizm przedmiotowy (metafizyczny)

Jest to stanowisko, zgodnie z którym *physis* uznaje się za pierwotne względem *nous*, i *logos*. Sens, ujmowany jest tutaj jako pochodny lub redukowalny do swego

³⁵ Ch. Taylor, *Animal del lenguaje. Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje*, Wlena Alvarez Ediciones Rialp, S.A. Madrid 2017.

³⁶ Zgodnie z tezą, że projekcja nie podlega woli, neutralny wszechświat, jest dla nas z konieczności pokolorowany wartościami.” (ZP 107).

nośnika, bądź kauzalnie rozumianej genezy. Antynaturalizm w tym względzie polega, przypomnijmy, na przeświadczeniu, że sens może być rozjaśniany tylko przez inny sens, że może być on być porównywalny tylko z innym sensem, nie zaś wytłumaczony przez odniesienie do jego podłoża, któremu przysługiwać może zaledwie rola warunku koniecznego. Człowiek w swym wymiarze moralnym, egzystencjalnym i językowym nie jest takim samym przedmiotem, jak ciała, które charakteryzuje położenie w przestrzeni, kształt i moment pędu. Człowiek jest źródłem, i nosicielem sensu, w związku z czym winien być badany z uwagi na znaczący, symboliczny wymiar swych ekspresji, nie zaś na zwierzęcy aspekt jego kondycji i inne fizyczne determinanty. Te ostatnie również mają swą doniosłość – np. w podejściu lekarskim – jednak z punktu widzenia antynaturalizmu, stanowią całkowicie odrębny aspekt omawianego zagadnienia. Zatem naturalizm i antynaturalizm badają odmienne „przedmioty”, lub przynajmniej inne aspekty sfery ludzkiej rzeczywistości.

Można niekiedy spotkać się z opinią, że naturalizm jest synonimem, przyjmowanego domyślnie, monizmu materialistycznego – pewnego modelu świata stojącego na zapleczu teorii naukowych – nie nazywanego po imieniu, tylko dlatego, ponieważ pozytywistyczna zasada fenomenalizmu zabrania formułowania twierdzeń metafizycznych. Kwalifikuje ona takie twierdzenia za nienależące do nauki, mimo to istnieje, cicha zgoda co do opinii, że „duchów nie ma.” Warto w tym miejscu zaznaczyć, że taki sposób pojmowania „przedmiotu” wiąże się z historycznym - dziś z wielu powodów nieaktualnym - wzorcem opartym na mechanice klasycznej Newtona. We współczesnej fizyce istnieją teorie, których modele mogą sugerować, iż tradycyjna opozycja „ducha” i „materii” straciła swoją aktualność³⁷. Mechanika kwantowa, teoria pola, teorie chaosu mogą posłużyć jako przykłady zmian, jakie dokonały się we współczesnym obrazie świata zbudowanym na przesłankach dzisiejszej fizyki³⁸. O ile więc mechanika klasyczna w swej XIX wiecznej postaci mogła sugerować materialistyczną wizję uniwersum, o tyle współczesne teorie takiej sugestii nie niosą.³⁹ W

³⁷M. Gryganiec, *O banalności animalizmu*, Dz. cyt.

³⁸ W. Tulibacki, *Etyka i naturalizm. Problemy naukowego kontekstu etyki*, Wydawnictwo ART, Olsztyn 1998.

³⁹ Przy pewnej interpretacji, współczesne teorie zdają się nie wykluczać jakiegoś, spirytualizmu, sekretnych oddziaływań typu magicznego. Np. pamiętając, że każdej literze hebrajskiej przysługuje liczba, współczesna informatyka mogłaby otworzyć drogę ku odnowieniu kabalistyki. Formuła zbudowana z liczb rezydująca na BARDZO DUŻYM urządzeniu, posiadająca na wyjściu coś analogicznego do drukarki 3D, korzystającej z tworzywa o submolekularnym poziomie „rozdzielczości” (takiej palety oznaczonej wg tablicy Mendelejewa), mogłaby stanowić przepis na „kreację” obiektów

przypadku teorii chaosu, zwłaszcza w ujęciu Ilyi Prigogine'awraca w zakamuflowanej formie kategoria celu⁴⁰. Teoria „pól morficznych”, do których wielu naukowców podchodzi z rezerwą, teoria, która lokalizuje się na „ziemi niczyjej” między fizyką, matematyką i filozofią również odbiega od ideału naukowości zapoczątkowanego w XVII w. W obu teoriach obecny jest wątek wywodzący się z dziedzictwa myśli Arystotelesa, mimo, że z uwagi na matematyczny aparat, są one na wskroś współczesne. Zdaje się, że na poziomie przedmiotowym granica między wzorcem kauzalno-ilościowym a teleologiczno-jakościowym, która stanowiła cesurę wyznaczającą narodziny nowożytnej nauki, została zatarta. Mimo to w aspekcie epistemologiczno-metodologicznym teorie te pozostają w granicach nowożytnego naturalizmu.

(B.) Naturalizm epistemologiczny

Ujęciu przedmiotowemu należy przedstawić naturalizm metodologiczno-epistemologiczny. Źródła tej koncepcji sięgają tradycji Kartezjusza i Locke'a, zaś jej sedno stanowi ideał niezaangażowanego obserwatora, którego największą troską jest unikanie błędu antropomorfizmu i zadośćuczynienie wszystkim postulatom metodologicznej poprawności. Ten trzecioosobowy punkt widzenia połączony z instrumentalnym traktowaniem badanego przedmiotu, zapoczątkowany został, zdaniem Taylora, wraz z narodzinami kartezjańskiej koncepcji rozumu oderwanego i Locke'a idei podmiotu punktowego. Nowoczesnym wyrazem tej naturalistycznej tendencji jest pozytywizm w kolejnych fazach swojego rozwoju.

Zatem antynaturalizm Taylora przedstawia się jako polemika z naturalizmem epistemologiczno-metodologicznym, (sposobem badania tego, co ludzkie, za pomocą obiektywistycznych metod stosowanych w fizyce, uprzedmiotowieniu i fizykalizacji nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*), moralności, kultury, egzystencjalnego wymiaru ludzkiej samowiedzy) natomiast naturalizm przedmiotowy czy metafizyczny nie wchodzi w pole

danych nam w makroświecie jako samoistne przedmioty. Dziś nie jest już pomysłem *science fiction* rozważanie możliwości teleportacji prostych zespołów atomów, polegającej na przesłaniu drogą internetową informacji o ich strukturze. Podobne dociekania, mimo swojej tajemniczej antysejentyzycznej „nastrojowości”, pozostają jednak odgałęzieniami naturalizmu.

⁴⁰ I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*, tłum. K. Lipszyc, PIW, Warszawa 1990.

jego rozważań⁴¹.

Współczesny naturalizm epistemologiczno-metodologiczny znajduje swój najpełniejszy wyraz w:

- a) pozytywizmie i wszystkich kolejnych fazach jego rozwoju,
- b) psychologicznym behawioryzmie,
- c) psychologii poznawczej,
- d) neuronauce i związanym z nią nurcie transhumanizmu.

⁴¹ Por. A. Bielik-Robson, *Wstęp My romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*, (w:) Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* s. XXIX.

3. Pozytywizm

Jednym z wiodących założeń pozytywizmu była koncepcja jedności nauki – jedności jej przedmiotu, jak również metody. Wyraźnie pisał o tym R. Carnap w artykule *Język fizyczny jako uniwersalny język nauki*⁴². Czytamy: „(...) teza o *jedności nauki*: wszystkie zdania można wyrazić w jednym języku, wszystkie stany rzeczy są jednego rodzaju, wszystkie poznawalne są za pomocą jednej metody.”⁴³. W dalszym ciągu swego wywodu stwierdzał *explicite*, że nawet nauki o duchu, dyscypliny normatywne, ak etyka czy estetyka, również podlegają tej unifikacji, ponieważ – jak to uzasadniał – w swym punkcie wyjścia „wykorzystują metody obserwacji procesów fizycznych”. (Z punktu widzenia antynaturalizmu konstatacja, że posiadamy ciało i zmysłowy aparat percepcji stanowi oczywisty banał, podobnie jak spostrzeżenie, że tekst składa się z wydrukowanych liter a obraz z chemicznych pigmentów). Wskazany jest tutaj warunek konieczny badanego zjawiska, nie zaś jego warunek wystarczający. W naukach o duchu (*Geisteswissenschaften*) poszukuje się sensu, w przeciwieństwie do redukcjonistycznych ujęć, których zwolennicy sądzą, że jeśli zbadają tworzywo, z którego wykonany jest symbol, prześledzą genezę jego powstania, zdołają wyczerpać istotny zakres i jego temat. Warto zaznaczyć, że idea wielkiej unifikacji opartej na ilościowym ujęciu rzeczywistości również wywodzi się od Kartezjusza. Z tą różnicą, że dla niego wzorcem naukowej racjonalności była matematyka, dla pozytywistów zaś wzorcową nauką jest fizyka. Jednak zarówno nowożytna i całkiem współczesna fizyka prawomocność swych ustaleń opiera na modelach matematycznych, więc można powiedzieć, że oba ujęcia dopełniają się. S. Judycki pisze: „Naturalizm współcześnie przybiera formę fizykalizmu w postaci tezy, że wszystko, co istnieje w świecie przestrzenno-czasowym, jest pewną rzeczą fizyczną i że każda własność, każdej rzeczy fizycznej jest własnością fizyczną, albo własnością, która w istotny sposób jest związana ze swoją fizyczną podstawą.”⁴⁴

Jeszcze raz przypomnę tezę, że pojęcie naturalizmu, którym posługuje się Taylor należy do tej drugiej grupy – naturalizmu epistemologiczno-metodologicznego. Autor wyraża myśl, że tak jak fizyk powinien unikać błędu antropomorfizmu w nauce, podobnie filozof podejmujący problem ludzkiej podmiotowości, zobowiązany jest unikać

⁴²R. Carnap, *Język fizyczny jako uniwersalny język nauki*, tłum. L. Kopciuch [w:] *Spór o zdania protokolarne „Erkenntnis” i „Analysis” 1932-1940*, opr. A. Koterski, tłum. L. Kopciuch, Aletheia Warszawa 2000.

⁴³Tamże, s. 7.

⁴⁴S. Judycki, *Zagadka naturalizmu* <http://kul.eu/files/108/Zagadka%20naturalizmu.pdf> (dostęp 5.05.2017), s. 7.

fizykalizmu. (por. ZP 159).

Także J. Trzópek w pracy *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, czyni rozróżnienie między naturalizmem metodologicznym i przedmiotowym⁴⁵. Naturalizm metodologiczny polega, w jej ujęciu, na przeświadczeniu, że wzorca poprawności badawczej dostarczają nauki ścisłe, zaś dziedzina humanistyki o tyle ma szansę na pretendowanie do miana naukowości, o ile przejmuje owe wzory. W ślad za naturalizmem metodologicznym może, choć nie musi iść naturalizm przedmiotowy. Polega on na uznaniu, że przedmiot nauk humanistycznych i społecznych zasadniczo nie różni się od przedmiotu przyrodoznawstwa. Dodajmy, że chodzi o domniemanie, iż model teorii formułowanej w oparciu o metody nauk przyrodniczych ma na swym zapleczu redukcjonistyczną koncepcję monizmu materialistycznego. W. Janikowski pisze: „Uznaje się że naturalizm metafizyczny redukcyjny implikuje naturalizm metodologiczny, ale nie *vice versa*”⁴⁶. Jak powiedziałem, naturalizm przedmiotowy nie musi iść w parze z naturalizmem metodologicznym.

Autorka pisze: „Naturalizm to pogląd głoszący, że wzory metodologiczne stosowane w naukach przyrodniczych powinny obowiązywać także w naukach społecznych (naturalizm metodologiczny) oraz – jako ewentualna przesłanka lub konsekwencja tego pierwszego – że przedmiot nauk społecznych nie różni się zasadniczo od przedmiotu nauk przyrodniczych (naturalizm przedmiotowy), co czyni zasadnym stosowanie w jego badaniu pewnych metod.”⁴⁷

Sam Taylor definiuje naturalizm tak: „Jedną z definicyjnych cech naturalizmu, w sensie, w jakim używam tego terminu, jest przeświadczenie, że powinniśmy opisywać istoty ludzkie za pomocą pojęć, które nie różnią się istotnie od pojęć nauk przyrodniczych.” (ZP 159).

W. Nowak w swej pracy *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*⁴⁸, stwierdza, że: „Naturalizm to w ujęciu Taylora cały zespół czy ‘rodzina’ teorii w naukach o człowieku. Wspólną cechą tej rodziny jest pragnienie oparcia

⁴⁵ J. Trzópek, *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 10.

⁴⁶ W. Janikowski, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, s. 34.

⁴⁷ J. Trzópek, *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, Dz. cyt., s. 10.

⁴⁸ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, Wydawnictwo Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów 2008.

(model) badań nad człowiekiem na naukach przyrodniczych.”⁴⁹ Autor *Źródeł podmiotowości* zdecydowanie odrzuca zastosowanie naturalistycznego aparatu pojęciowego do studiów nad fenomenem ludzkiej tożsamości. Świat przeżywany przez człowieka, nigdy nie jest bowiem wolny od ocen i rozumienia sensu, zaś – co stanowi istotną tezę rozważań Taylora – ludzka tożsamość ukonstytuowana jest zawsze przez system wartości i osadzona w tzw. sieciach rozmowy i dialogicznej autonarracji. *Theoria* jest nieoddzielna od *praxis*. Jeżeli więc nawet udałooby się stworzyć fizykalną wykładnię – niejako izomorficzny obraz ludzkich przeżyć, emocji, decyzji moralnych, ukazujący w terminach kauzalno-ilościowych, w stosunku do danej tylko od wewnątrz w kategoriach jakościowych i teleologicznych aktów intencjonalnych, byłby co najwyżej ciekawostką, nigdy zaś wyjaśnieniem, czy istotną wskazówką służącą rozumieniu ludzkiego postępowania. Dla przykładu, jeśli by hipotetyczny przedstawiciel zupełnie obcej kultury nie rozumiał, czym jest, i do czego służy zapisany tekst, nie dysponując również pojęciem mapy, mając przed sobą obydwie przedmioty, na nic zdałyby mu się drobiazgowo obliczenia położenia zaczernionych znaczków i pokolorowanych pól. Na pewno ustaliłby jakieś regularności, pewnie zdołałby odróżnić przedmiot o wyglądzie mapy od przedmiotu, jakim jest zadrukowana stronica książki, jednak z oczywistych względów, pozostawałby daleki od właściwego zrozumienia sensu „przyrządowego”, jak i od odczytania treści obu dokumentów. Podobne rozumowanie można odnieść do prób opisania ludzkiej samowiedzy drogą badań neurofizjologii mózgu itp. Wszystkie sporządzone obserwacje i ustalenia zależności między następującymi po sobie stanami będą oczywiście prawdziwe, jednak odpowiedzi na pytanie, co to znaczy „czuć się winnym”, nie uzyskamy tą drogą⁵⁰.

4. Dalsze uwagi o pojęciu naturalizmu

J. Woleński wskazuje podział, którym wyróżnia naturalizm na ontologiczny i naturalizm metodologiczny, zaś Joanna Trzópek pisze o naturalizmie metodologicznym

⁴⁹ Ch. Taylor, *Introduction* (w:) Tenże, *Human Agency and Language*, (w:) Tenże, *Philosophical Papers I*, Cambridge 1985, s. IX.

⁵⁰ M. Hohol, *Czy potrzebna nam teoria fundamentalna? Refleksje na temat teorii świadomości Davida Chalmersa*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XLIX (2011), s. 3–45.

i przedmiotowym⁵¹. U obojga autorów rzecz dotyczy rozróżnienia kwestii: (1) czy na sposób naturalistyczny pojmujemy to, co jest, a więc: rzecz, badane zjawisko, świat..., (2) czy naturalizm manifestuje się w sposobie budowania teorii, kryteriach jej akceptowalności oraz zakresie dopuszczalnych źródeł argumentacji oraz dopuszczalnych strategii dowodzenia. W tym sensie typowym przykładem naturalizmu ontologicznego byłaby jakaś odmiana monizmu materialistycznego, zaś wzorcowym przykładem naturalizmu metodologicznego byłby np. behawioryzm – uznanie wyłącznej prawomocności metod nauk przyrodniczych w odniesieniu do zjawisk takich jak, umysł, znaczenie, kultura, w każdym razie tam, gdzie zasadność stosowania takich metod może budzić poważne wątpliwości. J. Woleński w innym ze swych artykułów twierdzi, że naturalizm „skonsumował” tradycyjne opozycje materializmu – spirytualizmu, problemu dualizmu duszy i ciała, etc⁵². Niewątpliwie po Kancie, filozofii demistyfikacji Nietzschego, Freuda czy Marksa czy po wyznaczeniu przez pozytywizm bardzo rygorystycznych kryteriów naukowości, trudno kontynuować dawne spory metafizyczne, posługując się przy tym językiem filozofii minionych epok. Twórcze spojrzenie na przeszłość zawsze wymaga wpisania jej w ogólniejszy kontekst.

W najogólniejszym zarysie można powiedzieć, że współczesny naturalista zgadza się z twierdzeniem zbliżonym do formuły iż „człowiek i całość jego znaczących wytworów (jak sztuka, nauka, skłonność do przyjmowania postawy religijnej) nie jest niczym więcej niż...”, zaś antynaturalista takiej redukcji zaprzecza, przyznając jej w najlepszym razie stosowalność w odniesieniu do przypadków trywialnych.

Wspomniałem również o rozróżnieniu Joanny Trzópek (naturalizm metodologiczny/ naturalizm przedmiotowy), ponieważ sadzę, że określenie „przedmiotowy” ma mniejszą zawartość informacyjną niż termin „ontologiczny” użyty przez J. Woleńskiego. Z reguły wyżej cenione są określenia bardziej precyzyjne – czyli o większej zawartości informacyjnej.⁵³ Sformułowanie o mniejszej zawartości informacyjnej wyklucza mniej stanów rzeczy, które mogłyby stanowić o jego prawdziwości, tym samym dopuszcza więcej akceptowalnych interpretacji, *ergo* jest mniej precyzyjne. Ten brak

⁵¹ J. Woleński, *Obrona naturalizmu*, (w:) *Oblicza filozofii w nauce*, red. P. Polak, J. Mączka, P. Grygiel, Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 302; J. Trzópek J., *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, s. 10.

⁵² J. Woleński, *Naturalizm*, (w:) *Panorama filozofii współczesnej*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, PWN, Warszawa, 2016, s. 32. 31-55.

⁵³ Jeśli uczeń pytany, ile jest dwa razy dwa mówi „chyba cztery”, daje dowód że nie jest pewny tego, co do czego nie powinien mieć wątpliwości. Owo „chyba” to tzw. operator modyfikacji treściowej ograniczający zakres stosowalności lub obowiązywalności danej wypowiedzi. Jednak np. w przypadku artykulacji końcówek to, co hiperpoprawne bywa niepoprawne.

precyzji⁵⁴ może być jednak atutem. Kiedy używamy pojęć takich jak kultura, sztuka, a szczególnie gdy uwzględniamy perspektywę historyczną ich zastosowań, często mamy wątpliwości, jaki sposób istnienia przysługuje ich przedmiotom. A także, jaką treść i jaki zakres posiadają ich nazwy. Sam zresztą sposób zapytywania o „kulturę” historia oceni jako wyraz pewnego typu czy poziomu kultury. Uprzedmiotawiający i kwantyfikujący sposób ujmowania „przedmiotu” okaże się chybiony względem tego, co ma charakter unikatowy i wydarzeniowy, jak przypadkowe spotkanie, rozmowa, okrycie naukowe czy przeżycie estetyczne. Poszukiwanie dowodów, pewności będzie w ogóle nieadekwatne tam, gdzie stosowne jest aletetyczne otwarcie, gotowość słuchania. Zamiast pytania: „Czy na pewno jest tak?”, właściwymi będą zdziwienie i swoista wdzięczność: „Że w ogóle...” . Poruszam te kwestie z uwagi na znaczenie hermeneutycznego wątku w refleksji Taylora nad pojęciem osoby ludzkiej, ludzkiej tożsamości.

Pomijając powyższą kwestię, pisząc o naturalizmie u Taylora cały czas mam bowiem na myśli wymieniony naturalizm metodologiczny, a więc zagadnienie reguł dotyczących sposobu poznawania rzeczy, nie zaś jej statusu ontologicznego. Taylor nie pyta, czy człowiek posiada niematerialną duszę, czy też, jak świadomość związana jest z ciałem⁵⁵. Spostrzega natomiast, że u Kartezjusza pewność wiedzy została oparta na perspektywie pierwszoosobowej: *ego cogito*, co z kolei pozwoliło resztę świata postawić w perspektywie trzecioosobowej. Tak, narodził się ideał niezaangażowanego obserwatora. W praktyce pojawił się ideał *widoku znikąd*, który ludzkie „ja” pragnie przyjmować jako swój własny, tym razem *naukowy* punkt widzenia. Jednak to, co sprawdziło się w fizyce w rewolucji epistemologicznej (H 3) XVII w., nie jest odpowiednią procedurą metodologiczną do badania człowieka jako podmiotu moralnego, zarazem twórcy kultury pojętej jako wspólnotowa i historyczna przestrzeń znacząca.

Dokonując własnej interpretacji postulatów metodologicznych dotyczących przedmiotu badań w naukach przyrodniczych Taylor pisze:

⁵⁴ Problem precyzji wypowiedzi – swoistą pochwałę braku precyzji w kontekstach, w których jest to zasadne przedstawił A. Gawroński w pracy *Dlaczego Platon wykluczył poetów państwa*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1984. Zdaniem autora, precyzja nie jest wartością absolutną. Jej stopień podyktowany jest przez charakter przedmiotu dyskusji. Domaganie się precyzji większej, niż to jest konieczne, może prowadzić do błędu nie mniejszego niż w innym miejscu brak precyzji.

⁵⁵ Czy świadomość ma się do neurofizjologicznego podłoża tak, jak inny stan skupienia cieczy (J. Searle), czy może w ogóle nasza fizyka nie dopracowała się aparatu pojęciowego, który trafnie ująłby tę kwestię. Zauważmy, że w XVII w. teoria grawitacji Newtona, a więc oddziaływanie na odległość wydawała się absurdalna. Na podstawie potocznego doświadczenia wydaje się, że aby wyrzucić wpływ na dane ciało trzeba wejść z nim w kontakt – popchnąć je, etc. Z wielu tajemniczych zagadnień fizyki wybrnięto albo uznając je za obszary dociekań nienaukowych, albo nadano im status niedyskutowanych postulatów teorii.

- „1. Przedmiot badań winien być ujmowany w sposób ‘bezwzględny’, to znaczy nie tak, jak jawi się nam albo innym podmiotom, ale tak, jak istnieje sam w sobie (‘obiektywnie’).
2. Przedmiot jest tym, czym jest niezależnie od jakichkolwiek jego opisów czy interpretacji przedstawianych przez jakiekolwiek podmioty.
3. Przedmiot może być z zasady uchwycony w jawnym opisie.
4. Przedmiot może być z zasady opisany bez odwołania się do jego otoczenia.” (ZP 65).

W ten sposób Taylor wymienia cztery wymogi poprawności metodologicznej, które winien spełniać podmiot, by poddawać się naukowemu (*resp.* naturalistycznemu) opisowi. Można retorycznie powiedzieć, że *podmiot* musi stać się *przedmiotem*, by uczynić zadość wymaganiom poprawności procedur badawczych właściwych naukom przyrodniczym. Ludzka podmiotowość nie spełnia, zdaniem Taylora, żadnego z czterech wymienionych warunków.

Jak pisze – „żadna z tych cech nie przysługuje (...) podmiotowości. Jesteśmy podmiotami jedynie dzięki temu, że pewne sprawy coś dla nas znaczą. To, co czym jestem jako podmiot, moja tożsamość, jest określone zasadniczo przez sposób, w jaki rzeczy mają dla mnie znaczenie”(ZP 65-66).

„Podobnie, jak te ostatnie [nauki przyrodnicze] (przypis P.N.) osiągnęły postęp odchodząc od języka antropocentrycznego, czyli rezygnując z opisów, które kładą naciska na znaczenie, jakie mają dla nas rzeczy, na rzecz opisów >bezwzględnych<, tak samo świat ludzki powinien – na ile to możliwe – zostać opisany za pomocą pojęć zewnętrznych, nie związanych z żadną kulturą” ZP 159). Innymi słowy, o ile poprawność metodologiczna w dziedzinie nauk przyrodniczych, domaga się unikania antropomorfizmu, o tyle prawidłowe postępowanie badawcze dotyczące ludzkiej tożsamości, winno unikać fizykalizmu. (*resp.* naturalizmu). Jednak, zgodnie z hermeneutycznymi przesłankami ujęcia Taylora, człowiek nigdy nie potrafi wkroczyć w sferę, która byłaby aksjologicznie obojętna. A to właśnie postuluje naturalizm. Behawioryzm jako ujęcie ludzkiego życia w kategoriach empirycznie neutralnego zachowania, miał być najlepszą egzemplifikacją powyżej tendencji. Warto dodać, że samo formułowanie naturalistycznych postulatów jest przejawem pewnej kultury, zarazem nigdy nie jest wolne od przyjmowanych *implicite* określonych wartości

moralnych⁵⁶. Fizyk podczas pracy w swym laboratorium może i powinien uwolnić się od wartościowań nienależących do przedmiotu badań, jednak, jako człowiek, w całości swych uwarunkowań i więzi społecznych, nie może postępować wyłącznie jak fizyk. W. Lorenc pisze, że „Ostatecznym obaleniem naturalizmu staje się zatem pokazanie, iż jego oponenti są w stanie zrozumieć go lepiej niż jest on w stanie zrozumieć siebie”⁵⁷.

Warto zauważyć że, rozróżnienie naturalizmu przedmiotowego (A) i metodologicznego (B) może doprowadzić nas do paradoksalnej konkluzji. Można być bowiem naturalistą w drugim sensie (B), tzn. uprawiać naukę zgodnie z rygorem pozytywistycznej metodologii, chowając jednak na zapleczu spirytualistyczną, (supranaturalistyczną) wizję uniwersum (A.2.). Mogą temu dodatkowo sprzyjać wyobrażenia niejasno sugerowane przez nowe dziedziny teoretyczne, jak np. fizyka kwantowa, teorie chaosu, przede wszystkim zaś, istotna relatywizacja prawdy obrazu świata wyznaczonego przez mechanikę klasyczną⁵⁸.

Przypomnijmy, że zgodnie z obowiązującymi kryteriami racjonalności, zagadnienia metafizyczne nie należą do nauki, zaś sensowność twierdzeń równa się procedurze ich weryfikacji (czyli falsyfikowalności, w każdym bądź razie możliwości ich metodologicznie poprawnego uzasadnienia). Do tego dochodzi wymóg przyjęcia matematycznego modelu pozwalającego mierzyć określoną wielkość, oraz odpowiedniej strategii badawczej, organizacji eksperymentu tak, by był on powtarzalny a wyniki komunikowalne i spełniające postulat obiektywnej sprawdzalności. Pozostała część narracji może mieć wartość co najwyżej heurystyczną. Na czymś bowiem musimy oprzeć wyobraźnię. Pozytywistyczny fenomenalizm nakazuje nam zawiesić sąd w kwestiach metafizycznych, w związku z czym, spełniając nawet wszystkie wymienione rygory, uczony który, posługując się sformułowaniem J. Habermasa, jest „religijnie muzykalny”, może wierzyć w głębszą warstwę rzeczywistości, bytującą w zaświatach⁵⁹. Jednak

⁵⁶ Samo używanie pojęcia kultury, a także i to, co rozumie się pod tym pojęciem, samo stanowi określony przejaw kultury.

⁵⁷ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003, s. 301.

⁵⁸ „Mechanistyczny model natury Newtona zafascynował cały wykształcony świat w stopniu, jakiego nie osiągnęła już żadna inna konstrukcja myślowa, nie wykluczając Darwina, Marksa czy Freuda. Model ten wpłynął nie tylko na świadome, ale też pół-swiadome i nieświadome formy uczuć i myśli swoich czasów, aż wreszcie w języku codziennego użytku pojawiły się nowe metafory zaczerpnięte z hipotez mechanistycznych i grawitacyjnych, które wreszcie przestały funkcjonować jako metafory, a stały się naturalnymi elementami języka, co jest jednym z najpełniejszych oznak zmiany ogólnej perspektywy w społeczeństwie.” – I. Berlin, *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Ich rozwój i wpływ na myśl współczesną*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2015, s. 37.

⁵⁹ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, tłum. M. Pańków, PWN, Warszawa 2012, s. 226.

pozostanie on naturalistą w tym sensie, że do badanych zjawisk (i tylko dostępnych zjawisk) będzie podchodził z pozycji niezaangażowanego obserwatora. Jeszcze raz pragnę podkreślić znaczenie tej trzecioosobowej perspektywy w Taylorowskiej koncepcji naturalizmu.

5. Naturalistyczne oblicze psychologii poznawczej

Nurt psychologii poznawczej próbuje się niekiedy interpretować w duchu antynaturalistycznym, zwłaszcza wówczas, gdy w zadeklarowanej opozycji przeciwstawia się on behawioryzmowi. Kluczowym pojęciem tego kierunku jest, jak pamiętamy, kategoria dysonansu poznawczego⁶⁰. Istotne jest tu przeświadczenie, że umysł przetwarza informacje w taki sposób, by podmiot mógł uniknąć niskiej samooceny. Można by odnieść wrażenie, że na zapleczu modelu tej teorii zdaje się stać wyprowadzona z egzystencjalizmu Heideggera koncepcja *Dasein*, któremu w jego byciu chodzi o nie samo. Zbieżność ta jest jednak jedynie powierzchowna i nie zmienia naturalistycznego charakteru wymienianej teorii.

Taylor w *Źródłach podmiotowości* pisze w związku z tym: „Ego, czyli jaźń pojawia się w psychologii i socjologii również w innym znaczeniu, w związku z obserwacją, że ludzie mają pewien ‘obraz samych siebie’, który jest dla nich dość ważny; że starają się dobrze wypaść we własnych oczach. Mamy faktycznie do czynienia z pojęciem jaźni, które wykracza poza neutralną samoocenę i kalkulację zysków. Jednakże sposób, w jaki zwykle rozumie się ów obraz samego siebie nie ma związku z tożsamością. Uznaje się, że do ludzkich cech należy staranie o to, by własny obraz człowieka zgadzał się z pewnymi standardami, zwykle wytworzonymi społecznie. Cecha ta nie jest jednak postrzegana jako coś decydującego dla bycia osobą ludzką. Wręcz przeciwnie, to, co się zwykle pod tą nazwą bada, to coś, co abstrahując od wysterylizowanego, ‘wolnego od wartości’ języka nauk społecznych, możemy zidentyfikować jako arcyłudzką słabość ‘ego’ i ‘obrazu samego siebie’ w potocznym sensie tych słów (...)” (ZP 63-64).

Taylor odrzuca więc socjologiczne czy psychospołeczne pojęcie tożsamości, związane z zagadnieniem ludzkiej samooceny. Przyznaje, że to, jak człowiek postrzega

⁶⁰E. Aronson, T. Willson, R. Akert: *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i ska, Poznań 1994, s. 79 -122. Zob. też R.Cialdini: *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, tłum. B. Wojciszke, GWP, Gdańsk 2014.

samemu sobie, swoje czyny na tle norm i standardów ustalonych w danym społeczeństwie, ma niebagatelne znaczenie dla jego samowiedzy i samokontroli. Jednak związek między konsekwencjami zjawiska znanego pod pojęciem dysonansu poznawczego, a dalszym ludzkim postępowaniem jest – jego zdaniem – problemem natury empiryczno-indukcyjnej.

Istotą tożsamości, którą Taylor ma na myśli, jest nieusuwalny moralny wymiar charakterystyki człowieka – przeświadczenie, że jest to aprioryczny warunek bycia podmiotem, nie zaś prawda, do której dochodzi się z zewnątrz, na drodze empirycznych badań i w końcu otrzymuje się wynik ugruntowany w sposób zgodny z metodologią nauki, a więc w sposób probabilistyczno-indukcyjny. Pomimo wyjściowego założenia, iż człowiekowi chodzi zawsze o jego własny wizerunek, w następnych krokach postępowania badawczego psychologia poznawcza traktuje swój „przedmiot” tak samo jak behawioryści: organizując eksperymenty, opisując reakcje na zaaranżowane wcześniej sytuacje, itd. Poza tym, jak wspomina Taylor mając w pamięci refutację indukcji dokonaną przez Hume’a, nigdy nie potrafimy teoretycznie wyeliminować prawdopodobieństwa pojawienia się nadzwyczajnej jednostki (psychopaty, a może geniusza), który za sprawą wyjątkowo silnej osobowości mógłby wyzwolić się od potrzeby samopotwierdzenia w oczach innych. Jak czytamy: „Człowiek posiadający niezwykle silny charakter byłby całkowicie od nich wolny, nie lękałby się nieprzychylnych opinii innych ludzi i potrafiłby bez wahania stawić czoła prawdzie o samym sobie” (ZP 63-64).

J. Trzópek poruszając ten temat, pisze: „Po długim okresie, w którym uwaga badaczy skupiała się na związkach: bodziec – reakcja, obecnie w badaniach psychologicznych dąży się do dokładnego zrozumienia mechanizmów i wewnętrznej struktury procesów poznawczych wytwarzających te związki. W skrajnym przypadku chcielibyśmy dysponować tak precyzyjnymi modelami tych procesów, żeby modele te rzeczywiście mogły wytwarzać przewidywalne zachowanie na podstawie informacji zawartej w bodźcu. (...)”⁶¹ Psychologia poznawcza jest więc, zdaniem autorki, kolejnym wariantem naturalizmu – nawet bliska najbardziej wyrazistej jego odmiany – behawioryzmu. Z naszego punktu widzenia jednak najistotniejszy jednak wydaje się fakt, że w obrębie omawianego nurtu psychologii, wciąż w mocy pozostaje relacja przedmiot-niezaangażowany obserwator i laboratoryjna sterylność eksperymentu. Jak konkluduje

⁶¹J. Trzópek, *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, s. 89.

autorka: „Procesy poznawcze traktowane są więc w kategoriach procesów pośredniczących między bodźcem a reakcją (...).”⁶²

6. Naturalizm – transcendentalizm

Jak zauważyłem uprzednio, w innym niż omawiany przed chwilą aspekcie naturalizm przeciwstawia się transcendentalizmowi. Nie ma tu wyraźnego rozróżnienia między naturalizmem epistemologicznym i przedmiotowym. Wiąże się to z dyskusją, na ile filozofia hermeneutyczna jest epistemologią⁶³ – szczególną, opartą na kolistej interpretacji metodą badania tekstów i symboli, a na ile implikuje określoną ontologię badanego przedmiotu, który musi być taki, by interpretator mógł wejść z nim w dialog i nawiązać kontakt o charakterze relacji „wewnętrznej”. Pozostając w kręgu tego nurtu nie pytamy o przedmioty napotymane jako inwentarz świata z uwagi na ich istotę, lecz o sposób konstytuowania się naszego rozumienia ich sensu. Wyraźnie dostrzegamy tutaj ślad kantowskiego schematu myślowego polegającego na zapytywaniu o warunki możliwości wiedzy z pominięciem, czy zawieszeniem sądu na temat statusu jej przedmiotu, rozumianego *an sich*. Sam Kant pisał: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”⁶⁴. Pytamy zatem o warunki możliwości konstytuowania się sensu, który jest nam dany w akcie rozumienia, i który nie poddaje się redukcjonistycznemu sprowadzeniu do uwarunkowań społeczno-psychologicznych, ekonomicznych, neurofizjologicznych czy w końcu fizycznych.

Jak pisze E. Cassirer: „Wszyscy ci filozofowie są zdecydowanymi empirykami: chcieliby ukazać nam fakty – nic tylko arbitralne fakty. Ale ich interpretacja faktów empirycznych od samego początku zawiera w sobie arbitralne założenie – i w miarę jak teoria rozwija się i przybiera bardziej wyszukany i wyrafinowany aspekt, arbitralność ta staje się coraz bardziej widoczna. Nietzsche głosi wolę mocy, Freud podkreśla znaczenie instynktu seksualnego, Marks przyznaje naczelne miejsce instynktowi ekonomicznemu.

⁶² Tamże, s. 90.

⁶³ Por. A. Bronk, *Rozumienie-dzieje-język*, TN KUL, Lublin 1982. Autor przychylił się do stanowiska, zgodnie z którym filozofia hermeneutyczna winna być traktowana raczej jako metodologia nauk humanistycznych, niż jako koncepcja zakładająca sobie właściwą ontologię.

⁶⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, PWN Warszawa 1957, s. 86.

Każda teoria staje się łóżem Prokrustowym, na którym rozciąga się fakty empiryczne tak, aby pasowały do z góry wykoncypowanego wzoru”⁶⁵.

Zgodnie z tym rozumowaniem, przejawami naturalizmu są stanowiska, które Husserl na gruncie założeń swojego programu, potępił jako psychologizm⁶⁶. Kontynuując schemat myślowy fenomenologii należy potępić również etyki emotywistyczne, marksizm, szczególnie w swej strywalizowanej formie, behawioryzm, psychologię poznawczą, neuronaukę oraz całość nauk przyrodniczych, które neopozytywizm stawia jako dyscypliny wzorcowe.

Mając na względzie powyższe rozróżnienie, poglądy Taylora lokowałbym po stronie transcendentalizmu, czego jasną przesłanką jest zbieżność wielu jego poglądów z koncepcjami twórców hermeneutyki filozoficznej. Jest to druga teza mojego wyводу. U Taylora nie znajdziemy metafizycznych twierdzeń w rodzaju, że człowiek ma duszę ani głosu w nowoczesnym sporze o status świadomości względem neurofizjologii mózgu. Znajdziemy natomiast stanowcze przeciwstawienie się badaniu ludzkiej podmiotowości moralnej za pomocą tych samych metod, jakie stosuje się w obszarze nauk przyrodniczych.

7. Rys historyczny stanowisk naturalistycznych

Zapewne już w starożytności należy szukać pierwszego przeciwstawienia *physis i nous*. W Platońskim *Fedonie* Sokrates przywołuje naukę Anaksagorasa, który jako pierwszy miał dokonać tego rozróżnienia. Jednak, jak się dowiadujemy z relacji Platona, Anaksagoras był niekonsekwentny i nie zrobił użytku ze swego odkrycia. W *Fedonie* czytamy, że Sokrates rozróżnia dwa powody swego tragicznego wyboru, by ponieść niezasłużoną karę. Stwierdza, że jego cielesna dyspozycja (kości i ścięgna) zapewne stanowią jedną przyczynę faktu, że aktualnie siedzi lub stoi, tak samo jak mogłaby być jedną z przyczyn niezbędnych do jego ewentualnej ucieczki z więzienia. Jednak, jako właściwą przyczynę dla swojej decyzji Sokrates wskazuje rozum, który mu nakazuje moralne postępowanie. To, co fizyczne (ciało) jest zapewne warunkiem koniecznym, jednak nie wystarczającym do tego, by dokonać czynu, który posiadałby etyczną doniosłość i był w tym kontekście ważny. W dalszym ciągu wspomnianej partii *Fedona*,

⁶⁵ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. Anna Staniewska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017, s. 42.

⁶⁶ E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, t. 1, Wydawnictwo COMER, Toruń 1996.

Sokrates z nutą zniechęcenia przywołuje słowa Anaksagorasa, który w obliczu kwestii najbardziej istotnych zaczął – jak czytamy – „z powrotem mówić o wiarach i eterach”⁶⁷, czyli pojmowanych na miarę ówczesnego stanu wiedzy, uwarunkowaniach przyrodniczych, które w kwestiach etycznych są zdaniem Platona nieistotne. Według Platona, prawdziwą przyczyną zachowania moralnego jest wybór, którego człowiek dokonuje świadomie w imię racjonalnej zasady opartej na idei Dobra. Zastrzegając, że oczywiste uwarunkowania anatomiczne⁶⁸ są niezbędne do tego, by człowiek mógł spełniać określone czynności cielesne, stwierdza, że istotną przyczyną zachowań moralnych tkwi w suwerennej decyzji rozumnej części duszy i nie można jej sprowadzić do serii przyczyn naturalnych. To nie *physis*, lecz *logos* rozstrzyga o tym, co naprawdę ludzkie. *Zoon logon echon* ma władzę uzasadnienia tego, co czyni, niezależnie od tego, co „się z nim dzieje”. Skądinąd, jak czytamy w *Fedonie*, to nie głosy – poruszenia powietrza stanowią o treści rozmowy, lecz jej ejdetycznie pojęty sens⁶⁹.

W końcowej części VI księgi *Państwa*⁷⁰ Platon porównuje ideę Dobra ze Słońcem, które promieniuje ciepłem, będąc jednocześnie źródłem światła. Ciepło jest warunkiem życia, światło umożliwia widzenie. Zgodnie z platońską metaforą, idea Dobra stanowi z jednej strony podstawę bytową wszystkich rzeczy (istnienie jest dobrem), z drugiej zaś – jest warunkiem *episteme*. Tak więc ludzkie poznanie wiąże się nierozzerwalnie z wartościowaniem. Dobro jest tym, co rozświetla nam pole widzenia, powodując rozpoznawalność przedmiotów możliwej wiedzy. Zatem wbrew tendencji, którą później nazwano mianem „naturalistycznej”, nie ma poznania wolnego od aksjologicznych uwarunkowań. Współcześnie, w myśl filozofii hermeneutycznej, nasze międzyludzkie, cielesne usytuowanie w świecie determinuje zarówno poznanie rzeczywistości wokół nas, jak i samowiedzę. Inaczej przechodzimy obok rzeczy, którą możemy potrącić, a inaczej obok osoby, której winniśmy szacunek. A i do rzeczy odnosimy się z różną atencją – inaczej do pamiątek, które ukazują się w otocze wspomnień, a inaczej do przedmiotów traktowanych tylko narzędziowo. Nawet o samym *zauważaniu* rzeczy jako czegoś, co ma dla nas znaczenie, przesądza moment wartości. O wydobyciu figury z tła decyduje dobro, które przyciąga naszą uwagę. Przedmiotów, które są mi istotnie obojętne, nie zauważam,

⁶⁷Platon, *Fedon*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa, PWN, 1984, s. 448–449, [98 B–C].

⁶⁸ Por. Platon, *Fedon*, (w:) Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa, PWN, 1984, s. 448–449, [98 C–D–E].

⁶⁹ Platon, *Fedon*, s. 449, [98D - 99A].

⁷⁰Platon, *Państwo* (w:) *Państwo Platona*, AKME, Warszawa, 1990, s. 350 -351, [508-509 D].

podobnie jak nie widzę poszczególnych ziarenek piasku, gdy spaceruję nad brzegiem morza. Dla Platona źródłem moralnym jest Dobro, idea pozostająca „na zewnątrz” ludzkiego umysłu i obejmująca całość kosmosu. Wraz z św. Augustynem, poprzez Kartezjusza, idea ta podlega immanentyzacji, by u Kanta stać się transcendentalnym fundamentem autonomii „ja”, w opozycji do *gwiazdzonego nieba*, zjawiskowej konieczności kosmicznej. *Residuum* sensu – obiektywnej obowiązującości prawd uniwersalnych – które u Platona było usytuowane w świecie idei, to znaczy w „zaświatach”⁷¹, zostało „ściągnięte z nieba” i u Arystotelesa „ukryło się” się w rzeczy, jako jej forma. Później zaś, u Kanta, zostało ulokowane w transcendentalnej strukturze umysłu. Ta nowa, wyrafinowana odmiana konceptualizmu ustanawia ciągłość gwarancji uniwersalnej obowiązującości sensów danych w doświadczeniu intelektualnym i ich nieredukowalności do uwarunkowań fizykalno-empirycznych. Późniejsze koncepcje Husserla, Schelera, Heideggera, Ortegi y Gasset, Plessnera czy Gadamera będą kontynuacjami tej antynaturalistycznej linii⁷².

Niewątpliwie wielkim antenatem współczesnego naturalizmu był atomista Demokryt. Sama koncepcja dziedziny przedmiotowej, która da się podzielić na dalej niepodzielne części, które każdą całość pozwalają opisać i wyjaśnić jako ich złożenie i konfigurację, wywarła wpływ na późniejsze naturalistyczne koncepcje. Do tego dochodzi zainicjowanie przez Demokryta nurtu, który można nazwać paradygmatem ilościowym, gdzie *ilość* a nie *jakość* jest kluczową kategorią eksplanacyjną. Ponadto Demokryt zapoczątkował przyjęcie prymatu objaśnień kauzalnych nad teleologicznymi, ze szczególnym podkreśleniem znaczenia przyczyn bliższych. To ostatnie wydaje się ważne, ponieważ wymóg wskazywania w miarę prostych i krótkich ciągów zależności między zdarzeniami, dawał lepsze możliwości konfrontacji z doświadczeniem. Ponadto, eliminował on niebezpieczeństwo tworzenia zawiłych narracji – pozornie kauzalnych, jednak rozprzeczających się w wielości przyczyn, których odległy związek byłby bardzo trudny do weryfikacji. (Ostateczną konsekwencją takiego sięgania ku splotom najdalszych przyczyn, byłoby przeświadczenie, że wszystko wiąże się ze wszystkim – wizja zasadniczo obca nowożytnym standardom naukowości.

Do tego dochodzi ostatecznie materialistyczna koncepcja umysłu i zjawisk psychicznych wyrażająca się w wyobrażeniu, że ciało istotnie nie różni się od duszy i jest jedynie niczym worek, w którym póki trwa życie, skupiają się cząstki – atomy nieco

⁷¹A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria., Gdańsk 2009, s. 36.

⁷²Pisałem o tym w art. *Charlesa Taylora dyskusja z naturalizmem*, „Kultura i Wartości”, Nr 3(11) 2014.

subtelniejsze, niż te, z których zbudowane jest ciało. Po śmierci ulegają one nieodwracalnemu rozproszeniu, co zamyka drogę dla poważnych rozważań na temat domniemanej dalszej egzystencji jakiegoś podmiotowego indywiduum. Do tego empirystyczna teoria poznania i załączkowa postać rozróżnienia jakości pierwotnych i wtórnych, gdzie jakości wtórne dają się wyprowadzić z pierwotnych drogą analizy ilościowej, ukazują nam w pełni rolę Demokryta jako prekursora nowożytnych teorii naturalistycznych⁷³. Myśl Demokryta przejął Epikur, za nim zaś Lukrecjusz. Naturalistami byli także stoicy, którzy zdaniem Ortegi y Gasseta ujawnili kryptomaterializm tkwiący w filozofii Arystotelesa⁷⁴. Jednak problem naturalizmu w poglądach Stagiryty – sytuującego go niewątpliwie w opozycji do Platona – jest zagadnieniem zbyt obszernym i skomplikowanym, aby je tu podjąć.

Bardzo istotnym źródłem późniejszych naturalistycznych koncepcji człowieka była myśl sofistów. Stali oni na stanowisku sensualizmu, zgodnie z którym ludzkie poznanie pochodzi z wrażeń zmysłowych i wszelkie złożone formy samowiedzy są przez te wrażenia uwarunkowane. Słynna formuła Protagorasa mówiąca, iż *człowiek jest miarą wszechrzeczy*, opierała się na sensualistycznej koncepcji poznania, a więc miarą wszechrzeczy była tu suma fizycznych bodźców, jakie człowiek odbiera ze swego otoczenia. Dlatego sofistów postrzega się jako dziś prekursorów behawioryzmu. Często podawany przykład, mówiący o tym, że choremu pokarm wydaje się gorzki, zaś zdrowemu smakuje należycie, wyraża myśl, że dla wiarygodności ludzkiej percepcji nie ma żadnej absolutnej miary poza reakcją ciała na podniety z zewnątrz. Nie ma mowy o żadnej wewnętrznej instancji pośredniczącej – świadomości, duszy, „sali audiencyjnej”, na której mogłaby się opierać tożsamości ludzkiego ja. Sofiści byli nominalistami – istniały dla nich konkrety źródeł wrażeń i następujące po nich reakcje. Człowiek, w ujęciu zainicjowanym przez sofistów był jak marionetka – lalka, której ruchy (i wszystkie pozory życia) wywoływane są za pośrednictwem pociągnięć odpowiednich sznurków. Odpowiednikami tych sznurków są wrażenia, bodźce, a w swej najnowszej odsłonie – w ujęciu neuronauki – szeroko pojęte programy.⁷⁵

⁷³ Por. Diogenes Laertios *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa, 1982, s. 540-541.

⁷⁴ „(...) stoicyzm jest *enfant terrible* Arystotelesa. Odślania bowiem prawdziwe oblicze arystotelizmu. Tak właśnie działa historia: jutro nieubłagane wywoła film naświetlony wczoraj. To, co dzisiaj pozostaje sekretne i utajone, jutro wyjdzie na światło dzienne. Historia jest gigantycznym marszem ku obnażaniu rzeczywistości.” – J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, tłum. E. Burska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 217.

⁷⁵ P. Nowicki, *Czym jest naturalizm*, s. 75-99.

Niemniej istotne dla ukształtowania się późniejszych tendencji naturalistycznych miało pojawienie się późnośredniowiecznego woluntaryzmu teologicznego oraz nominalizmu. Z koncepcji tych wyłoniło się wyobrażenie świata jako składającego się z indywiduów, aksjologicznie obojętnych nagich faktów. Istotne było również przekonanie, że niczym nieskrępowana wola Boska nadaje bytom poszczególnym walor moralny, podczas gdy one same pozostają „bez znaczenia” i – jeżeli posłużyć się określeniem Taylora – nie są wpisane w żaden „logos uniwersalny”. To Bóg w swej wszechmocy ustanawia hierarchię dobra i zła. Bóg-Stwórca proklamował dziesięć przykazań według własnej, niczym niezdeterminowanej woli, nadając światu jego ontologiczną, a zarazem racjonalną i aksjologiczną strukturę. Prawda bytu nie jest wcześniejsza od Boskich postanowień – nie stanowi dla nich wzorca czy zewnętrznego probierza. W ten sposób jednak świat, kosmos staje się moralnie obojętnym tworzywem, sceną spełnień Boskiej woli. Jednak taka koncepcja bytu z czasem ukazała swe ateistyczne konsekwencje, swój „ukryty rewers”. Skoro rzeczywistość kosmiczna zostaje pojęta jako pozbawiona immanentnego waloru moralnego, to właściwie może być pomyślana jako istniejąca bez Boga. To w tym nominalistycznym przełomie dokonanym przez ockhamistów należy szukać przesłanek i załączków późniejszego nowożytnego „odczarowania świata”⁷⁶. W *Źródłach podmiotowości* Taylor szczegółowo analizuje ewolucję tej idei.⁷⁷

W czasach nowożytnych pojawia się naturalizm epistemologiczny. Uznaję tezę, że zapoczątkowany przez Kartezjusza a ugruntowany przez Locke’a sposób pojmowania podmiotu poznającego, zakładający trzecioosobową perspektywę niezaangażowanego obserwatora, stanowi nowożytne źródło naturalizmu, który ma na myśli Ch. Taylor w swoich rozważaniach. Chodzi o podmiot punktowy, który kryterium pewności znajduje w sobie samym. Zespół wymagań dotyczących prawomocności wiedzy, zrazem status jej przedmiotu, wyartykułowany najpełniej w neopozytywizmie jest jak najbardziej adekwatny w naukach przyrodniczych, jednak zaaplikowany do zagadnień moralności, filozofii kultury, itd. jest wielkim nadużyciem i po prostu błędem.

Kapitałne znaczenie dla dalszego rozwoju tendencji naturalistycznych, miały narodziny nowożytnej nauki i ukształtowanie się tzw. światopoglądu galilejskiego,⁷⁸ nazwanego tak od imienia Galileusza. Mechanika klasyczna Newtona oraz nowa wizja

⁷⁶ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran i P. Miziński, ALETHEIA, Warszawa 2010, s. 74, 83.

⁷⁷ Por. P. Nowicki, *Charlesa Taylora dyskusja z naturalizmem*, „Kultura i Wartości”, Nr 3 (11) 2014.

⁷⁸ Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, wyd. vis á vis etiuda, Kraków 2017, s. 42.

kosmosu doprowadziły to tego, co znamy pod nazwą odczarowania świata. Jak pisze I. Berlin” „Mechanistyczny model natury Newtona zafascynował cały wykształcony świat w stopniu, jakiego nie osiągnęła już żądana inna konstrukcja myślowa, nie wykluczając Darwina, Marksa czy Freuda.”⁷⁹

Paradoksalnie, rozwój nauk eksperymentalnych zainspirowało odrodzenie platonizmu, zaś – co podkreśla Taylor – dalekim źródłem uzasadnienia mechaniki był nominalizm wypracowany przy okazji refleksji teologicznej Ockhama. Z tym wiązało się nowe „naturalistyczne” rozumienie samej natury.⁸⁰

Później nadszedł naturalizm oświeceniowy, łączący mechanistyczną koncepcję przyrody z teistyczną metafizyką. Bez względu na swój stosunek do religii, uczeni tamtego okresu pozostawali zgodni w kwestii naturalistycznej koncepcji uniwersum, nienależnie od tego, jak rozumieli samo pojęcie natury. Jeszcze raz przywołajmy słowa I. Berlina: „Doktryna ta mówiła, że natura rzeczy posiada trwałą, niezmienną strukturę, a różnice i zmiany, jakie widzi się w świecie, podlegają uniwersalnymi i niezmiennym prawom. Prawa te można – w zasadzie – odkryć, posługując się rozumem i kontrolowaną obserwacją. Metody nauk przyrodniczych są przykładem najskuteczniejszego zastosowania tego podejścia.”⁸¹

W innym dziele tego samego autora czytamy: „większość filozofów francuskiego oświecenia próbowało uzasadniać swoje doktryny poprzez odwołanie do natury. Mimo wyjątkowej nieostrości tego terminu (pewien skrupulatny badacz powiada, że u myślicieli osiemnastowiecznych można znaleźć nie mniej niż sześćdziesiąt znaczeń tego najbardziej urzekającego ze wszystkich symboli), samo pojęcie nie jest kwestionowane.”⁸²

Wymienić tu należy szereg nazwisk znanych filozofów takich jak J. O. de La Mettrie, E. de Condillac, P. d’Holbach czy szczególnie C. A. Helvetius, którego optymizm związany z nadzieją na doskonalenie człowieka i ładu społecznego drogą racjonalnej edukacji jest przez wielu podzielany po dziś dzień. Sylwetki intelektualne każdego z tych myślicieli doczekały się wielu obszernych studiów i powielanie ich charakterystyk nie jest w tym miejscu konieczne. J. Woleński podkreśla znaczenie

⁷⁹I. Berlin, *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Ich rozwój i wpływ na myśl współczesną*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków, 2015, s. 37.

⁸⁰ Por. R. Spaemann, *O pojęciu natury ludzkiej*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej, dialogue/znaki czasu*, Paris 1988, s.133-134. Zob. też E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, s. 97-99.

⁸¹ I. Berlin, *Hume a źródła niemieckiego antyracjonalizmu* [w:] Tenże, *Pod prąd*, tłum. T. Bieroń, Zyski i ska, Poznań 2002, s. 256.

⁸² I. Berlin, *Idee polityczne w epoce romantyzmu*, s. 49.

filozofii D. Hume’a jako myśliciela, który w sposób szczególny przyczynił się do ugruntowania nowożytnego naturalizmu.⁸³ Ważnym etapem w dziejach tego nurtu był dziewiętnastowieczny materializm związany z nazwiskami Büchnera, Vogta i Moleschotta. Uczeni ci głosili pogląd o całkowitej pochodności zjawisk psychicznych względem sfery fizjologicznej. Znajdowało to wyraz w słynnym sformułowaniu, że mózg wydziela myśli, podobnie, jak stosowny organ układu trawiennego wydziela żółć.

Następnym przełomowym wydarzeniem w historii filozofii europejskiej, które wpłynęło na umocnienie myśli naturalistycznej, było pojawienie się ewolucjonizmu Darwina. Wiązało się ono z przełomem światopoglądowym, deprecjonującym pozycję człowieka na tle innych bytów, co najmniej w tej samej mierze, w jakiej uczynił niegdyś to przewrót Kopernikański. Za sprawą H. Spencera⁸⁴, który, wykraczając poza wąsko biologiczny aspekt zagadnienia, poszerzył zakres oddziaływania darwinizmu na inne obszary wiedzy, pogląd ten zaznaczył swój wpływ w licznych obszarach ludzkiej rzeczywistości, w tym przede wszystkim w sferze ekonomii. Za sprawą zakwestionowania dosłownego przesłania *Księgi Rodzaju*, darwinizm wpłynął na stosunek do religii i poniekąd na nowo otworzył przepaść między słowem nauki a przesłaniem wiary. Od tamtej pory naturalizmowi zaczął niemal nieodłącznie towarzyszyć ateizm podłączony z negacją wszelkiej transcendencji. Drogą wyznaczoną przez darwinizm poszły późniejsze koncepcje ekonomicznego liberalizmu.

Później nadeszła antyoświeceniowa reakcja w obrębie naturalizmu – co Taylor pokazuje z wielką subtelnością - której wyrazem było przede wszystkim dzieło filozoficzne F. Nietzschego⁸⁵. Zacerpnięta od Schopenhauera pesymistyczna koncepcja natury, połączona z akceptacją głównych tez darwinizmu doprowadziła do koncepcji, zgodnie z którą wszelki sens, idea ładu moralnego, zrelatywizowane są do biologicznie pojętej mocy. W ogóle wszelkie poznanie ludzkie, szczególnie samowiedza i samoocena, zawsze konstytuują się wyłącznie jako perspektywa zdeterminowana biologicznie. Nie ma żadnej wiedzy obiektywnej, szczególnie takiej, która uzasadniałaby moralne racje aspirujące do statusu obowiązywalności absolutnej. Był to paradoksalny atak na oświeceniowy ideał racjonalności, dokonany przy pomocy teorii i pojęć, które zrodziło samo oświecenie. Taylor w artykule *Immanentne kontroświecenie* mówi o przypuszczonym „z wnętrza niewiary” ataku na fundamenty oświeceniowego

⁸³ Por. J. Woleński, *Naturalizm*, s. 37.

⁸⁴ L. Kasprzyk, *Spencer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, (wybór pism w tłum. Haliny Krahelskiej).

⁸⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki i S. Frycz, ks. II, wyd. Hahette, Warszawa 2011, s. 132-213.

światopoglądu⁸⁶. Wraz z nadejściem Nietzschego nie ma już bowiem miejsca dla żadnego racjonalnego ładu, który pretenduje do rangi absolutnego porządku o charakterze obiektywnym i uniwersalnym.

Perspektywizm Nietzschego nie sprowadza się do konstatacji faktu, że możliwe są rozmaite, odmienne punkty widzenia – jak różne profile tej samej figury. Taka koncepcja nie przeczy istnieniu obiektywnej miary, pozwalając tylko odsłonić szczegółowe fokalizacje. Sam fakt różności, zmiany, konstatacja, że ta sama rzecz w różnych warunkach przedstawia się odmiennie, nie musi być przesłanką relatywizmu. Należy zgodzić się z Taylorem, że istotą poglądów Nietzschego jest przeświadczenie o braku jakiegokolwiek horyzontu prawdy, zaś wiedza pojmowana jest zawsze jedynie jako pochodna wzrostu lub osłabienia woli mocy, życia. Wiedza jest bardziej symptomem mocy niż treścią, która może być adekwatna (lub nie) względem przedmiotu, który przedstawia jako swój desygnat. Sam przedmiot wiedzy (podmiot zadania twierdzącego) jest częścią autoiluzji, przez którą umacnia się życie. Z. Bauman pisał że miarą słabości oraz zniewolenia jest poczucie niepewności⁸⁷. Taka samowiedza, która redukuje poczucie niepewności, jest przejawem mocy. Jest ona również wsparciem owej mocy życia. Można wskazać oczywiste psychologiczne przykłady na to, że jednostka pozbawiona wątpliwości co do swojej racji, postępuje skutecznie i bez wahania, natomiast, gdy potrzebuje teoretycznych dowodów, zawitych uzasadnień – na ogół oznacza to, że jej pewność siebie ulega osłabieniu. Wytarty zwrot „pewność siebie” nabiera tutaj dosłownego zarazem istotnego znaczenia.

Nietzscheański perspektywizm nie jest zatem zwykłym relatywizmem wynikającym z faktu wielości możliwych punktów widzenia. Taką myśl znaleźlibyśmy nawet u Leibniza, tam gdzie mowa jest o mieście, które za każdym razem ukazuje nam inne oblicze. Leibnizowi trudno przypisywać relatywizm epistemologiczny. Przeliczalna, mimo, że dążąca do nieskończoności liczba możliwych konfiguracji wyglądów nie jest jeszcze przesłanką relatywizmu. Dopiero ten *starty gąbką horyzont* i fakt, że to moc sama stwarza sobie miarę prawdy (a za zarazem dobra), stanowi istotę nietscheizmu. Zachodzi tu pewna analogia z modelem znanym z fizyki relatywistycznej, gdzie przestrzeń jest zawsze powiązana z masą i prędkością. Nie ma stałej i pustej, obiektywnej przestrzeni – ani też „pustego” czasu, w którym „nic się nie dzieje”.

⁸⁶ Ch. Taylor, *Immanentne kontroświecenie*, s. 309-322.

⁸⁷ (...) największą władzę mają takie jednostki, które potrafią stać się źródłem niepewności dla innych jednostek.” - Z. Bauman, *Globalizacja*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000, s. 42.

To, co uznajemy za prawdziwe lub dobre, nigdy nie jest takie „samo w sobie”, lecz zawsze w kontekście zmagania antagonistycznych sił. Pytanie: „Czym jest prawda sama?” przypomina pytanie, „Co robi wiar, kiedy nie wieje?”. Tak samo nie ma prawdy jako obiektywnej miary usytuowanej na zewnątrz człowieka. Jak pisał Nietzsche: „Świadomość to obłąd po czynie⁸⁸ zaś T. Urbaniak⁸⁹ komentując problem prawdy u Nietzschego, pisze: „Ostateczna i niepodważalna prawda, jakkolwiek jest presuponowana, nigdy nie może być osiągnięta, a co więcej, ‘nie jesteśmy w ogóle tymi, którzy rozumieją’ – powie Gadamer – ‘to zawsze przeszłość pozwala nam powiedzieć: zrozumiałem.’⁹⁰”

Nietzsche dał początek wielkim naturalistycznym nurtom demistyfikacji – demistyfikacji kultury i moralności, których kolejnymi przedstawicielami byli Marks i Freud⁹¹. Różniła ich wprowadzie „arche” demaskującego redukcjonizmu, lecz schemat myślowy był bardzo podobny.

W obrębie badanej problematyki znajdzie się także znane z historii filozofii przeciwstawienie nauk przyrodniczych, naukom humanistycznym i społecznym co w badeńskiej szkole neokantyzmu znalazło wyraz w odróżnieniu nauk poszukujących praw (praw przyrody) (*Naturwissenschaften*), naukom koncentrującym się na tym, co niepowtarzalne i indywidualne, czyli naukom o duchu (*Geisteswissenschaften*).

Współczesnymi odsłonami naturalizmu są, jak już powiedziałem, pozytywizm psychologiczny, behawioryzm, neuronauka, transhumanizm a nawet psychologia poznawcza.

To, że behawioryzm w psychologii był najbardziej radykalną próbą naturalizacji tej dyscypliny oraz wyrazem dążenia do tego by uprawiać ją w sposób zbliżony do ideału fizyki jest jasne, a tytuł najsłynniejszej pracy B. F. Skinnera *Poza wolnością i godnością* bardzo wymowny⁹².

8. Antynaturalistyczny i hermeneutyczny nurt antropologii filozoficznej

Ludzka „zwierzęca natura” - którą tradycyjnie stawia się w opozycji względem „kultury i historii” - nigdy nie jest naturalna tak, jak rzeczy, które podlegają opisowi nauk przyrodniczych. Ludzkie ciało ma swój aspekt fizyczny – obrys, masę, właściwości

⁸⁸F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, wyd. Hachette, Warszawa 2009, s. 43.

⁸⁹T. Urbaniak, *Hermeneutyka a kierunki filozofii współczesnej*, Universitas, Kraków 2014, s. 120.

⁹⁰H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja, Eseje wybrane*, tłum. P. Dehnel i in., Warszawa 2008, s. 210.

⁹¹Por. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II, s. 20.

⁹²B. F. Skinner, *Poza wolnością i godnością*, tłum. W. Szelenberger, PIW, Warszawa 1978.

fizyko-chemiczne. Jest organizmem w sensie przyrodniczo-lekarskim. Jednak ludzka cielesność nigdy nie jest „naturalna” – zawsze w swej elementarnej dostępności wzrokowej dotykowej, poprzez miny, gesty, zajmowanie pozycji wobec innych ludzi i rzeczy, posiada otoczkę sensu zapośredniczoną przez tradycję właściwą danej kulturze. Zatem w ludzką cielesność zawsze od wpisany jest sens. Ważną rolę odgrywa w tym kontekście strój. Nawet nagość ujawniona w ekstremalnych warunkach dałaby okazję do reakcji, którym przysługiwałby kulturowo wyznaczony sens, np. bezczelne spojrzenie zamiast zakłopotania i przepraszająco opuszczonego wzroku. W końcu martwe ciało – zwłoki, o ile znajduje się otoczeniu żywych ludzi, zawsze podlega właściwym dla danej kultury, symbolicznym procedurom obchodzenia się z nim.

M. Merleau-Ponty występuje przeciw tradycyjnemu wyobrażeniu, zgodnie z którym ludzka percepcja jest biernym odbiciem – jak to ma miejsce w przypadku nieożywionego lustra. Człowiek zawsze sytuuje się w przestrzeni, zarazem sam ową przestrzeń wyznacza i konstytuuje. Dostępność innych i relacja względem postrzeganych przedmiotów zawsze wynikają z dynamiki ludzkiej cielesności. Ta dynamika – wybór pozycji, kątów widzenia a także intencjonalna selekcja obserwowanych przedmiotów, zawsze naznaczona jest sensem, który wynika z nawarstwionych pokładów doświadczeń komunikacji i obserwacji. Mając na względzie powyższy komentarz, można poważnie traktować hipotezę, że ludzie pochodzący z różnych epok czy kręgów kulturowych mimo, iż mieliby przed sobą ten sam przedmiot, widzieliby „coś” istotnie różnego. Nie ma zatem nigdy – w myśl tej filozofii – surowego materiału sensualnego – naturalistycznie pojętego „nagiego”, nieprzypisanego osobie, jakby „niczyjego” niezaangażowanego spostrzeżenia. Jak pisze autor, „Ciało jest naszym ogólnym sposobem posiadania świata”⁹³. Całkowicie błędny jest w takim ujęciu „bipolarny” model ducha i materii wywodzący się z kartezjańskiego dualizmu *res cogitans* i *res extensa*, gdzie rzecz myśląca miałaby być czymś, co może oddalić się od rozciągłości, którą można rozumieć po prostu jako przestrzeń. Dokąd to, co jest przeciwieństwem przestrzeni miałoby się od tej przestrzeni oddalić? Drugim paradoksem kartezjańskiego dualizmu jest epistemologiczny problem, *gdzie* znajduje się nieangażowany obserwator, który ustala zgodność myśli i jej przedmiotu. O ile przyjmujemy klasyczną koncepcję prawdy, wówczas to, co nieprzestrzenne (myśl, treść myśli) ma być zgodne z tym, co przestrzenne

⁹³M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 157–158.

(stanem rzeczy). Jednak punkt, z którego można „zobaczyć” tę zgodność musi znajdować się w *jakiejś* przestrzeni.

9. Problem języka

Taylor określił człowieka jako zwierzę samointerpretujące się⁹⁴. Samointerpretacja ludzka dokonuje się zawsze w języku. Język, wbrew koncepcjom naturalistycznym, nie jest jedynie wehikułem transmisji informacji, lecz sposobem typowo ludzkiej autonarracyjnej egzystencji i współlistnienia w zbiorowości. Tożsamość ma charakter dynamiczny. Konstytuuje się i ustala w dialogu z innymi. Dzieje się to zawsze w tzw. sieciach rozmowy ze znaczącymi innymi (*significant others*). Tożsamość dana jest jako autonarracja i posiada charakter dialogiczny. Nawet w sytuacji, gdy w swej autorefleksji pozostajemy w odosobnieniu, z reguły odpowiadamy sobie na pytania, które padły uprzednio w rozmowach z innymi. Być może nie pamiętamy dialogicznych źródeł problemów, które nas nurtują – nasze myśli i wypowiedzi można interpretować jako odpowiedzi na dawno zapomniane pytania, być może zakryte w wyniku jakiejś traumy.

Zarówno język dialogu, jak i autonarracji nie spełnia i nie musi spełniać standardów precyzji nauk ścisłych. Nie dlatego bynajmniej, że jego użytkownik jest niewykształcony, czy z innych względów wykazuje się nieudolnością, lecz dlatego, że życie ma swoją własną miarę precyzji i trafności. Skądinąd wiemy doskonale, jak towarzyski flirt lub trudne negocjacje rozgrywają się w subtelnościach wypowiedzi, gestów lub zaniechań, których nie odwzorowałby żadna formalizacja. Zresztą, wbrew totalizującym intencjom nurtu pozytywistycznego, ścisłość i formalizacja potrzebne są tylko tam, gdzie wymaga tego specyfika przedmiotu. Bezwzględny wymóg jasności i precyzji to scjentystyczny (*resp.* naturalistyczny) przesąd. Stopień precyzji zależy od tego, o czym mówimy. Aby posłużyć się obrazowym przykładem: w malarstwie na zarysowującym się zaledwie w linii horyzontu drzewie nie zaznaczamy pojedynczych gałązek czy listków. Nadmierna precyzja może nieść informacje irrelewantne⁹⁵. Owszem, wymóg ścisłości może mieć uzasadnienie pragmatyczne – np. w sytuacji, kiedy dyskutanci zaczynają popadać w spór werbalny, może zająć konieczność doprecyzowania,

⁹⁴ Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. A. Sierszulska [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001.

⁹⁵ Por A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1984, s. 140-143.

np. do szybkiego sporządzenia tzw. definicji regulujących⁹⁶. W języku potocznym natomiast, czyli języku, jakim ludzie mówią załatwiając codzienne sprawunki, tak samo w języku, w którym prowadzimy swój wewnętrzny monolog, artykułując swe wyrzuty sumienia albo poczucie krzywdy, pozytywistyczny wymóg ścisłości – czy docelowo: formalizacji - nie tylko może być zbyteczny, ale nawet po prostu błędny.

Język żywy to język pełen dawno zleksykalizowanych metafor, które czasem budzą się na nowo i wówczas rodzi się gra słów, a w niej dowcip, niemiła konfuzja albo... spostrzeżenie doniosłe filozoficznie. A. Bielik-Robson we wstępie do *Źródeł podmiotowości* komentując poglądy Taylora, pisze: „Ten protest przeciwko ujmowaniu człowieka bez względu na sposób, w jaki on sam tłumaczy swoje doświadczenia i zachowania, odnosi się tu nie tylko do behawiorystycznie zorientowanego naturalistycznego scjentyzmu. W istocie zachowuje on ważność także wobec wszelkich radykalnych hermeneutyk redukcyjnych, które również usiłują zastąpić kategorie używane przez jednostkę do objaśniania jej życiowej praktyki przez kategorie zewnętrzne, głęboko ‘podejrzliwe’ wobec jej świadomej interpretacji, zwykle w związku z tym lokowane w nieświadomości: w sferze zakrytej dla jednostki samej, otwartej zaś jedynie na eksperta.

Zasada Najlepszego Objaśniania (*The Best Account Principle*), którą Taylor wypracowuje w pierwszej części *Źródeł podmiotowości* (zatytułowanej *Tożsamość a dobro*), stanowi więc metodę konkurencyjną wobec naturalizmu i redukcjonizmu, obu współcześnie nadużywanych postaw badawczych, wynikających z fatalnego zauroczenia rozumem instrumentalnym w dziedzinie humanistyki.”⁹⁷

Naturalizm pozytywistyczny przekreślał więc „sensowność” a więc jakąkolwiek wartość poznawczą samowiedzy wyartykułowanej w języku potocznym. Tym samym wspomniana Taylorowska zasada NO⁹⁸ związana z dowartościowaniem autonarracji opartej na codziennym i intuicyjnym używaniu języka, stoi w opozycji względem tej odmiany naturalizmu.

Starożytni określali człowieka mianem *zoon logon echon* – zwierzę posiadające

⁹⁶ Po czym nastąpi ustalenie, że np. „strumyk” od „potoku” różni się określoną szerokością wyrażoną w centymetrach.

⁹⁷ A. Bielik-Robson, *Wstęp. My romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora* (w:) Ch. Taylor *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, s. XXIX.

⁹⁸ Zasada Najlepszego Objaśniania (*The Best Account Principle*) – w polskim tłumaczeniu książki występuje jako „zasada NO”.

mowę. Człowiek jest jedyną istotą, która włada językiem w pełni i świadomie⁹⁹. Językowy charakter bytu ludzkiego jest w ujęciu Taylora jego cechą fundamentalną, powodującą, że wszelkie naturalistyczne – fizykalistyczne próby jego ujęcia są nieadekwatne. Szczególnie chybione wydają się te strategie badawcze, które zaliczyłem do grupy stanowisk naturalizmu epistemologicznego, które wykluczają zaangażowanie, proklamują zasadę dystansu między badaczem, obserwatorem a „przedmiotem”. Człowiek posiada wewnątrz zbudowane z autonarracji prowadzonej w języku przewidzianym przez zasadę NO. Tylko rozmowa, rozumienie w sensie Gadamerowskim – fakt o charakterze wydarzeniowym - pozwala odsłonić tożsamość drugiego. Nie chodzi przy tym o psychologicznie pojęte wczucie, jakąś rekonstrukcję, „odbitkę” *wewnętrznego pejzażu* drugiej osoby, lecz o interpretację – a może nawet konfrontację – z której zrodzi się nowy sens. Gadamer używał w tym kontekście określenia „przyrost bytu”¹⁰⁰. Naturalizm w tym obszarze zagadnień polega na minimalizowaniu wymienionego aspektu omawianego zagadnienia, utożsamieniu języka naturalnego¹⁰¹ z pewnym wehikułem transferu informacji i nie wyklucza nadziei żywionych przez entuzjastów neuronauki na skonstruowanie humanoidów, które zdałyby test Turinga. W sytuacji, gdy zakładamy, że człowiek jest istotą samointerpretującą się, autonarracyjną, dialogiczną, społeczną, której samowiedza konstryuuje się w synchronicznych i diachronicznych sieciach rozmowy, taka naturalistyczna perspektywa zdaje się zupełnie nieadekwatna. Język nie jest odzwierciadlającym zobrazowaniem [*encuadración*] świata, lecz środowiskiem konstytuowania się sensu¹⁰². Język nie jest też przezroczystym medium, jak znaki kodu sygnałowego w żeglarstwie, którego symbole – flagi czy litery alfabetu Morse’a - zostały ustanowione konwencjonalnie i mogą być, przynajmniej teoretycznie, w dowolnej chwili w sposób całkowicie arbitralny zmienione. Język naturalny tym różni się od kodu sygnałowego, czy innych języków sztucznych, że jest w stanie wygenerować nieprzeliczalną ilość formuł¹⁰³. W przeciwieństwie do możliwych do pomyślenia kodów konwencjonalnych, sporządzonych przez jedną osobę na jej własny użytek – np. systemu

⁹⁹ W przypadku powodzenia projektu skonstruowania humanoida, który zdałby test Turinga zawsze pozostawałaby bowiem wątpliwość wyrażona metaforą Chińskiego pokoju. Skądinąd jednak L. Wittgenstein mówił, że solipsyzm jest w gruncie rzeczy nie do obalenia, tyle że jest poglądem niekonstruktywnym.

¹⁰⁰ Por. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 160.

¹⁰¹ Żle się składa, że słowo „naturalny” niefortunnie powtarza się w dwóch zupełnie odmiennych znaczeniach i kontekstach.

¹⁰² Ch. Taylor, *Animal del lenguaje Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje*, Wlena Alvarez Ediciones Rialp, S.A. Madrid 2017.

¹⁰³ Por. B. Wolniewicz, *Języki i kody*, (w:) tenże, *Filozofia i wartości*, t. 2, WUW, Warszawa 2018, s. 44-63.

katalogowania swoich notatek lub książek – język posiada wymiar wspólnotowy. W tym sensie nie ma języka prywatnego. Język jest dziejowy: funkcjonuje w historii, łączy doświadczenia pokoleń, jest wyrazem diachronicznego charakteru bytu ludzkich wspólnot. Jak lodowiec niosący morenę, tak język przyswaja zleksykalizowane metafory, idiomy, wyrażenia które dawno zatraciły swe pierwotne znaczenie. Taylor odwołuje się do tradycji wiodącej od G. Vico, przez Hammana, Herdera, Humboldta. O tradycji tej pisze także I. Berlin w pracy *Rozwód między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi*, podkreślając spostrzeżenie tych wszystkich autorów o unikatowym charakterze każdego języka etnicznego, i ich wzajemnej nieprzekładalności zarazem genetycznego pierwszeństwa poezji nad prozą – przynajmniej jeśli za istotę wypowiedzi poetyckiej uznaje się jej metaforyczność¹⁰⁴.

W swej ostatniej książce, której tytuł można przetłumaczyć jako *Zwierzę językowe* (w hiszpańskim tłumaczeniu *Animal del lenguaje*) Taylor przedstawia orientację filozoficzną, którą wywodzi od Hobbesa, Locke’a i Condillaca, nadając jej skrót HLC. Stwierdza, że wymienieni trzej myśliciele przyjmowali taką koncepcję języka, w której ludzkie zachowania, dążenia, cele etc. dają się określić jako pierwotnie i zewnętrzne względem języka. Same w sobie są one już „jakieś”, zaś język dopiero wtórnie opisuje je i definiuje. Świat (*resp.* ludzkie życie) są pierwotnie dane, zaś język tylko je odwzorowuje. Trzej wymienieni filozofowie zapoczątkowali kierunek refleksji nad językiem, czyniący ich prekursorami współczesnego naturalizmu¹⁰⁵.

Każdy przekład, mówi Taylor, jest bowiem interpretacją, a w każdym razie nie ma przekładów izomorficznych. Każdy język zrodził się z odkryć, spostrzeżeń, poetyckich przeblysków skojarzeń w tym sensie, że *nieznane* zostało obrazowo i w przenośni określone poprzez to, to już *znane*. Stąd doniosła i źródłowa rola metafory. Na początku była poezja, a nie proza – taka jest teza neapolitańczyka G. Vico¹⁰⁶. W tym ujęciu metafora nie jest jedynie ozdobą retoryczną, bez której można by się obejść i wyrazić daną myśl „prosto” i „konkretnie”. Nie ma innej „prostoty” i innego „konkretności” niż środowisko języka, który zrodził się z nawarstwiających się stopniowo - w pewnym sensie ewoluujących - form. Można co najwyżej dokonać przekładu jednego typu wypowiedzi na inny, co zawsze - jak o tym mówiłem w związku z tłumaczeniem na obce języki - pociągnie za sobą pewną zmianę sensu. Pisze o tym również bliski Taylorowi E.

¹⁰⁴ I. Berlin, *Rozwód między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi* [w:] tenże, *Pod prąd*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.

¹⁰⁵ Ch. Taylor, *Animal del lenguaje*, s. 14-15.

¹⁰⁶ G. Vico, *Nauka nowa* t.1, tłum. A. Lange, Hahette, Warszawa 2011, rozdz. LXII, s.173-174.

Cassirer w swoim *Eseju o człowieku*. Ujmuje to tak: „Język ludzki nie potrafi wyrażać pojęć abstrakcyjnych inaczej niż za pomocą metafory i nie jest przesadą twierdzenie, że cały słownik religii starożytnej składa się z metafor...”¹⁰⁷. Także nazwy przedmiotów codziennego użytku na podstawie inaczej odkrytych powiązań relacyjnych, czy funkcji w różnych językach kształtują się odmiennie. Jako przykład Cassirer podaje greckie i łacińskie określenie księżyca – *men* jako miara czasu, miesiąc i *luna* jako źródło światła. Można powiedzieć, że język naturalny, jest jak gleba, która utworzyła się na pierwotnej skale za sprawą działania ludzkich pokoleń, tworzących metafory, dopuszczających się przypadkowego przeinaczenia, posługujących się analogią, trawestacjami itp. Proces ten trwa nieustannie i obecnie, gdy pojawiają się nieznane uprzednio przedmioty i urządzenia możemy zauważyć tę samą tendencję. W języku angielskim nazwa komputera, maszyny cyfrowej – *computer* – pochodzi od *computation*, liczenie, rachunek. W języku hiszpańskim komputer to *ordenador*, od *orden*, porządek. Hiszpańska nazwa oświetla inny aspekt przedmiotu – nie tyle jego zasadę działania, lecz szeroki obszar bardziej praktycznego zastosowania – porządkowanie zbiorów danych, tworzenie katalogów, rozkładów jazdy, wyszukiwarek, etc.

10. Przeciw naturalizmowi w etyce

Stanowisko Taylora jest również polemiką z naturalizmem etycznym polegającym na odmowie pojęciu dobra ontologicznego ugruntowania, jego psychologizycznej i subiektywistycznej relatywizacji wraz z odrzuceniem tzw. silnych wartościowań (*strong evaluations*). W filozofii Taylora problem ten jest szczególnie doniosły, ponieważ autor żywi przeświadczenie, że ludzka samowiedza opiera się na świadomości moralnej. „Podmiotowość i dobro, czyli innymi słowy, podmiotowość i moralność okazują się zagadnieniami nierozzerwalnie ze sobą związanymi.” (ZP 10).

W odniesieniu do sfery wartości Taylor wskazuje na trzy przeświadczenia właściwe dla naturalizmu – trzy próby sformułowania poglądu, że – jak pisze – „wartości nie są częścią rzeczywistości, a tylko formą naszej projekcji:

- 1 – sprowadzenie reakcji moralnych do reakcji fizjologicznych.
- 2 – nasze poglądy na temat dobra stanowią odpowiedzi na pytanie, którego tak na prawdę nie należy sobie zadawać.

¹⁰⁷ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. Anna Staniewska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017, s. 170.

3 – Nasze pojęcia wartościujące mają równoważniki opisowe.” (ZP 111).

Taylor argumentuje, że tezy naturalizmu są błędne. Odcina się od poglądu, który odmawia autonomicznego przedmiotu sądom wartościującym i negującego to, co w innym miejscu nazywa silnym wartościowaniem¹⁰⁸. Za tym poglądem idą kierunki etyki emotywistycznej, wyprowadzające sądy i zachowania moralne z empirycznie danych stanów psychicznych, bądź psychofizycznych dyspozycji człowieka. Zwolennik tego stanowiska nie widzi różnicy między moralną dyskwalifikacją a antypatią, wstrętemczy innym tego rodzaju motywami reakcji, których podłożem jest wyłącznie pewien zbiór własności przedmiotu skonstatowany zaledwie i oszacowany bez odniesienia do pojęcia dobra¹⁰⁹. W obu sytuacjach jest to reakcja na jakiś przedmiot o określonych właściwościach. W przypadku wstrętu reakcja jest nagim faktem, natomiast w odniesieniu do oceny moralnej, pewna własność wyróżnia ów przedmiot jako zasługujący na daną reakcję. „Dlatego spieramy się, co jest właściwym przedmiotem poszanowania” (ZP 15) natomiast „nie ma niekonsekwencji w odczuwaniu wstrętu” (ZP 17), ponieważ w ogóle nie odczuwamy potrzeby jego uzasadnienia. To, co dla jednej osoby uchodzi za wstrętne, dla innej, może być znośne i nie czujemy się zmuszeni roztrząsać przyczyn tego stanu rzeczy. Dlatego w podobnych przypadkach „nie mylimy się”, natomiast kwalifikacja moralna, która domaga się uzasadnienia jest tym samym podatna na błąd. Nie dyskutujemy z innymi osobami, które nie lubią określonych potraw, natomiast staramy się wyperswadować fałszywe uzasadnienie oceny moralnej¹¹⁰. Wówczas przesłanką jest zawsze pewna koncepcja dobra, *resp.* godności ludzkiej, która z kolei ma na zapleczu wyraźnie określoną ontologię. Jak pisze Taylor: „Filozofia naturalistyczna będzie się starała nas zwieść, wmawiając nam, że chodzi tu tylko o jeszcze jedną sferę reakcji ‘fizjologicznych’, podobnych do zachowań pawianów ustalających hierarchię między sobą” (ZP 31).

W *Źródłach podmiotowości* Taylor dąży do wyraźnego odróżnienia powyższego typu zachowań od czynów, których sprawca może się wykazać uzasadnieniem

¹⁰⁸ „To właśnie wiąże wyrażenie „nieporównanie” z tym, co nazywam „silnym wartościowaniem: fakt, że owe cele i dobra są niezależne od naszych pożądań, skłonności, czy wyborów i stanowią kryteria oceny tych ostatnich. (...) Dobra wzbudzające w nas szacunek muszą w pewnym sensie funkcjonować jako standardy naszego postępowania.” (ZP 41).

¹⁰⁹ Źródło rozumowania, zgodnie z którym wartościowanie wywodzi się z awersji, wstrętu, z drugiej zaś z apetytu, odnajdujemy w *Lewiatanie* T. Hobbesa. Por. T. Hobbes *Lewiatan czyli materia forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski PWN Warszawa 1954, s. 43 i nn.

¹¹⁰ Podobny komentarz do tego wątku rozważań Taylora znajdujemy w rozprawie doktorskiej Carlosa Ignacio Medina Labayru, *La Concepción de la razón práctica en el pensamiento de Charles Taylor*, Tesis Doctoral, Granada 2013, s. 254-256. <https://hera.ugr.es/tesisugr/23716800.pdf> (dostęp 12. 07. 2017).

odwołującym się do wartości¹¹¹. Sama artykulacja tego uzasadnienia nie musi być oczywista ani łatwa, bowiem według Taylora człowiek zawsze żyje w świecie wyznaczonym przez określone ramy pojęciowe, które presuponują pewną hierarchię dóbr¹¹². Człowiek zawsze żyje w świecie sensów, znaczeń i wartości – nigdy zaś w wyłącznie pośród „nagich” rzeczy, do opisu których wystarczyłaby fizyka. Owa kategoria ram pojęciowych przypomina nieco figurę myślową i kategorię znaną filozofii hermeneutycznej H.-G. Gadamera, jako *przed-sądy*, (*Vorurteile*), które są czymś zastanym, odziedziczonym w toku tradycji, czymś co się każdorazowo odsłania w sytuacjach konfliktowych i nie musi się pokrywać z zadeklarowanymi obietnicami, spisanyymi kodeksami etc.

Zarówno *ramy pojęciowe* jak również wspomniane *przed-sądy* wyznaczają horyzont wartości, a więc pewne tło, czyli coś, o czym się na co dzień nie myśli, czego się niekiedy wręcz nie zauważa, a które ma kapitalne znaczenie dla każdorazowych wyborów moralnych. Taylor pisze: „(...) naturalista, który pragnie zignorować wszelkie stwierdzenia ontologiczne, staje się bardzo nieufny, gdy mowa o sensie i ramach pojęciowych. Wolałby raczej uznać kwestię sensu za problem pozorny, zaś owe różne ramy pojęciowe, wewnątrz których kwestia ta znajduje swoje rozwiązanie, napiętnować jako całkowicie zbędne wymysły. Niektórym to rozwiązanie wydaje się kuszące z powodów epistemologicznych: okrojona ontologia, która nie bierze pod uwagę owych ram, wydaje się zgodna z naukowym poglądem na świat.” (ZP 39-40). I dalej: „Pragnę bronić mocnej tezy, która głosi, że pozbycie się ram pojęciowych jest całkowicie niemożliwe (...) że horyzonty, wewnątrz których prowadzimy nasze życie i które nadają mu sens, muszą obejmować także owe mocne jakościowe rozróżnienia. Co więcej, nie chodzi tu o jedynie przygodnie prawdziwe psychologiczne stwierdzenia temat ludzkich istot, które pewnego dnia mogłoby się nie sprawdzić w odniesieniu do jakiejś wyjątkowej jednostki, czy nowego typu jakiegoś nadczłowieka (...)” (ZP 52).

Jak widzimy, właściwa naturalizmowi niechęć do uznawania realności horyzontów moralnych idzie w parze ze scjentystycznym przeświadczeniem, że do osiągnięcia pełni

¹¹¹ Np. potępienie kradzieży i towarzyszące mu poczucie zgorszenia jest czymś diametralnie różnym od wstrętu, który powstrzymuje nas przed dotknięciem węża.

¹¹² Taylor pisze: „To, co nazwałem ramami pojęciowymi konstituuje ważny zespół jakościowych rozróżnień. Wiążą się one z przeświadczeniem, że pewne dzianie, tryb życia, lub sposób odczuwania, są nieporównywalnie wyższe od innych, łatwiej dostępnych. Słowo ‘wyższy’ ma tu się odnosić do pewnej klasy. Sposób ujmowania tej różnicy, może przybrać różne postaci.(...) „W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z przeświadczeniem, że istnieją godne pożądania dobra lub cele, których wartości nie sposób mierzyć na tej samej skali, co naszych zwyczajnych celów, dóbr czy przedmiotów. Nie są one jedynie bardziej godne pożądania niż owe zwyczajne dobra, a tylko w większym stopniu.” (ZP 40).

wiedzy o człowieku i znaczeniu jego zachowania wystarczy wzorowana na fizyce naukowa postawa niezaangażowanego obserwatora. Sądy o wartościach naturalista skłonny jest wyrzucać poza obręb zdań nauki, czyli *de facto* poza granice obowiązujących standardów racjonalności. Ważnym przedstawicielem ewolucjonistycznego naturalizmu w etyce jest E. Wilson, który w swe poglądy zawarł w znanej książce *O naturze ludzkiej*.¹¹³

Rozpoczynając swe rozważania zawarte z *Źródłach podmiotowości*, Taylor zauważa, iż często zdarza się napotkać łudzące podobieństwo między zachowaniami moralnymi, opartymi o wartości a czynami podyktowanymi przez głęboko zinterioryzowane przyzwyczajenia i uwarunkowane odruchy. Tym ostatnim odmawia doniosłości moralnej. Już w tym miejscu autor odcina się od behawioryzmu czy towarzyszącego utylitaryzmowi konwencjonalizmu – pewnego mglistego syndromu koncepcji, zgodnie którym ludzkie czyny mające być określane mianem „moralnych” należy analizować i oceniać ze względu na wyuczone, ewolucyjnie wyselekcjonowane – najpierw na poziomie biologicznym a potem społecznym – z uwagi na ich użyteczność w życiu indywidualnym i zbiorowym. Niewątpliwie taka klasa zachowań istnieje, jednak nie można, zdaniem Taylora, zredukować do niej sfery moralności. Pogląd, z którym polemizuje autor *Etyki autentyczności*¹¹⁴, to właśnie jedna z postaci naturalizmu, łącząca w sobie wątek darwinizmu - tak fundamentalnego dla nowoczesnych naturalistów – jak i utylitaryzmu fundującego wiele nurtów dzisiejszej refleksji moralnej. Najistotniejszą przesłanką tego naturalizmu jest przeświadczenie że nie istnieje żadne dobro pojęte esencjalnie, a w żadnym wypadku dobro transcendentne. Tę oświeceniową jeszcze refutację transcendencji Taylor omawia w szkicu *Immanentne kontroświecenie*¹¹⁵. Oświecenie bowiem utorowało drogę dla szerokiego nurtu sekularyzacji. Wyobrażenie – jak czytamy – „że istnieje coś więcej, że życie ludzkie nakierowane jest na coś poza nim – zostało napiętnowane jako iluzja; co więcej uznano ją za niebezpieczną iluzję, która zawsze grozi katastrofalnymi antyhumanistycznymi konsekwencjami.”¹¹⁶ Wiązało się to, zdaniem autora, z potępieniem wszelkich wyższych uzasadnień natury religijnej, które niegdyś zrodziły przemoc, prześladowania a także ograniczenie aspiracji a nawet

¹¹³ E. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, PIW, Warszawa 1988.

¹¹⁴ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996.

¹¹⁵ Ch. Taylor, *Immanentne kontroświecenie*, s. 309-322.

¹¹⁶ Tamże, s. 309.

okaleczenie człowieka za sprawą ascetycznych wymogów życia podporządkowanego ideałom wykraczającym poza sferę doczesną.

Podsumowując rozważania tego rozdziału, należy wskazać na następujące punkty. Po pierwsze, wbrew tendencjom pozytywistycznym Taylor broni wartości potocznego języka autonarracji znajdującego spełnienie w zasadzie NO. Po drugie, przeciwieństwem naturalizmu w ujęciu Taylora jest transcendentalizm w jego hermeneutycznej artykulacji. Po trzecie, w dziedzinie etyki Taylor przeciwstawia się naturalizmowi rozumianemu jako stanowisko zaprzeczające istnieniu silnych wartościowań i redukujące moralność do sfery biologii czy socjologii.¹¹⁷

¹¹⁷Por. P. Nowicki P., *Czym jest naturalizm – pojęcie naturalizmu w kontekście filozofii Charlesa Taylora* [w:] *Filozoficzne rozważania o naturze człowieka*, red. B. Nowak i K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2017, s. 75-99.

III Charlesa Taylora dyskusja z naturalizmem¹¹⁸

1. Wprowadzenie

W niniejszym rozdziale formułuję i uzasadniam następujące tezy:

- I. Charles Taylor opowiada się przeciwko naturalistycznym tendencjom fundującym współczesny obraz świata i oparte na nim koncepcje człowieka.
- II. Podstawowe pojęcia filozofii Taylora wykazują istotną analogię z kategoriami filozoficznymi wywodzącymi się z tradycji fenomenologii oraz nurtu hermeneutyki filozoficznej, gdyż (a) kategoria „ram pojęciowych” da się wywieść z Gadamerowskiej koncepcji horyzontu rozumienia, (b) zasada NO (Najlepszego Objaśniania) ma swe źródło w fenomenologii Husserla, (c) naturalistyczny redukcjonizm, który ma na myśli Charles Taylor, można na potrzebę niniejszych rozważań rozumieć w pewnej analogii do Husserlowskiego ujęcia psychologizmu krytykowanego w *Badaniach logicznych*¹¹⁹. Jeśli chodzi o szczegółową zależność obu pojęć, przypomnijmy, że Victor Frankl w pracy *Homo patiens* uznaje psychologizm za jedną z odmian redukcjonizmu w nauce o człowieku¹²⁰.
- III. Formułowana przez Taylora krytyka naturalizmu koncentruje się wokół trzech punktów. A) Psychologizm usurpuje sobie prawo do bycia pełnym obrazem natury ludzkiej, ale faktycznie daje obraz niepełny, który może najwyżej służyć za podstawę dla teorii „średniego zasięgu”, np. dla uzasadnień praktyk psychotherapeutycznych czy szczegółowych badań społecznych. B) Stanowisko naturalistyczne zawiera ukrytą niekonsekwencję, a nawet nie jest w stanie obronić się przed zarzutem błędnego koła. Naturalista wychodzi od stwierdzenia, że ludzkie systemy wartości są pochodnymi uwarunkowanych ewolucyjnie neurofizjologicznych funkcji umysłu, podczas gdy w praktyce on sam nie jest wolny od określonych aksjologicznych założeń. Twierdzi

¹¹⁸ Niniejszy rozdział jest nieco zmienioną wersją mojego artykułu *Charlesa Taylora dyskusja z naturalizmem*, „Kultura i Wartości” Nr 3(11) 2014.

¹¹⁹ G. Gamio Gehri zwraca uwagę, na fakt, że w dziele Taylora prawie wcale nie znajdujemy odwołań do filozofii Husserla. Zdaniem peruwiańskiego autora, ten fakt jest zastanawiający, gdyż to właśnie Husserl określił omawiany nurt refleksji mianem „naturalizmu”. Por. G. Gamio Gehri, *Charles Taylor contra el “modelo epistemológico”: Racionalidad y agente encarnado*, <http://gonzalogamio.blogspot.com/2008/06/charles-taylor-racionalidad-y-agente.html> [dostęp: 29.11.2014].

¹²⁰ V. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki i J. Morawski, PAX, Warszawa 1984, s. 6-7.

ponadto, że jest w stanie dać w pełni obiektywny obraz świata, niezależny od wszelkiego wartościowania, uznawanego za błąd antropocentryzmu. Jednakże to sam trywialny materializm, wyłaniający się z powyższego rozumowania – jako faktycznie akceptowana ontologia implikująca przeświadczenie, że „człowiek nie jest niczym więcej, niż...” – oraz idący za tym hedonizm i utylitaryzm są wyrazem określonych filozoficznych i aksjologicznych przesądzeń. C) Naturalista jest nieświadomy historycznych – i to paradoksalnie teologicznych – przesłanek własnego zsekularyzowanego nihilistycznego stanowiska.

Już na początku rozważań w *Źródłach podmiotowości* Taylor wskazuje linie rozwojowe współczesnego pojęcia podmiotu, „ja” rozumianego jako *residuum* zachowań moralnych” (ZP 52–53). Tym samym, przedmiot badań kanadyjskiego filozofa, choć dotyczy podstawowego pytania o naturę ludzką, nie pokrywa się z zakresem szeroko pojętej antropologii filozoficznej, znanej z prac M. Schelera, H. Plessnera czy A. Gehlena. Stawiane przez Taylora pytanie „kim jest człowiek?”, pojawiające się w kontekście problemu ludzkiej samowiedzy, dotyczy kwestii tego, jak kształtowało się pojęcie i doświadczenie „ja” na przestrzeni dziejów, wkraczając tym samym na metapoziom zagadnień historii filozofii, a zarazem przyjmując krytyczny (w sensie Kantowskim) sposób pytania o warunki możliwości badanego zjawiska. *Źródła podmiotowości*, z uwagi na skalę przedsięwzięcia i zawarty w nim program wielkiej syntezy, były porównywane z Hegłowską *Fenomenologią Ducha*¹²¹.

W początkowej części rozprawy Taylor odwołuje się do pracy I. Murdoch *The Sovereignty of Good And Other Concepts* (*Prymat dobra*¹²²), w której autorka, pozostając w kręgu oddziaływania filozofii L. Wittgensteina stwierdza, że dobro i moralność dotyczą sfery działania, w przeciwieństwie do sfery symbolicznych, wewnętrznych stanów mentalnych¹²³ „Ja” nie pokrywa się więc wyłącznie ani z naszą biologiczną cielesnością, *physis*, ani ze zbiorem informacji zawartych w metryce urodzenia, ani nawet z psychologicznie pojętą samowiedzą, którą mógłby „zdekonstruować” terapeuta-psychoanalityk. O tym, kim jesteśmy stanowi system wartości, który faktycznie uznajemy za obowiązujący i który motywuje nas do określonych działań. Taylor stoi na stanowisku, że odpowiedź na pytanie „kim jestem” ma na celu to, by człowiek uświadomił sobie

¹²¹ T. Gadacz, *Głos w dyskusji*, „Znak” 2002, nr 5, s. 114.

¹²² I. Murdoch, *Prymat dobra*, tłum. A. Pawelec, Wyd. Znak, Kraków 1996.

¹²³ „Świat wewnętrzny albo mentalny w sposób nieunikniony pasożytuje na świecie zewnętrznym [...] egzystuje na kształt cienia” - tamże, s. 25.

własną hierarchię wartości, by – rozpoznając istotne relacje z innymi – odkrył te czynniki, które pozwalają mu rozpoznawać dobro. Wszystko to stanowi ramy pojęciowe (*conceptual frame*) tworzące horyzont, dzięki któremu można odróżnić to, co wartościowe, godne uznania, od tego, czemu należy się przeciwstawić (por. ZP 52–53). „Nasza tożsamość pozwala nam określić, co jest dla nas ważne, a co nie” (ZP 58).

Wyobrażenie na temat „ja”, wiedza o nim – wbrew zdroworozsądkowym mniemaniom – nie są czymś oczywistym czy bezpośrednio danym. Postępując w duchu Sokratejskiej metody elenktycznej Taylor burzy potoczne wyobrażenia na temat powszechnie akceptowanych poglądów. Przeciętnemu człowiekowi samowiedza i dostępność własnej jaźni wydają się czymś bezproblemowym i oczywistym. W myśleniu Taylora zaznacza się więc silnie wątek hermeneutyczny¹²⁴. Taylor postrzega cel filozofii w krytycznym – w rozumieniu Kantowskim – odkrywaniu niejawnych presupozycji, w uświadamianiu sobie milczących założeń, a zarazem w swoistej „archeologii”, polegającej na odsłanianiu pokładów dawno już zapomnianych fundamentów dzisiejszego spojrzenia na świat. To, czego sobie nie uświadamiamy – być może przez przeoczenie – a co stanowi swoiste *a priori* naszej samowiedzy, wydaje się Taylorowi szczególnie doniosłe.

Hume, a później – choć w innym kontekście – Nietzsche, Marks, Derrida czy Foucault kwestionowali pierwotną oczywistość podmiotu. Stanowiska Nietzschego, Marksa, Freuda aż po postmodernizm pokazywały fundamentalną demistyfikację Kartezjańskiego „Ja” pojmowanego jako archimedesowy punkt poznania filozoficznego. Ukazywały iluzoryczność *ego cogito* poprzez wykazanie jego uwarunkowań społecznych lub biologicznych. W opozycji do takich tendencji pojawiła się fenomenologia, stanowiąca próbą obronę i restytucji podmiotu, świadomości pojmowanej w tradycji Kartezjusza – jako podstawy prawomocności poznania, a zarazem absolutnego ugruntowania ludzkiej samowiedzy. Moja jaźń nie może być dla mnie złudzeniem, ponieważ treści mojej świadomości zjawiają mi się „we własnej osobie”. Nigdy też nie jestem w stanie wyjść poza sferę tych treści – poza świat przeżywany, ku obiektywnej naturze *an sich*. Istnieje to, co wiem, to, co stanowi intencjonalny przedmiot mojej możliwej wiedzy¹²⁵ i jeśli dokonując demistyfikacji – na modłę marksizmu albo

¹²⁴Por. H.-G., Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 336-337.

¹²⁵ W rozumowaniu Husserla *bycie przedmiotem* zawsze zakłada świadomość, dla której to, co się zjawia jest właśnie *przed-miotem*, jako że nie ma *perspektywy znikąd*. Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, WAM, Kraków 2012, s. 99.

psychoanalizy – „odkrywam” jakieś przyrodnicze lub społeczne determinanty danego mi sensu, to nadal pozostaję w obszarze treści własnej świadomości. Sfera moich przeżyć, zachowuje tym samym swą doniosłość poznawczą, jak również suwerenną aksjologiczną obowiązywalność.

Antynaturalistyczna argumentacja Taylora należy do szerszego nurtu teorii filozoficznych przeciwstawiających się sugestii, jakoby przyjęcie perspektywy nauk przyrodniczych pozwalało sformułować wyczerpującą i pełną wiedzę o człowieku, szczególnie na temat moralnego i sensotwórczego aspektu jego istnienia.

W. Nowak ukazuje antynaturalizm Taylora na historycznym tle refleksji filozoficznej, zaliczając do niej między innymi przedstawicieli neokantyzmu badeńskiego, w którym podkreślano doniosłość poznawczą tego, co niepowtarzalne, a zarazem *tego, co ma znaczenie*, w przeciwieństwie do postulatu formułowania praw i ustalania regularności – jak w naukach przyrodniczych¹²⁶. Nowak wskazuje też na G. Vico, uważanego za prekursora perspektywy badawczej przyznającej prymat naukom o ludzkich wytworach. W myśli nowożytnej funkcjonuje wywodzące się od Kanta ostre rozgraniczenie między sferą fenomenów, w której człowiek podlega determinizmowi praw przyrody, i sferą noumenów, w której realizuje się wolność. Jak wiadomo, refleksja Kantowska za pośrednictwem Hegla, stała się punktem wyjścia dla szerokiego nurtu filozofii współczesnej, znajdującego swe ujście w fenomenologii, hermeneutyce i egzystencjalizmie¹²⁷.

2. Metodologiczny aspekt problemu tożsamości

W *Źródłach podmiotowości* Taylor wskazuje na warunki, jakie powinien spełniać przedmiot badań naukowych, by sprostać rygorom metodologicznym scjentyistycznego modelu wiedzy (ZP 65). W konkluzji stwierdza, że podmiotowość nie spełnia takich warunków, a postulat traktowania jej na równi z przedmiotami nauk przyrodniczych nazywa „błędem obiektywistycznym”¹²⁸. By dana poznawcza procedura spełniła kryteria naukowości, sam jej przedmiot musi mieć cechy niesprzeczne z obowiązującym wzorcem

¹²⁶ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, s. 163.

¹²⁷ O wpływie Hegla na nurt filozofii hermeneutyczno-egzystencjalnej pisze M. Heidegger w artykule *Hegłowskie pojęcie doświadczenia*, tłum. R. Marszałek, (w:) M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasymiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, ALETHEIA, Warszawa 1997, s. 97-170

¹²⁸ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, s. 172.

racjonalnego postępowania badawczego. O tym, czy „naukowości” danej teorii decyduje zatem również jej przedmiot. „Smokologia” jako nauka nie istnieje, ponieważ nie istnieją smoki. Naturaliści są zdania, że *nie ma duchów*, a dokładniej że nie ma *ducha* (*Geist*) w Heglowskim rozumieniu, a więc, że sfera znaczeń, sensów ludzkich wytworów nie posiada bytowej samoistności i da się zredukować całkowicie do procesów społecznych czy neurofizjologicznych. Ponadto przesłanką ich metodologii pozostaje ideał niezaangażowanego obserwatora.

Pokażmy, jak Taylor charakteryzuje naturalistyczne wymogi, których nie spełnia podmiotowość. Pierwszy z nich to obiektywizm: „Przedmiot badań winien być ujmowalny w sposób bezwzględny, to znaczy nie tak, jak jawi się nam albo innym podmiotom, ale tak, jak istnieje sam w sobie („obiektywnie”)” (por. ZP 65). Przedmiot ma być więc dany taki, jaki jest, niezależnie od tego, kto dokonuje obserwacji. Tymczasem nie jesteśmy podmiotami w takim sensie, w jakim jesteśmy organizmami cielesnymi, wypełniającymi fizyczną przestrzeń. Do siebie samych nie możemy więc odnosić się w taki sam sposób, w jaki odnosimy się do wszystkich innych przedmiotów w świecie. Ten błąd podejścia do sfery „ja” wywodzi Taylor z Locke’owskiej koncepcji podmiotu punkowego (*punctual self*)¹²⁹.

Po drugie, przedmiot nauki musi zachowywać swą tożsamość niezależnie od „opisów i interpretacji przedstawianych przez jakiekolwiek podmioty” (ZP 65). Jednakże, według Taylora, zarówno sami dla siebie, jak i dla innych ludzi – istniejemy narracyjnie. To, kim jesteśmy, wiąże się z opowieścią o nas samych, o naszym życiu (ZP 66).

Po trzecie, „przedmiot może być z zasady uchwycony w jawnym opisie” (ZP 65). W wypadku eksperymentów nauk przyrodniczych język opisu może, a nawet musi pozostawać „zewnętrzny” wobec badanego przedmiotu, zachowując jednocześnie przejrzystość (intersubiektywną komunikowalność). Jednak „Ja”, mówiąc o sobie, zawsze zajmuje pozycję szczególną; jak oko, o którym powiedziano, że patrząc, nigdy nie widzi samego siebie. W tym miejscu w całej doniosłości ukazuje się hermeneutyczny problem przedsądów i uprzedzeń, które z punktu widzenia filozofii hermeneutycznej H.-G. Gadamera¹³⁰ nie są mankamentem, lecz niezbywalnym warunkiem ludzkiego samopoznania.

¹²⁹ „(...) naturalizacja tego, co psychiczne udziela się przez Locke’a całej nowożytności aż po czasy dzisiejsze” – E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń, 1999, s. 69.

¹³⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 336.

Wiąże się z tym czwarty warunek naturalizmu, czyli teza, że przedmiot „może być opisany bez odwoływania się do jego otoczenia” (ZP 65), a więc z wyłączeniem kontekstu. Hermeneuci stoją na stanowisku, że niezbywalnym warunkiem poznania (*resp.* samopoznania) jest uwikłanie w kontekst relacji międzyludzkich, w język, w tradycję. Jak pisze W. Nowak, „wszelkie nasze autodefinicje mają swe źródło w sytuacji rozmowy [...]. Jażn jest sobą jedynie pomiędzy innymi jażniami we wspólnocie językowej”¹³¹.

Przypomnijmy: Taylor stoi na stanowisku, że podmiotowość nie spełnia żadnego ze wskazanych wymogów. Uważa bowiem, że ludzka podmiotowość i tożsamość są zawsze są określone przez to, co dla człowieka ma rzeczywiste znaczenie (ZP 66), a jako całkowicie błędne uznaje pytanie „kim jest osoba”, gdy stawia się je w oderwaniu od osobowej samowiedzy i autointerpretacji (ZP 66).

3. Kartezjański antypsychologizm

Źródła antypsychologizmu – w tej postaci, która jest istotna naszych rozważań – odnajdujemy już u Kartezjusza. Wiedza aprioryczna, zawarta w formule „ $2+3=5$ ”, sytuuje się ponad psychologicznie pojętym wymiarem funkcjonowania umysłu, dla którego istotne jest m. in. rozróżnienie jawy i snu. Jeśli rozumiem sens wymienionej operacji arytmetycznej, nie ma znaczenia ustalenie, czy mój umysł pozostaje na jawie, czy we śnie.

Wiedza ma wartość ze względu swą logiczną strukturę, w przeciwieństwie do aktów myślenia rozpatrywanych w samym ich aspekcie psychologicznym. Jawa i sen to „fakty natury”, tj. rozróżnienia związane z funkcjonowaniem umysłu danego empirycznie (jako np. pewnego aparatu neurofizjologicznego), natomiast treści, które zjawiają się „we własnej osobie”, możemy i powinniśmy rozpatrywać w ich istocie, tj. z uwagi na sens możliwy do wyartykułowania w języku, nie zaś ze względu na ich (hipotetyczne) podłoże¹³². Tak więc rozróżnienie poznania *a priori* (wiedzy typu matematycznego) od empiryczno-psychologicznych aktów ludzkiego umysłu, można odnaleźć już w Kartezjańskich *Medytacjach*.

Kant noumenalną rozumną sferę wolności przeciwstawia naturze, gdzie obowiązują

¹³¹ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, s. 173-174.

¹³² Możemy w tym miejscu odnieść się do rozważań neuronauki i rozważyć hipotezę procesów „myślenia” na podłożu nieorganicznym.

przyrodnicze prawa konieczności. W świecie fenomenów obowiązuje zasada determinizmu. Dziś, na tle szerszej refleksji wyznaczonej przez konsekwencje rozważań zapoczątkowanych przez D. Hume'a, moglibyśmy powiedzieć, że jest to obszar, w którym nauki przyrodnicze są w stanie wykryć zaledwie seryjne porządki następstw, umożliwiające przewidywanie i kontrolę¹³³. Na gruncie takich założeń, zarówno wyjaśnienia kauzalne, jak i teleologiczne jednakowo nie spełniają pozytywistycznych kryteriów naukowości. Jednak dla Kanta to, co specyficznie ludzkie – to, co jest doniosłe moralnie, opiera się na autonomicznych aktach woli działającej według zasad rozumu. W samym człowieku cielesność, a także empirycznie rozumiana psychika należą do porządku natury, do sfery fenomenów, których poznanie jest możliwe dzięki transcendentalnej strukturze umysłu i podpada pod kompetencje nauki. U Kanta mamy więc nowy wobec Kartezjańskiego dualizmu, bardziej radykalny podział sfer: to, co wywodzi się z porządku cielesnej natury i to, co stanowi rozumny, a zarazem moralny aspekt *conditio humana*. Empiryczne czynniki warunkujące konkretne ludzkie postępowanie, które mogłyby być przedmiotem badań psychologii eksperymentalnej, nie stanowią kryterium charakterystyki zachowań moralnych. „Natura” jest zatem nie tylko na zewnątrz, ale i wewnątrz nas. Uwarunkowania fizykalno-kosmiczne oraz psychologiczno-neurofizjologiczne – obszar kompetencji nauk przyrodniczych – są przeciwstawne autonomii woli, sfery konstytuowania się sensu. Szczególnie te wewnętrzne naturalne skłonności zagrażają owej autonomii, ponieważ dane od wewnątrz, łatwiej przebijają maskę suwerennej decyzji. W tym sensie psychoanaliza może być postrzegana jako pochodna, zrazem paradoksalnie, jako znaturalizowana „racjonalizacja” skrupulatnego sumienia religijności protestanckiej¹³⁴. To właśnie przejawia się w baczym śledzeniu, czy postępuję według obowiązku, czy przypadkiem przy okazji nie folguję jakiejś swojej utajonej namiętności. Albo też, czy pod decyzją działania nakazanego przez formalny imperatyw rozumu, nie przemycam jakiegoś esencjalnego wyobrażenia dobra, po kryjomu licząc na zasługę „dobrego uczynku”.

4. W stronę hermeneutyki

¹³³Por. R. Spaeman., N. Löw, *Cele naturalne*, tłum. A. Póltawski, Terminus, Warszawa 2008.

¹³⁴ Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, wyd. Ośrodek myśli politycznej. Kraków 2009. Autor stawia tezę, że etyka Kanta da się odczytać jako filozoficzne ugruntowanie zasad moralnych teologii protestanckiej.

O ile zatem „ja” konstryuuje się zawsze przez akceptację pewnego dobra, to nie można go utożsamić z aksjologicznie obojętną istotą naturalną, pojętą wyłącznie jako przedmiot nauk przyrodniczych, jako obiekt zajmujący miejsce w przestrzeni fizycznej, podobnie do stołów czy krzeseł. „Ja” stanowi bowiem pewne ukierunkowanie, którego określoność (tożsamość) manifestuje się w dokonywanych przezeń wyborach moralnych¹³⁵. Jeśli u Heideggera byt specyficznie ludzki (*Dasein*) nie jest statycznie pojętą istnością cielesną usytuowaną w relacji do innych przedmiotów (jak np. mebel stojący przy ścianie), to u Taylora ludzka tożsamość jest dynamicznym otwarciem ku innemu, manifestującym się w jej ekspresjach i ma charakter narracyjny oraz temporalny. To, kim jestem, konstryuuje się w relacjach z innymi. Dla Heideggera współbycie jest egzystencjalną charakterystyką bytu ludzkiego (*Dasein*) wyprzedzającą i konstryuującą wszelkie jego relacyjne uwarunkowania. Nawet wyjątkowa samotność (np. literackiej postaci Robinsona Crusoe z powieści D. Defoe) musi być postrzegana jako szczególnie przypadek ludzkiego istnienia wspólnotowego. T. Urbaniak pisze, że Heideggerowski „Egzystencjał współbycia poprzedza i umożliwia zarówno funkcjonowanie w jakiegokolwiek wspólnocie (rodzina, rówieśnicy, współpracownicy), jak i całkowity brak relacji z innymi jednostkami (więzień, rozbitek, eremita). Jako konstytutywne dla samej struktury bytu ludzkiego współbycie oraz bycie-w-świecie stanowią fundament i punkt wyjścia nauk społecznych, psychologii, antropologii czy kulturoznawstwa. Nauki te ujmują bowiem aspektowo stosunki i układy, w jakie wchodzi jednostka, będące jedynie konsekwencją ontologicznej podstawy bycia-w oraz bycia-z (*Mitsein*) jestestwa.”¹³⁶

Taylor mówi w tym kontekście o tzw. „sieciach rozmowy”, nawiązując wyraźnie do filozofii hermeneutyczno-egzystencjalnej (ZP 70-71). Nasze pojęcie podmiotowości – odpowiedź na pytanie „kim jestem” – pozostaje zawsze wpisane w pewien aksjologiczny horyzont sensu: „Rzeczy nabierają znaczenia w relacji do tła sensowności” (EA 35). Kwestię tę podjęła A. Alvarez Garrido, według której sensowne pytanie „kim jestem?” można u Taylora postawić i rozwiązać tylko wtedy, gdy postrzegamy człowieka w jego fundamentalnym ukonstryuuowaniu jako istoty przyrodniczo niezdeterminowanej. Wybór dokonywany przez człowieka ma doniosłość moralną, gdyż sytuuje go w określonej pozycji wobec innych. Człowiek jest kimś poprzez sieć relacji z innymi. Tę sieć stanowi

¹³⁵ Idea ukierunkowania „ja” wywodzi od św. Augustyna koncepcji „dwóch miłości” – dwóch ukierunkowań woli. Por. Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, WAM, Kraków 2006, s. 57.

¹³⁶ T. Urbaniak, *Hermeneutyka a kierunki filozofii współczesnej*, Universitas, Kraków 2014, s. 43-44.

język w którym człowiek kreuje i artykułuje znaczenia i sensy¹³⁷.

Nietrudno również dostrzec analogię między stanowiskiem Taylora a rozważaniami H.-G. Gadamera, dotyczącymi hermeneutycznego wymiaru rozmowy¹³⁸. Człowiek dowiaduje się, kim jest poprzez własne ekspresje. Nie natura, lecz historia, czyli noumenalna sfera wolności, gdzie człowiek dokonuje czynów, wyborów moralnych, gdzie zarazem pozostawia po sobie ślady, jest tym, co posiada aksjologiczną doniosłość. Ludzkie wytwory znaczące – język, dzieła sztuki, ekspresje mimiczne – wszystko to, co, mówiąc słowami Gadamera, można potraktować jako tekst do interpretacji, nie dają się zredukować do *natury* rozumianej jako przedmiot badań nauk przyrodniczych, ani w sensie polityczno-ekonomicznego determinizmu reprezentowanego przez marksizm, ani w sensie psychologizmu, który, zdaniem Husserla, logikę utożsamia z fizyką myślenia¹³⁹.

Fenomenologiczne i hermeneutyczne źródła inspiracji myśli Taylora świadczą wyraźnie o przyjętej przez niego antypsychologicznej i antynaturalistycznej perspektywie antropologicznej. Kategoria „ram pojęciowych”, którą wprowadza zaraz na początku *Źródeł podmiotowości*, wykazuje podobieństwo do Gadamerowskich pojęć przesądów¹⁴⁰ i horyzontu rozumienia.

W duchu filozofii Heideggera i Gadamera, Taylor przyjmuje, że człowiek istnieje jako ktoś, kto interpretuje, ktoś, kto pyta o sens i wartości. To że, odpowiadzi, jakich sobie udziela, są w poszczególnych epokach różne, nie zmienia charakteru ludzkiego sposobu istnienia, rozumianych w duchu Kantowskim formalnych warunków bycia człowiekiem. Takimi istotami już jesteśmy, że w każdym pokoleniu mamy jakiś horyzont tradycji. Ten horyzont w swej określoności wcale nie musi być wieczny i niezmienny, może ewoluować, ale jako fenomen, tj. tak, jak zjawia się konkretnej generacji, zawsze jest obowiązującym i jedynym tłem. Zjawia się nie wprost, lecz jako zbiór niejawnych presupozycji, które zostają uświadomione dopiero wówczas, gdy ulegną erozji, o zmierzchu, gdy wylatuje sowa Minierwy¹⁴¹. Na tym też polega konserwatyzm hermeneutycznej filozofii H.- G. Gadamera, z którą współbrzmi refleksja Taylora (ZP 52).

¹³⁷ Por. A. Alvarez Garrido, *Identidad personal y donación: La configuración del yo en acción dramática*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2008, s. 59.

¹³⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda.*, s. 353.

¹³⁹ E. Husserl, *Badania logiczne t.1*, tłum. Janusz Sidorek, Wydawnictwo COMER, Toruń 1996, s. 62.

¹⁴⁰ „Kto się uważa za wolnego od uprzedzeń, polegając na obiektywności swego postępowania i przecząc swemu historycznemu uwarunkowaniu, ten doświadczy ich przemocy, której niepostrzeżenie ulegnie jako pewnej *vis a tergo*. Kto nie chce uznać sądów, których dominacji ulega, ten nie dostrzeże tego, co się jawi w ich świetle.” – H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 336.

¹⁴¹ Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, s. 79.

Dodajmy, że ram pojęciowych *resp.* Gadamerowskich przesądów „nie wymyślamy”, one wyprzedzają (i konstytuują) naszą samowiedzę. Mówiąc o naszej orientacji w przestrzeni moralnej, Taylor wskazuje na jej charakter konieczny i nieunikniony. Porównuje ją do orientacji w przestrzeni fizycznej, danej przez relację góra–dół (ZP59-60).

Taylor przyznaje, że argument relatywizmu, zgodnie z którym takie ramy pojęciowe ulegają przemianom w historii, mógłby stanowić przesłankę na rzecz tezy o ich ostatecznie wtórnym charakterze, o tym, że można by się bez nich obejść, przyjmując scjentystyczny, naturalistyczny obraz człowieka. Ale w dalszych rozważaniach dowodzi, że taki punkt widzenia nie daje się utrzymać. Według Taylora: „Naturalistyczna hipoteza głosi, że moglibyśmy się obyć bez ram pojęciowych. (...) Według tego wyobrażenia ramy pojęciowe są czymś co wymyślamy, nie są zaś odpowiedziami na pytania, które w nieunikniony sposób już zawsze dla nas istnieją” (ZP 58).

Taylor podkreśla doniosłość języka, czyli tej sfery, w której nasza samowiedza, całość naszych ekspresji i wytworów znaczących uobecnia się jako pewien tekst do interpretacji. Punkt widzenia Taylora jest bliski stanowisku Heideggera i Gadamera. Heidegger sądzi, że język jest tym miejscem, w którym ujawnia się sens bycia¹⁴². Zawsze więc, gdy staramy się ująć w słowa motywy naszego postępowania, realizujemy swój hermeneutyczny, rozumiejący sposób istnienia.¹⁴³ Skądinąd Heideggera ludzkie bycie-ku-śmierci (*Sein zum Tode*) posiada w swej fundamentalnej charakterystyce nieuniknione ograniczenie temporalne. Nawet prawdy logiczno-matematyczne, które mają charakter wieczny dla faktyczności bytu ludzkiego dane są i tak w jedynym dostępnym interwale czasu, który zamyka horyzont śmierci. Dopiero na tak ukonstytuowanej „scenie dziejów” występują po sobie zespoły przekonań zawierających w swym samoopisie przeświadczenie o własnej uniwersalności. W tym sensie, zmienność spowodowana działaniem czasu, nie jest przesłanką dla relatywizmu, ale argumentem na rzecz prawdy, że wszystko ma swoje miejsce w dziejowym doświadczeniu ludzkich spraw.¹⁴⁴

Jak wiadomo, znaczenie temporalnego aspektu bytu ludzkiego ma swój odległy rodowód w filozofii św. Augustyna. Filozofowie i komentatorzy, którzy poruszają ten problem z reguły wskazują na XI księgę *Wyznań*. Warto jednak zwrócić uwagę, że w

¹⁴² Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran PWN, Warszawa, 2007, s. 41- 42.

¹⁴³ Por. P. Nowicki, *Charlesa Taylora dyskusja z naturalizmem*, „Kultura i Wartości”, nr 3 (11) 2014.

¹⁴⁴ Poświęcam tej kwestii sporo miejsca, ponieważ nie od dziś pod adresem hermeneutyczno-egzystencjalnego nurtu filozofii słychać zarzuty relatywizmu, nienaukowości etc.

traktacie *O Trójcy Świętej* schemat immanentnej czasowości ludzkiej duszy ukazany jest w sposób uderzająco podobny, względem ujęć współczesnych egzystencjalistów. Trójjednia pamięci, rozumu i woli (łac. *memoria, intellectus, voluntas*) odzwierciedla porządek, w jakim Bóg uczynił człowieka na własne podobieństwo. Tak jak trzy Osoby Boskie istniejące w Trójjedni – choć każda NICH jest suwerenna i samoistna – tak przeszłość, teraźniejszość i przyszłość ludzkiego *Dasein* zakładają się wzajemnie i warunkują.

Pamięć sięga wstecz, ale zawarta jest w teraźniejszości, bo jedynie w każdorazowym teraz wspomnienia aktualizują się wychodząc na jaw. Teraźniejszość jest jednak ukształtowana przez przeszłość, ponieważ wpływa na nią i jest jej skutkiem. Teraźniejszość z jednej strony jest ufundowana na przeszłości, ale również przyszłość (przedmiot woli) jako projekt tego, co antycypowane kształtuje ją z drugiej strony. Z kolei sama przyszłość jako to, czego jeszcze nie ma, może być rozpatrywana jako bytująca jedynie w teraźniejszości perspektywa, widok tego, co dopiero ma nadejść. Każdy z trzech momentów – pamięć, rozum i wola (przeszłość, teraźniejszość i przyszłość) – zachowuje swoją odrębność, zarazem każdy musi być pomyślany jako współistniejący z pozostałymi. Interpretacja przeszłości pozostaje nacechowana sposobem, w jaki sama nas ukształtowała, a zarazem przez to, jak wyobrażamy sobie naszą przyszłość. Pamięta się to, co jest ważne dla przyszłości. Na najprostszym przykładzie – pamiętamy urazy, z których płynie nauka, by nie powtarzać błędów. Zarówno rozważania E. Husserla¹⁴⁵, Heideggera czy wcześniejsze w nieco innym systemie pojęciowym analizy Bergsona zdają się powtórzeniem tego Augustiańskiego modelu. Tam także odnaleźć możemy załączkową formę koła hermeneutycznego, a więc wyobrażenie zgodnie z którym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość konstytuują się wzajemnie i fundamentalnym błędem byłaby każda próba idealizacji jednej z nich kosztem pozostałych. Nie można dotrzeć do „idealnego” obrazu przeszłości, ponieważ ten obraz zawsze kształtuje się z perspektywy, którą sam funduje – w teraźniejszości, która z kolei zawsze jest otwarta na przyszłość, ze względu na którą dokonuje wstecznej refleksji. Dla zilustrowania powyższego spostrzeżenia warto byłoby przywołać niedługi rozdział *in extenso*, musi nam jednak wystarczyć ten krótki wyimek. W traktacie *O Trójcy Świętej* Św. Augustyn pisze: „Pamiętam bowiem, że mam pamięć, rozum i wolę; pojmuję, że rozumiem, że chcę,

¹⁴⁵Zob. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii, wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.

i pamiętam; chcę chcieć pamiętać i rozumieć siebie i jednocześnie znam, pamiętam, całą moją pamięć, inteligencję i wolę. Czego nie zapamiętuję moją pamięcią, to nie jest w mojej pamięci. Nic zaś nie jest tak mocno w pamięci, jak sama pamięć. Całą więc pamiętam. Tak samo cokolwiek rozumiem, to wiem, że rozumiem i wiem, że chcę, kiedy czegoś chcę i pamiętam wszystko, cokolwiek wiem. Więc pamiętam, znam całą moją inteligencję i wolę. (...)”¹⁴⁶.

5. Spór z naturalizmem o specyfikę i status zachowań moralnych

Według Taylora, znaczenie pytanie „kim jestem?” pozostaje nierozzerwalnie powiązane z pojęciem dobra, z systemem wartości, na które jestem nakierowany w celu określenia własnej tożsamości. Stąd pojęcie dobra stanowi centralną kategorię rozważań Taylora, który zarazem podkreśla, że przy współczesnym sposobie formułowania zagadnień etycznych nie ma miejsca na „pojęcie dobra jako przedmiotu miłości” (ZP 10). Dziś stawia się raczej pytania dotyczące tego, jakie czyny są słuszne – rozważania dotyczą raczej procedury niż esencjalnie pojętego kanonu wartości¹⁴⁷.

W *Źródłach podmiotowości* Taylor próbuje wyodrębnić sam przedmiot moralności, tj. dziedzinę zachowań, reakcji i ocen, którym mają suwerenny i wyróżniony status na tle innych obszarów ludzkiej aktywności i form samowiedzy. Stawia pytanie, dlaczego powinniśmy szanować innych ludzi. Religijne bądź mitologiczne przekazy zdają się odzwierciedlać to zawsze już uprzednio, intuicyjnie dane przeświadczenie. Zdaniem Taylora, nasze reakcje moralne mają dwa aspekty. Z jednej strony przypominają instynkty, gdyż odkrywamy je jako zastane, trwałe dyspozycje. W ten sposób danych jest nam wiele kulturowych wzorów: mają formę zinterioryzowanych reakcji. Z drugiej zaś strony, reakcje moralne posiadają zawsze intelektualną „otoczkę” – niekoniecznie danych *explicite* – przeświadczeń na temat świata, natury ludzkiej, miejsca człowieka w całości bytu, bez względu na deklarowany światopogląd czy świadomie uznawaną ontologię (ZP 14).

Zwolennicy teorii naturalistycznych skłonni są żywić przekonanie, że zachowania w postaci niechęci do krzywdzenia innych mają swe ewolucyjne oraz socjobiologiczne

¹⁴⁶ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków Znak, 1996, Ks. X, 18. *Wzajemna immanencja trzech władz*, s. 327.

¹⁴⁷ O tym primacie procedury nad esencją należałoby od napisać oddzielny szkic rozpoczynając od odkrycia algebry przez F. Vietę, o czym pisze J. Ortega y Gasset w *Ewolucji teorii dedukcyjnej*, tłum. E. Burska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 39- 46.

źródło i są użyteczne z punktu widzenia przetrwania gatunku¹⁴⁸. Mówią oni też, że mają one także swe odpowiedniki u zwierząt. Sugerują przy tym, że ontologiczne koncepcje służące ich uzasadnieniu, stanowią dlań zaledwie werbalną artykulację. Jednakże, jak trafnie pisze Taylor, „ontologiczne objaśnienia traktują te reakcje jako odmienne od innych fizjologicznych zachowań, takich jak nasze upodobanie do słodczy lub wstręt do pewnych zapachów (ZP 15).

Dlatego Taylor wskazuje na konieczność odróżnienia reakcji moralnej – oceny, uznania, pogardy, poszanowania – od reakcji fizjologicznej, np. wstrętu. O ile w przypadku wstrętu do ustalenia jego przedmiotu wystarczy przedmiotowy opis, o tyle ocena moralna ufundowana jest w sferze wartości. Pojęcie zasługi, poszanowania z góry implikuje określoną hierarchię wartości, ta zaś domaga się przyjęcia jakiejś ontologii, choćby utajonej, jakiejś wstępnie nieuświadomionej koncepcji porządku uniwersum. Ów porządek człowiek – *zoon logon echon* – zawsze może ująć w słowa. Sokrates pokazywał, że wielu ludziom przychodzi to z trudem oraz że może zostać osiągnięte dopiero w wyniku trudnego dialogu. Istnieje zatem wyróżniona klasa reakcji związanych z ocenami moralnymi.

Zdaniem Taylora, w naszych odczuciach smaku albo wstrętu nie może być niekonsekwencji, gdyż w ogóle nie ma potrzeby ich uzasadnienia, natomiast „[...] spieramy się, co jest właściwym przedmiotem poszanowania” (ZP 15). Nie dyskutujemy z osobami mającymi odmienne upodobania, staramy się natomiast wyperswadować poglądy, które budzą nasz moralny sprzeciw. Pozostajemy wówczas na gruncie wiedzy, która podlega logicznej analizie. Przesłanką jest tu za każdym razem pewna koncepcja dobra resp. godności ludzkiej, opierająca się na określonej metafizycznej wizji uniwersum.

6. Niekonsekwencje naturalizmu

Taylor wskazuje na niekonsekwencję koncepcji naturalistycznych i stwierdza, że każda redukcjonistyczna teoria, która *explicite* odżegnuje się od uzasadnień aksjologicznych zawsze zakłada pewne moralne presupozycje, których sama nie wyjaśnia. Jak pisze W. Nowak, zdaniem Taylora, przeciwko naturalizmowi można

¹⁴⁸Taylor przywołuje stanowisko J. L. Mackiego przedstawione w pracy *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books Harmondsworth 1977.

wysunąć jeden z najpoważniejszych zarzutów wobec teorii filozoficznej, a mianowicie zarzut błędnego koła¹⁴⁹. Naturalista bierze bowiem za punkt wyjścia „naukową” koncepcję człowieka, w której wartości należą jedynie do obszaru subiektywnych projekcji dających się objaśnić z perspektywy niezaangażowanego obserwatora. Równocześnie badany przedmiot – nasze doświadczenie samoświadomości – dany jest w swej istocie tylko od wewnątrz. Można tu przywołać znany i paradoksalny eksperyment myślowy, w którym neurofizjolog (pod znieczuleniem) otwiera swoją czaszkę i patrząc w lustro koryguje to, co widzi, operując za pomocą lancetu część mózgu odpowiadającą za proces widzenia. Czy w takiej sytuacji mózg sam siebie operuje? Naturalista zdaje się ignorować dziedzinę bezpośredniego doświadczenia ludzkiej świadomości. Tymczasem człowiek uprawia naukę, opisuje i wyjaśnia procesy przyrodnicze zawsze z punktu widzenia sfery własnego „ja”, która nigdy nie jest dla niego w pełni przejrzysta. Ten, kto formuje neurofizjologiczną teorię dotyczącą stanów swego umysłu, pozostaje osobą „prywatną”, która własnej codzienności świata przeżywanego ani nie wyraża, ani nie ogarnia językiem tej teorii. Pogląd, że *ja* podlega opisowi w takim samym trybie, w jakim opisuje się przedmioty w świecie, to teza nieuzasadniona i może być uznana za rodzaj błędu kategoryjnego. Widać tu podobieństwo do przywoływanego powyżej punktu widzenia Heideggera, tym razem na temat błędu, który pojawia się wtedy, gdy sens ludzkiego bycia wywodzi się ze sposobu bycia przedmiotów należących do świata¹⁵⁰.

Wiedza o człowieku ugruntowana w teoriach nauk przyrodniczych zawsze jest wpisana w szerszy horyzont aksjologicznych założeń, których badacz nigdy do końca sobie nie uświadamia. „Scjentyista-naturalista” może deklarować obiektywizm proveniencji stoickiej, moralnie obojętny punkt widzenia, wyrzekać się antropocentryzmu, przyjmować „perspektywę znikąd”, jednak nigdy nie uwolni się od faktycznego uznania określonych rozstrzygnięć moralnych (np. dominującej w dzisiejszych czasach akceptacji egalitaryzmu). Zdaniem Taylora, „ontologia moralna leżąca u podstaw poglądów danej osoby może pozostawać w znacznej części w ukryciu” (ZP 20).

Tłumacząc przyczyny popularności teorii redukcjonistycznych i naturalistycznych, Taylor podkreśla, że dawniejsze dogmatyczne koncepcje moralności skompromitowały

¹⁴⁹ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, s. 169.

¹⁵⁰ Por. Heidegger M., *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera (w:) M. Heidegger, *Drogi lasu*, s.16-17, 19.

się, służąc uzasadnieniu okrucieństwa i nietolerancji. Wskazuje też „wielką epistemologiczną chmurę, która zdaniem filozofów zainspirowanych sukcesem nowożytnych nauk przyrodniczych [...] przesłania wszystkie [inne] objaśnienia” (ZP 14). Obecny, ukształtowany przez scjentyzm klimat intelektualny sprzyja bezkrytycznemu przyjmowaniu stanowisk, w których uzasadnienia – odwołujące się do ontologicznych podstaw reakcji moralnych – uznaje się z góry za nienaukowe, za „pustą gadaninę, nonsens z minionej epoki” (ZP 14-15). Zwolennicy teorii redukcjonistycznych „proponują, by traktować ontologie moralne jako nieistotne, nieważne historyjki” (ZP 21), podczas gdy na co dzień dokonują rozróżnień i podejmują decyzje na podstawie przesłanek, które są konsekwencją określonych ontologii. W ostateczności, niejednokrotnie pozostają na gruncie trywialnego materializmu¹⁵¹.

Cała nowożytna teoria poznania – pisze Taylor – zdradza skłonność do błędnej ekstrapolacji modelu rozumowania zaczerpniętego z nauk przyrodniczych. Początków takiego myślenia można szukać już u Kartezjusza, który zafascynowany odkryciem F. Viety oraz sam tworząc podstawy geometrii analitycznej, doszedł do przekonania, że metodę matematyczną można zaaplikować do wszystkich nauk. Skoro udało się opisać przestrzeń za pomocą arytmetyki, to może przez analogię dałoby się też w czysto ilościowy sposób podejść do nauki o człowieku? Jak wiadomo, taki kierunek myślenia zakwestionował B. Pascal¹⁵². Kategoria ilości znalazła potem swoją aplikację w utylitaryzmie, jak również we współczesnych, redukcjonistyczno-naturalistycznych koncepcjach ludzkiej natury. Taki jednorodny charakter przyrody, w której umieszcza się także człowieka (jako jej część), staje się istotnym wyznacznikiem nowożytnego światopoglądu.

7. Zasada „NO” i problem samowiedzy

Teorie zakładające determinizm przyrodniczy – także w jego psychologizycznej odmianie – nie zbliżają nas do rozwiązania zagadki ludzkiej tożsamości, gdyż odpowiedź na pytanie „kim jestem?” mogę sformułować tylko w świecie faktycznie przeżywanym, danym mi w horyzoncie wartości, między którymi dokonuję świadomego wyboru. Dlatego Taylor podkreśla narracyjny charakter ludzkiej samowiedzy. Sens opowieści o

¹⁵¹ Jak czytamy, „(...) zawsze bowiem dzieje się tak, że każde takie redukcjonistyczne rozwiązanie (często o socjobiologicznym charakterze) (...), samo przejmuje funkcje ontologii moralnej.” I dalej: „(...) to, co w rozdziale pierwszym rozpoczyna się jako buńczuczna teoria naukowa (...) w podsumowaniu staje się podstawą nowej, „naukowej” czy „ewolucyjnej” etyki. (...)” (ZP 21-22).

¹⁵² Szeroko na ten temat pisze Ortega y Gasset w pracy *Ewolucja teorii dedukcyjnej*, s. 217.

mnie samym mogę pojąć tylko wtedy, gdy znajduję się wewnątrz pewnej „opowieści”, będąc jej bohaterem. Parafrazując Kartezjusza: mogę być łudzony poprzez własne zmysły, mogę mieć trudności z odróżnieniem jawy od snu; ale gdyby nawet sam *Wielki Narrator* wprowadzał mnie w błąd, moja rola, dana mi od wewnątrz, z punktu widzenia mojej samoświadomości – tak jak ją przeżywam – będzie mi się zawsze ukazywać jako określona treść w taki sposób, w jaki mi się jawi, czyli „we własnej osobie”, zgodnie z zasadą, którą Taylor określa mianem zasady „NO”¹⁵³.

Pozostając w kręgu oddziaływania tradycji fenomenologii Husserla¹⁵⁴, Taylor twierdzi, że w rzeczywistości nie mamy lepszej miary niż własne wyobrażenia o nas samych i naszym życiu, własne wyobrażenia o celach, a więc dobrach, ku którym się kierujemy i które wybieramy jako swój układ odniesienia. Te cele zjawiają się nam „we własnej osobie” w najbardziej bezpośredni i źródłowy sposób. Również nasze rozumienie zachowania innych dokonuje się w oparciu o tak daną nam samowiedzę. A. Bielik-Robson podkreśla, że Taylor traktuje tę zasadę jako postawę badawczą konkurencyjną wobec naturalizmu i różnych odmian redukcjonizmu, usiłujących dzisiaj zdominować humanistykę¹⁵⁵.

Kanadyjski filozof jest przekonany, że trzecioosobowe wypowiedzi – właściwe dla perspektywy niezaangażowanego obserwatora – nie nadają się do adekwatnego opisu ludzkiej samowiedzy¹⁵⁶. Nasze życie jest nam zawsze dane w perspektywie pierwszoosobowej, a ta zakłada rozumienie nas samych w pewnym „metajęzyku”, który jest bogatszy od języka teorii nauk przyrodniczych. Taylor pyta zatem: „Cóż jednak mogłoby przewyciężyć język, w którym w rzeczywistości przeżywam swoje życie?” (ZP 115). Locke’owski sposób pojmowania ludzkiej jaźni¹⁵⁷ nazwany przez Taylora koncepcją podmiotu punktowego (*punctual self*) (ZP 321) stanowił w tym sensie początek nieporozumienia, którego konsekwencją jest współczesny redukcjonistyczny

¹⁵³Zasada NO – Zasada Najlepszego Objaśniania (*The Best Account Principle*). Taylor pisze: „Najlepsze objaśnienie w powyższym sensie odznacza się największą siłą. Pozwolę sobie nazwać to stwierdzenie zasadą NO. Wydaje mi się, że wszelkie teorie uznające osąd moralny za projekcję i wszelkie próby odróżnienia ‘wartości’ od ‘faktów’ łamią zasadę NO” (ZP 116-117).

¹⁵⁴Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, s. 79.

¹⁵⁵A. Bielik-Robson, *Wstęp. My romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora* (w:) Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. XXIX.

¹⁵⁶Por. przykład J. Ortegi y Gasset z odmiennymi sposobami doświadczenia wyrażonymi w zdaniach: "Ja chodzę" i "On chodzi" - J. Ortega y Gasset, *„Ja” jako to, co działające* (w:) R. Gaj, *Ortega y Gasset*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2007, s. 224.

¹⁵⁷„Rozum podobny jest do oka, które pozwala nam widzieć inne rzeczy, nie dostrzegając siebie samego. Potrzebna więc jest pewna umiejętność i wysiłek, aby stanąć w odelgłości od niego, i uczynić go przedmiotem badania.” - J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. W. M. Kozłowski, HACHETTE, Warszawa 2011, s. 21. Por. też s. 388.

psychologizm oraz naturalizm.

IV Naturalistyczne pojęcie natury i idee protestantyzmu

1. Odczarowanie świata

Taylor podkreśla związek między nowożytnym zjawiskiem odczarowania świata¹⁵⁸ a pewnymi przesłankami oraz konsekwencjami religijności protestanckiej. Augustiańskie inspiracje teologii Lutra, jak również woluntaryzm teologiczny szkotystów i nominalizm ockhamistów istotnie zaważyły na ukształtowaniu się nowej wizji świata i pozycji człowieka w wobec Boga i w relacji do bliźnich. Jednym z założeń było tu przeświadczenie, że niczym nieskrępowana wola Boska nadaje bytom poszczególnym walor moralny, podczas gdy one same pozostają aksjologicznie obojętne i – jeżeli posłużyć się określeniem Taylora – nie są wpisane w żaden „logos uniwersalny”. To Bóg w swej wszechmocy ustanawia hierarchię dobra i zła. Bóg-Stwórca proklamował dziesięć przykazań według własnej, niczym niezdeterminowanej woli, nadając światu jego ontologiczną, a zarazem racjonalną i aksjologiczną strukturę. Prawda bytu nie jest wcześniejsza od Boskich postanowień – nie stanowi dla nich wzorca czy zewnętrznego probierza. W ten sposób jednak świat, kosmos staje się moralnie obojętnym tworzywem, sceną spełnień Boskiej woli. Myśl, że Bóg byłby zmuszony podporządkować się jakiejś ogólnej zasadzie świata, który przecież Sam stworzył, postrzegano jako bluźniercze zuchwalstwo. W ślad za tym podążały konsekwencje nominalizmu, którego rzecznicy negowali istnienie form substancjalnych, pozostawiając wizję świata ogołoconego z sensów, wartości którym człowiek mógłby przypisywać obiektywny i uniwersalny charakter.

O ile więc, zgodnie wyobrażeniem właściwym dla ludzi żyjących we wcześniejszych epokach, porządek panujący w świecie pojmowany był jako wcielenie, a zarazem odzwierciedlenie idealnego ładu zakładającego celowość oraz tego, co zwykło się określać mianem zasady korespondencji, o tyle w XVII w. nastąpiła zmiana polegająca na „mechanizacji” i naturalizacji rzeczywistości – wspomniane „odczarowanie świata” (termin M. Webera). Zgodnie z dawniejszym sposobem postrzegania uniwersum, wszystko – tak na poziomie doświadczeń indywidualnych, zbiorowych procesów historycznych, jak również wydarzeń kosmicznych – posiadało wspólny nadrzędny cel, jak również pozostawało w tajemniczym, wielowątkowym związku wszystkiego ze

¹⁵⁸ Na temat pojęcia odczarowania świata (niem. *Entzauberung*) zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran i P. Miziński, ALETHEIA, Warszawa 2010, s. 74, 83.

wszystkim. Następujące po sobie wydarzenia, także zdarzenia równoczesne, częściej interpretowano jako znaki, aniżeli fakty, czy kauzalne następstwa uzasadnione na mocy teorii naukowych typu nowożytnego. Dla ich objaśnienia, bardziej adekwatna zdawała się kategoria prefiguracji, właściwa interpretacji historii Biblijnej, aniżeli bliska współczesnemu światopoglądowi kategoria ciągu przyczyn naturalnych (por. ZP 299).

Według Taylora, w dawnym systemie wyobrażeń, odziedziczonym z tradycji platońskiej, który przez neoplatonizm i *Corpus Dionisiacum* dotrwał do średniowiecza i długo jeszcze zachowywał swoją aktualność, istotne było przekonanie o związku doskonałości moralnej z jej rozumną samooczywistością. Jak pisze Taylor, „to, co dziś nazwalibyśmy doskonałością opisu lub *reprezentacji*, porządku jasnego przedstawiania, kiedyś uznawane było za doskonałość *bytu*. Platońska idea jest samoujawniającą się rzeczywistością. (...). Tak pojmowany porządek nazywać będę porządkiem znaczącym lub też porządkiem ‘ontycznego logosu’ (...). Przejście do mechanicyzmu zneutralizowało sferę bytu. Przestała ona wyznaczać dla nas normy, a przynajmniej przestała czynić to w tradycyjny sposób” (ZP 300). Platońska Idea Dobra miała moc zobowiązującą poprzez swoją rozumną oczywistość, podobnie jak według św. Augustyna, prawdy logiczno-matematyczne zdawały się zniewalające, zastane jako dane uprzednio, którym rozum musi się podporządkować. Jednak u schyłku średniowiecza rozpoczął się ruch intelektualny, który przyczynił się do zachwiania tego wielkiego porządku. Taylor wspomina w tym miejscu rolę Ockhama i ruchu nominalistycznego w procesie kształtowania się nowożytnego poglądu na świat: „Proces ten zakorzeniony był w teleologii: nominaliści, a wśród nich W. Ockham, sprzeciwiali się arystotelesowskiemu realizmowi. Kierowało nimi poczucie, że głoszenie etyki opartej na domniemanej skłonności samej natury, jest usiłowaniem postawienia granic boskiej wszechmocy. Jeżeli dobro i zło mają być ustanowione przez boskie *fiat*, to Bóg musi zachować absolutną wolność” (ZP 300-301).

Jak pisze Taylor, tylko mechanistyczna koncepcja kosmosu nie kolidowała z ideą Boskiej wszechmocy. Świat pozbawiony był immanentnego ładu – wspomnianego immanentnego logosu, a więc metafizycznej wiecznej i niezmiennej określoności, z którą Bóg musiałby się liczyć w swych niepojętych decyzjach. Kosmiczne uniwersum stało się odtąd przedmiotem opisu biorącego początek w empirycznym ujęciu konkretnych indywiduów. Niczego nie dało się już dedukować z „istoty” *universale*. Świat stracił tym samym arystotelesowską jakościową charakterystykę, natomiast pojęciem wiodącym stała

się kategoria ilości. Pojawił się też nowy sposób postrzegania pustego czasu¹⁵⁹ i pustej przestrzeni wyobrażonej na kształt pojemnika, który mógł zostać wypełniony przez rzeczy-indywidua. Jak czytamy: „Ostatecznie tylko mechanistyczna wizja wszechświata dała się pogodzić z wiarą w Boga, którego wszechmoc rozumiana była jako nieskończona wolność *fiat*” (ZP 301).¹⁶⁰

Ilustrację tej nowej sytuacji człowieka w świecie odczarowanym odnaleźć można analizując obrazy Pietera Jansa Saenredama, m. in. *Wnętrze kościoła św. Bawona w Haarlemie* (1648). Widzimy tam czystą strukturę architektoniczną gotyckiej świątyni, przestrzeń bez obrazów, symboli, z nielicznymi zaledwie emblematami, które jednak nie przypominają tradycyjnego malarstwa sakralnego. Inny obraz tego artysty, *Wnętrze kościoła św. Jakuba w Utrechcie*, ukazuje na nagich ścianach świątyni kilka malowideł, które jednak są nieczytelne i przypominają bardziej herby niż formy figuratywne. Najbliższy, widzialny najwyraźniej obraz to romboidalna kompozycja, podobna raczej dziełom współczesnego malarstwa nieprzedstawiającego, niż jakimkolwiek z ówczesnych obrazów o tematyce religijnej. Można odnieść wrażenie, że to karykatura tradycyjnej katolickiej pobożności dokonana z pozycji protestantyzmu.

Przesłanie tych dzieł zdaje się jasne: jeśli katedrę postrzegano jako streszczenie, model uniwersum, to człowiekowi dana jest jedynie naga konstrukcja – kamienne tworzywo, ujęte w matematycznym porządku, jednak bez żadnych wskazówek, znaków, prób przybliżenia Boga za pomocą środków wyrazu pochodzących ze świata stworzonego. W protestantyzmie nie ma więc kościoła – ani jako ciała mistycznego, pośredniczącego między wiernymi a Bogiem, ani jako przybytku, budowli naznaczonej bogactwem symboli, zarazem miejsca świętego, w którym Bóg jest realnie obecny jako Hostia. Kartezjańska koncepcja przestrzeni, w której nie ma miejsc wyróżnionych, gdyż każda pozycja sprowadza się do punktu wyznaczonego w układzie współrzędnych, pozostaje w związku z protestancką negacją znaczenia świętych miejsc, celów pielgrzymek, kultu relikwii etc.

Jakkolwiek nowożytna mechanistyczna koncepcja kosmosu miała źródła teologiczne, to jednak później wraz z narastaniem tendencji sekularystycznych, na miejscu Boga pojawił się człowiek. Mechanicyzm, system kontroli oraz instrumentalizacja postawy wobec procesów przyrodniczych rychło też przeniosły się na

¹⁵⁹Por. Ch., *Taylor, Tożsamość a czas świecki*, tłum. A. Pawelec, [w:] *Rozmowy w Castel Gadolfo*, t. II. Wydawnictwo Znak i Centrum Myśli Jana Pawła II, Kraków-Warszawa 2010, s. 462.

¹⁶⁰Zob. P. Nowicki, *Charlesa Taylora dyskusja z naturalizmem*, „Kultura i Wartości”, nr 3(11) 2014.

sposób pojmowania natury ludzkiej. Wiemy, że w świetle rozważań Kartezjusza, ludzkie ciało przynależy do sfery *res extensa*, a więc jest częścią przyrody i podlega tym samym prawom, co ona. O ile ciało ludzkie Kartezjusz pojmował jako maszynę, o tyle w sferze duchowej przyjmował zasadę racjonalnej kontroli w myśl neostoickiego ideału samodyscypliny. W ten sposób człowiek sam dla siebie staje się przedmiotem swej własnej manipulacji i kontroli. Na tym tle ujrzyć można późniejsze zarzuty wyartykułowane przez Heideggera, dotyczące dehumanizacji i narzędziowego rozumienia człowieka i całego kosmosu¹⁶¹. To przenoszenie drogą nieuprawnionej analogii triumfalnych wyników odkrycia w jednej dziedzinie nauki na sfery ludzkiej rzeczywistości zasadniczo niepodatne na podobną kategoryzację wskazał Ortega y Gasset, pisząc o dokonany przez Kartezjusza odkryciu geometrii analitycznej¹⁶².

W *Medytacjach* Kartezjusz postępując po kolejnych szczeblach wątplenia, kwestionując psychologiczny aspekt poznania - odróżnienie jawy od snu - próbował szukać oparcia odwołując się do niezmienności praw matematycznych (albowiem czy czuwać czy śpić $2+3=5$). Rychło jednak natrafił na hipotezę obecności demona zwodziciela, który miałby władzę wprowadzania do ludzkiego umysłu zafałszowanych treści dotyczących najbardziej fundamentalnych prawd. W takim ujęciu nawet matematyka nie stanowiłaby odzwierciedlenia obiektywnego ładu wiecznych i niezmiennych zasad. Fundament pewności Kartezjusz odnajduje w *ego cogito*. Jednak w toku argumentacji sceptycyzmu metodycznego ukazuje się, że nawet prawdom matematycznym nie przysługuje charakter absolutny. Kartezjusz na koniec przyznaje, że gwarantem i dysponentem wszelkiej prawomocnej wiedzy, a nawet samego istnienia świata, jest Bóg. W ten sposób, jak pisze Taylor: „Kartezjusz rozszerza pojęcie boskiej wszechmocy, twierdząc, że nawet to, co uznajemy za wieczne prawdy, jak na przykład aksjomaty matematyki, powstało na mocy boskiego *fiat*”. (ZP 301). Tak oto Kartezjusz pozostaje w orbicie oddziaływania ockhamistycznego woluntaryzmu. Jednak taka koncepcja bytu z czasem ukazała swe ateistyczne konsekwencje, swój „ukryty rewers”. Skoro rzeczywistość kosmiczna zostaje pojęta jako pozbawiona immanentnego waloru

¹⁶¹ „U podstaw światopoglądu mechanicystycznego leżało zagadnienie ‘kontroli’ rozpatrywane początkowo jedynie w odniesieniu do Boga. Później, beneficjenta zaczęto dostrzegać także w człowieku, a wraz z nadejściem siedemnastowiecznej rewolucji naukowej, różne motywy utworzyły nierozzerwalny spłot. Mechanicyzm Kartezjański jest jeszcze całkowicie wpisany w pewną teologię” (ZP 301).

¹⁶² Por. J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej*, s. 42–44, 46. Kartezjusz, jak pamiętamy, opisał językiem arytmetyki przestrzeń, pojmowaną dotychczas w kategoriach jakościowych. Odkrycie to wywołało niemały entuzjazm uczonego i skłoniło go do uznania matematyki za klucz i wzorzec rozwiązywania wszystkich istotnych problemów naukowych, w tym także tych, które dziś zaliczylibyśmy do tzw. humanistyki. Ze sprzeciwem wobec tej tendencji rychło wystąpił B. Pascal.

aksjologicznego, to właściwie może być pomyślana jako istniejąca bez Boga. To w tym nominalistycznym przełomie dokonanym przez ockhamistów należy szukać przesłanek i załączków późniejszego nowożytnego „odczarowania świata”. Miejsce Boga zastępuje człowiek, a w poszukiwaniu pewności akcent całkowicie przenosi się na absolutny charakter ludzkiego podmiotu, *ego cogito*.

Zdaniem Taylora, desakralizacja tego, co dotąd zastrzeżone było wyłącznie dla pojęcia Boga nastąpiła wraz z nadejściem Locke’owskiej konstrukcji „podmiotu punktowego”. Chodzi o połączenie dążenia do zdobycia gwarancji wiedzy pewnej z ambicją sprawowania kontroli, *de facto* możliwością redefinicji rzeczywistości, po to by zyskać nad nią nieograniczoną władzę. Tak, jak u Kartezjusza, u którego nawet matematyka jest dziełem boskiego *fiat*, tak tutaj człowiek występuje jako podmiot wiedzy i władzy, które pozostają ze sobą w nierozzerwalnym związku. Taylor pisze: „W nowożytnej konstrukcji, którą określam jako podmiot „punktowy”, oderwanie zostało posunięte znacznie dalej. Doprowadziło do tego takie samo połączenie motywów – dążenie do sprawowania kontroli splotło się z pewną koncepcją wiedzy. Oderwanie idzie dalej, gdy zwraca się w stronę samego podmiotu. Już Kartezjusz rozpoczyna ten ruch. Polega on na takim przyjęciu stanowiska wobec własnej osoby, które wyrywa się ze zwyczajnego sposobu doświadczania świata i samych siebie” (ZP 302).

Chyba dopiero M. Foucault był tym, który dostrzegł ostateczne, najbardziej radykalne konsekwencje powyższej zależności. Porządkując fakty (ustalając, co jest faktem) *resp.* budując system wiedzy, ustanawiamy tym samym narrację legitymizującą system sprawowania władzy. Jest to pojęta w duchu neonietzscheańskim perspektywa fundująca ontologię, w którą organicznie wrośnięta jest hierarchiczna zasada zależności i ujarzmienia. W potocznej artykulacji przedstawia się to jako bezradna konstatacja, że „Tak być musi, ponieważ świat taki już jest.”

2. Teologia protestancka a duch naturalizmu

Zalążki wewnętrznej sprzeczności koncepcji naturalistycznych Taylor dostrzega już w nieporozumieniach, które wynikały z zapoznania subtelnych niuansów jego protestanckiej genealogii. Ten wewnętrznie sprzeczny charakter doktryny, próbującej odżegnywać się od wszelkich rozróżnień jakościowych, choć wywodzi się z przewartościowań wynikających z ducha reformacji, wcale nie jest ich prostą

zsekularyzowaną konsekwencją. Protestantcka afirmacja zwyczajnego życia, aby zachować swój moralny sens, sama musi odwołać się do pewnych aksjologicznych rozróżnień. Fakt, że codziennym czynnościom przysługuje określona wartość, wiąże się zawsze z przeciwstawieniem możliwej antywartości w sposobie ich spełniania. Nieważne, jaką pracę człowiek wykonuje, gdyż – choćby była najbardziej skromna – musi być rzetelną realizacją rozumianego w protestanckim sensie powołania¹⁶³. W rozdziale *Bóg umiłował przysłówki* (ZP 390) Taylor pisze, że charakterystyczna dla omawianego etosu jest odpowiedź na pytanie „jak” człowiek żyje, nie zaś „jaki jest”¹⁶⁴. Pochwała tego, co zwyczajne – gdy ze strony teologii protestanckiej przychodzi zdezwuowanie życia rycerskiego czy zakonnego – wcale nie oznacza indyferentyzmu, dowolności czy zgody na bylejakość, ani też nie implikuje czysto ilościowej miary w ocenie ludzkich uczynków. Wbrew pozorom – czy raczej wbrew konsekwencjom i późniejszym utylitarystycznym deklaracjom – stanowisko to wcale nie przekreśla postulatu jakościowych rozróżnień¹⁶⁵. Ten styl życia, który przedstawia się nam jako bezduszny „automatyzm” produkcji również ma swoje moralne ugruntowanie. Etycznych ram pojęciowych nie da się uniknąć. Podobną myśl Sokrates starał się przedstawić Trazymachowi w pierwszej księdze *Polis*¹⁶⁶. Stanowisko Trazymacha daje się sprowadzić do tezy, że nie ma żadnych wartości, które mogłyby stanowić rację wobec argumentu siły, a więc takiej strony ludzkiej aktywności, którą najlepiej daje się zredukować do miary ilościowej (nagiej siły poza prawem). Sokrates prowadzi swój wywód w kierunku argumentacji, że nawet przemoc wymaga orientacji na jakieś dobro, czyli na to, co przynajmniej *wyduje się* racjonalnym celem działania. Jak pisze Taylor, „tego, co wyższe nie należy szukać gdzieś, poza życiem zwyczajnym, ale w pewnym sposobie prowadzenia go. Przedstawiciele Reformacji definiowali ów sposób teologicznie; klasyczni utylitarysty – w kategoriach (instrumentalnej) racjonalności” (ZP 47).

Na marginesie rozważań Taylora warto wziąć pod uwagę fakt, że współczesna swoista hipertrofia tendencji egalitarystycznych, troski o zdrowie i zapewnienie indywidualnego szczęścia, bezwzględne potępienie zadawania bólu, wyrastają z chrześcijańskich korzeni – najszerzej pojętej miłości bliźniego oraz omawianej

¹⁶³ Protestantckie pojęcie „powołania” (niem. *Beruf*) omawia M. Weber w swej pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, s. 42- 43, 60.

¹⁶⁴ Por. tamże, s. 81.

¹⁶⁵ Taylor pisze: „Afirmacja zwyczajnego życia (...) sama opiera się na pewnym rozróżnieniu; w przeciwnym bowiem razie pozbawiona jest sensu. Przekonanie, że zwyczajnemu życiu przysługuje pewna godność i wartość z konieczności opiera się na jakimś kontraście” (ZP 47).

¹⁶⁶ Platon, *Państwo*, s. 75, [351 C, D].

protestanckiej afirmacji zwyczajnego życia.

Taylor stawia tezę, że sam naturalizm nie jest wolny od „przed-sądów” (*Vorurteile*) dotyczących ontologii moralnej proveniencji teistycznej, oraz że nie jest w stanie wykroczyć poza ramy pojęciowe, których istnienie jawnie próbuje kwestionować.

3. Protestancka afirmacja życia zwyczajnego¹⁶⁷

Wymienię teraz cechy duchowości protestanckiej istotne dla niniejszego wywodu:

- A. Potraktowanie dóbr doczesnych jako Bożego daru, którego nie godzi się deprecjonować, tak jak czynili to zwolennicy ideału życia ascetycznego.
- B. Pochwała pracy, bez względu na jej społeczny status jako afirmacja doczesnego wymiaru ludzkiej egzystencji, zarazem jako okazji do manifestacji łaski. Powodzenie w realizacji swego powołania, sukces traktowany był bowiem jako dowód predestynacji. Jak czytamy: „Zbawienie jest wyłącznie dziełem Boga. Grzeszny człowiek był całkowicie bezradny i nie mógł sam nic uczynić.” (ZP 399) „(...) Tą wpływowa ideą, oddziałującą na tych, którzy w ciągu trzech stuleci stawali się członkami kolejnych protestanckich ruchów (...) była idea niewytłumaczalnego zbawienia przez wszechmogącego i miłosiernego Boga, przeciwna wszelkiej racjonalnej nadziei ludzkiej, zbawienia całkowicie niezależnego od naszych zasług” (ZP 399).

W rozdziale *Źródła podmiotowości* zatytułowanym *Bóg lubi przysłowki* Taylor omawia protestancką ideę życia zgodnego z powołaniem. W myśl tej koncepcji, nie jest ważne, co człowiek robi, jakie zaszczyty odbiera, lecz „jak” wykonuje swoją pracę, choćby była ona najskromniejsza. Ma szansę na zbawienie, jeśli wykonuje ją sumienie poświęcając ją Bogu. Taylor pisze, przywołując fragmenty protestanckich teologów: „Dla purytanów, nawet najprostsze zajęcie wynikało z powołania, jeśli było pożyteczne dla ludzkości i nakazane przez Boga. W takim sensie wszystkie powołania są sobie równe, bez względu na ich miejsce w społecznej hierarchii lub w hierarchii ludzkich zdolności (ZP 413-414). Jak mówi J. Todd: Jakiegokolwiek jest nasze powołanie, służymy Chrystusowi spełniając je. Chociaż twoja praca jest przyziemna, nie jest

¹⁶⁷Zob. P. Nowicki, *Protestancka afirmacja życia zwyczajnego jako czynnik rozwoju nowożytnego naturalizmu w filozofii Charlesa Taylora*, (w:) *Zmysły i doświadczenie – w kręgu filozofii religii*, red. F. Polakowski, K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2017, s. 79-96.

przyziemną rzeczą mistrzowsko ją wykonać. Ci są najcenniejszymi sługami, którzy nie bacząc na to, jakie jest ich zajęcie, sumienie je wykonują, umysłem i sercem służą Panu, tam, gdzie ich postawił i wykonują to co im przeznaczył¹⁶⁸.” (ZP 414) „U Josepha Halla znajdujemy podobne stwierdzenie:>Najprostsza służba, która realizujemy w poczuciu szczególnego powołania, chociażby był a orką czy kopaniem ziemi, jeśli spełniona sumiennie i zgodnie z nakazami Boga, zostanie ukoronowana hojna nagrodą, podczas gdy ci, którzy wykonują najlepsze w swym rodzaju zajęcia (kazania, modlitwy, ofiary), jeśli wykonują je bez zważania na nakazy i chwałę Boga, zostaną wyklęci. Bóg umiłował przysłówki; nie dba zatem oto, jak dobry jest człowiek, ale jak dobrze żyje¹⁶⁹” (ZP 414).

John Todd w pracy *Marcin Luter* cytuje następujący fragment dotyczący pracy i obowiązku względem swego powołania: ”>Każdy winien pozostać wierny swemu powołaniu, które wyznaczyła mu Boska opatrność... Nikomu, kto zaniedbuje obowiązki swego powołania, nie pomogą posty, pielgrzymki, odmawianie pacierzy, zakupywanie mszy czy inne tego rodzaju „dobre uczynki”, jakiegokolwiek by były. Najpierw zatroszcz się o swą żonę, swoje dzieci i biednych, a dopiero później urządzaj pielgrzymki do Rzymu, stawiaj świece, zakupuj msze, wznosź nowe ołtarze itp. Zamiast tego, kłócisz się ustawicznie z żoną i pozwalasz się oszukiwać diabłu, robiąc na pokaz dobre rzeczy^{170,171}.

- C. Zdecydowana refutacja ideałów heroicznego i monastycznego jako rzekomo wyższych a nawet uświęconych sposobów życia.
- D. Odrzucenie sakramentów oraz kultu relikwii¹⁷² wraz z idącą w ślad za nimi naturalizacja czasu i przestrzeni. Zanegowanie znaczenia świętych miejsc, czasu świętego, przedmiotów o szczególnym znaczeniu z punktu widzenia religii.

¹⁶⁸ Ch. H. George, K. George, *The Protestant Mind of English Reformation*, Princeton University Press 1961, s. 130, 157-164.

¹⁶⁹ Tamże, s. 138.

¹⁷⁰ Według wydania angielskiego: *The Bondage of the Will*, London 1953.

¹⁷¹ J. M. Todd, *Marcin Luter*, tłum. T. Szafrński PAX, Warszawa 1970, s. 179.

¹⁷² „Zbieranie relikwii tak samo jak kolekcjonowanie przedmiotów należących do zmarłych ukochanych osób, nie jest bynajmniej czymś niestosownym. Istniał jednak – jak się wydaje – powszechny fetysyzm w oddawaniu czuci wszystkim przedmiotom, którym w sposób zupełnie dowolny przypisywano odpusty, tak, że uzyskanie takiego odpustu miało większe znaczenie niż przyjęcie jakiegoś sakramentu.” – John Todd, *Marcin Luter*, s. 24-25.

Oobecne w kalwinizmie odrzucenie nawet samej mszy¹⁷³, odbierało metafizycznie wyróżniony status także wszelkim czynnościom i zgromadzeniom.

Przejawem naturalizmu w tym nowym pojmowaniu czasu stało się wyobrażenie nazwane później przez W. Benjamina koncepcją czasu pustego¹⁷⁴. Chodzi takie pojęcie czasu, w którym zdarzenia współwystępują ze sobą na zasadzie prostej synchroniczności, która nie niesie żadnego symbolicznego sensu, zaś wydarzenia następujące po sobie, układają się w kauzalny szereg. Jedynym kryterium uzasadnienia porządku następstwa jest wskazanie przyczyny naturalnej. Nie ma mowy o korespondencji między zdarzeniami odległymi, które dałoby się ująć w sensie symbolicznej prefiguracji, jak to ma miejsce w interpretacji historii biblijnej. W artykule *Tożsamość a czas świecki*¹⁷⁵ Taylor precyzuje to zagadnienie, formułując przykładową myśl, iż zgodnie z tradycją katolicką, np. święta Bożego Narodzenia bieżącego roku bliżej są dnia narodzin Chrystusa, które miały miejsce 2016 lat temu, niż, dajmy na to, najbliższy miniony weekend. Protestantyzm znosi całkowicie sposób pojmowania czasu oparty o kategorię prefiguracji. Czas, podobnie jak kartezjańska i newtonowska przestrzeń, wyobrażone są niczym pojemniki gotowe przyjąć dowolne zdarzenia czy obiekty, w porządku jedynie kauzalnym oraz ilościowym. Jak pisze Taylor: „(...) utożsamienie czasu z procesami kosmicznymi czyni zeń pojemnik niewrażliwy na wydarzenia indywidualne i historyczne, które są udziałem naszego gatunku na tej planecie. W tym sensie czas kosmiczny jest dla nas jednorodny i pusty.”¹⁷⁶

Również w *Źródłach podmiotowości* czytamy, iż niegdyś: „(...) jedno zdarzenie może być „typem” czy prefiguracją innego, które od pierwszego dzieli wiele stuleci. Ofiarowanie Izaaka, na przykład odczytywano jako prefigurację ofiary Jezusa.” (...) „Łączy je coś innego niż związki przyczynowe i chociaż dzieli je ogromny odstęp czasu, w pewnym sensie są równoczesne.” (...) „Jedną z konsekwencji uprzedmiotowienia świata było rozwiniecie idei „homogenicznego

¹⁷³ „Wraz z Mszą, znikła także cała koncepcja świętości średniowiecznego katolicyzmu, przekonanie, że są pewne miejsca, czasy, bądź działania, w których moc Boga jest obecna w wyższym stopniu, tak, że człowiek może się ku niej zbliżyć. Dlatego kościoły protestanckie (zwłaszcza kalwiński) odrzuciły kult relikwii, nawiedzanie miejsc świętych oraz wiele innych tradycyjnych katolickich rytuałów i nabożeństw” – Ch. Taylor, *Współczesność a czas świecki*, tłum. A. Pawelec, (w:) *Rozmowy w Castel Gadolfo* t. II. Wydawnictwo Znak i Centrum Myśli Jana Pawła II, Kraków-Warszawa 2011. s. 462. Zob. też ZP 400.

¹⁷⁴ Ch. Taylor, *Współczesność a czas świecki*, Dz. cyt. s. 462.

¹⁷⁵ Ch. Taylor, *Współczesność a czas świecki*, Dz. cyt.

¹⁷⁶ Ch. Taylor, *Współczesność a czas świecki*, Dz. cyt. s. 462.

pustego czasu”, czasu fizyki, w której wydarzenia łączy relacja diachroniczna tylko wtedy, gdy istnieje między nimi rzeczywisty związek przyczynowy, synchroniczna zaś, gdy wzajemnie się warunkują.” (ZP 539). Z kolei W. M. Nowak, komentując poglądy Tylora w swej pracy *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira Macintyre’a*, wypowiada na temat nowożytnej przemiany w pojmowaniu czasu następującą myśl: „W kulturze średniowiecza Taylor wyróżnia trzy koncepcje wieczności: Platońską (wykraczającą poza czas), koncepcję wieczności Boga, (skupiającą czas w teraźniejszości) oraz obecną w kulturze ludowej, koncepcję *illud tempus*, Wielkiego Czasu, gdy ustanowiony został początek świata. (...) Czas jak i przestań widziany jest teraz jako pojemnik, który nie ulega zmianom, bez względu na to, jakie obiekty się w nim znajdują. Jest to pojemnik niezależny od zawartości. Na miejsce skokowego czasu danego świata, wszedł jednostajny i jednoznaczny czas świecki.”¹⁷⁷

- E. W końcu dowartościowanie i uświęcenie małżeństwa, sfery prokreacji oraz intymności ogniska domowego. Taylor zastrzega się, że nie jest tak, jakoby dawniej małżonkowie nie kochali się, by mieli wyrzuty sumienia, płodząc potomstwo i nie mieli prawa do prywatności czy przebywania ze sobą sam na sam. Chodzi jednak o to, że kultura protestancka inaczej rozłożyła akcenty, eksponując znaczenie osobistego uczucia. Autor zauważa, że zaowocowało nawet nowym porządkiem topografii miejsca zamieszkania, gwarantującym odosobnienie i dyskrecję¹⁷⁸. Jak pisze autor w *Źródłach podmiotowości*: „Ludzie domagają się prywatności życia rodzinnego i zdobywają ją. Nową potrzebę intymności odzwierciedlają zmiany w rozkładzie domu. (...) Nowe domy zaczyna się budować tak, by zapewnić sobie prywatną przestrzeń; powstają specjalne korytarze, dzięki którym gospodarze prawie nie widują służących i *vice versa*, urządza się osobne jadalnie itp.” (ZP 544).

¹⁷⁷ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira Macintyre’a*, s. 121-122.

¹⁷⁸ „Nową potrzebę intymności odzwierciedlają zmiany w rozkładzie domu (...) nowe domy zaczyna się budować tak, by zapewnić sobie prywatną przestrzeń (...)” (ZP 544).

4. Marcina Lutra dowartościowanie małżeństwa

Jak pisze Heiko A. Oberman, „w przeciwieństwie do gloryfikacji dziewictwa i celibatu, Luter odkrył gospodarstwo domowe jako pełnowartościowe powołanie.”¹⁷⁹ Wiemy, że złamał zasadę celibatu i pojął za żonę niegdysiejszą zakonnicę Katharinę von Bora. Jako przykład ówczesnych obyczajów, zupełnie niepojętych z punktu widzenia dzisiejszych standardów szacunku dla prywatności i towarzyskiej dyskrecji, może posłużyć przywołany przez H. Obermana opis nocy poślubnej Lutra. Justus Jonas, jego bliski przyjaciel „(...) musiał być świadkiem przy łożu ślubnym (...) by zaświadczyć o dokonaniu małżeństwa: >Wczoraj byłem przy tym i patrzyłem na narzeczonych w łożu małżeńskim (...)<¹⁸⁰”. Marcin Luter w swej krytyce ustroju Kościoła uznawał celibat za fikcję, ponieważ, jak się dowiadujemy¹⁸¹, bogaci księża mogli otrzymywać stosowną dyspensę, gdy biednym pozostawało żyć z wyrzutami sumienia. Prokreację uznawał za jedno z dóbr i powinności danych od Boga – tym, czego nie należy tłumić w imię rzekomo wyższego powołania. Jak czytamy jego słowa przytoczone w pracy R. Friedenthala: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się – to nie tylko przykazanie, ale więcej: Boże dzieło, któremu przeszkadzać, czy zezwalać nie jest w naszej mocy, dzieje się to z taką nieuchronnością, jak to, że urodziłem się mężczyzną a jest potrzebniejsze niż jedzenie i picie, spanie i czuwanie. Wszczepiona to natura i sposób, równie dobrze jak ciało i jego części, które do tego służą”¹⁸². Luter był przekonany, że sprawy płci są w tym samym stopniu skażone grzechem pierworodnym, jak wszystkie inne obszary ludzkiego życia, w tym nawet najwyższe wzloty myśli. Nie ma więc powodu, by sytuować prokreację i życie rodzinne niżej¹⁸³. H. A. Oberman pisze, że zgodnie z nauczaniem Lutra, Bóg przejawia swoją moc już w samym popędzie płciowym, zaś małżeństwo jest właściwą i prawą formą jego wypełnienia. Diabeł ma wrogi stosunek do małżeństwa, ponieważ stara się skierować ludzką seksualność na tory nieopanowanej rozwiązłości i występku. Czytamy: „Moc Boża nie działa dopiero w małżeństwie, lecz już w popędzie seksualnym; małżeństwo jest tylko właściwym zwyczajem, prawdziwie duchowym, przez Boga ustanowionym stanem życia

¹⁷⁹H. A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, tłum. E. Adamiak, Wydawnictwo MARABUT, Gdańsk, 2004, s. 214.

¹⁸⁰*Der Briefwechsel des Justus Jonas*, oprac. G. Kawerau, T. 1, Halle, 1884, s. 94, 3-9, cyt. za: H. A. Oberman, *Marcin Luter*, s.218.

¹⁸¹Por. R. Friedenthal, *Marcin Luter i jego czasy*, tłum. Cz. Tarnogórski, PIW, Warszawa 1991, s. 228.

¹⁸²Tamże, s. 451.

¹⁸³Por. H. A. Oberman, *Marcin Luter*, s. 211.

płciowego. Ponieważ diabeł lęka się mocy Bożej, nienawidzi małżeństwa, próbuje przeszkodzić pokojowi Bożemu i zmniejszyć owoce ziemi”¹⁸⁴.

Luter w swej nauce konsekwentnie podkreśla wagę życia doczesnego, zarazem przeciwstawia się wszelkim próbom wywyższenia jakiegoś szczególnego aspektu ludzkiej aktywności. Człowiek w życiu doczesnym nie jest w stanie wyrwać się ponad ograniczeń będących skutkiem grzechu pierworodnego, zatem jakakolwiek pretensja do wyższości, czy to w trybie życia, rodzaju zajęcia, czy platonizującym – pogardliwym stosunku do własnego ciała, jest nie tylko daremna, ale przede wszystkim stanowi wyraz pychy zasianej przez szatański podszept. Człowiek musi uznać swoją marność i konsekwentnie zaakceptować uwarunkowania swego ziemskiego życia. H. Oberman w cytowanej pracy formułuje pogląd, zgodnie z którym w ideały Lutra zostały zdradzone. Autor przytoczonej pracy stwierdza, że w późniejszym okresie rozwoju kultury europejskiej, szczególnie w dobie oświecenia (mimo stabilizacji prawno-politycznej, a nawet rozkwitu kościołów protestanckich), nastąpiło istotne sprzeniewierzenie wiodącej myśli Marcina Lutra. Zwyciężył bowiem intelektualizm, idealizm, Kantowska koncepcja autonomii woli, w końcu „kulturalizm” – tendencje których wspólnym mianownikiem było dezawuowanie cielesnego aspektu natury ludzkiej, jej fizycznych uwarunkowań i koncentracja na tym, co „duchowe” „rozumne”, także wykraczające poza prozę codziennego życia domowego. Jeśli nie było to radykalne przekreślenie determinacji fizycznej, to przynajmniej zawieszenie sądu w tej kwestii, pewna „neutralizacja” faktu, że człowiek jest bytem cielesnym, poddanym przyrodniczym uwarunkowaniom. Oberman pisze, że zwyciężył średnio-wieczny „stary zakonnik”, co zgodnie z luterską wykładnią dałoby się to zinterpretować jako przejaw działania zła. Jak czytamy: „To, co zmysłowe, wraz ze zmysłami zostało pominięte jako nieważne. Szlachetność człowieka jest wysoko wzniesiona nad niższym stworzeniem Bożym – pożywieniem, napojem, odzieniem, żoną i dziećmi. Nie tylko świecki XVI wieku, ale także kulturalny obywatel oświecenia okazał się starym zakonnikiem. W tym zakonniku Luter widzi działającego diabła”.¹⁸⁵ „Kto wstydy się małżeństwa, wstydy się także tego, że jest człowiekiem” (...) Bóg tego świata, diabeł, tak oczernia stan małżeński i czyni go ‘wstydlivym’; na złość jemu trzeba żenić się i wychodzić

¹⁸⁴Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden, Abteilung Werket I-XI 4, Weimar 1883n., 1912 1921WA 37, 446, 1 – 447, 4, kazanie z 5 czerwca 1534 r. – cyt. za: H. A. Oberman, *Marcin Luter*, s. 212.

¹⁸⁵Tamże, s. 212-213.

za mąż.”¹⁸⁶ W myśli Lutra sfera zmysłowości nie podlega deprecjacji, jako „niższa” czy „gorsza”. To, czemu przyznaje się wartość, nie zostaje ograniczone do sfery ducha, czy umysłu. Bóg stworzył człowieka na własne podobieństwo, jednak aktualna kondycja ludzka została naznaczona przez grzech pierworodny. Człowiek nie może więc aspirować do poziomu, który nie jest mu dostępny. Mimo to Bóg umiłował człowieka takim, jakim jest, dając mu szansę zbawienia. Dlatego też celibat, śluby czystości, ascetyczne umartwienie ciała, czy inne formy duchowej egzaltacji nie uczynią człowieka „wyższym”, ani nie pozwolą w żaden sposób przekroczyć granic przypisanych mu w doczesnym życiu¹⁸⁷.

W trakcie swych rozważań Taylor wskazuje na protestantyzm jako na jeden z ważnych czynników rozwoju współczesnego naturalizmu. Jednym z istotnych tropów myślowych autora *Źródeł podmiotowości*, przewijającym się w toku jego analiz jest przeświadczenie, iż współczesne koncepcje etyczne i antropologiczne wyrosłe z tradycji oświeceniowego sekularyzmu, posiadają swe głębokie korzenie teologiczne, często zapoznane i a nawet oficjalnie dyskredytowane. Taylor mówi o dokonującym się na przełomie XVII i XVIII w połączeniu etyki zwyczajnego życia z kartezjańsko-locke’owską filozofią rozumu oderwanego. Jak pisze: „W swoich wczesnych formach połączenie takie zachowuje coś z oryginalnej teologicznej perspektywy, w której sytuuje się afirmacja życia zwyczajnego. Potem, u schyłku XVIII wieku nastąpiła zamiana i powstała jego forma naturalistyczna, z czasem silnie antyreligijna, co wyraźnie widać u pisarzy radykalnego Oświecenia” (ZP 433-434).

Protestantyzm poprzez afirmację życia zwyczajnego dokonał dowartościowania doczesnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Porzucenie ideału heroicznego i kontemplatywnego w jego chrześcijańskim, monastycznym wcieleniu zaowocowało praktycyzmem, traktowaniem świata jako dziedziny, którą najlepiej tłumaczy ilościowy paradygmat mechanistyczny. Świat, w którym żyje człowiek może być pojęty jako zaledwie zbiór rekwizytów, które pozbawione esencjalnej doniosłości ukazują swój sens dopiero w trosce o zbawienie¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Tamże, s. 213.

¹⁸⁷ W różnych odmianach spekulacji gnostyków, a także (mimo wszelkich różnic) w tradycji Dalekiego Wschodu, pojawia się myśl o drodze do „samozbawienia” przez odpowiedni ascetyczny tryb życia. Jednak obecny w myśli Lutra woluntaryzm teologiczny, przekonanie o bezradności człowieka oraz roli łaski, całkowicie odbiera sens podobnym koncepcjom. Przypuszczenie, że człowiek mógłby tak pokierować swoim życiem, aby zasłużyć sobie na zbawienie, jest z punktu widzenia nauki Lutra jednym z najbardziej błędnych ludzkich uroszczeń.

¹⁸⁸ Ten brak esencjalnej doniosłości otworzył drogę etykę proceduralistycznym.

Wierzący mają prawo zabiegać o dobra tego świata, nawet doceniać je jako dary Boże¹⁸⁹, zarazem jednak traktować je lekko, z „poważną niepowagą”, bowiem sukces na ziemi jest jedynie dowodem predestynacji i łaski, nigdy zaś celem w sobie¹⁹⁰. Dlatego stosunek do rzeczy materialnych może przybierać utylitarno-instrumentalny charakter.

Protestantyzm w obrządku kalwińskim nie uznawał sakramentów Kościoła katolickiego, widząc w nich pozostałość praktyk magicznych. To zakwestionowanie jakiegokolwiek powinowactwa świata doczesnego ze sferą Transcendencji, przy jednoczesnej afirmacji życia zwyczajnego, zaowocowała postawą intelektualną, zgodnie z którą wszystkie procesy i zdarzenia winny być rozumiane i wyjaśnialne jedynie w oparciu o przesłanki wewnątrzświatowe, naturalne. Odkąd z wyobraźni ludzi ukształtowanych przez protestantyzm znikły cuda, relikwie, święte miejsca, realność faktu przeistoczenia chleba i wina podczas mszy, pojawił się wymóg nowej dyscypliny myślenia przejawiającej się m. in. w zakazie odwoływania się do wyjaśnień innych niż mechanistyczne prawa przyrody. Utorowało to pewną tendencję, styl myślenia, który wzmocniony osiągnięciami nowożytnej fizyki oraz wynalazczością techniczną, doprowadził do nowoczesnego scjentystycznego naturalizmu zyskującego wymiar paradygmatyczny. Zakres stosowalności wyjaśnień bez wątpienia adekwatnych w dziedzinie nauk ścisłych, drogą niekoniecznie uzasadnionej analogii, poszerzono na wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji.

5. Wpływ średniowiecznego nominalizmu

Opierając religijność na wierze i uznaniu roli niepojętej łaski Bożej, wyznawcy Reformacji minimalizowali znaczenie dobrych uczynków. Wszelki rachunek zasług, świadomą kalkulację ze strony człowieka traktowali jako bluźniercze umniejszenie wszechmocy Boga. Ten wątek myślowy wywodził się z teologicznego woluntaryzmu późnośredniowiecznej, nominalistycznej nauki. W swej *Sumie logicznej* W. Ockham

¹⁸⁹ „Ludziom dane jest cieszyć się rzeczami które Bóg dał im do dyspozycji – tylko, że radość ta musi być przeżywana w pewnym określonym duchu. Powinniśmy cieszyć się rzeczami, zachowując wobec nich dystans. Jedząc, pijąc, odpoczywając i bawiąc się powinniśmy dążyć do Bożej chwały” (ZP 410).

„Tak więc, by zająć odpowiednie miejsce w boskim porządku, ludzie musieli unikać dwóch skrajności. Musieli wzgardzić błędem popełnianym przez mnichów, polegającym na wyrzeczeniu się tego świata – posiadania, małżeństwa – co równało się z lekceważeniem darów Boga, które winny być Mu zwracane przez używanie pełne nabożności.” (ZP 410-411).

odrzuca istnienie bytów innych niż indywidua¹⁹¹. Gdy pisze o relacjach, stwierdza, że istnieją jedynie człony relacji, same pojęcia oznaczające relacje nie posiadają realnych desygnatów. Uzasadnia to tak, że każda rzecz wchodzi w nieprzeliczoną ilość relacji z wszystkimi innymi przedmiotami w świecie. Jeśliby przyznać relacjom byt realny, wówczas rzeczywistość rozrosłaby się do nieprzeliczalnych rozmiarów, co uznaje za niedorzeczność.¹⁹²

Jednak istotnym zagadnieniem epistemologicznym w rozważaniach Ockhama była kwestia rozróżnienia funkcji nazw: funkcji *significatio* i funkcji *suppositio*¹⁹³. Funkcja *significatio* jest po prostu nadawaniem nazwy danej rzeczy jednostkowej, tak jak przyklejanie etykiety na słoik. Jednak struktura języków (przynajmniej indoeuropejskich) jest taka, że nazwy jednostkowe pod względem gramatycznym zachowują się analogicznie jak nazwy ogólne chociaż faktycznie niczego nie oznaczają – nie posiadają żadnych desygnatów. Ockham przyjął, że takie nazwy pełnią w zdaniu funkcję *suppositio* – funkcję zastępowania. Polega ona na tym, że jeśli np. mówimy: „człowiek jest śmiertelny”, nie mamy na myśli tego, że śmiertelność przysługuje jakiemuś samoistnemu bytowi ogólnemu. Czymże miałby on być – ideą platońska, formą substancjalną, pojęciem rozumianym jako realny byt tyle że rezydujący w ludzkim umyśle? W świetle koncepcji nominalizmu Ockhama jeśli w zdaniu pojawia się termin ogólny „człowiek”, będzie ono sensowne o tyle, o ile w miejsce owego terminu podstawione zostaną konkretne indywidua empirycznie rozpoznane jako ludzie. Istnieją zatem nazwy ogólne – pozbawione desygnatów oraz rzeczy – posiadające określony zbiór cech i dające się klasyfikować według zaobserwowanego podobieństwa. Otóż w świetle rozstrzygnięcia dokonanego przez Ockhama, słynny spór o uniwersalia był nieporozumieniem wygenerowanym przez strukturę naszego języka. W pracy Obermana czytamy: „terministami nazywa się jedną z sekt w szkołach wyższych, do której i ja należałem. Trzymają się oni razem przeciw tomistom, skotystom i albertynistom i nazywają się także ockhamistami, od Ockhama, ich pierwszego przedstawiciela, i są najnowszą i najsilniejszą sektą także w Paryżu. Zatarg poszedł o to czy *humanitas* [człowieczeństwo] i tym podobne słowo oznacza ogólne człowieczeństwo, które istnieje w każdym człowieku, jak utrzymują Tomasz i inni. Tak, mówią ockahmiści, czyli terminiści, nie chodzi o to ogólne człowieczeństwo, lecz o *terminus* 'homo'. Termin „człowiek” albo

¹⁹¹ W. Ockham, *Suma logiczna*, tłum T. Włodarczyk, PWN Warszawa 2010, s. 199-200

¹⁹² Jest to rozumowanie przeciwne tradycji Parmenidesa, który zgodziłby się z koncepcją nieskończenie zagęszczonej totalności. Warto je mieć w pamięci analizując późniejsze koncepcje Spinozy i Hegla.

¹⁹³ W. Ockham, *Suma logiczna*, s. 37-38 i nn.

człowieczeństwo oznacza wszystkich ludzi odrębnie, tak jak namalowanego człowieka rozumie się jako obraz wszystkich ludzi (...)”¹⁹⁴.

Drugim bardzo ważnym dla narodzin naturalizmu prądem był woluntaryzm teologiczny, którego początki pojawiły się już w rozważaniach Dunsa Szkota. Jak czytamy w rozprawie K. Kleczki *Bóg, człowiek i wolność. Refleksje nad źródłami średniowiecznego woluntaryzmu*: „Ockham traktuje wszechmoc jako najwyższy boski atrybut. Jednocześnie należy zaznaczyć, że wyraźnie odróżniając filozofię i teologię, umieszcza swoje poszukiwania w obrębie tej drugiej, tak więc atrybutu wszechmocy nie można w żaden sposób dowieść. Brak dowodu nie stanowi dla Ockhama problemu, gdyż wtedy określenie tego typu *cech* jest zależne od wiary, a zatem i od woli przewyższającej intelekt poszukujący niezbitej racjonalnej pewności. Absolutna suwerenność mocy Bożej nie jest sprawdzalna, funkcjonuje jako prawda wiary, element teologii objawienia.”¹⁹⁵. I dalej: „Nic nie zmusza Boga do czynienia świata uporządkowanym w naszym potocznym rozumieniu: [...] wolność nie polega na zgodności działania z uprzednio daną istotą działającego, lecz jest nieograniczoną możliwością nieograniczona zdolnością urzeczywistniania wszystkiego, co możliwe dla działającego. Boska wolność jest radykalną wszechmocą”¹⁹⁶.

Taylo zauważa, że w tym ujęciu kosmos jest aksjologicznie obojętny. Nie ma dobra „w” świecie. To, co jest dobre, zawdzięcza swój moralny walor arbitralnej decyzji Stwórcy. Zdaniem Taylora, znikło w ten sposób wyobrażenie *logosu ontycznego*, istotowego porządku Tomaszowej hierarchii Bytu, a świat zaczął się przedstawiać jako suma indywiduów danych jedynie w bezpośrednim oglądzie empirycznym.

Jak pisze kanadyjski filozof: „Nie był to jedynie efekt uboczny ruchu napędzanego przez rozważania czysto epistemologiczne. Wprost przeciwnie, nowa nauka nabrała impetu właśnie dzięki antyteleologicznej moralności. Proces ten zakorzeniony był w teologii: nominaliści, a wśród nich William Ockham, sprzeciwiali się arystotelesowskiemu realizmowi. Kierowało nimi poczucie, że głoszenie etyki opartej na domniemanej skłonności samej natury, jest usiłowaniem postawienia granic boskiej wszechmocy. Jeżeli dobro i zło mają być ustanowione przez boskie *fiat*, to Bóg musi

¹⁹⁴ H. A. Oberman, *Marcin Luter*, s. 130.

¹⁹⁵ K. Kleczka, *Bóg, człowiek i wolność. Refleksje nad źródłami średniowiecznego woluntaryzmu* [w:] *Homo viator. Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, pod. red. Marcina Karasa, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 142.

¹⁹⁶ Tamże. Zob. też J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005, s. 188.

zachować absolutną wolność (...). Ostatecznie tylko mechanistyczna wizja wszechświata dała się pogodzić z wiarą w Boga, którego wszechmoc rozumiana była jako nieskończona wolność *fiat*” (ZP 300-301).

Ten krok myślowy zapoczątkowany przez nominalistów ułatwił rozwój nauk przyrodniczych – wyłonił prace Galileusza, Keplera, a później Newtona, stojących w opozycji względem tradycji scholastycznej. Taylor pisze wprost, że mechanistyczne pojęcie przyrody było konsekwencją nominalistycznego „odczarowania.” Wiele trafnych uwag w tej materii zawarł C. S. Lewis w książce *Odrzucony obraz*¹⁹⁷. Szczegółowy komentarz tego zagadnienia możemy spotkać również w pracy Ignacio Medina Labayru *La concepción de la razon practica en el pensamiento de Charles Taylor*¹⁹⁸.

Autor *Źródeł podmiotowości* pisze: „Przejście do mechanicyzmu zneutralizowało sferę bytu. Przestała ona wyznaczać dla nas normy, a przynajmniej przestała czynić to w tradycyjny sposób” (ZP 300). Sam Marcin Luter zawdzięczał wiele tradycji ochamistycznego nominalizmu¹⁹⁹. Jak czytamy w pracy Obermanna *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*: „Alternatywa jest teraz jasna: To, co przekracza postrzeganie rzeczywistości empirycznej, albo jest oparte na słowie Bożym, albo jest czystą fikcją. Tego rozróżnienia między poznaniem świata a wiarą w Boga dokonuje Luter świadomie jako nominalista.”²⁰⁰ I dalej: „W 1509 roku zapoczątkowana została (...) rzadka w średniowieczu koalicja (...) augustynizmu i nominalizmu”²⁰¹. Augustyn był obrońcą tajemnicy łaski przeciw zwolennikom pelagianizmu, Luter zaś dążył do wyznaczenia granic filozofii, i zgodnie z duchem *via moderna*, żywił przekonanie, że prawdy dotyczące tego, co Boskie, bezwzględnie przekraczają granice ludzkiego pojmowania. Nasze poznanie może odnosić się jedynie do świata doczesnego. Ten świat,

¹⁹⁷C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Znak, Kraków 2008.

¹⁹⁸I. Median Labayru, *La concepción de la razon practica en el pensamiento de Charles Taylor*, Granada 2013, s. 87.

¹⁹⁹„Dopiero zwycięstwo nominalistów przyniosło rozstrzygnięcie: tutaj wiara, tam wiedza i badania. Bóg, jako Niezbadany, zastrzeżony jest dla wiary; wiedza i badania, dla wiedzy tego świata. Uniwersalia nie są „realiami”, lecz jedynie znakami pomyślanymi przez człowieka i odniesionymi do rzeczy tego świata, które są dostępne doświadczeniu. Stąd bierze początek całość rozwoju nauk nastawionych na badanie i doświadczenie. Był to najbardziej radykalny przełom, jaki przeżyła myśl średniowieczna. Podług Ockhama, Bóg nie miał nic wspólnego z instytucjami tego świata, był wolny, absolutnie niezależny, nie poddany prawom naszego rozumu; ażeby przydać dobitności swym wywodom, Ockham śmiało sięgnął do paradoksu: Bóg mógł być stworzyć świat całkowicie inny; gdyby zechciał, mógł własną swą naturę związać z naturą kamienia czy drewna, a nawet przyjąć na świat w postaci osła. Ockham wszedł w kolizję z papieżem, dla którego w tej formie porządku świata nie było właściwego miejsca.” – R. Friedenthal, *Marcin Luter i jego czasy*, s. 69.

²⁰⁰H. A. Oberman, *Marcin Luter*, s. 123.

²⁰¹Tamże.

jak już zostało powiedziane składa się z empirycznie danych indywiduów, zaś wszystko inne jest fikcją.

Wraz z nowym odczytaniem świętych tekstów po grecku i po hebrajsku, odrzucono średniowieczny autorytet wykładni pisma oparty na jej łacińskim tłumaczeniu – *Wulgacie*. Wraz z przekreśleniem roli pośrednictwa – autorytetu Kościoła, sceptyczna analiza pisma, rozbiór poszczególnych fragmentów a nawet znaczenia poszczególnych słów, pozostawała w zgodzie z nowożytnym duchem nauki, dla której ideałem są ostrożność i dystans²⁰². Być może już w tym podejściu do *Biblii* manifestowała się nowa „naturalistyczna” metodologia, której istotą jest przyjęcie perspektywy krytycznego badacza, gotowego do rewizji swych doczasowych ustaleń – w pewnym sensie „niezaangażowanego obserwatora”. Podważone zostało w ten sposób naiwne „dziecięce” zaufanie do świętego tekstu, zaś analiza filologiczna utworzyła pierwszy wyłom w bezkrytycznym zawierzeniu *Biblii*. Czy, paradoksalnie, protestancka dewiza *Sola scriptura* nie stała się mimo woli punktem wyjścia do uprawomocnienia wielości interpretacji siejących zwątpienie?²⁰³. Zjawisko to zdaje się pozostawać zbieżne z „galilejskim” duchem nauki, o którym wspomina W. Nowak w pracy *Spór o nowoczesność*²⁰⁴. Hierarchiczna wizja kosmicznego i metafizycznego ładu zaczęła się bowiem rozpadać w wielu miejscach naraz. Być może właśnie analityczny (w pewnym sensie krytyczny) stosunek do Pisma Świętego, wbrew otwartemu głoszonym fideistycznym deklaracjom, przyczynił się do późniejszej postępującej sekularyzacji, znajdującej swe apogeum w ateistycznej myśli Oświecenia.

W związku z nową nauką E. Cassirer pisze, że sprzeciw hierarchii kościelnej budziły nie tyle twierdzenia nowych teorii formułowanych przez Galileusza i innych pionierów nowożytnych nauk przyrodniczych. Ich konkluzje zawsze bowiem mogły w ostateczności zostać opatrzone etykietami „hipotez”. Tym, co budziło najostrzejszy sprzeciw, było programowe ignorowanie autorytetu Kościoła oraz Objawienia, na rzecz całkowicie autonomicznej, sceptycznej postawy badawczej, znajdującej uzasadnienie jedynie ludzkim rozumie i poczuciu niezawodności matematycznej metody.²⁰⁵ U Cassirera czytamy:

²⁰² Tamże, s.167-168.

²⁰³ Bowiem „(...) reformatorska zasada *sola scriptura*, nie doprowadziła do upragnionej jednoznaczności. Ponosi natomiast odpowiedzialność za różnorodność objaśnień i wykładni, które wydają się prowadzić to powoływanie się na jasność Pisma *ad absurdum*.” – tamże, s.172.

²⁰⁴ Por. W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira Macintyre’a*, s. 104.

²⁰⁵ „Nauka dochodzi do różnych wniosków i proponuje odmienne ujęcia. Na podstawie własnej egzegezy Luter demonstrował swoim wittenberskim studentom, jak można tłumaczyć tekst, fragment tekstu czy nawet jedno słowo na bardzo różne sposoby; brał pod uwagę wiele możliwych znaczeń jakiegoś

„W rzeczywistości to nie nowa kosmologia była tym, czemu z całą mocą przeciwstawiała się panujące władze kościelne: jako samą tylko matematyczną „hipotezę” mogły one równie dobrze przyjąć system kopernikański, jak ptolemeuszowy. Tym wszakże, czego nie można było tolerować i co zagrażało filarom systemu kościelnego było nowe pojęcie prawdy, głoszone przez Galileusza. Obok prawdy objawienia, staje oto teraz swoista i pierwotna samodzielna prawda przyrody. Prawda ta nie jest dana nam w słowie Boga, lecz w jego dziele, opiera się nie na świadectwie pisma czy Tradycji, lecz rozpościera się w każdej chwili przed oczyma (...). Nie mnożna jej ubrać tylko w same słowa; jedyne odpowiedniego dla niej i stosowanego wyrazu szukać trzeba w tworach matematycznych, w figurach i liczbach”²⁰⁶

Kto by przypuszczał, że manifestujący się u ockhamistów akt tak wielkiego uwielbienia Stwórcy, uznania jego wszechmocy, który przewyższał już tylko św. Piotr Damiani, głoszący przekonanie, że Bóg jest w mocy zmieniać minione fakty dokonane, po kilku wiekach zaowocuje scjentystycznym ateizmem, zarazem obrazem świata zbliżonym do znanych z gnostyckich spekulacji z motywem świata porzuconego przez Boga. Później, gdy nadeszło oświeceniowe zanegowanie Transcendencji²⁰⁷, został tylko czarny kosmos z rojem martwych galaktyk, zaś wszelkie systemy wartości przypisane zostały dziedzinie ludzkich subiektywnych projekcji i emocji.

Taylo pokazuje, że mechanicyzm jako wizja uniwersum zakładająca możliwość przewidywania i kontroli zjawisk, miał zatem źródła teologiczne, jednak w miarę postępującej sekularyzacji jego pierwotne religijne inspiracje poszły w zapomnienie. W świetle koncepcji Kartezjańskiej, ludzkie ciało przynależy do sfery *res extensa*, a więc jest częścią przyrody i podlega tym samym prawom co ona. W sferze duchowej (*res cogitans*) postulowany był natomiast neostoicki ideał racjonalnej samodyscypliny. Czytamy: „U podstaw światopoglądu mechanicystycznego leżało zagadnienie „kontroli” rozpatrywane początkowo jedynie w odniesieniu do Boga. Później, beneficjenta zaczęto dostrzegać także w człowieku, a wraz z nadejściem siedemnastowiecznej rewolucji naukowej, różne motywy utworzyły nierozzerwalny splot. Mechanicyzm Kartezjański jest jeszcze całkowicie wpisany w pewną teologię.” (ZP 301).

fragmentu Biblii, nawet jeśli jedno z nich narzucało mu się z nieodpartą jasnością. Taką zasadniczą relatywizującą postawę ostrożnego poszukiwania można uznać za naukowy dystans i sceptycyzm, które cechują uprawianie nauki w czasach nowożytnych”. – H. A. Oberman, *Marcin Luter*, s.167-168.

²⁰⁶ E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, tłum. T. Zatorski, WUW, Warszawa, 2010, s. 38.

²⁰⁷ Por. Ch. Taylor, *Immanentne kontroświecenie* (w:) *Rozmowy w Castel Gandolfo* t. 2, Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Warszawa-Kraków 2010.

Kontynuację oraz rozwinięcie tej tendencji znajduje Taylor w filozofii Locke'a. Píše: „W nowożytnej konstrukcji, którą określam jako podmiot „punktowy”, oderwanie zostało posunięte znacznie dalej. Doprowadziło do tego takie samo połączenie motywów – dążenie do sprawowania kontroli splotło się z pewną koncepcją wiedzy. Oderwanie idzie dalej, gdy zwraca się w stronę samego podmiotu. Już Kartezjusz rozpoczyna ten ruch. Polega on na takim przyjęciu stanowiska wobec własnej osoby, które wyrwa się ze zwyczajnego sposobu doświadczania świata i samych siebie.” (ZP 302).

Tak oto, człowiek sam dla siebie staje się przedmiotem manipulacji i kontroli. Mechanicyzm oraz instrumentalizacja postawy wobec procesów przyrodniczych rychło przeniosły się też na sposób pojmowania natury ludzkiej i organizacji życia społecznego. Sposób zorganizowania armii, administracji, a także więzień i szpitalnictwa zaczęły się kształtować pod wpływem tych nowożytnych idei²⁰⁸.

6. Trudności naturalizmu

Niezależnie od „odczarowania”, zapoczątkowanego już przez nominalistów pozbawienia świata immanentnego logosu i wypełniającej tę lukę mechaniki, właśnie protestanckie zanegowanie znaczenia jakościowych rozróżnień czasu i przestrzeni, a także hierarchicznej koncepcji ładu społecznego przyczyniły się do powstania nowoczesnego scjentystycznego światopoglądu²⁰⁹. Tylor píše: „(...) nowożytny naturalizm nie tylko nie może zaakceptować tego teistycznego kontekstu; pozbawił się on wszelkich języków, w których można mówić o wyższej wartości. Mimo to chciałbym bronić tezy, że jakaś koncepcja wartości tego, co zwykle, wciąż go ożywia i dostarcza potężnego moralnego motywu słaniającego do jego powszechnej akceptacji. Próbując wyartykułować ów stłumiony element, jesteśmy zmuszeni cofnąć się do poprzednika naturalizmu.” (ZP 205).

Naturalistyczny utilitaryzm stojący na zapleczu uzasadnień rozmaitych przedsięwzięć inżynieryjnych, czy budzących moralne kontrowersje innowacji w dziedzinie medycyny, czy neuronauki, choć za fundament przyjmuje scjentystyczny światopogląd naturalistyczny, w ostateczności zdaje się opierać na *agape* – miłości bliźniego. Pomijając

²⁰⁸ Problem ten szeroko omawia później M. Foucault. Zarazem na tym tle ujrzyć można późniejsze obiekcje wyartykułowane przez M. Heideggera, dotyczące dehumanizacji i narzędziowego rozumienia bytu ludzkiego – wzorca wywiedzionego z dziedziny przedmiotowej zasobów do eksploatacji.

²⁰⁹ Por. Ch. Taylor, *Tożsamość a czas świecki*, s. 204-205.

trudności wynikające z przypuszczeń co do nieprzewidywalnych konsekwencji masowego wdrożenia nowych wynalazków, cały współczesny wysiłek czerpie swe uzasadnienie z dyrektywy moralnej ulżenia cierpieniom i pomnożeniu szczęścia jak największej liczby ludzi. Zdaje się to przedsięwzięciem na miarę cywilizacyjną.

Warto sobie uprzytomnić, że dla ludzi żyjących w czasach przedchrześcijańskich podobne starania byłyby niezrozumiałe. Trzeba było ewolucji ideału *agape*, by dojść do współczesnej bezdyskusyjnej pochwały troski o dobrostan ludzkości. Wystąpił tu pewien paradoks, bowiem do chrześcijańskiej *agape* po drodze dołączył się epikurejski motyw, który kultura europejska przyswoiła sobie w dobie odrodzenia. Później, m. in. Locke wyznawał hedonizm, nie wypierając się przy tym bynajmniej wiary chrześcijańskiej. Podobnie było u wielu oświeceniowych deistów. W. M. Nowak pisze: „Historyczna rekonstrukcja skłania bowiem do tezy, że źródłowy kontekst naturalizmu jest teistyczny i że jest nim (...) reformacyjna afirmacja zwyczajnego życia. To z niej dopiero wyrasta naturalistyczno-utyliitarystyczna apologia zwykłego zmysłowego szczęścia. Pierwotna forma tej afirmacji była teologiczna i wiązała się z pozytywną wizją zwyczajnego życia, jako uświęconego przez Boga. Jej wersje świeckie obecne w humanizmie wyłącznym, mają charakter wtórny, a przy tym zawężony. To ostatnie oznacza że „nowożytny naturalizm nie tylko nie może zaakceptować tego teistycznego kontekstu; pozbawiał się on wszelkich języków, w których można by mówić o wyższej wartości.”²¹⁰ W tym sensie, nowożytny naturalizm nie tylko pozostaje ślepy na swe religijne źródła ale nie dysponuje także aparatem pojęciowym, za pomocą którego mógłby podjąć konstruktywny dialog przeszłością, jak również udzielić odpowiedzi na kluczowe pytania egzystencjalne. Zapytywanie o sens, niepokoję budzące rzeczywistym doświadczeniem człowieka, skłonny jest ignorować, bądź ujmować je z perspektywy „terapeutycznej”.

7. Uwagi na temat metody

W aspekcie metodologicznym droga myślowa Charlesa Taylora nie da się ująć jako historia idei, genealogia ani też próba wykrycia prawidłowości, ukazanie jakiegoś determinizmu historycznego, jaki postulował np. marksizm, od którego Taylor jednoznacznie się odżegnuje. Przedsięwzięcie filozoficzne Taylora zawarte w *Źródłach*

²¹⁰ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, s.169.

podmiotowości, zestawiane niekiedy z Heglowską *Fenomenologią ducha*²¹¹ można porównać do wyprawy w górę rzeki w celu odkrywania zawilej sieci dopływów. Pokazuje, że z jednej strony współcześni naturaliści niejako zapomnieli o pierwotnych przesłankach swych teorii, z drugiej zaś, że *implicite* przyjmują systemy wartości, od których oficjalnie się odzegnują. Pomimo głoszonych scjentystycznych teorii swe własne życie z konieczności ujmują w autonarracji respektującej zasadę NO²¹², autonarracji dialogicznej (ZP 170), wspólnotowej, rozpiętej w sieciach rozmowy, zarówno z żyjącymi współcześnie „znaczącymi innymi”, jak również z głosami minionych pokoleń. Znana jest koncepcja Maxa Webera o wpływie protestantyzmu na ukształtowanie się gospodarki kapitalistycznej oraz nowoczesnego modelu społeczeństwa, w którym indywidualizm życia prywatnego, poszanowanie praw jednostki, łączy się gospodarczym i politycznym liberalizmem²¹³.

Pojawia się oczywiście pytanie, czy duchowa moc przesłania protestanckiej religijności ukształtowała nowoczesny ład, czy też niezbędny był rozwój nauki, techniki, nagromadzenie bogactwa, sukces Europy względem reszty świata, by kapitalizm mógł się rozwinąć w postaci, jaką znamy z historii. Bardzo rozpowszechnione jest przekonanie, że to właśnie zadecydowało o dominacji Europy. Protestancki ideał indywidualnej drogi do zbawienia, myśl, że nie na wspólnym pokładzie nawy Kościoła, lecz każdy w swej łódce samodzielnie wiosłuje ku własnemu przeznaczeniu, niewątpliwie wzmocniły ducha indywidualizmu. Negacja ideału rycerskiego i monastycznego jakiegoś życia lepszego, „bliżej nieba” choć już tu na ziemi, sprzyjały demokracji. Czy hierarchia ziemską była odzwierciedleniem hierarchii niebieskiej, czy ta ostatnia stanowiła jedynie projekcję, dającą alibi dla poddaństwa i ucisku? Zapewne pochwała pilności w spełnianiu swego powołania, porzucenie arystokratycznej pogardy dla pracy, a w szczególności dla handlu, pozwoliły uruchomić w Europie i Ameryce wielki potencjał przedsiębiorczości i produkcji. Zatem czy idee, tj. ludzkie wyobrażenia i myśli, społeczne *imaginaria*²¹⁴ przesądzają o materialnych konkretyzacjach i formach instytucjonalnych życia, czy odwrotnie - to materialne zaszłości są pierwsze. Jako warunki konieczne, czynniki

²¹¹ A. Bielik-Robson, *Wstęp My romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*, s. XVII.

²¹² Przypomnijmy: Zasada NO to Zasada Najlepszego Objaśniania - (*The Best Account Principle*). Taylor określa je tak: „Najlepsze objaśnienie w powyższym sensie odznacza się największą siłą. Pozwolę sobie nazwać to stwierdzenie zasadą NO. Wydaje mi się, że wszelkie teorie uznające osąd moralny za projekcję i wszelkie próby odróżnienia „wartości” od „faktów” łamią zasadę NO” (ZP 116-117).

²¹³ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran i P. Miziński, ALETHEIA, Warszawa 2010.

²¹⁴ Por. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. Adam Puchejda, Karolina Szymaniak., Znak, Kraków 2010.

materialne zapewne mają pierwszeństwo, jednak bez warunków wystarczających – m. in. odpowiedniego systemu praw, np. nie zabraniających bogacenia się, które ktoś musiał uznać za akceptowalne, zapewne nie doprowadziłyby do wzrostu potęgi nowoczesnej cywilizacji.

Jednak Taylor nie udziela jednoznacznej odpowiedzi w tym rozległym sporze. Na temat jego metody badawczej, szeroko pisze W. M. Nowak w pracy *Spór o nowoczesność*. Czytamy tam: „Lepiej jest powiedzieć, że w przypadku każdego rzeczywistego przełomu w historii zmiana biegnie w dwóch kierunkach. Rzeczywisty splot zdarzeń utkany jest z nici dwojakiego rodzaju. Do powstania jakiejś nowej, rewolucyjnej interpretacji może dojść tylko wtedy, gdy ludzie z przyczyn być może całkowicie zewnętrznych wobec idei, odchodzą od danych praktyk. Jakies inne – równie niezależne od sfery idei – powody mogą doprowadzić do rozkwitu danej praktyki, a to z kolei może sprawić, że dana interpretacja nabierze mocy”²¹⁵. Nasuwa się jednak pewna wątpliwość, czy koncyliarystyczna postawa Taylora jest w pełni satysfakcjonująca. Stwierdzenie, że między sferą *praxis* i dziedziną idei – wyobrażeń dobra, przepisów na życie, zachodzą relacje obustronne, zdaje się dość ogólnikowe. Taylor nie uznaje żadnego typu silnego determinizmu materialistycznego, zrazem zgadza się z tezą, że same idee nigdy nie mają wyłącznej mocy sprawczej w historii. Jego zdaniem, jest i tak i tak, a oba czynniki przeplatają się wzajemnie. Wiemy, że jest to poplątany gąszcz wzajemnych zależności, w którym niekiedy jednak zdarzają się zdumiewające anomalie – dzieła genialnych wynalazców odmieniające oblicze całej cywilizacji, decyzje mężów stanu, dowódców, od których zależy długotrwały ład polityczny. W takich przypadkach kierunek oddziaływania jest wyraźnie jednostronny – od idei do praktyki – i to właśnie zdaje się ciekawe.

W dalszym ciągu swych rozważań Nowak wskazuje na Taylorowskie pojęcie artykulacji, jako kategorię, służącą do rozjaśnienia powyższej trudności. Czytamy: „Istotne dla Taylora jest powiązanie praktyki z artykulacją i uznanie, że idee stanowią artykulacje istniejących praktyk, jako pewnych wzorców. Sprawia to, iż zasadniczo jest tak, iż jako artykulacje idee są wtórne wobec wzorców (ZP 382). Natomiast idee transcendujące faktyczną rzeczywistość, czyli zastane wobec praktyk (np. utopijne idee anarchistyczne), są czymś pochodnym, formułowanym dopiero w opozycji względem

²¹⁵ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność*, s. 62-63.

tego, co istniejące. Punktem wyjścia konceptualizacji pozostaje więc zawsze, według Taylora, aktualna praktyka”²¹⁶.

Czy można zatem mówić o transcendentálnym charakterze refleksji autora *Etyki autentyczności*? Chodziłoby wtedy o rozważanie warunków możliwości zjawiania się fenomenu danego zjawiska kulturowego, zawieszające sąd dotyczący jednoznacznego rozstrzygnięcia kierunku zależności przyczyn. Dla nas ważny pozostaje fakt, że do własnej samowiedzy, do samowiedzy epoki dochodzimy poprzez wysiłek artykulacji, która nie jest sprawozdaniem z jakiegoś gotowego, skończonego przedsięwzięcia, nie jest opisem stanu rzeczy, lecz konstytuuje się w procesie swego stawania się²¹⁷. Zarazem pozostaje ona istotnie nieprzejrzysta dla samych uczestników zdarzeń²¹⁸. Sama jest wyrazem kondycji intelektualnej współczesnego człowieka. Na każdym etapie historii dowodzi, na ile on zdolny jest on sprostać maksymie „Poznaj samego siebie” (gr. *gnothi seauton*). W tym sensie koncepcja Taylora jest samozwrotna, bowiem sama czyni to, co przedstawia w swej warstwie ekspalacyjnej. Wyjaśniając, tworzy zarazem swoją własną treść. Wydobywa ją z niebytu lub przynajmniej z nieświadomych głębin, jakiejś kulturowej anamnezy. W tym sensie jest otwarta ku przyszłości. Kiedyś, ktoś inny wyartykułuje tożsamość swego czasu z nowej, nieprzewidywalnej dzisiaj perspektywy. Taylor chce nam powiedzieć, że tak już jest, że gdy chcemy się zastanowić nad własną tożsamością, poznać jej korzenie, zawile, nieraz zaskakujące uwarunkowania, musimy podjąć się wysiłku wielkiej rekapitulacji, niejako podążyć w górę rzeki. Żadna redukcja naturalistyczna polegająca na poszukiwaniu swoistej *arche*, jaką dla Nietzschego była *Wille zur Macht*, dla Marksa stosunki produkcji, dla Freuda stłumiona seksualność, czy dla psychoanalityków ze szkoły Adlera *libido dominandi*, nie wchodzi w rachubę. Nigdy nie możemy wyjść ponad to, co zdołamy osiągnąć drogą namysłu i twórczej artykulacji.

8. Podsumowanie

Charles Taylor wskazuje na protestantyzm jako na jeden z czynników rozwoju naturalizmu. Jakkolwiek nie jest zwolennikiem stanowiska naturalistycznego, przyznaje należne mu miejsce na mapie współczesnych rodzajów ludzkiej samowiedzy – obok

²¹⁶ Tamże s. 58.

²¹⁷ Jest to znany trop myślowy z Hegłowskiej *Fenomenologii Ducha*.

²¹⁸ Taki pogląd reprezentował R. G. Collingwood: „Collingwood uznał, iż zmiany pojęciowe dokonują się w trakcie procesu nie do końca przez ludzi uświadamianego (...) i jako takie wymykając się realnemu wyjaśnianiu.” - W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność*, s. 65.

teizmu i ekspresywizmu. Zauważa istotną rolę dla kształtowania się świadomości nowożytnej, późnośredniowiecznego zwrotu nominalistycznego wraz z idącym w ślad za nim mechanistycznym obrazem odczarowanego uniwersum. Stwierdza, że protestantyzm poprzez afirmację życia zwyczajnego dokonał dowartościowania doczesności. Zgodnie z tym, wierzący mają prawo zabiegać o dobra materialne, nawet doceniać je jako dary Boże, zarazem traktować je lekko, bowiem sukces odniesiony na ziemi, jest jedynie dowodem predestynacji i łaski. Dlatego stosunek do dóbr doczesnych może przybierać utylitarno-instrumentalny charakter. Kartezjański dualizm, w myśl którego ciało ludzkie jawi się jako „maszyna”, będąca częścią przyrody, sprzyjał rozszerzeniu powyższego schematu myślowego także na człowieka. Stąd, po oświeceniowym podważeniu światopoglądu teistycznego, droga do upowszechnienia naturalizmu stała się otworem.

V Kartezjusz i narodziny nowożytnej podmiotowości w ujęciu Charlesa Taylora²¹⁹

1. Wprowadzenie

W celu omówienia problemu podmiotowości w filozofii Kartezjusza niezbędna jest, jak się wydaje, pewna historyczna retrospektywa pozwalająca w skrócie naszkicować tło, na jakim doznała się istotna przemiana, która zważyła później na całą myśl nowożytną, tym samym na samowiedzę współczesnego człowieka.

Charles Taylor stwierdza w *Źródłach podmiotowości*, że starożytność nie знаła kategorii *ja* – takiej, jaką posługujemy się w dzisiejszym pojęciu indywidualnej tożsamości. U Platona moralność, a tym samym ludzka zdolność do podejmowania racjonalnych (*resp.* dobrych) decyzji nie były przypisane do miejsca usytuowanego *wewnątrz*, lecz posiadały charakter obiektywny. Źródła moralne usytuowane były sferze zewnętrznej, w świecie idei. Zgodnie z wyobrażeniem myślicieli starożytnych, człowiek był częścią uniwersum, tym samym jego tożsamość oraz powinności moralne wyprowadzano z zasady porządkującej elementy kosmicznego ładu. Jak pisze Taylor: „Według Platona *logos* znajduje się zarówno w rzeczywistości, jak i w nas samych” (ZP 236).

Realizacja dobra moralnego polegała na zestrojeniu się tego, co jednostkowe z ogólnym porządkiem nazwanym przez Taylora mianem *logosu ontycznego*. Zdaniem kanadyjskiego filozofa, starożytność nie znała również pojęcia woli, które pojawiło się dopiero wraz z pracami św. Augustyna. Taylor zaznacza, że jakkolwiek prapoczątków tego wyobrażenia można szukać u już stoików, którzy przypisywali człowiekowi władzę dokonywania rozumnego wyboru pomiędzy dobrami, jednak w dojrzałej postaci koncepcja woli pojawiła się dopiero myśli augustiańskiej.

Dla Platona racjonalna oczywistość Idei posiadała moc zniewalającą, zarazem, jak się zdaje, nie było w jego poglądach rozgraniczenia między poznaniem a wartościowaniem. W słońcu Idei Dobra²²⁰, wszelki byt stawał się widzialny, zatem

²¹⁹Rozdział niniejszy jest zmienioną wersją mojego artykułu *Kartezjusz i narodziny nowożytnej podmiotowości w ujęciu Charlesa Taylora*, (w:) *Wokół zagadnień filozofii kultury*, TYGIEL, Lublin 2016 s. 108-137.

²²⁰Platon, *Państwo* przeł. St. Witwicki (w:) *Państwo Platona*, AKME, Warszawa 1990, s. 350 -351, [508-509 D].

wiedza musiała zawierać nieodłączny czynnik aksjologiczny. W nowożytnej nauce, mieszanie opisu z wartościowaniem jest uznawane za kardynalny błąd, zaś wzorzec racjonalności wyznacza kategoria niezaangażowanego obserwatora. Ten ideał zrodził się jak zobaczymy wraz z Kartezjańskim *ego cogito*. Zdaje się, że właśnie Platońskiej metaforze Idei Dobra jako słońca należałoby szukać korzeni teorii kontekstowych, koncepcji, zgodnie z którymi nie ma nagich faktów ani faktów wolnych od wartości. By cokolwiek obserwować, trzeba najpierw wiedzieć czego chce się szukać, to znaczy jaką figurę rozpoznać, a to znaczy co uznać za ważne, znaczące (choćby z punktu widzenia pragmatyki poznawczej), co zaś pominąć, jako pozbawione wartości – szumy, elementy tła. Jakieś dobro musi „przyświecać” temu, kto stawia pytania, jakieś – może do końca niewyartykułowane ramy pojęciowe – muszą wyznaczać aksjologiczny horyzont – sens każdego zapytywania.

W dalszym toku swego wywodu Taylor analizuje poglądy św. Augustyna, którego myśl w znaczącym stopniu wyznaczyła kierunek refleksji Kartezjusza. Pisze nawet o pojawiającym się w myśli św. Augustyna schemacie myślowym, który określa mianem *protocogito* (ZP 250-251). W innym miejscu zaś: „Augustyn zawsze przywołuje nas ku wnętrzu. To, czego potrzebujemy leży *intus*, powtarza raz za razem. Skąd wzięło się to uderzające odstępstwo od Platona?

Krótką odpowiedź brzmi: droga ku Bogu biegnie przez wnętrze.”²²¹ Według św. Augustyna Bóg obecny jest w nas i Jego światło jest gwarancją naszej samowiedzy, a tym samym naszej tożsamości moralnej. Od św. Augustyna wiemy, że droga do Boga prowadzi przez wnętrze. Bóg, który przemawia do nas z głębi naszego ja, jest naszym wewnętrznym światłem – warunkiem poznania prawdy. Ten schemat myślowy może przywołać na myśl wspomnianą już platońską metaforę, w której Idea Dobra jest jak słońce, które oświetlając i grzejąc daje poznanie i życie. Oświeśla i przez to umożliwia wszelką wiedzę, zarazem jest podstawą bytową wszystkiego, co jest czymś. U św. Augustyna Idea Dobra schodzi z „nieba platońskiego” do ludzkiego wnętrza. Światło umożliwiające widzenie wiecznych prawd, promieniuje z głębi naszej duszy, w której objawia się i przez którą przemawia Bóg. On daje światło, dzięki któremu wewnętrzne oko duszy może widzieć. W ten sposób dzięki obecności Boskiego światła posiadamy wstępne rozumienie nas samych. Szukamy, ale już wiemy czego mamy szukać. Taylor przypomina paradoks platońskiego *Menona* – kwestię, jak możemy coś

²²¹Platon, *Państwo* Tamże, s. 244.

znać i nie znać zarazem. Skoro czegoś szukamy, musimy to już w pewien sposób znać, jeżeli wiemy, czego powinniśmy szukać.

Można powiedzieć, że w ujęciu augustyńskim Platońska Idea Dobra niejako „skryła się” we wnętrzu duszy i stamtąd oświeśla świat i duszę samą. Tak jak u Platona jest ona warunkiem widzenia rzeczy – widzenia powiązanego z rozpoznawaniem moralnego sensu rzeczywistości.

2. Refleksyjność radykalna i zwrot ku wewnętrżności

Taylor rozróżnia pojęcia „refleksyjności” i „refleksyjności radykalnej”. Z refleksyjnością w pierwszym znaczeniu mamy do czynienia wtedy, gdy kierujemy uwagę ku sobie, gdy w pewien sposób troszczymy się o samych siebie. Odniesienie refleksyjne ma miejsce w sytuacji, kiedy przedmiotem mojego zainteresowania jest np. zraniona część mojego ciała. Jednak spojrzenie na mój skaleczony palec mogłoby być równie dobrze spojrzeniem pielęgniarki (również „troskliwym”). Kategoria radykalnej refleksyjności, implikuje natomiast przyjęcie pierwszoosobowego punktu widzenia. Chodzi o takie doświadczenia, dla których przyjęcie perspektywy pierwszoosobowej jest konstytutywne i niezbędne dla osiągnięcia poznawczego rezultatu. Na przykład nikt nie może mieć moich wyrzutów sumienia (ZP 247). Czytamy: „Radykalna refleksyjność odsłania taki sposób ukazywania się świata jednostce, z którego nie można wyłączyć podmiotu z doświadczenia; występuje z istoty pewna asymetria: doświadczam moich czynów i uczuć w zupełnie inny sposób niż ty, czy ktokolwiek inny. Dzięki temu właśnie jestem istotą, która może odnosić się do siebie w pierwszej osobie” (ZP 247).

Dlatego starożytny przepis na dobre życie, zakładający pewne starania o samego siebie, podobnie jak współczesny zbiór zaleceń terapeuty służący właściwemu kierowaniu swoim życiem i optymalnemu rozwiązywaniu konfliktów, nie są tożsame ze wspomnianą wyżej radykalną refleksyjnością²²². W dalszym ciągu bowiem bieg spraw dotyczących się mnie samego, da się ująć tak, jak gdyby były to zewnętrzne przedmioty w świecie, dane w perspektywie trzecioosobowej²²³. Taylor nie przeczy, że w starożytnej

²²² „Wezwanie do troski o samego siebie, jako głos starożytnego mędrca, lub jako ostrzeżenie dla współczesnego menadżera, nie jest apelem o radykalną refleksyjność.” (ZP 248).

²²³ W tym sensie rozumowanie zgodnie z którym, że psychologia poznawcza rozwiązuje w sposób „naukowy” problemy, które Taylor uznaje za głęboko filozoficzne zdaje się chybiać celu. Kluczowe dla tej teorii pojęcie dysonansu poznawczego, które mimo rysu Heideggerowskiego związanego założeniem, człowiek jest istotą której chodzi o nią samą, pozostaje w nurcie myślenia, zakładającego w ostateczności

nauce o duszy tożsamość poznającego i poznawanego była w pewien sposób obecna, jednak nie miała ona znaczenia z uwagi na specyficzną perspektywę troski o samego siebie. Dbałość o własne *ja* – dbałość o zdrowie z uwagi na charakter relacji między „podmiotem” i przedmiotem”, nie różniła się istotnie od dbałości o dom lub dobytek (ZP 248).

Taylor przyjmuje, że bez refleksji św. Augustyna nie byłoby *Medytacji* Kartezjusza, eksplikacji tego subiektywnego punktu widzenia, drogi do pewności prowadzącej przez wnętrze, tym samym podmiotu – *ego cogito*, jako *arche* filozofii nowożytnej. Jak czytamy w *Źródłach podmiotowości*: „Augustyn przesuwając akcent z obszaru rzeczy poznawanych na samą czynność poznawania; tu spodziewa się znaleźć Boga. (...) W przeciwieństwie do publicznej i pospolitej domeny przedmiotów, czynność poznawania jest indywidualna dla każdego z nas. Przyjrzyć się tej czynności to tyle, co zwrócić się ku sobie samemu, zając postawę refleksyjną” (ZP 245-246).

Według Taylora, myśl Kartezjusza pozostaje istotnie ugruntowana zarówno w typie religijności, jak również w głównych założeniach filozoficznych św. Augustyna. Jako istotne wspólne rysy wymienia radykalną refleksyjność oraz sposób formułowania dowodu na istnienie Boga prowadzony od wnętrza czy poprzez sferę wewnętrzną, nie zaś jak u św. Tomasza dowód wychodzący od świata zewnętrznego.

Czytamy: „Zwrot ku językowi tego, co wewnętrzne przychodzi do nas wraz z Augustynem. (...) *Noli foras ire; in interiore homine habitat veritas.*”²²⁴ Według św. Augustyna, Bóg nie tylko jest Stwórcą świata, ale również światłem, które oświeca i podtrzymuje duchowy wymiar każdego człowieka. Przejawia swe istnienie także w podtrzymywaniu ludzkiej duchowości: w kierowaniu woli ku temu, co dobre, miłości i poznania. Zatem istotna różnica dzieląca poglądy Kartezjusza od św. Augustyna polegała na usytuowaniu źródeł moralnych wewnątrz nas²²⁵. Dobro, drogę do Boga człowiek musi odnaleźć w swoim wnętrzu poprzez drogę w głąb samego siebie. Już nie zewnętrzny kosmos, logos uniwersalny, poznanie Idei Dobra, lecz głos sumienia, akt wiary, miłość do Boga i tęsknota za nim stanowią o nowym charakterze postawy religijnej. By wybrać dobro, które pochodzi od Boga, człowiek musi ulec wewnętrznej

trzecioosobową perspektywę badacza. W toku argumentacji na rzecz słuszności konkretnej porady co do słuszności danego postępowania ze względu na poprawę dobrostanu pacjenta, na miejscu „ja” może znaleźć się każdy.

²²⁴Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*. (w:) *Komunitarianie Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk i T. Szubka, wstęp P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 257.

²²⁵ „Kartezjusz dokonał jednak radykalnej przemiany wewnętrzności Augustiańskiej (...) Przemianę tę można uchwycić mówiąc, że Kartezjusz umieszcza źródła moralne wewnątrz nas” (ZP 269).

przemianie, musi je pokochać²²⁶. Stąd Augustiańska nauka o dwóch miłościach – tęsknocie za Bogiem, lub za światem pojmowanym jako mniejsze dobro. Istotnie nowym motywem w historii myśli europejskiej jest różnica w pojmowaniu ludzkiej wewnętrżności. Taylor stwierdza, że nie prawdą jakoby we wszystkich epokach i we wszystkich kulturach obecne było wyobrażenie jaźni i wyobrażenie wnętrza takie, jakie nam zdaje się oczywiste. „(...) nie każda epoka odnosi się do ludzkiego podmiotu jako do jaźni.”²²⁷ I dalej: „Może wydawać się oczywiście, że ludzki podmiot to taki, który potrafi sam do siebie się odnieść; który potrafi powiedzieć ‘ja’. Inne epoki były tak samo świadome jak my. Ale nie oznacza to, że postrzegały takie podejście jako podstawę do definiowania ludzkich możliwości.”²²⁸ Taylor stwierdza, że zapewne w każdym języku można by odnaleźć wyrażenia zwrotne, za pomocą których możemy orzekać o swych czynnościach, jako o naszych, „odnoszących się do nas samych” jednak nie oznacza to, że wyraża się w ten sposób pojęcie jaźni. Self wcale nie musi być wypowiedane jako rzeczownik ‘the self’ czy ‘a self’.²²⁹

W tym sensie Grecy, wypowiadając maksymę *gnothi se auton* (poznaj samego siebie) nie mieli na myśli tego, co dziś rozumiemy jako podmiot (gr. *ho autos*, ang. *the self*). M. Foucault twierdzi, że ta starożytna formuła była raczej wezwaniem do poznania samego siebie w aspekcie granic własnych możliwości, swoich atutów i ograniczeń, aniżeli penetracji wewnętrznej głębi w rozumieniu, jakie pojawiło się wraz z refleksją św. Augustyna²³⁰. Taylor twierdzi dalej, że jego zdaniem ta subtelna różnica w sposobie pojmowania samego siebie zaciążyła na ukształtowaniu się charakteru naszej współczesnej cywilizacji. „Stworzenie iluzji”, jakobyśmy mieli duchowe wnętrza (jaźnie), analogicznie, jak posiadamy narządy wewnętrzne, serca czy wątroby jest odkryciem dokonany na pewnym etapie rozwoju naszej cywilizacji.²³¹

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden aspekt omawianego problemu. U Kartezjusza nieco inna rola przypada rozumowi, który ma za zadanie kierować ludzkimi namiętnościami. Sfera afektywna w porządku podległości bliższa jest sferze ciała i tym samym jest tym, nad czym rozum ma sprawować kontrolę. Bowiem, jak pisze kanadyjski

²²⁶ „Augustyn przejmuje platońskie pojęcie ładu rzeczy, który jest dobry. Lecz nie wystarczy nam on, ponieważ, aby móc kochać ten ład (...) musimy najpierw zostać uleczeni. Uzdrawienie przychodzi do nas z wnętrza. Władza, której je zawdzięczamy nie należy jednak do nas. Przeciwnie, kierujemy się ku wnętrzu, aby dotrzeć dalej, do Boga” (ZP 270).

²²⁷ Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, s. 237.

²²⁸ Tamże, s. 243.

²²⁹ Tamże, s. 237.

²³⁰ Por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Heller, PWN Warszawa 2012, s. 66 i nn.

²³¹ Por. Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, s. 238.

filozof: „Hegemonia rozumu polega dla Kartezjusza na racjonalnej kontroli” (ZP 282). W panującym w XVII wieku mechanistycznym obrazie świata znika teleologiczny sposób pojmowania zależności i następstwa zdarzeń. Ciało – *res extensa* - jest maszyną, częścią świata przyrody. Rozum kieruje ciałem, w istocie w ten sam sposób, w jaki mógłby kierować procesami kauzalnych następstw w otaczającym go fizycznym świecie. Rozumność moralnego decydowania w sprawach własnego życia nie polega więc już na zestrojeniu się (jak u Platona) „duszy rozumnej” z *ontycznym logosem*. Rozum Kartezjusza jest ośrodkiem władzy oderwanym zarówno od sfery uczuć, wymiaru cielesności jak i od źródeł moralnych usytuowanych na zewnątrz²³², mogących co najwyżej pełnić funkcję drogowskazów. Drogowskazy są „obojętne i w pewnym sensie „do wyboru”²³³. Rozum – podmiot zajmuje w ten sposób pozycję suwerennego podmiotu decyzji oraz jak gdyby „niezaangażowanego obserwatora” skłonności, jakie wykazuje jaźń. I jeszcze: „(...) Kartezjańska koncepcja panowania rozumu jest radykalnie odmienna. Panowanie rozumu nie oznacza już panowania określonej wizji, ale dominację jednego z aspektów psychiki nad innym: rozum instrumentalizuje tu namiętności”²³⁴. Uczucia nie są rodzajem mniemań, jak u starożytnych, lecz są one „środkami pomocniczymi, w które Stwórca nas wyposażył, aby nam było łatwiej utrzymywać substancjalny związek ciała i duszy” (ZP 281).

W starożytności porządek Idei dany jako zbiór prawd „samoobjawiających się” gwarantował jedność i uniwersalny charakter zarówno wiedzy, jak i porządku wartości. Nowa nauka zapoczątkowana przez Galileusza zakwestionowała ten ład. Odtąd poznanie zaczyna być utożsamiane z odzwierciedlaniem rzeczywistości wewnątrz podmiotu, z obrazem danym w umyśle. Podmiot może dysponować tym obrazem i może też krytycznie zdystansować się względem niego w akcie wątpienia. Tak rodzi się instrumentalna postawa wobec przedmiotu poznania, której dalekimi następstwami będą scjentystyczne postulaty przewidywania i kontroli.

²³² „Uwewnętrznienie wpisane w epokę nowożytną sformułowane (...) przez Kartezjusza różni się bardzo od wewnętrzności augustiańskiej. Umieszcza ono w bardzo dosłownym sensie źródła moralne wewnątrz nas. Przemiana w stosunku do Platona i Augustyna polega tu na tym, że nie postrzegamy już siebie jako powiązanych ze źródłami moralnymi na zewnątrz nas” (ZP 270).

²³³ Możliwy jest demoniczny geniusz, czyniący zło ale mimo wszystko podziwiany za moc panowania nad sobą i postępowania zgodnie z narzuconą sobie dyscypliną. Starożytność знаła ten typ człowieka pod nazwą *deinos*. W czasach nowożytnych bliska temu wyobrażeniu zdaje się koncepcja władcy w ujęciu Machiavellego. Tym, co przeraża w zaleceniach zawartych w *Księżcu*, nie jest pochwała ekscesów brutalności władzy, lecz optymalizacja kontroli i manipulacji w całkowitej abstrakcji od moralnej oceny zakładanych celów. Machiavelli nie neguje, ale po prostu ignoruje moralny aspekt polityki, zaś problem władzy rozpatruje wyłącznie w aspekcie jej skuteczności.

²³⁴ Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, s. 246.

Taylor zwraca w tym kontekście uwagę na fragment wypowiedzi Kartezjusza z listu do Gibieufa: „[jestem] upewniony, iż wszelkie poznanie tego, co jest poza mną, mogę zdobyć jedynie za pośrednictwem idei, które miałem w sobie”²³⁵. Warto zauważyć na dokonującą się zmianę sensu samego pojęcia „idei” z obiektywnego istniejącego na zewnątrz bytu transcendentnego, na rezydujący wewnątrz umysłu zespół treści. Zdaje się to konsekwencją rozumowania zawartego w *Medytacjach*, które bierze w nawias istnienie świata poza umysłem, znajdując oparcie w realności *cogito ergo sum*. Taylor pisze: „(...) termin idea traci sens ontyczny i zaczyna oznaczać treści wewnątrzpsychiczne, rzeczy znajdujące się ‘w umyśle’, porządek idei przestaje być czymś co *odnajdujemy* i staje się czymś *skonstruowanym* przez nas” (ZP 271).

Jak wspominałem, dla starożytnych rozumny porządek bytu dany był jako zastany. Dziś natomiast, jak pisze Taylor, „zwierzchność rozumu jest ustanowiona a nie odkryta. (...) Zmiana jaka dokonała się wraz Kartezjuszem polega na tym, że *logos* nie jest odkryty, lecz ustanowiony (skonstruowany)” (ZP 236).

Tę zmianę Taylor określa mianem „uwewnętrznienia”. Myślenie podług metody nie polega więc u Kartezjusza na odkrywaniu istniejącego ładu, lecz na konstruowaniu go, w sposób dający gwarancję pewności. (może to dałoby się już odczytać jako zapowiedź myśli Kanta, podług którego rozum rozpoznaje w przedmiocie to tylko, co sam do niego wniósł?) Gwarancję pewności podmiot poznający czerpie z samej metodycznej procedury. Ten moment przeniesienia akcentu z przedmiotu poznania na sam proces poznania zapoczątkował już św. Augustyn.²³⁶ W innym miejscu poruszając ten temat, Taylor pisze: „Porządek przedstawień musi zatem odpowiadać normom zaczerpniętym z samej czynności myślenia²³⁷ poznającego podmiotu” (ZP 272).

Taylor wyraża również myśl, że odmienne rozumienie zarówno poznania, jak i jego przedmiotu legło u podstaw istotnej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy dualizmem psychofizycznym Platona i tym, który odnajdujemy w dziele Kartezjusza (ZP 273). W ujęciu Platona obecny jest wieczny i niezmienny ład. U Descartesa brak takiego porządku. System wartości rozpoznawany przez *res cogitans* nie może być wywiedziony z *res extensa* – stoi bowiem względem niego w opozycji. Tu biorą początek późniejsze scjentystyczne ideały niezaangażowanego obserwatora i unikania błędu antropomorfizmu, wyjaśnień teleologicznych i projektowania wartości na przedmiot

²³⁵ Kartezjusz, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.*, przeł. E. Wende, (w:) A. Alquie, *Kartezjusz*, PAX, Warszawa 1989, s. 289.

²³⁶ Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996, s. 326-328.

²³⁷ Taylor wskazuje na etymologię *cogitare* - myśleć i *cogere* - gromadzić, porządkować (ZP 272).

badan nauk przyrodniczych, oraz koncepcje podług których, jak Taylor pisze, świat dany jest nam zaledwie jako „pokolorowany wartościami” (ZP 107). U Kartezjusza świat fizyczny, wraz z naszym własnym ciałem zostaje potraktowany jako przedmiot, od którego myśl winna się oderwać, by spoglądać nań jak gdyby z zewnątrz. Nasza codzienna dostępność własnych stanów mentalnych, *cogitationes*, przemieszanych z sygnałami docierającymi do nas drogą percepcji a także interocepcji, winna zostać poddana skrupulatnej analizie, po to, by wypreparować czyste *ja* – umysł – *ego cogito* wolne od wszelkich uwarunkowań fizycznych, psychologicznych czy społecznych. Jak pisze Taylor: „Musimy uprzedmiotować świat, włącznie z naszym ciałem, co oznacza, że powinniśmy pojmować go mechanistycznie i funkcjonalnie, tak, jak czyniłby to niezaangażowany zewnętrzny obserwator” (ZP 273). I w innej rozprawie: „Ciało z jednej strony potrzebne jest duszy jako dziedzina, medium w którym manifestuje się wolność, władza instrumentalnej kontroli, z drugiej strony ciało (*res extensa*) oprócz tego, że jest substancją radykalnie odmienną, jest także pozbawiona miejsca w uniwersalnym porządku bytu, w takim sensie w jakim postrzegał je Platon. Ciało jest agregatem części mechanistycznie rozumianej przyrody – odczarowanego świata, który ukazał się oczom nowożytnych.”²³⁸

3. Paradoks perspektywy trzecio osobowej

A. Alvarez Garrido wskazuje na paradoks polegający na tym, że Kartezjusz rozpoczynając swe poszukiwania od przyjęcia perspektywy pierwszoosobowej, która znamy z *Medytacji*, dochodzi do postulowanego wzorca ujęcia świata w perspektywie trzecioosobowej²³⁹. Niezaangażowany obserwator bowiem, aby zadośćuczynić postulowanej dyrektywie metodologicznej, ma obowiązek wyrugować wszystko co własne, co stanowi o jego partykularnej tożsamości. Jednak by móc zająć taką pozycję, podmiot musiał uprzednio przejść drogę w głąb siebie, by ustalić pewność *cogito* w procesie metodycznego wątpienia. By osiągnąć perspektywę trzecioosobową, musiał więc przejść fazę myślenia wyznaczonego przez punkt widzenia pierwszej osoby. Jak pisze A. Alvarez Garrido: „Punkt widzenia pierwszej osoby wyznacza perspektywę problemową Kartezjusza: Jeśli wszystko, co poznaję, przychodzi do mnie przez zmysły,

²³⁸ Por. Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, s. 249.

²³⁹ Por. A. Alvarez Garrido, *Identidad personal y donación. La configuración del yo en acción dramática*, Madrid 2008, s. 45.

a one mogą mnie ludzić, zatem wszystko, co mogę wiedzieć o sobie, o świecie a nawet o Bogu, w pierwszym rzędzie jest przedmiotem wątpienia. (...) Dzięki temu, że uzyskaliśmy pierwszoosobowy, subiektywny punkt widzenia, możemy poznawać świat taki jakim jest w sposób obiektywny”²⁴⁰.

Jak wspomniano na początku tej rozprawy – nawet jeśli nawet próbujemy sobie wyobrazić przestrzenny model relacji, jaka zachodzi między przedmiotem a podmiotem, możemy zapytać skąd „patrzy” niezaangażowany obserwator. Czy człowiek nie próbuje w ten sposób zająć miejsca, które przysługuje Bogu? Zresztą natrafiamy w tym miejscu na oczywisty paradoks, bowiem skoro *res cogitans* stoi w opozycji do tego, co przestrzenne (*res extensa*), to nieodparcie rodzi się pytanie, „gdzie” miałby się komunikować?

Komentując znany fragment rozważań Kartezjusza, poświęcony analizie kawałka wosku, Taylor pisze również o „odczarowaniu materii” i ujmuje ją tym samym w kategoriach własności podpadających pod mechanistyczny model opisu. W ten sposób Kartezjusz dokonuje naturalizacji świata. Ważne w tym kontekście jest ustalenie, że nowożytny naturalizm manifestuje się nie tylko w nauce o człowieku – nie jest wyłącznie próbą redukcji bytu ludzkiego podług formuły: „człowiek nie jest niczym więcej niż”. Inauguruje on bowiem pewien paradygmat, otwierający drogę filozoficznych ujęć o charakterze redukcjonistycznym. Kartezjusz pisze w *Medytacjach*: „(...) ciał nie pojmujemy za pomocą zmysłów (lecz za pomocą intelektu i nie dzięki temu, że się je ujmuje, że się ich dotyka, albo, że się je widzi, lecz tylko dzięki temu, że się je rozumowo poznaje.”²⁴¹

Z pozoru mogłoby się wydawać, że mamy tu kontynuację wątku, który pamiętamy z Platńskiego *Fedona*, z partii dialogu, gdzie mowa jest o liczbach – o tym, że pojęcie liczby nie pochodzi z empirii, lecz z intuicji rozumu²⁴². Gdy przestrzeń (cielesność =

²⁴⁰ Tamże, s. 40-41.

²⁴¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, w: tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii, wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora, oraz Rozmowę z Burmanem*, PWN Warszawa, 1958, s. 43.

²⁴² Problem ten komentuję w innych moich publikacjach. Dla jasności wywodu, w skrócie: Jedność jest pojęciem. Jedno jabłko, jeśli je przeciąć na pół, utworzy widzialną, empiryczną dwójkę, natomiast para – jedność, zbiór dwuelementowy również swą tożsamość również opiera na intelekcie. Na przykład, jak daleko od siebie muszą być dwa jabłka, by można było mówić, że stanowią parę. Kryterium przynależności do zbioru wcale nie wywodzi się z potocznej obserwacji i bardzo często rozmija się z jej ustaleniami. Jakże często odkrycie polega na dostrzeżeniu ukrytej struktury. Platon, a za nim Kartezjusz przypisywali rozumowi moc konstytutywną. Z tą jednak różnicą, że Platon miał na myśli związki wieczne i niezmiennie, od Kartezjusza zaś pochodzi konstruktywizm, pozostająca w mocy ludzkiej władza kształtowania świata. Kto wie, czy romantycznej pochwały kreacji nie należałoby szukać właśnie w tym, tak usystematyzowanym i suchym toku rozumowania.

rozszerzalność) została opisana środkami arytmetyki (Kartezjusz stworzył geometrię analityczną), ciało fizyczne zajmujące miejsce w przestrzeni, dane jest *de facto* w oglądzie intelektualnym. W istocie, to nie zmysły pouczają nas, czym jest ciało. Dla Platona materia była sferą cieni, przedmiotem mniemań – *doksa*. W czasach nowożytnych następuje matematyzacja przyrody i uczynienie z niej przedmiotu wiedzy pewnej. Materia jednak odarta zostaje z tajemnicy, właściwie jest tylko tym, co zajmuje przestrzeń – tym, co da się liczyć.

Taylor pisze: „Musimy jednak również rozjaśnić nasze pojmowanie materii i odrzucić pogląd, jakoby zawierała ona procesy, których prawdziwa natura jest mentalna” (ZP 274). Jego zdaniem, wraz z nadejściem Kartezjusza następuje „odczarowanie materii, i sprowadzenie jej wyłącznie do elementu przestrzennego podlegającego rachubie ilościowej. Na problem naturalizacji materii należy spojrzeć, biorąc za tło tradycję perypatetycko-scholastyczną. Jak pamiętamy, u arystotelików materia była przeciwstawiona formie – była tym, co stanowiło o jednostkowości danej rzeczy jako egzemplarza gatunku. Z materią wiązało się więc wszystko to, co przygodne w opozycji do intelligibilnej formy. Można powiedzieć, że w danej substancji forma była tym, co poddaje się analizie rozumowej, racjonalnej, materia z tym, co takowej analizie się wymyka. W ujęciu Kartezjusza natomiast zdaje się, jest inaczej – odwrotnie. Pojawia się dualizm, w którym *res extensa* podpada pod matematyczną analizę i można ją badać w sposób ścisły, z pozycji podmiotu, prototypu „niezaangażowanego obserwatora”.

Taylor pisze: „Należy skończyć z myśleniem jakoby świat materialny był rodzajem medium, w którym zawierają się, ucieleśniają, bądź przejawiają treści psychiczne (...) czy też domniemane formy i gatunki z tradycji scholastycznej”(ZP 274). Taylor wyraża pogląd, iż w czasach współczesnych min. za sprawą refleksji Heideggera i Merleau-Ponty’ego, naturalizm zmienił swe oblicze²⁴³. Nie można bowiem widzieć przedmiotu – naturalnego porządku przyrody, przedmiotu niezależnego i uprzedniego względem podmiotu – jako niezapośredniczonego *datum*. Sfera podmiotowości i przedmiotowości splatają się i są ze sobą od początku zrośnięte. Rozumienie zawsze pojawia się w horyzoncie przedrozumienia, cielesność nie sprowadza się do fizycznych czy fizjologicznych parametrów, ale jest zawsze oświetlona przez znaczenie, interpretację.

²⁴³Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, s. 253.

Natomiast dla tych którzy nie zrozumieli tego kroku myślowego, opozycja przedmiotu i podmiotu, znaczenia i cielesności pozostanie „nierozwiązaną łamigłówką”²⁴⁴.

W przypadku z opozycji między scholastycznym i kartezjańskim pojęciem materii mamy do czynienia z różnicą paradygmatyczną w sensie Kuhnowskim, gdzie po prostu tym samym terminom przysługują zupełnie inne sensy teoretyczne. Źródłem tej przemiany należy szukać u nominalistów, którzy zakwestionowali realność istnienia *uniwersale* tkwiącego w rzeczy. Pozostały nazwy ogólne, zaś świat dostępny zmysłom przedstawiał się odtąd jako zbiór indywiduów o konkretnych właściwościach. „Jest to coś więcej niż odrzucenie tradycyjnej ontologii; podważony zostaje nasz potoczny, zapośredniczony przez ciało sposób doświadczania świata. Musimy oderwać się od tego beznadziejnie poplątanego i mętnego sposobu pojmowania rzeczy. Aby wprowadzić ład w całą tę dziedzinę wrażeń i jakości zmysłowych, musimy spojrzeć na nią z pozycji zewnętrznego obserwatora i tropić związki przyczynowo-skutkowe pomiędzy stanami świata lub naszego ciała, opisywanymi przez jego własności pierwotne, oraz wywoływanymi w umyśle >ideami<. Jasność i wyrażność wymagają od nas, abyśmy wykroczyli poza nas samych i przyjęli oderwany punkt widzenia”²⁴⁵.

Zatem Kartezjusz dąży do tego, by uporządkować treści świadomości poprzez ustalenie jasnej korelacji pomiędzy stanami ciała a odpowiadającymi im doznaniem. Chce na swe własne ciało spojrzeć jak na obce ciało, preparat w laboratorium, negując tym samym ważność bezpośredniej intuicyjnej samowiedzy, przeżywania samego siebie od wewnątrz. W tym miejscu, jak się zdaje, bierze początek schemat narracji trzecioosobowej podniesiony do rangi wzorca poprawności metodologicznej, i dyskredytacji perspektywy pierwszoosobowej dostępnej każdemu w trakcie jego życia. Stąd też zaczyna się sposób myślenia o człowieku zakładający kierunek od ciała-maszyny, agregatu działającego w porządku kauzalnym, dającego się opisać z punktu widzenia fizyki, ku świadomości, która w naturalistyczno-redukcyjnych ujęciach przedstawia się jako zbiór stanów (skutków) wywoływanych przez zdarzenia cielesne. Świadomość, samowiedza ma z natury charakter teleologiczny. Przeżywam samego siebie

²⁴⁴ Por. tamże, s. 254.

²⁴⁵ Kartezjusz mówi w wielu miejscach, że to właśnie przejście od perspektywy zwykłej, związanej z ciałem, do oderwanej pozwala wprowadzić jasność i wyrażność w dziedzinę wrażeń i jakości wtórnych. Oto niektóre z tych miejsc: „idee ciepła i zimna które posiadam, są tak mało jasne i wyraźne - R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, s. 57. „Abyśmy jednak to, co jasne odróżniali od tego, co niejasne, jak najpilniej należy zwrócić uwagę na to, że doprawdy ból i barwę i pozostałe tego rodzaju rzeczy ujmuje się jasno i wyraźnie wtedy tylko, kiedy się je bierze za wrażenia zmysłowe, czyli myśli - R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, PWN Warszawa 1960 BKF I. 68, s. 42. Zob. też Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, s. 274-275.

jako kogoś, kto wszystkie czynności jakie wykonuje, wykonuje w jakimś celu, z uwagi na jakieś dobro. Naturalistyczna trzecioosobowa perspektywa ukazuje obraz tak przeżywanego świata jako iluzoryczny, jeśli nie błędny, to w każdym razie redukowalny, dający się *l e p i e j* wyjaśnić w porządku oddziaływań przyczynowo skutkowych. Oczywiście Kartezjusz nie mówi tego wszystkiego i deklaruje absolutną suwerenność *res cogitans*, zostawiając nawet kłopotliwe pytanie o sposób, w jaki duch miałby komunikować się z materią. Wyjaśnienia o statusie hipotezy *ad hoc*, że komunikacja ta dokonuje się w szyszynce, trudno traktować poważnie. Od Kartezjusza sfera ducha i materii, wewnątrz i zewnątrz, zdają się definitywnie rozdzielone. Z tym jednak wiąże się dualistyczny model, nie wykluczający redukcjonistycznego ujęcia *psyche* jako pochodnej i zdeterminowanej przez stany ciała.

W ujęciu Platona dusza mogła w zasadzie obejść się bez ciała, a filozof w śmierci widział wyzwolenie, drogę do oglądania idei bez żadnych doczesnych „zakłóceń”. Dualizm psychofizyczny u Kartezjusza zdaje się bardziej radykalny niż dualizm Platoński. Kondycja cielesna nie oznacza stanu „uwięzienia w jaskini”, gdzie poznanie jest jedynie niedoskonałym sposobem przejawiania się tego, co wieczne i niezmiennie. Nie ma mowy o partycypacji bytów materialnych w ideach, które nadają im określoność i pozwalają mówić, że „są czymś”, że mają *eidos*, kształt. To konkretne upostaciowanie bytów cielesnych opiera się na ich matematycznej przeliczalności. Staje się to możliwe za sprawą wspomnianego już odkrycia geometrii analitycznej. Dany przedmiot, wycinek *res extensa*, daje się matematycznie zdefiniować w oderwaniu od domniemanego modelu bytującego w świecie platońskich idei. Dysponując analitycznym wzorem na powierzchnię i objętość stożka, nie muszę przyjmować, że ten oto badany stożek jest cieniem „stożka idealnego”. Przynajmniej w tym sensie, że moje obliczenia mają charakter *episteme*, nie *doksa* i mają za przedmiot konkretną realność, nie zaś cień z Platońskiej jaskini. Stożek „idealny” istnieje co najwyżej w ludzkiej wyobraźni. W świetle nominalizmu, który zapanował u schyłku średniowiecza świat składa się z konkretów i nie zwiera niczego więcej – żadnych uniwersalnych realności. Celem nauki było to, by te jednostkowe byty precyzyjnie opisywać. Temu celowi posłużyła kartezjańska geometria. Konceptualistyczne przesunięcie w filozofii nowożytnej, nie zmieniło konsekwencji późnośredniowiecznego przełomu.

Jednak dualizm psychofizyczny Kartezjusza różni się od swego Platońskiego źródła. Dusza i ciało są względem siebie znacznie bardziej zależne. *Res cogitans* „potrzebuje” *res extensa* uprzedmiotawiając ją. Jak czytamy w *Źródłach podmiotowości*:

„Kartezjańska dusza zyskuje swoją wolność nie dzięki zwróceniu się w inną stronę, lecz poprzez uprzedmiotowienie doświadczenia cielesnego. Ciało jest nieuniknionym przedmiotem uwagi. Dusza musi posłużyć się nim, aby się z niego wydostać” (ZP 275-276).

Panowanie nad sobą, kierowanie przez umysł maszyną własnego ciała – powściągnięcie jej namiętności, zmaganie się, oporem, lenistwem są dziedziną w której manifestuje się wolność woli duszy. Świat i ciało są polem walki, na którym człowiek ma możliwość dokazać swoich cnót²⁴⁶. Platonicy deprecjonowali i zdawali się ignorować zarówno cielesność, jak i świat dany w doświadczeniu zmysłowym. Metafora cieni na ścianie jaskini skłoniła niektórych autorów do postrzegania jej jako prefiguracji idealizmu subiektywnego, lub traktowania świata przeżywanego jako fikcji²⁴⁷. Św. Tomasz z Akwinu w *Summie Teologicznej* w zagadnieniu 85 odcina się o platonizmu i związanego z nim deprecjonowania konkretności istnień poszczególnych²⁴⁸. U Kartezjusza daje się zauważyć niezwykle splot tych tendencji – z jednej strony zwątpienie w realność świata, w zasadzie zainaugurowanie *sporu o istnienie świata*, z drugiej zaś ufundowanie matematycznych podstaw pewności wiedzy przyrodniczej, naturalizacja i zarówno przyrody jak i ciała ludzkiego, w końcu - wbrew *explicite* deklarowanemu stanowisku – otwarcie drogi do prób naturalistycznej redukcji umysłu do ciała.

Wraz z tą nową ontologią przychodzi więc nowe pojęcie panowania nad sobą. Już nie tak jak u Platona, gdzie władza rozumu polegała na zestrojeniu duszy z uniwersalnym łańcem idei, lecz na tym „abyśmy to my, a nie zmysły, kierowali naszym życiem” (ZP 276) i byśmy nadawali kształt swojemu postępowaniu zgodnie z rozumną konstrukcją zaprojektowaną przez rozum. Podkreślimy w tym miejscu moment konstrukcji i projektu w przeciwieństwie do dawnego platońsko-augustiańskiego modelu zakładającego odkrywanie prawd wiecznych, uprzednich, które umysł napotyka jako obowiązujące. Ten moment samokontroli przywodzi na myśl tradycję stoicką – zdolność dokonywania wyboru pomiędzy dobrami. Taylor poświęca nieco uwagi tej kwestii: „Racjonalne

²⁴⁶ Por. sonet Mikołaja Sępa-Sarzyńskiego *O wojnie naszej, którą wiemy z szatanem, światem i ciałem*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/sonet-iv-o-wojnie-naszej-ktora-wiemy-z-szatanem-swiatem-i-cialem.html> (dostęp, 3. 12. 2015).

²⁴⁷ W. Gil Lugo, *Platón - La imaginación en la escala del saber* <http://www.ucv.ve>

²⁴⁸ „I dlatego myśl byłaby w błędzie, gdyby odrywała gatunek kamienia od materii w ten sposób, jak to uczynił Platon, mianowicie myśląc, że ów gatunek nie istnieje w materii.” - Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, t. 7, Zagadnienie 85, art. 1, s 5, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius BEŁCH O.P. https://josefbizon.files.wordpress.com/2013/07/suma_teologiczna_sw_tomasz_t7_czlowiek.pdf (dostęp 8. 01. 2016).

panowanie nad sobą polega więc obecnie na tym, abyśmy to my a nie zmysły kierowali naszym życiem; stanowi ono zdolność do kształtowania naszego życia według zaleceń skonstruowanych zgodnie z odpowiednimi normami przez naszą część rozumną” (ZP 276).

Warto przypomnieć, że racjonalizm stoicki zakładał przeświadczenie, że wszystko w świecie odbywa się zgodnie z rozumną *pronoia*. Pojęcie to jest bliskie chrześcijańskiej Bożej opatrności, wiąże się z przekonaniem, że cokolwiek się dzieje, jest z góry przewidziane w rozumny i sprawiedliwy sposób. Koncepcji *pronoia* towarzyszyła *heimarmene*, słowo tłumaczono na łacinę jako *fatum*, które oznaczało nieuchronność. Mędrzec winien zatem, z jednej strony uświadamiać sobie, że bieg zdarzeń podąża zawsze we właściwym kierunku (często mimo pozorów, z którymi jednostce trudno się pogodzić), z drugiej zaś, pojmować konieczny charakter następstw wobec, których wszelki opór a nawet poczucie niezadowolenia, są wyrazem niedostatku wiedzy i braku ćwiczenia w cnocie – niedojrzałości moralnej i braku rozumu. Taylor pisze: „Mędrzec (...) potrafi przyjmować wszystkie wydarzenia z radością, jako uczestniczące w opatrnościowym porządku. (...)” (ZP 277-278).

W ujęciu Kartezjusza ten wątek stoicki pojawia się w innej postaci. Zdolność dokonywania wyboru oznacza dla niego instrumentalne podejście do „ciała maszyny”, zdolność sprawowania kontroli, jak gdyby ktoś z zewnątrz, przyjmując perspektywę trzecioosobową, mógł manipulować pragnieniami i namiętnościami, do których podmiot zdaje się mieć dostęp wyłącznie z punktu widzenia pierwszej osoby. Ten sposób myślenia, przy nierozwiązanym problemie relacji „wnętrza” do „zewnątrza” – braku zadawalającej odpowiedzi na pytanie, jak dusza komunikuje się z ciałem i jaka jest między nimi faktyczna zależność, otworzył jeszcze jedną drogę do naturalizacji świadomości, resp. świadomości moralnej. Skoro człowiek i jego uczucia oraz motywacje mogą podlegać przewidywaniu i kontroli z pozycji zewnętrznego obserwatora, przyjmującego *perspektywę znikąd*, czym w takim razie człowiek pojęty jako istota duchowa różni się od istot pozbawionych ducha, mimo to wykazujących sekwencyjne regularności zachowań reaktywnych? Czym człowiek różni się od dobrze zaprogramowanego automatu? Kartezjusz w czasach, kiedy nikt nawet nie przeczuwał dzisiejszego stopnia rozwoju techniki, rzuca mimochodem uwagę, która zdaje się znamienita: „Gdybym oto przypadkiem ujrzał za oknem ludzi idących ulicą, a widząc to zwykłem mówić, że widzę ludzi, podobnie jak też i mówię, że widzę wosk, to przecież coś innego bym widział, niż kapelusze i płaszcze, które mogłyby okrywać sztuczne

roboty, poruszające się dzięki mechanizmowi? A jednak sądzę, że są to ludzie, a znaczy to, że rozumiem, dzięki samej tylko zdolności pojmowania, która tkwi w mojej duszy, to, co – jak mi się wydawało – widziałem za pomocą oczu.”²⁴⁹

Według Taylora właściwy starożytnym intelektualizm etyczny, znalazł największy wyraz u stoików w ich utożsamianiu uczuć z poglądami. Stoickie „uwolnienie się od emocji było kwestią zmiany wglądu” (ZP 279). W dalszym ciągu rozważań Taylor wskazuje, że w świetle nauki św. Augustyna pogląd, jakoby postępowanie moralne dało się ująć jedynie w aspekcie słusznej bądź niesłusznej wiedzy, jest nie do utrzymania z uwagi na przewrotność woli. To wola, a nie rozum decyduje w ostateczności o ludzkim wyborze dobra lub zła i manifestuje się jako miłość do Boga lub jako miłość do świata. Mimo wszystko – jak pisze Taylor – „pełnia doskonałości określana jest nadal jako wgląd w to, co dobre.” (ZP 279). Dopiero u Kartezjusza następuje istotna przemiana polegająca na tym, iż filozof uzasadnia swą etykę przez odwołanie się do fizyki (por. ZP 279). Taylor przytacza fragment listu Kartezjusza do Chanuta, w którym czytamy: „Ta znikoma wiedza z dziedziny fizyki, jaką usiłowałem sobie przyswoić [...] okazuje mi się wielce pomocna przy ustalaniu niewzruszonych fundamentów wiedzy moralnej” (ZP 277).

Wiedza, którą ma na myśli Kartezjusz nie jest wiedzą dotyczącą wartości. Jest to raczej pogląd stojący w opozycji do całej tradycji refleksji etycznej. Zakłada oddzielenie umysłu od mechanistycznie rozumianego uniwersum, do którego należy również ludzkie ciało, sfery pozbawionej myślenia, sensów znaczeń i która, jak pisze Taylor jest „ekspresywnie martwa” (por. ZP 279).

„Ekspresywnie martwe” jest zarówno ciało ludzkie, jak i świat procesów fizycznych, które dają się ująć, poddać przewidywaniu i kontroli w sposób obiektywny, *resp.* niezależny, od wszelkiego wartościowania. Nie oświeśla go ani Platońska Idea dobra – słońce czyniące rzeczy widzialnymi, ani Boskie światło zamieszkujące w naszym wnętrzu, które ukierunkowuje naszą wolę i wiedzę. Świat fizyczny, do którego odwołuje się Kartezjusz w swoim projekcie uzasadnienia moralności to rozciągłość, przestrzeń opisana przez *mathesis universalis* będącą dla filozofa jedynym wzorcem racjonalności. Taylor pisze w związku z tym o Weberowskim „odczarowaniu świata”, a także o neutralizacji kosmosu, który „przestaje być postrzegany jako wcielenie sensownego ładu, mogącego określać, co jest dla nas dobre” (ZP 280). Wszechświat przestaje być odtąd *residuum* przesłań symbolicznych, znaków, które przez stulecia towarzyszyły

²⁴⁹R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, s. 40.

ludzkiej wyobraźni i kształtowały jego zadomowienie w świecie. Jak pisze John Todd w swej książce poświęconej życiu Marcina Lutra: „(...) jest ogromna różnica między wiarą dzisiejszego chrześcijanina w istnienie duchów a wiarą [ludzi z epoki] rodziców Lutra. Różnica ta, jak się wydaje polega przede wszystkim na: 1. Braku w owych czasach nowoczesnej wiedzy naukowej; 2. Przemocnym przekonaniu ludzi ówczesnych o panowaniu nad nimi świata duchowego, przekonaniu zawierającym pogańskie elementy i podzielanym rzeczywiście przez całe społeczeństwo. Dzisiaj, dzięki naukom przyrodniczym można określić bezpośrednią naturalną przyczynę każdego zjawiska fizycznego. W owych czasach pojęcie przyczyny naturalnej po prostu nie istniało; lukę tę do pewnego stopnia wypełniały mniej lub bardziej ‘pogańskie’ duchy, diabły, anioły oraz interwencje opatrności”²⁵⁰. Dziś jest odwrotnie: przeciętny człowiek, kiedy zdarzy się mu stanąć w obliczu zjawiska niezwykłego czy niezrozumiałego przyjmuje domyślnie, że ma przed sobą co najwyżej nieistotną lukę w zasadniczo zrozumiałej całości świata. Wszystko wydaje się pojmowalne, zaś ewentualne tajemnice mają charakter przejściowy i są jedynie etapami na drodze pełni naukowej wiedzy.

W opinii Taylora kartezjanizm dokonał demistyfikacji kosmosu. Odtąd fizykalnie pojęte uniwersum zaczyna być postrzegane jako mechanizm, zarazem jako możliwy zbiór narzędzi i przedmiot kontroli²⁵¹. Wszechświat nie wyznacza już człowiekowi celu. Niebawem nadejdzie Hume ze swą radykalną tezą, że z bytu nie wynika powinność. Ten fragment rozważań Taylora przywodzi na myśl wątki zawarte w szkicu Heideggera *Czas światooobrazu*, gdzie autor *Sein und Zeit* pisze o dziedzinie przedmiotowej nowożytnej wiedzy jako potencjalnych zasobów do eksploatacji i o przeniesieniu tego schematu myślowego na sposób pojmowania człowieka. Instrumentalno-uitylitarne podejście do bytu ludzkiego, mierzenie go tą samą miarą, jaką traktuje się zjawiska przyrody sytuowane z kolei na jednym planie obok opartych na kalkulacji przedsięwzięć inżynierii, budzi niepokój obu filozofów²⁵². W. Nowak w swej pracy *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alistaira Macintyre’a* stwierdza, że dla Ch. Taylora nowożytny naturalizm nie polega wyłącznie na chęci redukcji człowieka do przyrody, nie ogranicza się tylko do sfery antropologii²⁵³. Zdaniem Nowaka, naturalizm

²⁵⁰ J. Todd, *Marcin Luter*, przeł. T. Szafrński PAX Warszawa 1970, s. 20.

²⁵¹ „Kosmos zostaje zdemistyfikowany i przestaje wyznaczać nam cele, gdy potraktujemy go mechanistycznie i funkcjonalnie jako zbiór narzędzi. Uzyskanie wglądu w świat jako mechanizm nieodłącznie wiąże się z postrzeganiem go jako domeny potencjalnej kontroli” (ZP 280).

²⁵² M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, (w:) tenże, *Drogi lasu*, Aletheia, Warszawa 1997.

²⁵³ W. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira Macintyre’a*, s. 165.

przejawia się również w traktowaniu całego fizycznego uniwersum za pomocą metod i wyobrażeń ukształtowanych pod wpływem zmian, jakie nastąpiły w myśli europejskiej właśnie w XVII wieku, także za sprawą filozofii kartezjańskiej. Wiązało się to również z porzuceniem objaśnień teleologicznych na rzecz kauzalnych, które znalazło swój szczytowy punkt w siedemnastowiecznym mechanicyzmie. Niewątpliwe fiasko scholastycznego dziedzictwa arystotelizmu w naukach przyrodniczych – być może siłą pochopnych analogii – uwolniło tendencję na rzecz „mechanizacji” całego ówczesnego obrazu świata. Skoro więc w kartezjańskim ujęciu ciało ludzkie zostało potraktowane jako część świata materialnego, to w konsekwencji musiało ono podlegać tym samym prawidłowościom, co reszta substancji zaliczanych do *res extensa*.

Kolejnym istotnym krokiem wiodącym w kierunku nowoczesnej wizji świata było wskazane przez Taylora przeświadczenie, że „natura rzeczy znajduje się w samej rzeczy”. To nowe spojrzenie z jednej strony definitywnie położyło kres alchemii oraz świadomości magicznej, a z drugiej pozostawało współbieżne z protestanckim odrzuceniem kultu relikwii oraz sakramentów. Ten zwrot właśnie, a nie, jak głosi popularny pogląd – sama metoda eksperymentalna i oparcie wiedzy na doświadczeniu – otworzył drogę do nowożytnego odczarowania świata. Przestano wierzyć w złe miejsca, nie tylko dlatego, że upowszechniło się przekonanie o naukowej rozstrzygalności zagadek związanych z występowaniem ewentualnych anomalii czy niecodziennych zjawisk. Stało się tak dlatego, że byty poszczególne – jednostkowe rzeczy, zaczęto traktować wyłącznie ze względu na przysługujące im partykularne właściwości, które można metodycznie zbadać.

Jeżeli, na przykład, w wyniku kontaktu z jakimś przedmiotem, mój stan zdrowia pogarsza się, to wyjaśnienie, polegające na domniemaniu że przedmiot ten jest, dajmy na to, radioaktywny, należy do innego, nowożytnego porządku uzasadnienia, niż podejrzenie, że jest to *zły* przedmiot, który podrzuciła mi czarownica. Przykład z radioaktywnością wybrałem jako tym bardziej wymowny, ponieważ dotyczy on oddziaływania odkrytego przez fizykę stosunkowo niedawno i dodatkowo niemożliwego do wykrycia za pomocą powszechnie dostępnych narzędzi. A jednak zachodzi niewspółmierna różnica między tymi dwoma tokami myślenia, próbującymi wyjaśnić przyczynę choroby. Nowożytny sposób, głębokimi korzeniami sięgający do tradycji ockahmistycznego nominalizmu, skłania się wyłącznie ku badaniu własności konkretnego przedmiotu po to, by na koniec co najwyżej ustalić podobieństwo i z innymi przedmiotami, którym przysługują takie same własności i tak rozpoznany zbiór opatrzyć

stosowną nazwą. Rzecz jest szkodliwa, ponieważ posiada immanentny zespół cech (może nieoczywistych), nie zaś dlatego, że reprezentuje jakieś *universale*, np. *złą moc*, która za sprawą symbolicznego powinowactwa manifestuje się w niej, i która dzięki szczególnym „kompetencjom” szamana mogłaby zostać przeniesiona na dowolną inną²⁵⁴. Nowożytny sposób wyjaśnienia podobnych zagadek wywodzi się również od Demokrytejskiego postulatu poszukiwania przyczyn bliższych, odrzucenia domniemań jakiegoś sekretne go związku wszystkiego ze wszystkim.

²⁵⁴ Dziś, w wieku wirusów informatycznych, autonomicznych bytów utworzonych z „sekretnego” języka programistów (niczym z ponumerowanych liter kabały), które na ekranie komputera mogą przyoblec się dowolny obraz, dźwięk lub tekst, możemy ulegać gnostycznym pokusom. Jednak wbrew pozorom, nawet gdyby „program-zaklęcie” mógł stać się ciałem i dzięki trójwymiarowej drukarce 3D dokonującej syntezy na poziomie submolekularnym, i nawet gdyby tę operację dało się wykonać zdalnie, przesyłając przez Internet, program – cyfrowy przepis na obiekt o wyglądzie człowieka, zawsze pozostawałby dla nas pierwszy świat w sensie Poppera, a więc zbiór przedmiotów, do którego odnosilibyśmy się z pozycji niezaangażowanego obserwatora z perspektywy trzecioosobowej. Informatyczna imitacja „magicznych” efektów w niczym nie zmienia nowoczesnego naturalistycznego podejścia do obiektywnych procesów w świecie, które można przerwać po prostu wyłączając prąd. Por. E. Davis, *TechGnoza*, przeł. J. Kierul, Rebis, Poznań 2002.

4. Nowożytna jaźń wobec problemu kontroli i samokontroli

W myśl rozważań Kartezjusza emocje jako takie nie są złe, jak pojmowali to stoicy. Jeśli zostaną pokierowane w sposób rozumny, tj. jeśli możliwa jest ich „instrumentalna kontrola” przyczyniają się do moralnego postępowania. „Jeśli do niej właśnie sprowadzi się dominację rozumu, to siła elementu podporządkowywanego nie stanowi problemu, a wręcz im jest większa, tym lepiej, jeśli tylko rozum odpowiednio nią kieruje” (ZP 282). „Gdy jednak zostanie już narzucony racjonalny porządek priorytetów, nie mamy powodu, by wyzbywać się uczuć, wręcz przeciwnie: ‘wystarczy poddać je rozumowi, a gdy je mamy w ten sposób oswojone, są one niekiedy bardziej użyteczne, im bardziej same z siebie skłaniają do zachowań przesadnych’”²⁵⁵.

Samokontrola polegająca na instrumentalnym traktowaniu ciała i uczuć wyklucza właściwe starożytności usytuowanie dóbr w sferze powszechnego ładu, z którym jednostka ma jedynie zharmonizować swoje życie. Zdaniem Tylora, przemiana jaka dokonała się wraz z nadejściem Kartezjusza i jego koncepcji uwewnętrznienia przyczyniła się do narodzin pojęcia godności osoby wraz docenieniem wagi szacunku dla samego siebie, jako efektu właściwego kierowania swoim życiem (por. ZP 284). „Jeśli racjonalna władza sprowadza się do tego, że umysł dominuje nad odczarowanym światem, materii, to poczucie wyższości dobrego życia oraz dążenie do osiągnięcia go muszą wypływać z własnej godności jednostki jako istoty racjonalnej. Sądzę, że zagadnienie godności osoby ludzkiej załamujące tak ważne miejsce w nowożytnej myśli etycznej i politycznej, wyłoniło się właśnie w następstwie opisywanego przeze mnie uwewnętrznienia” (ZP 284).

W dalszym ciągu swoich analiz, Taylor wskazuje na pojawiający się nowy wątek, mianowicie kwestię siły i władzy. Panowanie nad sobą jest dowodem silnego ducha, zdolnego okiełznać najbardziej gwałtowne i niepohamowane uczucia. O tym czytamy w przytoczonym fragmencie Kartezjusza Listu do Elżbiety. Zatem cnoty rycerskie, niezbędne na polu walki, przeniesione zostały do sfery wewnętrznej. Bohaterstwo manifestuje się teraz w niezłomnej postawie rozumu względem namiętności. Znowu przypomina się w tym miejscu tytuł sonetu Mikołaja Sępa Szarzyńskiego *O wojnie naszej, którą wiemy z szatanem, światem i ciałem*. Taylor interpretuje wywód Kartezjusza z *Namiętności duszy* następująco: „(...) Siła stanowczość, zdecydowanie,

²⁵⁵ ZP 283. W cudzysłowie fragment z: R. Descartes, *List do Elżbiety z 1 września 1645 r.*, w: tenże, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 27.

oprowadzenie, charakterystyczne cechy należące do zestawu cnót wojownika-arystokraty zostały przeniesione do wnętrza. Ich przejawem nie są już mężne czyny militarne dokonywane w przestrzeni publicznej, lecz raczej wewnętrzna dominacja myśli nad uczuciami” (ZP 288).

W ten sposób etyka Kartezjusza w ślad za jego teorią poznania zakłada oderwanie rozumu od świata oraz od indywidualnej cielesności, a także postawę podmiotu jako zwierzchnika poddającego owe sfery instrumentalnej kontroli²⁵⁶. Jeszcze raz przypomnijmy, że w tradycji starożytnej rozum - wyobrażony jako woźnica w metaforze zaprzęgu z Platónskiego *Fajdrośa* - także sprawował kontrolę, jednak czynił to z uwagi na uniwersalny porządek idei, wyprzedzający wszelkie poznanie i tym samym warunkujący rozeznanie co do kierunku działania. Kartezjusz natomiast wychodzi od radykalnego wątpienia, które w swym kulminacyjnym punkcie dotyka nawet prawd matematycznych. Dopuszczając myśl o manipulacji złego demona, Kartezjusz *de facto* wątpi w istnienie Boga, choć zreflektowawszy się, szybko wraca do rekonstrukcji dowodu ontologicznego.

Taylor pisze: ”Podobnie jak poprawna wiedza nie pochodzi już z otwarcia się na porządek ontyczny (porządek Idei), lecz z konstruowania przez nas porządku (wewnątrzumysłowych) idei spełniających kanony jasności, hegemonia rozumu staje się racjonalną kontrolą i jako taka nie jest już pojmowana jako zestrojanie z kosmicznym łaodem, lecz raczej jako kształtowanie naszego życia w zgodzie z nakazami dominacji rozumu, czyli z jasnymi sądami dotyczącymi ‘poznania dobra i zła’, których postanowiliśmy przestrzegać w postępowaniu” (ZP 291)

5. Pierwszeństwo metody względem badanego przedmiotu

W dalszym ciągu swoich analiz Taylor podkreśla jeszcze jeden istotny rys przemiany, jaka nastąpiła w myśli europejskiej wraz z nadejściem kartezjanizmu. Do tej pory bowiem wszelki naukowy sposób przedstawiania rzeczywistości opierał swą racjonalność na porządku odkrywanym w świecie. Był jego prostym odzwierciedleniem. Nie pojawiała się alternatywa pomiędzy między substancją ujawniającą się w sposób

²⁵⁶ „Etyka Kartezjusza w tej samej mierze co jego epistemologia, wzywa do oderwania się od świata i ciała oraz przyjęcia wobec nich postawy instrumentalnej. Do samej istoty rozumu (...) należy kierowanie nas ku niezaangażowaniu (...)” (ZP 291).

naturalny a procedurą niezbędną dla tego ujawniania. Przemiana, o której mówię zdaje się paralelna względem różnicy, jaka zachodziła między nowo wypracowaną metodą eksperymentalną Galileusza a dawnym szeroko pojętym empiryzmem z tradycji Arystotelesowsko – scholastycznej. O tym, na ile dana metoda czy sposób opisu były adekwatne do ujęcia danego przedmiotu, decydowały własności samego tego przedmiotu. Procedura-metoda nie była czymś zewnętrznym, narzuconym badanej rzeczywistości. Taylor pisze, że: „(...) z nową perspektywą nie godzi się teza, że jakaś predyspozycja przedmiotów może stanowić miarę racjonalności, czy też, że ostatecznym kryterium racjonalności jest zgodność z tym łaodem. (...) Można powiedzieć, że racjonalność nie jest już definiowana substancjalnie jako porządek bytu, lecz proceduralnie, przez normy według których konstruujemy porządek nauki i życia. Według Platona racjonalny był ten, kto właściwie pojmował porządek bytu. Dla Kartezjusza racjonalność oznacza myślenie zgodne z pewnymi kanonami. Osądowi podlegają czynności myślenia, a nie powstające w jej wyniku esencjalne przekonania” (ZP 292).

Racjonalność sytuuje się teraz po stronie podmiotu i nie jest pochodna względem struktury badanego przedmiotu. Taylor stwierdza, że zwrot dokonany przez Kartezjusza wyznaczył schemat myślowy właściwy dla całej późniejszej myśli nowożytnej. Stąd przecież wywodzi się filozofia Berkeley’a, Hume’a, Kanta, a w końcu neopozytywistów, zwolenników tezy, że o sensowności twierdzenia stanowi procedura jego weryfikacji²⁵⁷. Taylor pisze: „Przejście od substancji do procedury, od ładu odnalezionego do skonstruowanego, znamienne jest dla gruntownego uwewnętrznienia, jakie nastąpiło w odniesieniu do platońsko-stoickiej tradycji etycznej. Widać wyraźnie jak wiele cały projekt kartezjański zawdzięcza swym augustyńskim korzeniom i wyróżnionej pozycji wewnętrzności w tej tradycji” (ZP 293).

Taylor wskazuje także na przemianę, jaka nastąpiła między kartezjańskim a augustiańskim pojmowaniem kategorii wewnętrzności. Myśl św. Augustyna często bywa określana jako wznoszenie się ku Bogu. Paradoksalnie wznoszenie to dokonuje się poprzez uprzednie zejście w głąb samego siebie. „Ja” odnajduje w sobie Boskie światło, dzięki któremu wewnętrzne oko może widzieć, podobnie jak u Platona rzeczy stają się widzialne w słońcu idei Dobra. W istocie to Bóg, który w nas mieszka, ukierunkowuje naszą wolę. Właściwie nawet tylko Bóg posiada wolę. Nasze chęci są zmienne dlatego

²⁵⁷ „Racjonalność nie polega już na widzeniu rzeczywistości lecz jest wewnętrzną własnością myślącego podmiotu. Przeprowadzając te zmiany, Kartezjusz sformułował pogląd, który stał się standardowym podejściem nowożytnym.” (ZP 293).

człowiek ma poczucie że zależny jest od łaski²⁵⁸. J. Todd pisze: „Miłość Boża została zasiana w sercach naszych nie dlatego, że Bóg nas kocha, lecz dlatego, że Bóg sprawia, iż to my Jego kochamy; tak samo sprawiedliwość Boża (*Iustitia Dei*) jest tym, przez co stajemy się sprawiedliwi dzięki jego darowi, a ‘zbawienie Boże’ tym, przez co nas zbawia, a ‘wiara Jezusa Chrystusa’ tym, co sprawia, że wierzymy”²⁵⁹.

Kartezjusz przeciwnie, cofa się ku subiektywności w tym celu by odnaleźć niewzruszony fundament, poszukuje wiedzy pewnej, zarazem dąży do umocnienia pozycji samowystarczalnego, podmiotu samokontroli²⁶⁰. Zdaniem Taylora, odkryciem Kartezjusza jest myśl, że człowiek jest w stanie osiągnąć pewność w sposób samodzielny (por. ZP 294).

Także odmienną rolę w przeciwieństwie do ujęcia św. Augustyna w poglądach Kartezjusza odgrywa pojęcie Boga. Do idei prawdomówności Bożej, która okazuje się fundamentem całego systemu, Kartezjusz dochodzi dopiero na końcu swych rozważań, niejako od wewnątrz formułowanego toku rozumowania. „Istnienie Boga jest treścią twierdzenia w moim systemie doskonałej wiedzy” (ZP 294). Na pierwszym planie jest *ego cogito* i całość jego szczegółowo uzasadnionego poznania. Istotne jest nie to, że Kartezjusz w końcu „musi” przyjąć istnienie oraz prawdomówność Boga, lecz fakt, że nowy sposób myślenia z góry zakłada niezależność i samowystarczalność podmiotu.

„Pewność jasnej i wyraźnej percepcji jest bezwarunkowa i tworzy się sama” (ZP 294).

Na gruncie koncepcji stworzonej przez Kartezjusza, stosunek człowieka do Boga przestaje być relacją osobistą, opartą na miłości i tęsknocie za doskonałym Stwórcą. Bóg nie mieszka już wewnątrz ludzkiej jaźni, znajduje się „gdzieś”, jest Transcendencją. Zarazem samo pytanie o Jego istnienie wynika z racjonalnej kalkulacji podmiotu poszukującego pewności przez „(...) wnioskowanie, prowadzące od władz, których posiadania może być w zupełności pewien, do ich koniecznego źródła. Dowód Kartezjański nie jest poszukiwaniem wewnętrznego spotkania z Bogiem” (ZP 294).

Taylor stawia tezę, że myśl Kartezjusza otwiera w ten sposób drogę do mającego nadejść deizmu. Jednak wbrew późniejszym wyobrażeniom ukształtowanym w duchu refleksji zsekularyzowanej, myśl Kartezjusza posiadała intencję głęboko religijną.

²⁵⁸ Por. J. Todd, *Marcin Luter*, przeł. T. Szafrński PAX Warszawa 1970, s. 250-251.

²⁵⁹ Tamże, s. 58.

²⁶⁰ „Augustyna droga przez wnętrze stanowi etap w wędrówce ku górze (...). Dla Kartezjusza natomiast, wręcz przeciwnie, głównym celem refleksyjnego zawrotu jest osiągnięcie pewności całkowicie samowystarczalnej” (ZP 293).

W żadnym wypadku nie można mówić o umniejszaniu znaczenia roli Stwórcy, o samowoli rozumu. Jak czytamy w dalszym ciągu rozważań autora *Źródeł podmiotowości*, kartezjanizm poprzez akcentowanie znaczenia wolności woli, dostarczał argumentów stronie katolickiej (por. ZP 295) w polemice z protestantyzmem podkreślającym, jak wiemy, rolę łaski i znikomość znaczenia ludzkich uczynków, opartych na świadomej decyzji. Człowiek będąc panem samego siebie, dysponując racjonalną wiedzą samoprzejrzyistością i samokontrolą pozostawał podmiotem odpowiedzialności moralnej zgodnie z tradycyjnym katolickim przekonaniem, iż człowiek wyposażony w rozum i wolną wolę, zasługuje na nagrodę lub karę. Z faktu, że kilka wieków później scjentyści i ateści brali Kartezjusza za swego ideowego antenata, nie mamy podstaw wnioskować o jego rzekomych ateistycznych intencjach. Mimo to Taylor nie zaprzecza, że przy pewnej interpretacji, „(...) nowa koncepcja wewnętrzności, wewnętrzność samowystarczalna, autonomiczna władza przypisana rozumowi również przygotowała grunt dla nowożytnego ateizmu” (ZP 296).

Tak na podstawie dotychczasowych analiz można dojść do konkluzji, że to właśnie wraz z filozofią Kartezjusza narodził się nowy styl myślenia, którego istotny rys stanowią oderwanie umysłu oraz odczarowanie materii (por. ZP 274). W późniejszym okresie, w następstwie tych przemian pojawiły się tendencje redukcjonistyczne, których rzecznicy domagali się sprowadzenia bytu ludzkiego, sfery wartości – kultury do zjawisk naturalnych. Budowano teorie mające wyjaśniać i pozwalać przewidywać procesy przynależne do tej klasy zjawisk w kategoriach różnych odmian oddziaływań fizykalnych (psychologizm, w szczególności behawioryzm, ekonomizm, a także próba redukcji kultury do polityki ugruntowanej w sferze przymusu fizycznego zastosowanego do człowieka w jego cielesności somatycznej lub neurofizjologicznej). We wszystkich tych koncepcjach kluczową rolę odgrywa kategoria sprawującego kontrolę zewnętrznego, niezaangażowanego obserwatora. Tego, który przyjmuje pozycję dającą uprzywilejowany punkt widzenia, by móc – jak to ujął M. Foucault – „nadzorować i karać.”

VI J. Locke'a koncepcja podmiotu punktowego jako czynnik kształtowania się nowożytnego naturalizmu w ujęciu Charlesa Taylora²⁶¹

1. Kartezjańskie dziedzictwo

Przystępując do omówienia Johna Locke'a koncepcji podmiotu, należy mieć na względzie zmianę, jaka nastąpiła w sposobie pojmowania natury ludzkiej wraz z pojawieniem się kartezjańskiego modelu relacji umysłu i związanego z nią pojęcia podmiotu oderwanego. Myśl Locke'a można postrzegać więc jako konsekwencję kartezjanizmu, kontynuację i radykalizację jego schematów myślowych, zaś figura określona przez Taylora mianem *punctual self* –podmiotu punktowego, zdaje się pełniejszą postacią *ego cogito*, odsłaniającą jej aspekty, które wcześniej były niedostrzegane.

W związku z omawianym zagadnieniem, bardzo istotny wydaje się wątek samokontroli, u Kartezjusza – omówiony w poprzednim rozdziale – zinterpretowany jako jako neoestoicki, zaś w poglądach Locke'a hedonistyczny, jednak u obydwu znajdujący ujście w idei panowania nad sobą opartego na hegemonii rozumu. Nurt ten ewoluował w późniejszych epokach w kierunku ideału totalnej racjonalnej kontroli – panowania zarówno nad sobą samym, własną cielesnością, nad przyrodą, jak również nad całą sferą życia społecznego²⁶². To wówczas, w XVII w. pojawiły się nowe formy dyscypliny – w organizacji armii, szpitalnictwa, regulacjach handlu – o czym pisze M. Foucault w pracy *Nadzorować i karać*²⁶³. Podstawą wszystkich tych tendencji była wizja podmiotu jako pewnego absolutnego centrum decyzyjnego, władnego kontrolować siebie oraz własne otoczenie. W tak zbudowanym modelu otoczenie to przedstawiało się jako

²⁶¹ Niniejszy rozdział jest zmienioną wersją mojego artykułu opublikowanego w monografii *Wybrane zagadnienia z zakresu filozofii, kultury i literatury*, red. B. A. Nowak, K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2017, s. 48-66.

²⁶² „(...) dostrzec w tym można umacniający się ideał podmiotu zdolnego do zmiany samego siebie przez metodyczne i zdyscyplinowane działania. Trzeba zająć instrumentalne stanowisko wobec swych własnych cech, pragnień i skłonności (...) tak, aby można było pracować nad nimi eliminując niektóre z nich i rozwijając inne aż do osiągnięcia pożądanego ideału” (ZP 298).

²⁶³ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum.. T. Komendant, wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017.

jednorodna sfera przedmiotowa, pojęta jako dziedzina opisu, przewidywania i kontroli. Istotne *novum* polegało na tym, że o ile u starożytnych panowanie rozumu nad sferą cielesności polegało na podporządkowaniu się obiektywnym wzorcom *logosu* uniwersalnego, o tyle dla myślicieli XVII w. podmiot sam w sobie znajdował rację i kryterium samokontroli. Taylor pisze: „Alternatywą Kartezjusza jest ujmowanie racjonalności lub władzy myśli jako danej nam zdolności konstruowania porządków spełniających standardy, których domaga się poznanie, rozumienie lub pewność”²⁶⁴. Źródło i gwarancja owej pewności tkwią w nas samych, zaś kierowanie własnym życiem dokonuje się według samodzielnie skonstruowanego i uzasadnionego projektu. W Platońskim ujęciu Rozum ma za zadanie kontrolować pożądliwość ciała w celu zestrojenia się z uniwersalnym porządkiem implikujących się wzajemnie racjonalności i dobra. Nowożytny kartezjański rozum odnajduje uzasadnienie i pewność w sobie samym. W ostateczności nie potrzebuje on już transcendencji²⁶⁵. Tę myśl, której Kartezjusz nie dopuszczał, odwołując się do idei prawdomównego Boga, ujawniło dopiero Oświecenie²⁶⁶.

Przesłanka tej nowożytnej koncepcji ludzkiej podmiotowości miała charakter epistemologiczny. Tym, co wysuwało się na pierwszy plan, był teoriopoznawczy aspekt zagadnienia, w którym silnie zaakcentowana była pozycja podmiotu jako niezaangażowanego obserwatora, niejako „władcy”, który w swej sali audiencyjnej²⁶⁷ przyjmuje kolejno ukazujące się treści doświadczenia²⁶⁸.

Nawiązując do nowej koncepcji samokontroli, kartezjańskiego neostoicyzmu, a także wspomnianych przemian w życiu społecznym Taylor pisze: „(...) we wszystkich elementach tej konstelacji dostrzec w tym można umacniający się ideał podmiotu zdolnego do zmiany samego siebie przez metodyczne i zdyscyplinowane działania. Trzeba zająć instrumentalne stanowisko wobec swych własnych cech, pragnień

²⁶⁴Ch. Taylor, *Człowiek i nowoczesna tożsamość*, tłum. D. Lachowska, S. Nowotny, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, dialogue/znaki czasu, Paris 1988, s.171-172.

²⁶⁵Ch. Taylor, *Immanentne kontroświecenie*, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 2, Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Warszawa-Kraków, 2010, Cz. IV, s. 309-322.

²⁶⁶J. Ortega y Gasset pisał: „Tak właśnie dział historia: jutro nieubłagane wywoła film naświetlony wczoraj. To, co dzisiaj pozostaje sekretne i utajone, jutro wyjdzie na światło dzienne. Historia jest gigantycznym marszem ku obnażaniu rzeczywistości.” – J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, s. 217.

²⁶⁷J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, 2. 3. 2. , cyt za: ZP 312.

²⁶⁸J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. W. M. Kozłowski, Hachette, Warszawa 2011, s.103.

i skłonności (...) tak, aby można było pracować nad nimi, eliminując niektóre z nich i rozwijając inne aż do osiągnięcia pożądanego ideału” (ZP 298).

Tak pojęty podmiot stał się wzorcem samowiedzy człowieka epoki nowożytnej – wiodącym wyobrażeniem, formującym jego doświadczenie wewnętrzności. Sfera zewnętrzna, *res extensa*, do której należy także własna cielesność, a nawet własna psychika pojęta jako zbiór afektów i pożądań, przedstawiają się jako przedmiot dany do dyspozycji, który może być efektywnie poznany zarazem metodycznie kontrolowany. Jak czytamy u Taylora: „Model ten uzyskał pełną formę w filozofii Locke’a i pozostających pod jego wpływem myślicieli oświeceniowych, stając się tym, co chcę nazywać podmiotem ‘punktowym’” (ZP 298-299). Tym, co charakterystyczne dla owej koncepcji jest uprzedmiotowienie i neutralizacja całej sfery ludzkiego doświadczenia²⁶⁹ – zarówno zewnętrznego, jak również stanów wewnętrznych. Jedne i drugie miały być odtąd przedmiotem obiektywnej analizy przewidywania i kontroli.

A. Álvarez Garrido w swej pracy *Identidad personal y donación La configuración del yo en la acción dramática* poruszając ten problem wyraża myśl, iż „doświadczenie naszego własnego doświadczenia”²⁷⁰, badanie go i uczynienie z niego przedmiotu świadomości, oznacza zerwanie więzów między mną samym i tym doświadczeniem, utratę tego właśnie, co czyniło je moim: subiektywność, byt dla mnie.

Tak pojęty podmiot – podmiot oderwany, nie mógł angażować się w dziedzinę doświadczanej przedmiotowości. Winien bezwzględnie pozostawać na zewnątrz niej, niczym badacz w laboratorium, który dokonując mikroskopowej analizy preparatu, dba o to, by nie zanieczyścić go żadną domieszką wkradającą się w trakcie samej procedury badawczej. Treści, jakie prezentują się podmiotowi w procesie poznania, powinny być mu obojętne; winien zachowywać względem nich całkowicie neutralną postawę. Locke co prawda pisze, że „ja” samo dla siebie jest przedmiotem troski, jednak nie ma to istotnego wpływu na model relacji między poznającym a poznawanym. Jak czytamy w *Rozważaniach* Locke’a: „Jaźń zależy od świadomości”. Jaźń jest tą samą myślącą rzeczą, która jest wrażliwa na rozkosz i cierpienie, oraz ich świadoma, zdolna do szczęścia i niedoli, a więc zainteresowana sobą tak dalece, jak sięga ta świadomość,

²⁶⁹ „Tego rodzaju uprzedmiotowieniem była daleko idąca mechanizacja naukowego obrazu świata w XXVII wieku, do której przyczynił się Kartezjusz. (...) Jeśli sferę bytu, w której sposób istnienia rzeczy ustalał dla nas dotychczas normy i standardy, potraktujemy jako neutralną, to będę to nazywał uprzedmiotowieniem” (ZP 299).

²⁷⁰ Por. A. Álvarez Garrido, *Identidad personal y donación La configuración del yo en la acción dramática*, Madrid, 2008, s. 42.

niezależnie od tego, z jakie utworzona substancji, czy duchowej czy materialne, prostej czy złożonej²⁷¹. Jednak w innym miejscu, na początku jego dzieła znajdujemy inną wypowiedź: „Rozum podobny jest do oka, które pozwala nam widzieć inne rzeczy nie dostrzegając siebie samego. Potrzebna jest więc pewna umiejętność i wysiłek, aby stanąć w odległości od niego i uczynić go przedmiotem badania”²⁷². Locke z góry zakłada możliwość obiektywnego stosunku podmiotu do siebie samego, spoglądania na siebie niejako z boskiej perspektywy, *de facto* z perspektywy znikąd. Gdzie i kim miałby być ten, kto zgodnie z modelem założonym w klasycznej koncepcji prawdy porównuje oba człony relacji – podmiotu i przedmiotu? Kto i jak ustala tę zgodność? Później jednym z rozwiązań powyższej trudności były nurty filozofii hermeneutycznej w oczywisty sposób zainspirowane przez heglizm. Na gruncie koncepcji hermeneutycznych o istocie kondycji ludzkiej stanowią jej nieprzejrzystość i uwikłanie w temporalnie pojęte relacje dialogiczne – co podług zwolenników tych teorii, nie jest przeszkodą, lecz przeciwnie, stanowi niezbywalny warunek możliwości poznania w naukach humanistycznych i społecznych. Taylorowi bliskie są te stanowiska.

Założona przez Locke’a koncepcja dostępu do badanego przedmiotu stanowi istotną przesłankę naturalizmu, któremu Taylor zdecydowanie się przeciwstawia. W myśl tej krytyki, zarówno człowiek jako jednostka, jak i złożone zjawiska społeczne nie mogą być badane inaczej, jak tylko z założeniem uczestnictwa, zaangażowania tego, kto pragnie je poznać. Sama ich dialogiczna i autonarracyjna natura jest taka, że nie dają dostępu do siebie temu, kto próbowałby je badać przyjmując model oparty wyłącznie na zachodzeniu relacji zewnętrznych. Wzorcowym przykładem takiego podejścia była analiza oddziaływań obiektów fizycznych w ramach mechaniki klasycznej²⁷³. By odpowiedzieć na pytanie „kim jest człowiek?”, nie wystarczy wymienić jego cechy istotne z punktu widzenia fizyki. Możliwe staje się to dopiero wtedy, gdy wejdziemy z nim w autentyczny dialog, rozpoznając artykulację tego, jak sam postrzega swe zobowiązania moralne i życiowe cele. Nie chodzi w tym miejscu o samą empatię.

²⁷¹J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 395-396.

²⁷²Tamże, s. 21.

²⁷³ „\$8, *Idee stosunków są często jaśniejsze niż ustosunkowanych przedmiotów*. Po wtóre można powiedzieć o stosunku, że chociaż nie jest on zawarty w realnym istnieniu rzeczy, lecz jest czymś zewnętrznym i dodanym do nich, jednakże idee oznaczone przez wyrazy względne są często jaśniejsze niż idee substancji, do których one należą. Pojęcie, jakie mamy o ojcu, bracie, jest znacznie jaśniejsze i wyraźniejsze, niż pojęcie o człowieku.” – J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 370-371.

Problem ten Taylor szerzej omawia w rozprawie pt. *Teoria społeczna jako praktyka*²⁷⁴. Bezpośrednie i niejako synchroniczne ustalenie tego, co czuje drugi człowiek, jakie problemy aktualnie go nurtują, jest wręcz niemożliwe, bowiem, upływ czasu sprawia, że nim zdążymy rozpoznać treści czyjejś psychiki na drodze szeroko pojętego odwzorowania, zarówno on i my sami będziemy już inni. Nie chodzi więc o „mimetyczny” wgląd w duchowość drugiego człowieka. Rzeczywisty rezultat poznawczy, jakiego możemy się spodziewać, powstanie bowiem dopiero w szeroko pojętej rozmowie rozumianej jako synteza, Gadamerowskie stopienie horyzontów, sytuacja, w której, mówiąc za Heglem, „powstanie nowa wiedza i nowy przedmiot”. To na tej idei zasadza się głównie Taylorowska krytyka naturalizmu. Do poznania tego, co ludzkie nie dojdziemy wychodząc od ustalenia obiektywnych parametrów badanego przedmiotu. W przeciwieństwie do wyjściowych ustaleń, które są istotne dla sukcesu poznawczego w naukach przyrodniczych, w obrębie zagadnień antropologicznych i społecznych niezbywalną daną stanowi samopis, autonarracyjne samorozumienie pojedynczego człowieka czy obcego społeczeństwa. Nie osiągniemy tego również postulując zapuszczenie hipotetycznej sondy do „wnętrza” umysłu bliźniego, monitorującej go na bieżąco i dającej nam raport ustalony z trzecioosobowej pozycji niezaangażowanego obserwatora. Innych możemy poznać jedynie współlistniejąc z nimi w sieciach rozmowy, które nawiązemy. Samego siebie człowiek poznaje także dopiero poprzez sieci rozmowy i relacje w grupie.

Również artykuły pt. *Pojęcie osoby* Taylor podkreśla moment zaangażowania jako istotny rys ludzkiego sposobu istnienia²⁷⁵. Zdolność wystąpienia w roli respondenta jest tym, co wyróżnia człowieka spośród bytów, mogących mieć z nim pewne cechy wspólne – zwierząt, a także urządzeń o których mówią entuzjaści tzw. sztucznej inteligencji. Autor, podkreślając dialogiczny charakter natury ludzkiej, wyraża pogląd, że rozumienie świadomości wyłącznie jako dyspozycji do tworzenia wewnętrznej reprezentacji zewnętrznego otoczenia, nie uchwytuje istotnego sensu bycia osobą. Zwierzęta, jak

²⁷⁴ Ch. Taylor, *Teoria społeczna jako praktyka*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, PIW 1993, s. 384-385. Czytamy: „Empatia może pomóc nam w dotarciu do poszukiwanego przez nas rozumienia, lecz nie na niej polega rozumienie. Nauka jest formą dyskursu i to, czego poszukujemy, to interpretacja wydobywająca znaczenie działań i sytuacji. Szukamy w istocie języka, w którym moglibyśmy je jasno wyrazić. (...) Drugie z błędnych przekonań polega na tym, że badacz winien dążyć do „przyjęcia punktu widzenia badanego lub gdy chodzi o język, na opisywaniu (...) interpretowaniu go w jego własnych terminach”. Tezę tę Taylor wiąże ze stanowiskiem Petera Wincha: „Jeśli wziąć ją serio, czyniłaby naukę społeczną mało odkrywczą, a w pewnych warunkach niemal niemożliwą.” – tamże, s. 384.

²⁷⁵ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, tłum. R. Wieczorek [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001. s. 401-420.

również hipotetyczne zaawansowane cybermaszyny mogą dysponować podobnym zinterioryzowanym odwzorowaniem, niejako „zwierciadłem świata”. Mimo to, nie będą ludźmi. Jak czytamy: „Świadomość w swej charakterystycznej ludzkiej postaci jest tym, co osiągamy, gdy formułujemy znaczenie rzeczy”²⁷⁶. Zatem dopiero zdolność nadawania i odczytywania znaczeń – warunek rozumienia tekstów i dzieł sztuki zarazem porozumienia w zbiorowości, jest tym, co zastrzeżone jest wyłącznie dla ludzi.

Locke zapoczątkował sposób pojmowania świadomości, który przyczynił się do rozwoju naturalistycznych koncepcji człowieka. Zakładał, że umysł ludzki zdolny jest do adekwatnej samoobserwacji, śledzenia swoich własnych stanów. Tym samym potrafi zająć wobec siebie pozycję podobną do tej, jaką zajmuje wobec przedmiotów zewnętrznych. Zresztą, same „przedmioty zewnętrzne”, stanowią jedynie sumę treści percepcji. Nie ma zmysłowo danej czystej istoty przedmiotu, różnego od jego empirycznych właściwości – jest zmysł dotyku, zmysł wzroku, słuchu, powonienia, ale nie ma „zmysłu istoty” zmysłu, który dawałby percepcję substancji. Skądinąd, jak wiemy, umysł nie posiada żadnych innych treści, niż te, które pochodzą z doświadczenia. Nie ma żadnych idei wrodzonych²⁷⁷.

2. Jakości pierwotne i wtórne

Problem jakości pierwotnych i jakości wtórnych podjęty przez Kartezjusza w *Medytacjach* w partii tekstu poświęconej analizie kawałka wosku, rozwinięty zostaje w *Rozważaniach* Locke’a. W interpretacji Taylora, zgodnie z ujęciem Kartezjańskim, błędem jest przypisywanie jakości samym ciałom. Tak, jak ból nie tkwi w ostrzu szpady, lecz w ranie, podobnie słodycz, nie tkwi w cukierku, lecz w aparacie percepcji, a ostatecznie w ludzkim umyśle.

U Locke’a czytamy: „Zmysłowe jakości drugorzędne (...) nie są w rzeczach samych inaczej, jak tylko tak, jak coś jest w swojej przyczynie”²⁷⁸. Zdaniem Kartezjusza, umysł jest miejscem, w którym rezydują treści naszych percepcji. Tym samym, doznania

²⁷⁶ Tamże, s. 404.

²⁷⁷ „Dla mnie czyni to zupełnie jasnym, że ludzie wysnuwają swoje idee o trwaniu z rozważań przebiegiem idei, których następstwo dostrzegając we własnym rozumie; bez tej obserwacji nie można mieć żadnego pojęcia o trwaniu, cokolwiek by się działo w świecie.” – J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 200.

²⁷⁸ Tamże, s. 343.

– świadome odczucia bólu, smaku, etc. usytuowane są nie gdzie indziej jak sferze *res cogitans*.

Taylor pisze: „Jak twierdzi Kartezjusz, prawdziwym ontologicznym siedliskiem tych cech jest umysł” (ZP 302). Zgodnie z tezą Locke’a, nasze doznania są powodowane pewnymi właściwościami przedmiotów zewnętrznych, jednak nie jako ich reprezentacje, lecz zalewie jako reakcje na szeroko pojęte bodźce. Nie odzwierciedlają niczego, co tkwi w przedmiocie, będącym jedynie nieokreśloną przyczyną ich pojawiania się w ludzkim umyśle. Jak czytamy w rozprawie Taylora: „Co prawda wszystkie one są ideami, które w istocie zostały wywołane przez pewne jakości ubrania, cukierka, zęba czy stopy (...). Jednak, w przeciwieństwie do nich, nie reprezentują niczego w danym przedmiocie. Ciało nie jest w ten sam sposób czerwone, w jakim jest kwadratowe” (ZP 302). Zatem idee wtórne nie mają charakteru, by tak rzec, *mimetycznego*. Są sposobem, w jaki umysł reaguje na bezkształtne w swej istocie sygnały otoczenia. We wspomnianej pracy pt. *Pojęcie osoby* Tylor pisze: „Własności wtórne, takie jak barwa albo gorąco przysługują rzeczom tylko wówczas, gdy ktoś ich doświadcza” (ZP 410-411).

Kwestii tej wiele uwagi autor poświęca autor również w artykule *Samointerpretujące się zwierzęta*²⁷⁹. Taylor wyraża tam myśl, że wymóg obiektywizmu, który pojawił się wraz z nastaniem nowożytnego modelu nauki spowodował impas w sposobie doświadczenia własnego „ja”. Problem jakości pierwotnych i wtórnych oraz dyskusję nad statusem tych ostatnich autor przedstawia jako ilustrację zagadnienia, które okazało się ważne dla późniejszego sporu hermeneutów z naturalistami. Pisze: „Najlepiej ilustruje to siedemnastowieczna dyskusja o własnościach pierwotnych i wtórnych. Własności wtórne, nie mogły należeć do nauk przyrodniczych w taki sam sposób, jak pierwotne, ponieważ były subiektywne w wyżej wspomnianym sensie. Były one własnościami przedmiotów tylko w naszym doświadczeniu. Tylko w doświadczeniu istot obdarzonych pewnego rodzaju zmysłem, który nazywamy wzrokiem, przedmioty mogą posiadać barwy. Gdyby te istoty przestały istnieć, światło odbijające się od przedmiotów dalej miałoby określoną długość fal, ale nie byłoby już tego, co nazywamy barwami. Własnościom wtórnym zarzucano też czasem, że są zmienne lub że nie poddają się intersubiektywnej weryfikacji; woda, która teraz wydaje się zimna, może się później

²⁷⁹Ch.Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. A. Sierszulska [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka- Kalinowska Aletheia, Warszawa 2001, s. 262-263.

wydać ciepła, albo może się wydać ciepła innej osobie. Lecz ostateczną podstawą krytyki była subiektywność owych własności”²⁸⁰.

3. Etyczny i polityczny kontekst problemu idei wrodzonych

Zdaniem Taylora, zwykło się sądzić, że koncepcja Locke’a wykluczająca istnienie idei wrodzonych, miała wyłącznie epistemologiczne źródła²⁸¹. Jednak nie jest to interpretacja w pełni oddająca złożoność omawianego zagadnienia. Odrzucenie teleologicznych wyjaśnień odnośnie natury ludzkiej, podobnie jak zakwestionowanie istnienia wiedzy wrodzonej, posiadało istotne przesłanki moralne. Chodziło z jednej strony o poszerzenie zakresu kontroli i samokontroli, z drugiej zaś o ugruntowanie prymatu indywidualistycznego charakteru relacji międzyludzkich. Szczególnie istotne dla Locke’a było podkreślenie faktu, że wszelkie zobowiązania jednostki względem wspólnoty mają swe źródło w suwerennej decyzji indywidualnego podmiotu, który nie jest zobligowany żadnymi determinacjami ustalonymi wraz z urodzeniem. Człowiek ma możliwość kształtowania samego siebie, zarazem jego przynależność do wspólnoty opiera się na świadomie i dobrowolnie podjętej decyzji – stąd teoria umowy społecznej – nic natomiast w relacjach między jednostką a społeczeństwem nie jest przesądzone na mocy prawd rzekomo wiecznych i niepodważalnych. Jak czytamy: „Całe *Rozważania* skierowane są przeciwko tym, którzy sprawują kontrolę nad innymi, powołując się na pewne zwodnicze, z pozoru niepowątpiewalne zasady, na przykład te, które rzekomo są wrodzone. O tych którzy chcieliby być mistrzami i nauczycielami Locke pisze: ‘Skoro już ustalili ten jak gdyby dogmat, że istnieją zasady wrodzone, to reguła ta narzucała ich zwolennikom konieczność przyjęcia pewnych doktryn jako wrodzonych. A to zdejmowało z nich obowiązek kierowania się tu własnym rozumem i sądem i pozwalało przyjmować te zasady wrodzone na wiarę i nie badać ich dalej. Przy tej zaś postawi ślepej łatwowierności, mogli nimi łatwiej rządzić i wykorzystywać je ludzie pewnego gatunku, którzy umieją i mają za zadanie wdrażać innym zasady i kierować nimi’” (ZP 316).

Taylor, komentując tę kwestię zaznacza iż: „Locke proponuje, byśmy zawiesili wszelkie sądy dotyczące tych tradycyjnych idei i zbadali ich podstawy, zanim uznamy je

²⁸⁰Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, s. 262.

²⁸¹„Locke zajął bezkompromisowy punkt widzenia i wprowadził terminy, za pomocą których definiowano podmiot punktowy, zarówno w okresie oświecenia, jak i w czasach późniejszych. Poszedł dalej niż Kartezjusz i odrzucił wszelkie teorie zakładające istnienie idei wrodzonych. Zazwyczaj uznaje się, że było to podyktowane względami epistemologicznymi” (ZP 307).

za prawdziwe. Postulat ten opiera się na przekonaniu, że nasze koncepcje świata to syntezy idei, których jedynym źródłem są spostrzeżenia i refleksja. Syntezy te są przez nas przyjmowane bez zastanowienia, pod wpływem uczuć, zwyczajów, wychowania, choć brak im dostatecznych podstaw” (ZP 309).

Lokowska epistemologia ma więc istotne zaplecze moralne, mianowicie ideę niezależności i wolności jednostki. Zakwestionowanie teorii wiedzy wrodzonej sprzyja ugruntowaniu indywidualnej wolności poprzez założenie, że za prawdziwe i zobowiązujące mogę uznać to tylko, co do czego doszedłem na drodze własnego doświadczenia, w dodatku takiego doświadczenia, które w swym proceduralnym aspekcie pozostaje pod moją kontrolą. Nie tylko fakt, że opieram się na empirycznych źródłach – faktach, które mogę uznać za niepodważalne – ale również sama metoda, dobór i ocena kryteriów akceptowalności tych źródeł pozostaje w mojej gestii. Ja jest suwerennym podmiotem, który sam potrafi badać sposób, w jaki dochodzi do własnych doświadczeń i tworzy na ich podstawie wiążące uogólnienia.

4. Atomistyczna teoria wiedzy

Według Locke’a, niekwestionowanym źródłem poznania były idee proste. Za oczywistość przyjmował on fakt, że idei prostej nie można unicestwić. Całość ludzkiej wiedzy kształtuje się w wyniku asocjacji atomowych idei prostych. Ów proces asocjacji, zdaniem Locke’a, posiadał charakter mechanistyczny. Idee proste pojmował tak, jak małe cząsteczki, które mieszają się ze sobą analogicznie jak drobne fizyczne elementy. Schemat ten odnosi się do wszystkich funkcji naszego umysłu. Jak czytamy: „(...) same atomy rodzą się w *quasi*-mechanistycznym procesie, polegającym na wtłaczaniu ich w umysł poprzez oddziaływanie na zmysły. Idee ‘powstają w nas przez działanie niedostrzegalnych cząstek (...) Dalej Locke mówi o kuleczkach. (...) uważa, że atomy te najczęściej łączą się ze sobą w (...) procesie kojarzenia’ (ZP 312). Warto mieć na względzie bliskość czasową pojawienia się koncepcji Locke’a z powstaniem mechaniki klasycznej I. Newtona.

Zdaniem A. Gawkowskiej, Taylor nie akceptuje tej zainspirowanej przez Locke’a naturalistycznej koncepcji wiedzy, podkreślając wagę znaczenia – sensu w naszym rzeczywistym doświadczeniu świata. Treści składające się na ludzkie poznanie zawsze występują nieodłącznie z wartościowaniem i nie dadzą się sprowadzić do sumy surowych impulsów odbieranych przez fizjologicznie zdefiniowane receptory. Z kolei ludzkie pragnienia nie są prostymi „stanami deprywacji” lecz ich każdorazowa językowa artykulacja „redefiniuje naszą wewnętrzną naturę”²⁸². Głód zwierzęcy i głód ludzki w samym tylko swoim fizjologicznym aspekcie nie różnią się od siebie, jednak ludzka autonarracja uzasadniająca np. sensowność postu, jest czymś, co w świecie zwierząt nie występuje. Wymierzony policzek jest znacznie mniej bolesny niż np. cios zadany szablą, niemniej jednak, jako gest symboliczny jest dla człowieka bardziej „bolesny” poprzez swe znaczenie.

²⁸² Por. A. Gawkowska, *Wzajemne uznanie dialogicznych podmiotów: Ch. Taylora porządek holistyczny tworzony przez artykulację* [w:] *Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne*, red. M. Żardecka-Nowak, W. M. Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004, s. 174.

5. Przedmiot pragnienia jako korelat „Ja”

W myśli J. Locke’a zaznacza się silna tendencja antyteleologiczna. Człowiek nie posiada żadnej naturalnej inklinacji ku dobru (ZP 316). Czynnikiem warunkującym ludzkie postępowanie jest hedonistycznie (ZP 316) pojęte dążenie ku przyjemności i unikanie cierpienia. Jak czytamy: „Rzeczy są zatem dobre albo złe tylko ze względu na przyjemność lub przykrość”²⁸³. „Przyjemność i przykrość oraz to, co je wywołuje, to znaczy dobro lub zło, są osią, dookoła której obracają się nasze uczucia”²⁸⁴.

Jednak Locke, odmiennie niż starożytni rozumie tę hedonistyczną zasadę. Tym, co kieruje ludzkim postępowaniem nie jest dobro oczekiwane, lecz obecna tu i teraz obawa cierpienia, niepokój niespełnienia. Jak interpretuje to Taylor: „Bezpośrednio pobudza nas nie tyle zapowiedź dobra, czyli przyjemności, co przykry niepokój. Locke myśli o pożądaniu w kategoriach przykrego niepokoju (ZP 317). Oto sam Locke: „Każde cierpienie cielesne, bez względu na jego rodzaj, każdy niepokój umysłu jest takim niepokojem”²⁸⁵. Pragnienie jest więc wywołane brakiem dobra, powstaje jako stan, któremu towarzyszy „przykry niepokój”. Jednak nie dotyczy to dóbr odległych, wcześniej niezaznanych. Gdyby było inaczej, ludzie zabiegaliby w pierwszej kolejności o zbawienie duszy, jednak żarliwa pobożność nie jest przecież regułą (ZP 317).

Dobro pobudza nas do działania wówczas, gdy odczuwamy „przykry niepokój” z powodu odczucia jego braku. Jednak jeśli dobra są od nas dostatecznie oddalone, lub gdy nie zaznaliśmy wcześniej przyjemności obcowania z nimi, wspomniany przykry niepokój nie musi się pojawiać. Zatem nadzieja na osiągnięcie większego dobra nie zawsze stanowi dla nas dostateczną motywację. Gdyby było inaczej, „(...) większość naszych starań poświęcona byłaby osiągnięciu wiecznego zbawienia” (ZP 317). Jak pisze Locke: „Nie da się zaprzeczyć, że dobro i zło, obecne i nieobecne, wywiera wpływ na duszę człowieka. Tym jednak, co od czasu do czasu sprawia bezpośrednio, że wola decyduje się na działanie, jest *niepokój pożądania*”²⁸⁶.

Potoczna obserwacja psychologiczna może posłużyć tu za dobry przykład. Ludzie, którzy deklarują odległe i niejasne motywy swojego przyszłego działania, często postępują niekonsekwentnie i równie często nie realizują swoich zamiarów. Natomiast gdy przedmiot pożądania jest na wyciągnięcie ręki, w każdym razie, gdy droga do niego

²⁸³J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, 2. 20. 2.

²⁸⁴Tamże, 2. 20. 3.

²⁸⁵J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, 2. 21. 31.

²⁸⁶Tamże, 2. 21. 33.

jest prosta i spełnienie pragnienia zdaje się w pełni realne, ludzie ci wykazują się konsekwencją i zdecydowaniem. Taylor pisze: „Locke (...) pokazuje nam, dlaczego tak być musi, odwołując się do argumentu quasi-mechanistycznego” (ZP 317). Jak czytamy u Locke’a: „Inną przyczyną tego, że tylko przykry niepokój wyznacza naszą wolę, może być to, że on jedynie jest aktualnie w świadomości; jest zaś przeciwne naturze, aby coś, co nie jest aktualnie dane, miało działać tam, gdzie go nie ma”²⁸⁷. W ujęciu Locke’a, zewnętrzne przedmioty pragnień i pożądań zostały sprowadzone do rezydujących w umyśle wyobrażeń wywołujących przykry niepokój. *De facto* straciły one swoją obiektywność i można w związku z tym zaryzykować sformułowanie, że przedmioty te stały się korelatami „ja”. To nie przedmiot jest czynnikiem oddziaływującym, lecz we mnie samym tkwi niepokój będący przyczyną mojego zachowania. Widzimy tu analogię ze sposobem podejścia do problemu jakości wtórnych. Ból nie tkwi w ogniu, lecz w oparzonej dłoni, na koniec w przytomnym umyśle, który doświadcza bólu.

Dodatkowe uzasadnienie powyższej koncepcji przychodziło ze strony nauk przyrodniczych. Kartezjańska fizyka wykluczała możliwość oddziaływania na odległość (ZP 318). Dodajmy, że później przyjęta teoria grawitacji Newtona, zdawała się sprzeczna ze zdrowym rozsądkiem; siła – jak wcześniej sądzono – działać może jedynie przez kontakt. Jeśli zatem przyjąć wspomnianą powyżej mechanistyczną interpretację powstawania i kojarzenia idei, trudno byłoby zaakceptować „atrakcyjny” charakter przyjemności oczekiwanej. Czynniki sprawczy ludzkiej aktywności musiał więc być obecny w konkretnym tu i teraz. Musiał być wewnętrznym impulsem, motorem pobudzającym jednostkę do działania, nie zaś celem – przyciągającym, przedmiotem pragnienia. „Przykry niepokój” jest zatem według Locke’a tym, co działa w ludzkiej świadomości jako bezpośrednio obecne i co popycha, motywuje człowieka do podjęcia aktywności. W ten sposób nawet elementarne odruchy zorientowane na cele hedonalne ugruntowane są w ludzkim wnętrzu. To podmiot, który może poddać się samokontroli jest miejscem, w którym rezydują elementarne namiętności. Już nie bodziec zewnętrzny czy obiektywnie istniejące dobro oczekiwane, ale wewnętrzny niepokój jest tym, co stanowi o ludzkiej aktywności.

Czytamy u Taylora: „Oderwanie proponowane przez Locke’a osiąga tym samym bezprecedensowy zakres: nawet nasze umotywowane działanie, którego celem jest osiągnięcie przyjemności, nie jest fundamentem, na którym można coś budować.

²⁸⁷ Tamże, 2. 21. 37.

Podjęcie działania uzależnione jest bowiem, od wystąpienia pewnego wewnętrznego stanu, który jako taki nie ma żadnego właściwego sobie przedmiotu. (...) Tam gdzie psychologowie dwudziestowieczni mówią o ‘nałogach’, Locke mówi o ‘upodobaniu’ rozumianym jako skojarzenie niepokoju wewnętrznego z pewnym dobrem” (ZP 318).

Zatem podmiot Locke’a jest oderwany jeszcze w tym sensie, iż działanie zależy wyłącznie od jego wewnętrznego stanu (owego przykrego niepokoju jako bezpośredniego bodźca), a nie jakiegoś przedmiotu zewnętrznego. Tym samym motywem woli nie jest ani Platonowska Idea Dobra ani boska Transcendencja, ani nawet przyjemność tkwiąca w rzeczach, ale stan ludzkiego umysłu. Locke, jak już zostało powiedziane, wyznawał atomistyczną koncepcję świadomości pojętej jako szereg stanów warunkujących się wzajemnie (ZP 318).

Taylor zaznacza, że „(...) również wielcy klasyczni moralisci nawołują nas do tego, byśmy przestali bezmyślnie poddawać się zwyczajom i przyzwyczajeniom, ich nauki jednak kierują nas w stronę obiektywnego porządku. Natomiast nowożytne oderwanie domaga się od nas, oddzielenia od samych siebie przez samouprzedmiotowanie. Taką operację przeprowadzić można jedynie z perspektywy pierwszej osoby” (ZP 328-329).

Obecna dominacja rozumu daje możliwość kontroli przyzwyczajajeń, eliminację jednych, zaszczepianie nowych, słowem przemianę samego siebie leżącą w zakresie władzy samego podmiotu. Nic więc nie jest wrodzone, dane na mocy trwałej i niezmiennej natury. Jak wspomniano powyżej, myśl Locke’a sytuuje się w tradycji woluntaryzmu proveniencji Ockhamistycznej²⁸⁸. Z tą różnicą, że to nie Bóg, a człowiek jest absolutnym władcą. Fizyczne uniwersum, „tworzywo świata” nie posiada żadnego immanentnego logosu i uporządkowane jest zaledwie na poziomie mechanistycznie pojętych oddziaływań. Podobnie do substancji fizycznego uniwersum, zachowują się „atomy” ludzkiej psychiki. Jak czytamy: „Podmiot, który w nadziei na zmianę samego siebie zdobywa się na (...) radykalne oderwanie, nazywam podmiotem ‘punktowym’. Przyjmując takie stanowisko względem siebie, utożsamia się on z władzą uprzedmiotawiania i przekształcania, a tym samym odcina się od wszystkich jednostkowych cech, podlegających właśnie potencjalnej zmianie. W istocie nie sprowadza się on bowiem do żadnej z nich, ale jest tym, kto uznaje, że w jego mocy jest skorygowanie ich i praca nad nimi” (ZP 312).

²⁸⁸ „Locke wpisuje się zatem w tradycję teologicznego woluntaryzmu, z którą (...) ściśle wiążą się narodziny mechanicyzmu – zaś jego koncepcja prawa naturalnego przybliża go do Pufendorfa i innych wpływowych myślicieli tamtej epoki.” (ZP 320).

Natomiast przywołana już A. Gawkowska, komentując stanowisko Tylora, podkreśla znaczenie, jakie autor *Źródeł podmiotowości* przypisuje dobru pojętemu jako zewnętrzny układ odniesienia, cel, realną podstawę racji ludzkich zachowań moralnych, a tym samym podstawę konstytuowania się ludzkiej tożsamości. To nasza postawa wobec dobra, orientacja na „mapie moralnej”, określa to, kim jesteśmy. Jak pisze Gawkowska: „Taylor pragnie opowiedzieć się przeciw wizji *punktowego* Ja, która wstępuje u Locke’a i Hume’a; (...) Po pierwsze Taylor pragnie nas przekonać, że tożsamość jest w dużym stopniu konstytuowana przez dobro, które znajduje się poza Ja i stanowi cel w ciągu całego życia. Po drugie, aby zrozumieć siebie, musimy znaleźć swoje miejsce w stosunku do dobra, ponieważ dobro jest tak ważne dla naszych korzeni początków, źródeł”²⁸⁹

Taylor zapewne zgodziłby się z tezą, że Locke’a koncepcja podmiotu punktowego jest zapowiedzią opisywanych przez niego w „bolączek nowoczesności”, m.in. pewnego zwyrodnienia indywidualizmu, który zrodził nowy typ jednostki ludzkiej – żyjącego w zatomizowanym społeczeństwie – konsumenta, niepoczuwającego się do odpowiedzialności za wspólnotę do której z konieczności należy²⁹⁰.

6. Konsekwencje stanowiska Locke’a

W ujęciu Locke’a podmiot pojęty jest na sposób atomistyczny. Stanowi konglomerat powstały w wyniku asocjacji treści pochodzących z doświadczenia. Locke krytykując pojęcie substancji, zdaje się przemilczać konsekwencję, która później wyciągnął Hume w swej refutacji samej idei podmiotu. Według Locke’a posiadamy percepcje barw, zapachów, etc., ale nie mamy percepcji substancji. Tę drogę kolejnego odrywania jakości zmysłowych w sposób bardzo przejrzysty wyłożył Berkeley na słynnym przykładzie jabłka. Treści percepcji są dla niego akcydensami, których *hypokeimenon* jest ludzka dusza. Hume poszedł o krok dalej i odniósł ten schemat myślowy do samej idei podmiotu. Faktycznie bowiem podmiot będąc sumą swoich treści, władny manipulować nimi tak, by zapewnić sobie maksymalną samokontrolę (manipulować, powtarzam, treściami, nie przedmiotami w świecie), traci swą substancjalną samoistość. Da się wyobrazić, niczym kwiatostan pozbawiony kolejno

²⁸⁹A. Gawkowska, *Wzajemne uznanie dialogicznych podmiotów: Ch. Tylora porządek holistyczny tworzony przez artykulację*, s. 182-183.

²⁹⁰Tytułem dygresji można wskazać na pewną paralelę pomiędzy diagnozą współczesności postawioną przez Tylora a Ortegi y Gassetta koncepcją człowieka masowego, którego rysem charakterystycznym jest brak poczucia odpowiedzialności dobrodziejstwa cywilizacji w której wyrósł – zarówno za ekonomiczny dostatek, jak i prawno-polityczne gwarancje wolności i osobistego bezpieczeństwa, o czym hiszpański filozof pisze w swoim *Buncie mas* (1929).

odrywanych płatków. Tym samym zdaje się bezwymiarowy, jak geometryczny punkt. Początek tej drogi myślowej znajduje się, jak widzimy w rozważaniach Locke'a, w samym sposobie nakreślenia pola problemowego, jakie otworzyło się, gdy sprowadził świadomość do treści percepcji, zaprzeczając równocześnie jej substancjalności. Jedynie ciągłość pamięci stanowiła dla Locke'a o tożsamości *ja*.

W innym aspekcie, podmiot określany jest jako punktowy ponieważ traktuje sam siebie jako przedmiot badań, przewidywania i kontroli. Właściwie nie identyfikuje się z żadną ze swoich cech, *resp.* treści świadomości. Locke pisze: „Jeśli bowiem wyrazy ‘być w umyśle’ oznaczają cokolwiek, to tylko, że coś rozumiemy. Tak więc mówić, że coś jest w rozumie, a nie jest rozumiane, że coś jest w umyśle a nie jest dostrzeżone, znaczy to samo, co twierdzić, że jakaś rzecz jest i nie jest w rozumie”²⁹¹.

Już tutaj widzimy nominalistyczną tendencję, która ujawni się w rozważaniach Berkeleya. Bowiem, zgodnie z przytoczonym ujęciem, ma żadnej istoty, bez przejawów, żadnego *quasi*-przestrzennego „bycia w rozumie”, które dałoby się odróżnić od faktu, że coś jest rozumiane. Podobnie jak nie ma „pisania” jako bytu samoistnego, różnego od czynności – od tego, że ktoś po prostu pisze. Będzie to preludium do mającego nadejść później scjentyistycznego i pozytywistycznego naturalizmu. Berkeleya formuła *esse est percipi* jest bowiem zapowiedzią przeświadczenia, że jedynym kryterium sensowności twierdzeń wypowiedzianych o przedmiocie jest procedura ich weryfikacji. Trzecioosobowy punkt widzenia obserwatora zostanie uznany za jedyny dopuszczalny i posiadający naukową wartość. O ile naukach przyrodniczych ten wzorzec racjonalności i poprawności metodologicznej okazał się płodny, o tyle jego absolutyzacja, szczególnie w obszarze humanistyki, zdaniem Taylora jest błędem. Przytoczmy jego komentarz: „(...) rzeczywisty podmiot jest niewymierny; istnieje jedynie w owej władzy porządkowania rzeczy jako pewnych obiektów. Władza ta spoczywa w świadomości. Dlatego też Locke, rozważając problem świadomości jednostki, odrzuca możliwość identyfikowania podmiotu z jakąkolwiek materialną lub niematerialną substancją, lecz za kryterium tożsamości uznaje świadomość” (ZP 321). By zilustrować tę myśl argumentem samego Locke'a przypomnijmy zdanie z traktatu, gdzie pisze on, że „(...) myśl jest czynnością a nie istotą duszy”²⁹² Myślenie nie jest więc tym, co funduje substancjalny charter wewnętrznej sfery psychiki, jak było to w przypadku kartezjańskiej *res extensa*.

²⁹¹J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, 2.21.37.

²⁹² Tamże, 2. 21. 36.

W parze z powyższą charakterystyką idzie argumentacja Locke’a na rzecz ciągłości i niepodzielności podmiotu, który pozostaje tą samą osobą i nosicielem odpowiedzialności moralnej na mocy ciągłości pamięci. Jak czytamy: „(...) Ktokolwiek zatem ma świadomość teraźniejszych i przeszłych uczynków, jest tą samą osobą, do której należą jedne i drugie”²⁹³. I w innym miejscu: „(...) Odległość w czasie lub zmiana substancji tak samo nie uczyniłaby z tej istoty dwóch osób, jak jeden człowiek nie zmienia się w dwu ludzi, przez to, że dzisiaj ma na sobie inna odzież niż wczoraj i że dzień ubiegły jest przedzielony od obecnego dłuższym czy krótszym snem: bo niezależnie od tego, jakie substancje przyczyniły się do powstania pewnych doznań oddzielonych od siebie w czasie, łączy je w jedną osobę ta sama świadomość”²⁹⁴.

Locke przyjmuje hipotetycznie, że świadomość dla której istotnym kryterium jest ciągłość pamięci, dałaby się przeszczepić do innego ciała. Rozważa także jako eksperyment myślowy zamieszkiwania dwóch świadomości w jednym ciele (ZP 323). Dziś, w epoce neuronauki moglibyśmy poszerzyć podobne hipotezy, wskazując na środowisko krzemowe czy komputerowy procesor jako domniemane *residuum* tak pojętego umysłu. Wspomniana koncepcja świadomości ma jednak na zapleczu naturalistyczną interpretację ludzkiego bytu. Zgodnie powyższym ujęciem, umysł rozumiany jest jako suma treści, suma informacji, które można byłoby spakować w komputerowy plik i np. teleportować, rekonstruując go w odległym miejscu za pomocą jakiejś specjalnej drukarki operującej na poziomie submolekularnym. Takie naturalistyczne, fizykalistyczne presupozycje przyjmuje D. Parfit w pracy *Racje i osoby*²⁹⁵. Charles Taylor przeciwstawia się podobnym poglądom, podkreślając ekspresywny, teleologiczny, zarazem intencjonalny i kreatywny charakter ludzkiej świadomości. W pracy *Humanizm i nowoczesna tożsamość* odwołuje się do Novalisa, który twórczy charakter bytu ludzkiego określa mianem „punktu środkowego, świętego źródła”²⁹⁶. Podmiotowość jest czymś dynamicznym i twórczym, („bijącym źródłem sensu”) zaś pomysł by skopiować i przenieść ją jako sumę informacji, zdaje się równie niedorzeczny, jak ten, by człowieka z krwi i kości – substancję będącą w akcji, w sensie Arystotelesa - zastąpić, stawiając na jego miejsce choćby najlepiej imitujący manekin.

²⁹³Tamże, 2..27. 16.

²⁹⁴Tamże, 2. 27. 10.

²⁹⁵D. Parfit, *Racje i osoby*, tłum. W. Hensel i M. Warchała, PWN, Warszawa 2012.

²⁹⁶Ch. Taylor, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, tłum. D. Lachowska i S. Nowotny. [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, Editions du Dialogue, Paris, 1988., s. 189.

W *Źródłach podmiotowości* Taylor pisze: „Świadomość, która dałoby się całkowicie oddzielić, w moim przekonaniu jest iluzją – jest to cień rzucany przez podmiot punktowy. Perspektywa zakładająca możliwość takiego odłączenia, przedstawia nas jako czyste, w pełni niezależne świadomości” (ZP 324). W tradycji hermeneutycznej, do której nawiązuje Taylor, zwykło się negować Kartezjańskiej proveniencji ideę samoprzejrzystego czystego podmiotu, który odnosi się instrumentalnie i z perspektywy trzecioosobowej, zarówno do świata, jak również do siebie samego. To, co tradycyjnie mamy na myśli, mówiąc o samoświadomości, nie daje się oddzielić ani od sfery sensu zawartego w aspekcie cielesnym (por. M. Merleau-Ponty)²⁹⁷, ani od historycznej i dialogicznej relacji z innymi.

Punktowy charakter podmiotowości w filozofii Locke’a da się więc jeszcze dodatkowo wyjaśnić w kontekście społecznym. Podmiot jest tym „punktem”, który nieuwikłany w żadne – ani odziedziczone, ani synchronicznie pojęte wspólnotowe zobowiązania, samodzielnie dokonuje wyboru relacji w jakie zechce wejść z innymi ludźmi. Tak pojęta jednostka ludzka jest daleko posuniętą abstrakcją. Nietrudno zauważyć, że myśl Locke’a dała jedną z podwalin nowoczesnego liberalizmu. Jak to interpretuje Taylor: „Całą teorię Locke’a spaja ideał wolności i niezależności wspierany przez koncepcję oderwania i rozumu proceduralnego. On właśnie sprawił, że perspektywa ta okazała się tak wpływowa, nie tylko w wieku XVIII, ale też po dziś dzień. Nawet ci, którzy odrzucają wiele rozwiązań Locke’a, ulegają mocy stworzonego przezeń modelu” (ZP 327).

Taylor wskazuje również na analogię pomiędzy Locke’a teorią umysłu – urzeczowieniem psychiki – a dominującym w myśli późniejszego okresu Newtonowskim modelem oddziaływań fizycznych, tym samym do tym większego upowszechnienia jej, przez co w myśli oświeceniowej zyskała ona charakter paradygmatyczny (ZP 325).

„Locke rozwija punkt widzenia na podmiot, wedle którego wszystko jest w nim niejako na wyciągnięcie ręki, wszystko jest z zasady podatne na kształtowanie w pożądanym sposób. Umysł stanowi tabula rasa.”²⁹⁸ Według Taylora Locke’owska koncepcja podmiotu zakłada stałą gotowość do poddawania się zdyscyplinowanemu kształtowaniu, gotowość odrzucenia zastanych skłonności czy przyzwyczajzeń po to, by móc postępować zgodnie z własnymi zamierzeniami. „Natura” rozumiana jako zespół

²⁹⁷ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa, 2001, s. 83-219.

²⁹⁸ Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni.*, s. 250.

cech odziedziczonych lub przejętych na mocy tradycji winna być nieustannie gotowa do przekształcenia według świadomego zamierzonego planu. U Locke'a nabiera znaczenia rola edukacji. Jak czytamy: „Podmiot Locke'a jest pod tym względem czyś zupełnie nowym i głęboko wywrotowym z tradycyjnego punktu widzenia. W istocie nie jest on żadną ze swoich własności. Definiuje go abstrakcyjna możliwość przetworzenia tych własności”²⁹⁹. Taka koncepcja podmiotu wywarła wpływ na oświeceniowy i późniejszy meliorizm w pojmowaniu natury ludzkiej, zakładając jej zdolność do modyfikacji; ulepszania drogą pedagogiki czy psychospołecznej inżynierii. Taylor pisze w tym kontekście o zwolennikach „całkowitej plastyczności człowieka”³⁰⁰.

7. Locke i świadomość punktowa

W związku z zagadnieniem refleksyjności radykalnej Locke radykalizuje stanowisko Kartezjusza. Rozum oderwany posuwa się dalej w swym dążeniu do obiektywizacji i odnosi się do całości treści ludzkiego umysłu, jak gdyby „podmiot” mógł opuścić swoje „miejsce” i obserwować swe własne stany z pozycji kogoś innego. Treści świadomości mają się prezentować niejako w sali audiencyjnej.³⁰¹ Od razu nasuwa się pytanie: kim, ma być ten, kto podejmuje przychodzących „gości”?

W ujęciu Locke'a oderwany charakter podmiotu polega między innymi na tym, że, ludzkie działanie zależy wyłącznie od wewnętrznego stanu umysłu (przykrego niepokoju, jako bezpośredniego bodźca) nie zaś od danego przedmiotu zewnętrznego. Zatem motywem woli nie jest już ani rozumiana po platońsku Idea Dobra, Boska Transcendencja, ani nawet dobro tkwiące w rzeczach, lecz sam stan mentalny. Tylor pisze: „Widzimy tu odległe źródła nowoczesnej psychologii redukcjonistycznej, czy też teorii uczenia się. Tam gdzie psychologowie dwudziestowieczni mówią o „nałogach”, Locke mówi o „upodobaniu” rozumianym jako skojarzenie niepokoju wewnętrznego z pewnym dobrem. Mogło to i stało się podstawą czysto deterministycznej teorii motywacji, według której ludzie niezmiennie motywowani są przez swe najsilniejsze pragnienia” (ZP 318).

²⁹⁹ Tamże, s. 251.

³⁰⁰ Tamże.

³⁰¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, 2. 3. 2 i 2.11.17.

Człowiek ma możliwość racjonalnej kontroli swoich pragnień³⁰², zdolność tworzenia samego siebie na nowo poprzez wychowanie, kształtowanie własnych przyzwyczajęń. To warunkujące się wzajemnie stany naszego umysłu wpływają na nasze postępowanie, nie zaś jedynie dobra zewnętrzne. Teza Kartezjusza o moralności tymczasowej mówiąca, że należy raczej zmieniać siebie, niż to, co nas otacza, może być odczytana jako zapowiedź tej właśnie koncepcji obecnej w filozofii Locke'a. To odczuwany niepokój wywołany brakiem przedmiotu pragnienia jest właściwym motywem naszego postępowania. Zmienić siebie, to znaczy zmienić system swoich oczekiwań – wyobrażeń. Jak pisze Taylor: „Radykalne oderwanie otwiera możliwość tworzenia siebie na nowo” (ZP 319). I: „Oderwanie, które dotyczy zarówno czynności myślenia jak i nierozumnych pragnień i upodobań, pozwala zobaczyć w samym sobie obiekt daleko idącej reformy. Panowanie rozumu umożliwia nam zmianę przyzwyczajęń, a tym samym – zmianę nas samych” (ZP 320).

Przyzwyczajenie nie jest żadną trwałą dyspozycją, lecz traktowane jest w sposób instrumentalny i „plastyczny” z uwagi na to, czy przynosi przyjemność, szczęście lub pożytek. Istotne w tym kontekście zdaje się pojęcie podmiotu punktowego (*puntual self*).

Podmiot punktowy dystansuje się od wszystkich swoich potencjalnych właściwości, które traktuje jako zmienne, niejako do wyboru. Będąc panem samego siebie może decydować o tym, co w ostateczności wyznaczy jego tożsamość. Sam nie redukuje się do żadnej ze swych właściwości, bowiem dysponuje możliwością nieustanej pracy nad sobą i formowania samego siebie. Taylor pisze, że metafora punktu oddaje ten stan rzeczy w kategoriach geometrycznych; rzeczywisty podmiot jest niewymierny; istnieje jedynie w owej władzy porządkowania rzeczy jako pewnych obiektów” (ZP 321). „Podmiot, który z uwagi na zmianę samego siebie zdobywa się na tak radykalne oderwanie, nazywam podmiotem ‘punktowym’. Przyjmując takie stanowisko względem siebie, utożsamia się on z władzą uprzedmiotawiania i przekształcania, a tym samym odcina się od wszystkich jednostkowych cech, podlegających właśnie potencjalnej zmianie. W istocie bowiem nie sprowadza się on bowiem do żadnej z nich, ale jest tym, kto uznaje, że w jego mocy jest skorygowanie ich i praca nad nimi” (ZP 312).

Locke zdaje się mówić o podmiocie punktowym niejako w dwóch znaczeniach. Raz wskazuje na „pozbawiony wymiarów” aspekt kształtowania samego siebie przez

³⁰² „Odstąpienie od samego siebie i swych własnych „upodobań” (...) daje nam zatem możliwość tworzenia siebie na nowo, wedle bardziej racjonalnych i korzystnych zasad. Jesteśmy istotami uwikłanymi w całkowicie przypadkowe związki a to za sprawą naszych przyzwyczajęń. Możemy jednak zerwać z nimi i je zmienić.” (ZP 319).

świadome i dowolne utrwalanie nawyków, innym razem mówi o podmiocie jako zdolnym do tego, by traktować samego siebie jak przedmiot badań, przewidywania i kontroli. Ten pierwszy aspekt zdaje się mieć wymiar moralny, drugi zaś teoriopoznawczy, związany zarazem z problemem samowiedzy. „Obraz ten podbudowuje i uzasadnia ową perspektywę, dając jej jednocześnie podstawę do zapewnienia nas o możliwości samokontroli i zmiany samego siebie” (ZP 312).

Według Locke’a ludzkie poznanie kształtuje się poprzez asocjację atomowych doznań. Atomy te powstają wskutek mechanicznego oddziaływania pomiędzy światem a ludzkim aparatem percepcyjnym a następnie łączą się ze sobą na drodze kojarzenia” (ZP 312). Taylor pisze, że Locke „(...) urzeczawia umysł w stopniu dotąd niespotykanym. Po pierwsze jest wyznawcą atomistycznej teorii umysłu; uznaje że nasze rozumienie świata zbudowane jest z idei prostych, pełniących rolę podstawowego budulca. (...)” (ZP 311).

Atomistyczny model wyjaśnienia znany z prastarej tradycji Demokryta zostaje zaszczerpiiony na gruncie nauki o ludzkim umyśle. Rozwój mechaniki w przyrodoznawstwie dodatkowo umocnił ten trend. Pojęcie mechanizmu było wówczas wzorcowe i za jego pomocą próbowano wyjaśniać wszystko, w tym zagadkę ludzkiego umysłu³⁰³. Założenie, że to, co nieznane da się wyjaśnić przez sprowadzenie do agregatu prostych elementów, oddziaływujących na siebie w porządku kauzalnym (z podkreśleniem znaczenia przyczyn bliższych) ma właśnie Demokrytejski rodowód³⁰⁴. Taylor wyraża myśl (por. ZP 314), że również Platon zalecał „samodzielność myślenia”, postulat by człowiek nie kierował się przekonaniem zaczerpniętymi z mniemań (*doksa*) lecz akceptował tylko te prawdy, dla których potrafi przytoczyć dostateczny dowód. Platon nie przekreślał także znaczenia autorytetu, pod warunkiem, że będzie nim prawdziwy mędrzec, który posiadał autentyczną wiedzę, a więc ktoś, kto ma wgląd racjonalną strukturę świata idei. Jak czytamy w dziele Taylora: „Myśliciele nowożytni posługują się proceduralną koncepcją rozumu. Nie wzywają nas już do kontemplacji istniejącego porządku, lecz do tego, byśmy konstruowali obraz rzeczy wedle kanonów racjonalnego myślenia. „(...) Racjonalność jest przede wszystkim cechą procesu myślenia, nie zaś faktycznej treści myśli. (ZP 314).

³⁰³ Warto w tym kontekście spojrzeć na współczesną fascynację modelem informatycznym i kognitywistyczne tendencje, w myśl których procesy mentalne próbuje się opisać poprzez ekstrapolację względem aktualnych osiągnięć w zakresie techniki komputerowej. Komputer na obecnym etapie zaawansowania technologicznego postrzega się jako niedoskonały (jeszcze) ale adekwatny model ludzkiego mózgu.

Racjonalność znajduje się teraz po stronie metody, procedury traktowania przedmiotu i nie jest pochodna względem jego „istoty”. W scholastycznej nauce o substancji inteligibilny charakter formy implikował jej dostępność dla umysłu, pewne „pokrewieństwo” powszechnika – tego, co w przedmiocie racjonalne z rozumem. Przedmiot poznania dzięki temu, że zawierał immanentny racjonalny składnik, dyktował niejako warunki bycia poznawalnym. Teraz sytuacja się zmieniła. Od Kartezjusza to metoda, kryteria pewności i poprawności, którymi dysponuje podmiot decydują o ustaleniu prawdy przedmiotu. Odtąd partykularny umysł staje się sędzią. Ten wątek filozofii Locke’a zostanie szczegółowo omówiony w następnym rozdziale.

W toku powyższych analiz ukazał się nam zapoczątkowany przez Kartezjusza taki sposób pojmowania natury ludzkiej, który polega na traktowaniu człowieka z perspektywy trzeciej osoby – w sposób obiektywizujący, jak gdyby „ja” samo było częścią przyrodniczego uniwersum, wobec którego podmiot winien zająć postawę niezaangażowanego obserwatora. Jak czytamy: „Widzimy tu narodziny jednego z największych paradoksów filozofii nowożytnej. Filozofia oderwania i obiektywizacji, której skrajną odmianą są niektóre formy materializmu, przyczyniła się do stworzenia takiego obrazu człowieka, z którego do reszty usunięto subiektywność. Jest to obraz, który został nakreślony w całości z perspektywy trzeciej osoby. Paradoks polega na tym, że cały ten surowy projekt związany z przyznaniem centralnego miejsca perspektywie pierwszej osoby, stanowiącej jego fundament. Radykalna obiektywność jest więc zrozumiała i osiągalna jedynie poprzez radykalną subiektywność” (ZP 330).

W ujęciu tym tkwi, jak już wspomniano, paradoks, który uświadamiali sobie myśliciele związani z nurtem filozofii hermeneutyczno-egzystencjalnej. Jak to możliwe, że „ja” należąc do świata, może równocześnie przyjmować „boską” perspektywę widoku „znikąd”, skądinąd obejmującą zarówno podmiot jak i jego przedmiot? Proweniencji heglowskiej hermeneutyczna koncepcja zakłada, że sfera subiektywności zawsze przynależy już do dziedziny, którą stara się ogarnąć w akcie rozumienia. Pod koniec swego wielkiego dzieła Taylor pisze o trzech współczesnych postawach przyjętych wobec powyższej trudności, a zarazem próbach przezwyciężenia jej. Wskazuje na ujęcie teistyczne, naturalistyczne i ekspresywistyczne. To ostatnie wywodzące się z tradycji romantycznej, jest autorowi szczególnie bliskie, zaś z rezerwą odnosi się zwłaszcza do naturalizmu. Zdaniem Taylora naturalistyczna koncepcja człowieka i całości wszechświata nie przekreśla głęboko humanistycznej wymowy *Dżumy* Alberta Camusa, której źródeł należałby szukać w Pascalowskiej koncepcji człowieka jako trzyciny

myślącej pośród nieskończoności bezdusznego i obojętnego bezmiaru kosmosu. Także wskazany w końcowych partiach *Źródeł podmiotowości*, paradoksalny splot naturalizmu i prometeizmu w marksizmie, jak również F. Nietzschego (ZP 916-917) połączenie biologicznej wykładni natury ludzkiej z estetycznym nakazem wzniosłości życia, komplikują jednoznaczną ocenę stanowiska Taylora.

8. Konkluzja

Podsumowując, o koncepcji podmiotu określonej przez Taylora mianem punkowego (*punctual self*) można mówić w trzech znaczeniach. Po pierwsze, możemy mieć na myśli odcieleśnione abstrakcyjne „ja” – zradykalizowana postać kartezjańskiego podmiotu oderwanego, który sam siebie może uczynić przedmiotem obserwacji oraz metodycznej samokontroli. „Bezwymiarowość” polega tu na braku jakichkolwiek trwałych właściwości. W istocie, słynna formuła określająca umysł jako *tabula rasa* dobrze oddaje sens tego pojęcia. Jestem tym, co otrzymam drogą empiryczną – przypadkowo, lub drogą kontrolowanego doboru doświadczeń. „Ja”, które patrzy na siebie, jak na inne rzeczy iniejako akcydentalnie tylko posiada uprzywilejowany dostęp do samego siebie. Ja, które nawet przedmioty zewnętrzne w aspekcie moralnym identyfikuje poprzez własne wnętrze. Doświadcza go bowiem nie bezpośrednio, lecz poprzez przykry niepokój pożądania, jakie się w nim rodzą i tą drogą motywują do określonego działania. Nie ma dóbr zewnętrznych, które przyciągają – tak jak budząca miłość Idea Dobra w nauce Platona, lecz jedynie wewnętrzny niepokój, który popycha jednostkę do czynów mogących podlegać moralnej ocenie.

Możemy też wskazać na obecną *implicitew* teorii Locke’a, w pełni zaś rozwiniętą i wyeksplikowaną przez Hume’a koncepcję podmiotu, który jest pozbawiony substancjalnego charakteru, i który tradycyjnie definiowany jest jako wiązka wrażeń. Może to ilustrować metafora kwiatostanu, czy tego, co zeń pozostanie, gdy oberwane zostaną wszystkie jego płatki.

W wymiarze społecznym, podmiot punktowy to „ja” niezwiązane ze wspólnotą, ani na mocy tradycji, przez, odziedziczone nawyki ani poprzez żadne trwałe zależności wynikające z relacji jednostki względem od całości. „Ja”, które samo wybiera rodzaj stowarzyszeń, jak i charakter własnych zobowiązań. Wszelkie zrzeszenie wraz z poddaniem się władzy państwowej musi opierać się na umowie dokonanej na mocy

wolnego wyboru i negocjowanej w trakcie swego trwania z zastrzeżeniem możliwości rozwiązania jej. Myśliciele opowiadających się za koncepcją podmiotu poznawczego Taylor określa mianem ‘formacji niezaangażowania’” (ZP 912). Ważne miejsce pośród nich przyznaje J. Locke’owi, twórcy koncepcji jaźni punktowej (*punctual self*) oraz odstaw indywidualizmu politycznego, zgodnie z którym, indywidualna wola jest czymś uprzednim względem społecznych zobowiązań (EA 31). Locke zdefiniował podmiotowość w terminach neutralnych, w oderwaniu od wszelkich konstytutywnych dla niej sensów (czyli wszelkiej tożsamości). Nie ma u niego śladu koncepcji podmiotu jako bytu, który ze swej istoty konstituowany jest przez rodzaj troski o samego siebie (ZP 99).

Naturalizm wiąże się z punktem pierwszym, jako konsekwencja radykalnego oderwania i traktowania ludzkiej osoby *de facto* jako przedmiotu – przedmiotu obserwacji trzecioosobowej oraz manipulacji i kontroli, traktowaniem człowieka tak, jak przedmiotu badań nauk przyrodniczych. Jak pisze Taylor, „Widzimy tu narodziny jednego z największych paradoksów filozofii nowożytnej. Filozofia oderwania i obiektywizacji, której skrajną odmianą są niektóre formy materializmu, przyczyniła się do stworzenia takiego obrazu człowieka, z którego do reszty usunięto subiektywność. Jest to obraz, który został nakreślony w całości z perspektywy trzeciej osoby. Paradoks polega na tym, że cały ten surowy projekt związany z przyznaniem centralnego miejsca perspektywie pierwszej osoby, stanowiącej jego fundament. Radykalna obiektywność jest więc zrozumiała i osiągalna jedynie poprzez radykalną subiektywność” (ZP 330).

W ten sposób zrodziła się nowoczesna postać naturalizmu, z którą polemizuje Taylor. Naturalizm ten nie wiąże się więc wyłącznie z jakąś odmianą redukcjonizmu w modelu ontologicznym, a więc – materializmu, neurofizjologicznej teorii świadomości, słowem, sprowadzenia bytu ludzkiego do jakiejś postaci *physis*, ujętej w ramy aktualnie obowiązującej teorii przyrodniczej, ale z epistemologicznym rozstrzygnięciem, zgodnie z którym człowiek jest bytem na równi dostępnym i dysponowalnym jak przedmioty badań nauk przyrodniczych. R. Spaemann sugeruje, że w innych epokach sama natura nie była pojęta w sposób *naturalistyczny*, w wyżej wymienionym sensie. Dlatego, powtarzam, mówiąc o naturalizmie nie chodzi o samą myśl zawartą w sentencji iż, „człowiek nie jest niczym więcej niż”. Jak czytamy: „Wcześniej nauka o człowieku należała do filozofii przyrody, nie będąc bynajmniej ‘naturalistyczną’ antropologią”³⁰⁵.

³⁰⁵W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacInyre’a*, s. 105.

VII Ekspresywizm Taylora kontra naturalizm teorii kognitywistycznych

1. Wstęp

J. Atencia Escalante³⁰⁶ wyraża przekonanie, że źródeł dzisiejszych teorii kognitywistycznych należy szukać w tradycji myśli Kartezjusza oraz empirystów brytyjskich XVII wieku. Autor wskazuje na konsekwencje naturalizmu zainicjowanego przez Descartesa – koncepcję rozumu oderwanego oraz J. Locke’a ideę podmiotu punktowego twierdząc, iż ówczesny kierunek myślenia wytyczył drogę zarówno dla rozwoju behawioryzmu, jak i koncepcji ludzkiego umysłu opartych o model maszyny cyfrowej, której inteligencja manifestuje się m. in. sprawnością gry w szachy. Charles Taylor wymienia trzy wiodące tendencje we współczesnej filozofii człowieka, *resp.* koncepcje ludzkiej samowiedzy. Wskazuje na nurt teistyczny, naturalistyczny i ekspresjonistyczny (ZP 91). Zgodnie z faworyzowanym przez Taylora ekspresywistycznym ujęciem ludzkiego „ja”, wyżej wymieniony naturalistyczny model zdaje się zbyt ubogi. Spróbuję rozwinąć tezę Taylora eksponując argumenty formułowane przez hiszpańskiego filozofa.

Rozważania nad sztuczną inteligencją należy rozpocząć eksplikacji pytania o istotę i status świadomości. W celu osadzenia zagadnienia naturalizmu w szerszym kontekście teoretycznym, odwołam się do pracy J. Dembowskiego pt. *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania* w której autor dokonuje klasyfikacji istotnej z uwagi na omawiany przedmiot³⁰⁷. Autor ten wymienia:

1. „Impresyjno-doznaniową koncepcję świadomości (G. Berkeley, D. Hume, J. St. Mill, H. Spencer, E. B. Condillac).
2. Przeżywaniową koncepcję świadomości. G. Ryle określił ją mianem „fosforencyjnej”³⁰⁸.
3. Intencjonalną koncepcję świadomości.

³⁰⁶ J. Atencia Escalante, *Las ciencias cognitivas como bioética legalista*, [w:] „Thémata Revista de filosofía”, núm. 333, 2004. Javier Atencia Escalante, ukończył matematykę, oraz studia z zakresu teorii literatury. Magisterium z filozofii uzyskał w 1984 na uniwersytecie w Maladze. Pracę doktorską pt. *Hermenéutica de la percepción, de la corporalidad y de la emoción* obronił i opublikował w 2006 r. Jest autorem książki: *El juego de la apariencia. Una ontología de la improvisación DEVENIR/EL OTRO* (2015) w przygotowaniu: *Una invitación a la contemplación moderna; El brillo de lo real* - dwie prace mające stanowić dwie kolejne części trylogii. Ich publikacja planowana jest na rok 2016. Javier Atencia Escalante jest profesorem na Wydziale Filozofii i Literatury Universidad de Malaga.

³⁰⁷ J. Dembowski, *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 37-44.

³⁰⁸ Por. G. Ryle, *Czym jest umysł*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1979, s. 260-261 n.

4. Refleksyjną koncepcję świadomości. Występuje w filozofii klasycznej (od Arystotelesa po neotomizm i neoscholastykę), w filozofii nowożytnej (poczynając od R. Descartesa i w niektórych kierunkach filozofii współczesnej (m. in. w fenomenologii). W myśl tej koncepcji, istotę świadomości stanowi zdolność bezpośredniego poznania samej siebie (swych stanów i czynności), czyli właśnie zdolność do refleksji lub samoświadomości.
5. Behawiorystyczną teorię świadomości.
6. Fizykalistyczną teorię świadomości. Współcześnie występującą najczęściej w postaci teorii identyczności (...). Jej rzecznicy to: H. Putnam, H. Feigl, P. Fayrabend, D. M. Armstrong.
7. Komputacyjną teorię świadomości, która zasługuje na szczególną uwagę w kontekście naszych rozważań. Za jej najgłośniejszych przedstawicieli uchodzą: M. Minsky, J. A. Fodor oraz Z. W. Phylisin, D. C. Dennett.”³⁰⁹

W myśl tej teorii, świadomość jest odpowiednikiem informatycznego *software'u*³¹⁰, w przeciwieństwie do *hardware'u* – nośnika, środowiska, w którym rezyduje i przez który jest generowana³¹¹. J. Dębowski pisze: „(...) każda nowoczesna wersja teorii ‘sztucznej inteligencji’ zawiera przekonanie, że istota świadomości, (inteligencji, rozumności) polega na zdolności wykonywania algorytmów – operacji, które zdają się dokładnie zdefiniować za pomocą obliczeń cyfrowych.”³¹² Jednak, jak pisze dalej: „Z tego punktu widzenia świadomie działającym urządzeniem jest już np. termostat; zamykanie lub otwieranie obwodu przez to urządzenie stanowi bowiem realizację prostego algorytmu, polegającego na odróżnieniu jednej wyróżnionej wielkości od wszystkich pozostałych – (niższych lub wyższych). Zdaniem rzeczników teorii sztucznej inteligencji, wedle dokładnie tej samej zasady działa ludzki mózg.”³¹³

Autor przywołuje argumenty krytyków powyższej koncepcji, min J. R. Searle’a, w których jak czytamy: „(...) algorytmy mogą być wykonywane nawet w sytuacji, gdy nic

³⁰⁹ J. Dębowski, *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania*, s. 20-34.

³¹⁰ „Podstawowe założenie kognitywistyki głosiło, że umysł ludzki jest w istocie operującą a symbolach maszyną Turinga (podejście takie traktowano jako symbolizm). Najprościej rzecz ujmując, pierwsi kognitywiści uważali, że umysł ma się do mózgu tak jak *software* do *hardware'u* komputera. Przeświadczenie to skutkowało wiarą w duże możliwości komputerowego modelowania funkcji poznawczych(...) Doprowadziło to do prób modelowania funkcji poznawczych za pomocą sztucznych sieci neuronowych.” - M. Hohol, *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii kognitywnych*, Copernicus Center, Kraków 2013, s. 21.

³¹¹ Por. J. Dębowski, *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania*, s. 37 i n.

³¹³ Tamże.

zgoła nie rozumie się z tego, co się wykonuje. Jak wskazuje słynny przykład Searle'a z Chińskim Pokojem, sprawne wykonywanie algorytmów (w tym programów komputerowych), możliwe jest nawet w sytuacji, kiedy jest całkiem 'bezmyślne'. Na przykład: skrupulatnie pilnując pewnego zbioru instrukcji (algorytmu), możemy 'opowiedzieć' jakąś historyjkę w dowolnym języku – także w tym, o którym nie mamy zielonego pojęcia (...). Tymczasem myśl jest zawsze myślą o czymś, zawsze – na mocy definicji – musi mieć jakieś znaczenie. *Ergo* proces umysłowy nie może być identyczny z wykonywaniem programu komputerowego – programu, którego istotę określa wyłącznie charakterystyka czysto formalna (syntaktyczna)”³¹⁴.

Trudności oczywiście wzrosną, jeśli uznać, że wbrew komputacjonistom w pełni racjonalizowane (a nawet rozwiązywalne) mogą okazać się także te problemy, które albo w języku matematyki, albo w ogóle nie dają się sformułować, (jak np. problem *qualiów*) (...).”³¹⁵

Na wstępie swych rozważań, J. Atencia Escalante podkreśla znaczenie przełomu, jaki dokonał się wraz z nadejściem dualizmu psychofizycznego w filozofii Kartezjusza oraz świadomości pojmowanej na sposób atomistyczno-asocjacionistyczny w poglądach Johna Locke'a. Jego zdaniem, rozpoznanie tego zagadnienia daje klucz do interpretacji oraz właściwego zrozumienia nowożytności i tym samym współczesnych zagadnień filozofii umysłu. Głównym przedmiotem analiz Escalante, stawianym w opozycji lub przynajmniej w roli tła dla filozofii Charlesa Taylora, jest szeroko rozumiany nurt kognitywistyczny. Autor przyjmuje założenie, że neuronauka, kognitywizm, różne określenia interdyscyplinarnych pól badawczych, dla których wspólne jest przeświadczenie, że fenomen ludzkiego umysłu da się opisać i wyjaśnić przez analogię do funkcjonowania komputera, sztucznej inteligencji, generowania rzeczywistości wirtualnej – stanowią odmianę redukcjonistycznej i naturalistycznej koncepcji procesów mentalnych. Wiąże się to również z wymienianą komputacjonistyczną teorią świadomości, o której pisze J. Dębowski w cytowanej pracy.

W kontekście pytania, kim jest człowiek, termin „naturalizm” występować może w kilku odrębnych znaczeniach. Przy pewnej interpretacji, wspomniane pojęcie jest po

³¹⁴ Por. J. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, tłum. J. Bobryk, PWN Warszawa 1995, s. 28-37. Por. J. Kloch, *Świadomość komputerów?: argument „Chińskiego Pokoju” w krytyce mocnej sztucznej inteligencji według Johna Searle'a*, Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów, 1996.

³¹⁵ J. Dębowski, *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania*, s. 40. Na temat problemu *qualiów* zob. T. Nagel *Jak to jest być nietoperzem* [w:] tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Aletheia, Warszawa 1997.

prostu synonimem tradycyjnego materializmu, przeświadczenia, że wszystkie, w tym wyższe przejawy aktywności ludzkiego umysłu, takie jak uzasadnienia zachowań moralnych, doświadczenia sztuki, twórczość, zdolność uprawiania filozofii, są pochodnymi procesów neurofizjologicznych – mikroelektrycznych stanów neuronalnych. Jako że w dzisiejszych czasach w obrębie nauki trudno głosić tezy o charakterze metafizycznym, nie mówi się więc o materializmie wprost, lecz mimo to, uznaje się kauzalną zależność pomiędzy „świadomie” danymi przeżyciami pacjenta a procesami zachodzącymi w mózgu, dającymi się wykryć za pomocą EEG, rezonansu magnetycznego, etc. Jak piszą R. Spaemann i R. Löw w swej pracy *Cele naturalne* przypominając dokonaną przez Hume’a refutację metafizyki, nawet samo pojęcie przyczynowości zdaje się nienaukowe³¹⁶. Nauka ustala co najwyżej serie regularności zdarzeń, zaś wyjaśnienia o charakterze kauzalnym są w tym względzie równie wątpliwe, *resp.* „nienaukowe”, jak teleologiczne. Mimo to, w spopularyzowanych ujęciach, jak również dla wygody heurystycznej, używa się pewnych skrótów myślowych, przechodząc nad tymi kwestiami do porządku dziennego.

Jednak pojęcie naturalizmu, rozpatrywane w związku z refleksją Ch. Taylora posiada inny sens. Chodzi w nim o w przedmiotowe traktowanie ludzkiego umysłu, ujmowanego jako z zewnątrz dysponowalnego, danego jedynie w perspektywie trzecioosobowej. Istotą naturalizmu siedemnastowiecznej proveniencji jest traktowanie świadomości jak obiektu dostępnego z zewnątrz - tak, jak dostępny jest dowolny inny przedmiot badań nauk przyrodniczych. Wiąże się z tym przyjęcie punktu widzenia niezaangażowanego obserwatora i metodologiczny rygor obiektywizmu, polegający na oczyszczeniu przedmiotu z wszelkich subiektywnych wtrętów. Postępowanie badawcze ma być niezakłócone, badany przedmiot zaś nieskażony tak, jak w przypadku analizy preparatu pod mikroskopem. Rzecz by można, że mamy tu do czynienia z paradoksalnym dążeniem do uniknięcia „błędu antropomorfizmu” w podejściu do samego człowieka. Bo jeśli relacja jaką jest poznanie, składa się z dwóch członów – *podmiotu* i *przedmiotu*, to kim jest, i gdzie się znajduje ten, kto ustala prawdę – ich wzajemną zgodność? Thomas Nagel, autor prac *Widok znikąd* i *Jak to jest być nietoperzem*, szczegółowo analizuje tę kwestię.

W Taylorowskim rozumieniu naturalizmu chodzi zatem nie tyle o „materialistyczny” redukcjonizm, będący echem sporu z metafizycznymi

³¹⁶ R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne*, tłum. A. Półtawski, Oficyna naukowa, Warszawa 2008.

supranaturalizmem – problemu rzekomej obecności „ducha w maszynie” – lecz bardziej o metodologiczny aspekt podejścia do specyficznie ludzkiego wymiaru doświadczenia naszej samowiedzy i autointerpretacji. W. Nowak w swej pracy pt. *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alaisaira MacIntyre’a* pisze: „(...) naturalizm stał się w naszej naukowej i technicznej cywilizacji tym paradygmatem pojmowania człowieka, w opozycji do którego definiują się inne poglądy.”³¹⁷

Atencia Escalante stwierdza, że dzisiejsza kognitywistyka w znacznej mierze stanowi odnowioną formę kartezjanizmu, opartą na rekonstrukcji podstawowych wątków tradycji naturalistycznej.³¹⁸ Przy okazji autor czyni spostrzeżenie, że kognitywizm staje w opozycji względem behawioryzmu, który, jak wiadomo także uchodzi za odmianę nurtu naturalistycznego³¹⁹. Zdaniem hiszpańskiego autora, behawioryzm dąży do zredukowania zjawisk mentalnych do obserwowalnego zachowania, dostępnego publicznie. Kognitywiści sądzą natomiast, że umysł jest systemem stanów wewnętrznych, które stanowią pewną reprezentację świata zewnętrznego. W ich ujęciu, *zachowanie* jest procesem, którego sam opis fizjologiczny nie byłby adekwatny i wyczerpujący. Procesy poznawcze sterujące zachowaniem mogą być oczywiście opisane w terminach fizjologicznych, jednak posiadają one własną logiczną strukturę, pewną obowiązywalność rozciągniętą w czasie³²⁰, podobnie jak działanie programu komputerowego, które nie sprowadza się ani do konkretnych stanów przestrzennych, ani wyłącznie do materialnego podłoża – w tym przypadku – zasilania elektrycznego.

J. Atencia Escalante pisze, że: „Poprzez swój interdyscyplinarny charakter, który łączy logikę, sztuczną inteligencję, psychologię kognitywistyczną, neuronaukę i językoznawstwo, omawiany kierunek badań próbuje wyjaśnić, czym jest poznanie utrzymując, że świadomość jest zjawiskiem opartym na zdolności do przetwarzania informacji. Zwolennicy tego stanowiska, starając się bronić swej interpretacji świadomości, przytaczają argument maszyny cyfrowej zdolnej do skutecznej gry w szachy. Przykład ten wystarcza, ich zdaniem do tego, by twierdzić, że w miarę rozwoju nauki i techniki, da się osiągnąć wyczerpujący opis przebiegu procesów poznawczych

³¹⁷ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, s. 168.

³¹⁸ J. Atencia Escalante, *Las ciencias cognitivas como bioética legalista*, s. 340.

³¹⁹ W. V. Quine, *Miejsce pragmatystów w empiryzmie* [w:] tenże, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum., wybór i wstęp. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 159-160.

³²⁰ J. Atencia Escalante, *Las ciencias cognitivas como bioética legalista*, s. 340-341.

człowieka, a także poszerzenie wiedzy na ich temat tak, by możliwe było nawet ich udoskonalenie.”³²¹

Przedstawiciele tego stanowiska widzą istotną analogię lub zaledwie różnicę stopnia pomiędzy funkcjonowaniem umysłu ludzkiego, sztuczną inteligencją komputerów i procesami mentalnymi u zwierząt, traktując wymienione systemy jako odmiany przetworników informacji. Czytamy: „Kognitywiści mówią o sobie, że skupiają się wokół fenomenu procesów poznawczych, u ludzi, maszyn i u zwierząt.”³²²

Przy okazji warto postawić pytanie, czy ludzki umysł można zredukować do przetwornika informacji a świadomość do zbioru informacji?³²³ Czy nie jest to półprawda, w której mowa jest – ujmując rzecz za J. Dębowskim³²⁴ – o jakimś warunku koniecznym bycia ludzką świadomością, pomijając warunek wystarczający, o pewnym *genusproximum*, pomijając *differentia specifica*, istotnierozstrzygającą o przynależności do zbioru bytów podpadającego pod definicję pojęcia „człowiek”? Umysł zapewne jest (także) przetwornikiem informacji, ale czy tylko? Skądinąd, czy takie podejście, które być może posiadać pewną wartość heurystyczną, brane zbyt dosłownie, nie sugeruje okrojonego modelu ludzkiego umysłu, sprawdzającego się ewentualnie tylko dla opisu przypadków trywialnych?

Wyobrażenie, że świadomość może być interpretowana jako zbiór informacji, a więc teoretycznie jako plik, program możliwy do skopiowania, bądź zainstalowania w innym ciele, lub nawet na hipotetycznym nieorganicznym podłożu, ma swoje źródła w empiryzmie brytyjskim poczynawszy od Locke’a, Berkeley’a i Hume’a. To sprowadzanie umysłu do sumy treści, które są kauzalnie pochodne względem pobudzeń, których doznaje ciało pojęte jako materialny mechanizm, legło u podstaw współczesnego komputacjonizmu. Charakteryzując przełom, jaki dokonał się wraz z nadejściem filozofii nowożytnej, autor pisze, że w przeciwieństwie do myśli XVII w., w tradycji scholastycznej relacja między umysłem a poznawanym przedmiotem polegała na przyswojeniu formy. Proces ten miał wymiar i charakter intelligibilny, nie zaś mechaniczny. J. Atencia Escalante wyraża myśl, że: „wraz z nadejściem filozofii nowożytnej zrywa się (...) z tradycyjnym ujęciem, według którego *nous* (umysł) zwracał

³²¹Tamże.

³²²Tamże.

³²³ M. Hohol przywołuje ważne słowa P. Churchland: „Nie rozumiemy, co pojęcie informacji powinno oznaczać w kontekście biologicznym czy psychologicznym. Co więcej, nie rozumiemy jeszcze w pełni, jak neurony kodują informację, czymkolwiek ta informacja jest.” - M. Hohol, *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii kognitywnych*, s. 287.

³²⁴ J. Dębowski, *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania*, s. 89.

się ku przedmiotowi myślenia za pośrednictwem *eidos*. *Nous* nie reprezentował przedmiotu lecz chwycił jego formę w ten sposób, że przedmiot istniał w sferze tego co, poznawalne na sposób intencjonalny(...).³²⁵

J. Dębowski poruszając ten problem, przywołuje podobną myśl: „W tomizmie, jak i w neotomizmie egzystencjalnym Krapca (...) mówi się o wchłonięciu (przyjęciu) i asymilacji przedmiotu przez poznający umysł oraz o wytworzeniu świadomościowej ‘odbitki rzeczy’³²⁶. (...) w powyższym tomistycznym ujęciu mowa jest o „wytworzeniu przez podmiot umysłowego wizerunku rzeczy. W ten sposób, poza istnieniem naturalnym, przedmiot poznania zyskuje wymiar intencjonalny wymiar istnienia. ‘Jednocześnie modyfikacji (treściowemu wzbogaceniu) ulega sama świadomość’.”³²⁷ W tradycyjnym ujęciu poznanie nie było więc pojmowane jako redukowalne do mechanicznego oddziaływania fizycznego bodźca na cielesny receptor.

2. Mechanizacja ciała i paramechanizacja świadomości

Kartezjusz w swej koncepcji dokonał dwóch istotnych kroków. Po pierwsze oddzielił *res cogitans* od *res extensa*, otwierając poprzez to drogę do traktowania ciała na sposób mechanistyczny. Zrównując ciało z mechanizmem, tym samym doprowadził do jego naturalizacji – w uprzednio wymienionym, materialistycznym znaczeniu. Pamiętamy jak wiele miejsca w swych *Źródłach podmiotowości* (ZP 357-360 n.) Ch. Taylor poświęca nowożytnemu odczarowaniu świata, zarazem wyrwaniu ludzkiej cielesności z Wielkiego Łańcucha Bytu, o którym pisze Lovejoy³²⁸. Między ludzkim ciałem a resztą kosmosu nie ma już, ani więzi symbolicznej, ani aksjologicznej, lecz jedynie system oddziaływań mechanistycznych i kauzalnych.

Po drugie, wychodząc od swego programu sceptycyzmu metodycznego Kartezjusz zredukował jaźń do sumy treści świadomości, treści, której „ja” – podmiot może przyznać status pewności. Później, w filozofii Locke’a mamy do czynienia z ujęciem świadomości porównanej do sali audiencyjnej, w której zjawiają się idee wywołane w sposób przyczynowy przez impresje i refleksje – pobudzenia z zewnątrz, bądź asocjacje

³²⁵J. Atencia Escalante, *Las ciencias cognitivas como bioética legalista*, s. 337-338.

³²⁶ Por. M. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Pallottinum, Poznań 1959, s. 429-434.

³²⁷ J. Dębowski, *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania*, s. 30. Por. M. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Pallottinum, Poznań 1959, s. 429-434.

³²⁸ A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.

już uwewnętrznionych treści. Odtąd „ja” staje się sumą idei – treści świadomości pochodnych względem fizjologicznie, *resp.* mechanicznie pojętej empirii. Treści powstałe w ten sposób w umyśle, można potraktować jako pewien zbiór danych, i posługując się terminologią współczesnej techniki, ująć jak gdyby informatyczny plik. Jak pisze AtenciaEscalante: „Rzeczywistość zewnętrzna jest tylko zespołem pobudzeń bodźców, które wywołują percepcje, zawartość samo świadomości są zjawiskami lub doświadczeniami umysłu”³²⁹. W tym, zdaniem hiszpańskiego autora, tkwi zbieżność między siedemnastowieczną tradycją a współczesnym nurtem kognitywizmu. Ukształtowany wówczas sposób pojmowania procesów poznawczych utorował, jego zdaniem, drogę dzisiejszym teoriom umysłu. Tu naturalizm, zapoczątkowany w XVII wieku, zbiega się ze współczesną komputacjonistyczną koncepcją świadomości. Jest to jedna z najistotniejszych tez Escalante.

G. Ryle w swej wpływowej pracy pt. *Czym jest umysł*³³⁰ zarzuca Kartezjuszowi przyjęcie paramechanistycznej koncepcji umysłu, który stojąc w opozycji do *res extensa*, w pewnym „miejscu” – w szyszynce, sposób w istocie niewyjaśniony komunikuje się z mechanizmem ciała. Błąd kategorialny leżący u podstaw takiego ujęcia zaowocował szeregiem nieporozumień i nierozwiązywalnych trudności. Jak bowiem *res cogitans*, z istoty swej pozbawiona cech przestrzennych może w jakimś „miejscu” stykać się z substancją duchową, która z kolei, jako rzecz myśląca właśnie, nie może z niczym wchodzić w żaden fizyczny kontakt? Ponadto, „gdzie” miałby się znajdować układ odniesienia? Skąd miałby spoglądać „arbiter zgodności” kontrolujący adekwacyjnie pojętą prawdziwość?

Od czasów Locke’a, pomimo przyrostu wiedzy na temat systemu nerwowego i zasad funkcjonowania mózgu, nadal obowiązuje schemat, który w uproszczeniu można sobie przedstawić jako sekwencyjny przekaz fizycznego pobudzenia, które za pośrednictwem sieci połączeń dociera do bardzo skomplikowanego urządzenia – mózgu, do którego przy odpowiednim powiększeniu *dałoby się wejść jak do młyna*. Na końcu tego procesu pojawia się samoświadomość, jako pewien produkt, niczym obraz na monitorze po doprowadzeniu prądu, niosącego sygnał.

J. Atencia Escalante formułuje przejmujący pogląd, zgodnie z którym w XVII wieku między „ja” a światem został wzniesiony mur. Związek pomiędzy świadomością a sferą zewnętrzną ustala się odtąd tylko i wyłącznie w terminach przyczynowych. Dało to

³²⁹ J. Atencia Escalante, *Las ciencias cognitivas como bioética legalista.*, s.337.

³³⁰ G. Ryle, *Czym jest umysł*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.

początek ujmowania zależności między ludzkim umysłem a światem w kategoriach bodźców i reakcji. Zgodnie z sugestią hiszpańskiego autora, źródeł współczesnego naturalizmu należy szukać już tutaj, w Kartezjańskiej koncepcji rozumu oderwanego i Locke’a pojęciu podmiotu punktowego.

Rzeczywistość zewnętrzna względem podmiotu przedstawia się więc jako zespół bodźców, które powodują percepcje, a te z kolei dają materiał dla treści świadomości. Skoro tak, to pojawia się pytanie o źródło, z którego pochodzą impresje wywołujące w umyśle idee. Kartezjańskie domniemanie, że być może życie jest snem, wzmocnione w następnym kroku rozumowania przez hipotezę demona zwodziciela, otworzyło drogę do przypuszczenia, że świat przeżywany nie jest odzwierciedleniem rzeczywistości, *zwierciadłem natury* lecz, że może być, na swój sposób, wygenerowany. Dzisiejsze osiągnięcia technologii informatycznych dały asumpt do tego, by poważnie rozważać możliwość traktowania treści świadomości w sposób analogiczny do rzeczywistości wirtualnej – „produktu” dającego się wytworzyć dzięki zastosowaniu odpowiednio zaawansowanych urządzeń, działających na styku informatyki i neurofizjologii.

Komputer w języku hiszpańskim określany jest słowem *el ordenador*. Warto zauważyć, że źródłosłów sugeruje, iż akcent położony jest na zdolność szybkiego porządkowania treści, katalogowania, nie zaś ich szybkiego liczenia³³¹. Oba aspekty zdają się oczywiście nieodłączne, jednak w hiszpańskim odpowiedniku zawarta jest intuicja, pozostająca w pewnej opozycji do kartezjańskiej koncepcji matematyki jako ideału wiedzy.

Komputer porządkuje zbiory danych, jednak sam nie jest w stanie działać samorzutnie, spontanicznie i twórczo. Reaktywna względem ruchów partnera analiza sytuacji i ocena możliwości korzystnych posunięć na szachownicy, jaką prowadził *Deep Blue* podczas swej zwycięskiej gry z Kasparowem, nie różni się istotnie od przesiewania żwiru przez sito po to, by oddzielić drobny piasek od kamieni. Już S. Lem pisał, że komputer nie jest mądrzejszy od lodówki, która wie tylko tyle, że ma się włączyć przy określonym wzroście temperatury. Cała reszta jest tylko pochodną komplikacji i szybkości wykonywanych poleceń. Oczywiście, z punktu widzenia logiki można by kontrargumentować, że całą literaturę, wszystko, co można powiedzieć w języku naturalnym, przy odpowiedniej formalizacji dałoby się sprowadzić do sekwencji formuł zbudowanych wyłącznie w opar-

³³¹ Oto przed nami jeden przykładów na to, jak w różnych językach nazwy tych samych przedmiotów kształtują się przez odniesienie do odmiennych aspektów funkcjonalnych czy ujęć relacyjnych – jak nazwy powstawały drogą odkrycia owych aspektów.

ciu o funktory negacji i alternatywy. A jednak nie jest to prawdą. Twierdzenie Gödla może być przywołane jako argument na rzecz tezy, że nawet w obrębie systemów formalnych dają się skonstruować formuły niewywiedlne na gruncie aksjomatów danego systemu³³². Nie trzeba dodawać, że jawnym nonsensem byłaby próba algebraicznej formalizacji zarówno poezji, jak i bardzo istotnych dla świadomości sytuacji w relacjach międzyludzkich przekazów niewerbalnych, mowy ciała etc.

³³² Por. M. Hohol, *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii kognitywnych*, s. 31-32.

3. Z perspektywy Taylora

Charles Taylor, pozostając w tradycji św. Augustyna i w konsekwencji Hegla, nie uznaje istnienia zła absolutnego. Na dalekim zapleczu jego filozofii znajduje się przeświadczenie, że w każdej sytuacji, nawet w obliczu zdecydowanie niezadawalających okoliczności, zawsze mamy do czynienia z jedynie mniejszym dobrem. Zatem wszystko, co w historii ukazało swe sensowne oblicze, nie poszło na marne. Stąd, jakkolwiek Taylor akcentuje znaczenie ekspresywicznej koncepcji ludzkiego podmiotu, naturalizm postrzega jako jedną z dróg, która niewątpliwie, na swój sposób trafnie, oświetla pewien wąski aspekt rzeczywistości. Jednak przychylając się do stanowiska ekspresywistycznego, podkreśla doniosłą rolę twórczej, samointerpretującej się ludzkiej samowiedzy. Podkreśla również dialogiczny, oparty na sieciach rozmowy charakter procesu kształtowania się tożsamości moralnej człowieka. Jakkolwiek na temat sztucznej inteligencji Taylor wprost się nie wypowiada, można przyjąć, że z całości jego przekonań, ze stylu uprawianej przezeń filozofii wynika negacja koncepcji, w myśl których umysł miałby być jakimś agregatem gotowych, z góry ukształtowanych elementów, sumą treści – jak to zakłada empirystyczno-naturalistyczne ujęcie.

Świadomość nie jest w jego ujęciu zbiorem informacji, lecz, powtórzmy raz jeszcze „bijącym źródłem sensu”. Nie jest także pochodną asocjacji rozumianych w duchu Locke’a atomów percepcji. Świadomość wykazuje się samorzutnością, aktywnością i kreatywnością. Czy genialne pomysły, zaskakujące koncepcje, poematy, projekty, które snuje człowiek w ogóle o nie nie pytany, pochodzą tylko z przemieszania uprzednio doznanych wrażeń? Na przykład, komu i do czego miał służyć pomysł wyodrębnienia liczb pierwszych? Cechą charakterystyczną wielu wynalazków i odkryć jest nie tyle ich merytoryczna oryginalność w obrębie wcześniej wyznaczonego kierunku poszukiwań, co sam fakt, że umysł ludzki w ogóle wyłonił z siebie nieznaną uprzednio dziedzinę zainteresowań. Niezwykły wydaje się fakt, że pewne pomysły w ogóle przyszły uczonym do głowy. Wbrew sugestii utrwalonej od początku narodzin nowożytnej nauki, oryginalne twory umysłu ludzkiego były na ogół całkowicie pozbawione praktycznej użyteczności. Dziś, żyjąc w epoce zalgorytmizowanej produkcji i konsumpcji, nawet samym filozofom zdarza się zapominać, że u zarania *philosophia* była miłością mądrości dla niej samej!³³³ Analogiczne podejście do pewnej sfery zachowań i wytworów ludzkich,

³³³Znamy oczywiście stanowisko ewolucjonizmu w filozofii nauki, jakie reprezentuje np. K. Popper, zgodnie którym z ogromu „podaży” koncepcji bezsensownych wybierane są te, które zdołają powiązać się

połączonych z silnym aksjologicznym ugruntowaniem przydarzyło się po raz ostatni u schyłku XIX w. wraz z hasłem *l'art pour l'art*. Mam na myśli fakt, że wiodąca część ówczesnych elit traktowała taką postawę absolutnie serio.

Dlatego w kontekście refleksji Taylora nie ma podstaw do tego, by traktować ludzką samowiedzę przez analogię ze środowiskiem gry komputerowej, sztucznym światem rzeczywistości wirtualnej, który składa się z sumy wygląków rzeczy i możliwych ich konfiguracji. W takim choćby najbogatszym nawet „niby świecie”, nie znajdziemy nic więcej ponad to, co programista sam do niego uprzednio wniósł. Z podobnych przesłanek da się wyprowadzić wniosek o bezzasadności koncepcji umysłu, dopuszczającej możliwość transplantacji, świadomości z jednego ciała do drugiego. Taki transfer czy „przeinstalowanie” umysłu pojmowanego jako zbiór informacji z macierzystego ciała do środowiska krzemowego, zdaje się również mało przekonujący. Plik tego rodzaju zawierałby zawsze skończony zbiór poleceń, podczas gdy o ludzkim języku naturalnym wiemy, że potrafi wygenerować nieskończoną liczbę formuł. Podejmując próbę stworzenia imitacji ludzkiego ja można by przyjąć rozwiązanie „sztucznego horyzontu”³³⁴ losowych przebiegów imitujący ludzką omyłność, czy niekonsekwencję.³³⁵

Zgodnie z duchem hermeneutycznej filozofii Taylora, posiadającej istotne paralele z myślą H. G. Gadamera, życie ludzkiego umysłu nie podlega algorytmizacji. Tam, gdzie ludzka aktywność popada w automatyzm, albo przestaje być świadoma – jak wyuczone odruchy, albo staje się ułomna – jak w przypadku sztywności reakcji neurotycznych. Albo też, w porównaniu z osiągnięciami osób szczególnie uzdolnionych i obdarzonych wysokim ilorazem inteligencji – pozostaje nieciekawa, jak nie wymagające intelektualnego zaangażowania sekwencje powtarzalnej codziennie prostej pracy. Znowu zdaje się zasadne odwołanie do argumentacji J. Dębowskiego. Pozostając na gruncie komputacjonistycznej teorii świadomości, albo dokonujemy efektywnego opisu i nasz wynik jest poprawny – jednak dotyczy przypadków trywialnych, albo chybiamy celu.

W innym kontekście, czy w innym w ogóle stylu uprawiania filozofii pisał na ten temat Bergson, podkreślając, że to, co schematyczne, mechaniczne, *resp.* to, co

ze sobą w sensowne całości, a potem już według utworzonego wzorca dobierać kolejne ogniwa na ośle formowanego łańcucha.

³³⁴ Mam na myśli rozwiązanie, które działałoby analogicznie jak w akwarium przyklejony do tylnej szyby wizerunek podwodnej dali.

³³⁵ Por. A. M. Turing, *Maszyna licząca a inteligencja*, tłum. M. Szczubiałka [w:] *Fragmety filozofii analitycznej Filozofia umysłu*, red. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia- Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1995, s. 271-299.

algorytmizowane, znajduje się poniżej sfery działań intelektualnie doniosłych, specyficznych dla szczególnej pozycji człowieka w świecie.

Fakt, że jest być może kwestią czasu skonstruowanie humanoidalnej maszyny zdolnej symulować ludzkie zachowania z dostateczną dokładnością i w sposób towarzysko i zadaniowo adekwatny, niczego nie dowodzi. To "coś" spełni jedynie warunek konieczny, aby być człowiekiem, jednak brakuje „mu” warunku wystarczającego. Zmieści się w obszarze *genus proximum*, jednak bez *differentia specifica*. Maszyna, która zda test Turinga, przyniesie jedynie dowód na to, że da się zaprogramować komputer do prowadzenia poprawnej konwersacji. Może on nawet okazać się bardziej dowcipny od swego ludzkiego partnera. Skoro potrafi szybciej liczyć, to czemu nie miałby wykazać się większym refleksem w szermierce słownej? Tylko, co to ma wspólnego z „posiadaniem twórczej świadomości”? Jeszcze raz wraca w tym kontekście argument „Chińskiego pokoju”.

O tym jak wielką rolę w historii ludzkiej myśli odgrywała metafora, nikogo nie trzeba przekonywać. Wystarczy przypomnieć światło i cień w jaskini Platońskiej, zwierciadło – *eidolon*, obrazujące grę bytu prawdziwego i tego, co jest tylko zjawiskiem. Potem przyszła mechanika i uczeni doby nowożytnej wszystko próbowali tłumaczyć za pomocą nowego schematu myślowego, sprowadzając całe bogactwo świata do agregatu części – mechanizmu. Także ludzkie ciało, ludzki umysł – nawet Bóg był w tym nowym ujęciu „Wielkim Zegarmistrzem”. Ten mechanicyzm, który w obszarze doświadczeń makroświata spełnia swoją funkcję, utrwalił się w życiu codziennym jako zdroworoządkowy obraz rzeczywistości, mimo triumfów fizyki kwantowej, czy teorii chaosu. G. Lakoff i M. Johnson w swojej pracy pt. *Metafory w naszym życiu*³³⁶, nawiązując do tradycji G. Vico, bronią poglądu, zgodnie z którym dyskurs naukowy odwołujący się do metafor nie jest metodologicznym nadużyciem, lecz wbrew rygorystom neopozytywistów, stanowi pełnoprawny sposób formułowania myśli. „Rozwiązywać problem”, „kłaść podwaliny teorii”, „budować system”, „bronić stanowiska” – to wszystko są przecież metafory: „Rozwiązań” szukali żeglarze, gdy splątał im się takielunek, „podwaliny kładli” budowniczowie katedr, „bronili czegoś” rycerze, załoga *oblężonego miasta*, uczestnicy sporów, niekoniecznie filozoficznych. Metafora zawsze miała charakter odkrycia – była próbą nazwania czegoś dotąd nieznanego, najskuteczniej posługując się słowami oznaczającymi to, co już znane. Nie

³³⁶ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. P. Krzeszowski, Aletheia, Warszawa 2010.

obędziemy się zatem bez metafor. Ważne jest tylko to, byśmy w stosownym momencie umieli zdobyć się na refleksję i spytać, czy dana metafora dobrze oświetla nam rzeczywistość. Byśmy umieli zapytać, czy jest dobrym chwytem heurystycznym, czy też brana zbyt dosłownie, zapomniana w swym pierwotnym sensie, nie ponosi nas w sposób niekontrolowany. By, powołując do życia błędy z gatunku *idola fori* w rezultacie nie oślepiła nas i nie paraliżowała naszej myśli. Warto się zastanowić, czy metafora maszyny cyfrowej nie jest nadużywana, oraz uświadomić sobie, a zrazem podjąć próbę sprecyzowania granic jej stosowalności. Jeszcze raz przypomnijmy przywołane przez J. Dębowskiego kategorie warunku koniecznego i *genus proximum* i *differentia specifica*. Na pewnym poziomie opisu, człowiek – ludzkie ciało posiada własności pozwalające zakwalifikować je do klasy mechanizmów. Ale przecież wiadomo, że nie jest tylko mechanizmem, mamy do dyspozycji bardziej wyrafinowane, subtelniejsze kategorie jego opisu. Wyższym szczeblem organizacji będzie kategoria „organizmu”, ale ona także nie wyczerpie złożoności badanego zjawiska. Zatem – czy nie dałoby się zastosować wyżej scharakteryzowanej analogii właśnie do samej dzisiejszej fascynacji informatyką i koncepcjami sztucznej inteligencji?

Zbliżając się do końca rozdziału, przywołajmy przytoczony przez hiszpańskiego autora cytat: „Anthony Kenny w swojej *Metafizyce umysłu* okazuje swój sceptycyzm wobec tych nowych wcieleń (*actualisaciones*) naturalizmu kartezjańskiego. Mówi: ‘Jeśli jestem sceptykiem co do twierdzeń tego typu, jakie formułują dzisiejsi kognitywiści i eksperci w zakresie sztucznej inteligencji, to nie jest tak dlatego, jakobym wierzył, że istnieje argument *a priori* na rzecz tezy, że żaden komputer nigdy nie będzie mógł być świadomy lub że będzie posiadał umysł. Zapewne nie jest tak, jak sądził Kartezjusz, jakoby istniało królestwo świadomości całkowicie odseparowane od świata fizycznego, w którym pisze się programy komputerowe i wytwarza się ich podłoże fizyczne. Przeciwnie, właśnie z tego powodu: iż sądzę, że dziedzictwo Kartezjusza uniemożliwia tym naukowcom zajmującym się tym zagadnieniem zrozumieć rzeczywisty problem, który starają się rozwiązać, problem struktury umysłu, którą usiłują imitować. Z tego względu sądzę, raz jeszcze, że warto starać się przezwyciężyć ten kartezjański mit’.”³³⁷

Charles Taylor poświęca w swych rozważaniach bardzo wiele miejsca zagadnieniu twórczości i ekspresji (ZP 677 i n). Biorąc za układ odniesienia tradycję romantyczną, spogląda na dziedzictwo Kartezjusza i Locke’a z krytycznym dystansem, z jakim również

³³⁷ J. Atencia Escalante, *Las ciencias cognitivas como bioética legalista*, s.341.

odnosi się do pochodnego względem nich naturalizmu. W tym kontekście, komputacjonistyczne teorie umysłu jako jeden z wariantów współczesnego naturalistycznego redukcjonizmu, nie wyjaśniają tego, co dla pełnego ujęcia fenomenu ludzkiego zdaje się w najistotniejsze – spontaniczności, twórczości, świadomie i celowo ukierunkowanej samokontroli ... sumienia.

Jak pisze W. Nowak: „Dla naturalizmu wymiar znaczeń (*meaning dimension*) ludzkiej egzystencji jest ostatecznie dziedziną subiektywnej iluzji. Próby redukowania znaczeń do tego, co nieznaczące (*non-meaning*) podejmowane są dziś obrębem takich dyscyplin jak psychologia, lingwistyka, antropologia, socjologia, czy nauki polityczne a nawet w obszarze samej filozofii”³³⁸.

Teorie te adekwatnie opisują zaledwie przypadki trywialne, odnoszą się jedynie do sfery *genus proximum*, – tego co być może dzielimy ze zwierzętami, nie rozjaśniając głównej zagadki. Chciałoby się rzec: *Hic rothus!* Zdaje się, że jest to bolączka wielu odmian naturalizmu, m.in. marksistowskiego ekonomizmu, który L. Kołakowski poddał krytyce, wskazując, że teoria ta (przy interpretacji słabej) opisuje i wyjaśnia to, co skądinąd jest dla wszystkich oczywiste, natomiast (przy interpretacji mocnej) wobec przypadków naprawdę interesujących, pozostaje bezradna. Próba redukcji kultury do ekonomii jest albo trywialna, albo z gruntu fałszywa. Podobnie, rzecz się ma w związku z aktualnie omawianym zagadnieniem. Można rzecz porównać do sytuacji, w której ktoś utrzymywałby, że sprawuje kontrolę nad komputerem, argumentując, że jeśli odłączy prąd, wpłynie w ten sposób na istotny parametr funkcjonowania systemu operacyjnego. Zapewne zdoła ów komputer unieruchomić, jednak nie ma to nic wspólnego ze znajomością „logiki” oprogramowania, umiejętnością wykorzystania wszystkich jego funkcji.

Może zaskakujące wyda się w tym kontekście odwołanie do Arystotelesa i jego eudajmonistycznej koncepcji moralności. Śmierć, kalectwo, popadnięcie w niewolę, pozostają bez związku z odpowiedzią na pytanie o dobre życie, które polega na pełnym rozwinięciu możliwości tkwiących w ludzkiej naturze. Z koncepcji aktualizacji możliwości pojętej w jej teleologicznym aspekcie wynika między innymi, że człowiek, który śpi lub ogranicza swe działania się do osiągania zwierzęcego zadowolenia, lub z jakichś innych powodów podlega ograniczeniom, nie może być szczęśliwy, *resp.* nie może wieść życia, które zasługiwałoby na miano dobrego i pełnego. Ekstremalne warunki i kwestia, co

³³⁸W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, s. 164.

człowiek może znieść, by przetrwać mimo wszystko, nie są dla Stagiryty ani miarodajne ani etycznie interesujące.

W tym kontekście różne nurty naturalizmu, zdają się opisywać i wyjaśniać zaledwie podstawową warstwę bytu ludzkiego, zaś ich redukcjonistyczne ambicje wyrażające się w słynnej formule „człowiek nie jest niczym więcej niż” istotnie chybiają celu. Wspomniana już perspektywa możliwości skonstruowania człekokształtnych cyborgów, zdolnych do perfekcyjnej symulacji ludzkich codziennych zachowań, towarzyskiej adekwatności i przede wszystkim wyręczenia człowieka w wykonywaniu rozmaitych prac, nie jest zbyt odległa. Jednak takie „urządzenia” nie będą zdolne do niczego więcej niż to, co programista wniósł do repertuaru ich możliwych zachowań. Fakt, że programy mogą pisać nowe programy, i że te „urządzenia” będą mogły się samodzielnie udoskonalać i replikować – „rozmnażać”? – nie zmieni chyba faktu, że cała ich aktywność pozostanie pozbawiona świadomości w takim sensie, w jakim J. R. Searle mówił o „Chińskim Pokoju”.

Ani nie będą miały danego od wewnątrz poczucia „sobości”, w sensie odpowiedzi na pytanie, *co to znaczy być nietoperzem*, czy konkretnym „Panem Kowalskim” z jego wyrzutami sumienia, poczuciem sensu życia, bólem głowy, emocjonalnie zabarwionymi horyzontami wspomnień, projektów, niepokojów i marzeń, słowem tego wszystkiego, co Taylor ma na myśli, pisząc o zasadzie NO – Zasadzie Najlepszego Objaśniania – (*The Best Account Principle*) (ZP 116-117).

VIII Koncepcja osoby w filozofii Charlesa Taylora

1. Dwa bieguny kondycji ludzkiej

Hebrajska litera *alef*, inicjał imienia pierwszego człowieka – Adama, przypomina ludzką postać, która jedną ręką sięga nieba, drugą zaś dotyka ziemi. Tradycyjne dostrzegano w tym znaku graficznym metaforę kondycji ludzkiej – człowieka jako istoty rozpiętej między pierwiastkiem boskim a swą cielesną, zwierzęcą, naturą. Dzisiejsze czasy przyniosły istotne novum. Patrząc wzwyż, człowiek widzi nie tylko Boga i aniołów, lecz także istoty, które sam wytworzył, które przynajmniej w zakresie określonych funkcji, mogą mieć nad nim decydującą przewagę. W tak nakreślonej perspektywie, człowiek stoi w opozycji, z jednej strony – (niejako „od dołu”) – względem zaawansowanych tworców będących osiągnięciami informatyki i neuronauki, którymi zajmuje się młoda dyscyplina zwana transhumanizmem – oraz („od góry”) względem zwierząt – które bezwzględnie przewyższa.

W ujęciu Taylora status osoby, jaki przysługuje wyłącznie człowiekowi w porównaniu z uposażeniem wymienionych, nie opiera się istotnie na różnicy stopnia skuteczności działania – podobnie jak człowiek obdarzonych autonomią, zdolnościami adaptacyjnymi i wykazującymi znamiona zachowań celowych. itp. Skądinąd sama tylko samoświadomość – silnie narzucające się wrażenie pierwszoosobowego punktu widzenia *Self*, zdystansowanego względem „nie ja” (niczym zwierchnika podejmującego idee — treści świadomości jak interesantów w sali audiencyjnej, zgodnie ze słynną metaforą Locke’a), może być złudzeniem podobnym do tego, któremu ulegamy patrząc na malarski efekt perspektywy zbieżnej lub inny, jaki daje nam np. kinematograf. Poczucie somatycznego usytuowania jaźni w okolicach twarzy i krtani, o czym wspomina R. Shusterman równie może być doznaniem bardziej somatycznym, i przez to dającym się wyjaśnić w aparacie pojęciowym behawioryzmu³³⁹. Zarówno zwierzęta jak i „cyborgi” mają nad człowiekiem sobie właściwe przewagi, które jednak nie stanowią o istotnej różnicy, jaka decyduje o szczególnym statusie osoby ludzkiej. Fakt posiadania zinterioryzowanej reprezentacji otoczenia – zdolność tworzenia przedstawień (ZP 402), oraz sprawności radzenia sobie w

³³⁹ R. Schusterman, *Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*, tłum. P. Poniatowska, Książka i Prasa, Warszawa 2016.

sytuacjach problemowych, nie stanowią wystarczającego kryterium w tym względzie³⁴⁰. Wbrew zwolennikom naturalizmu, skłonnyminimalizować ten problem, o specyfice bytu osobowego decyduje odniesienie do świata za pośrednictwem znaczeń, wartości zarazem tożsamość ukonstytuowana poprzez autonarrację, szczególnie autonarrację realizowaną w przestrzeni dialogu. Nasza przewaga nad zwierzętami polega głównie na tym, że dysponujemy językiem, potrafimy rozpoznawać symbole i rozumieć znaczenia. Sporo na ten temat pisze Taylor w swej ostatniej książce *Animal language*³⁴¹. Autor podkreśla zasadniczą różnicę jaka zachodzi pomiędzy ludzkim językiem – nośnikiem znaczeń i symboli a swoistym, fizycznym łańcuchem sygnałów obecnych u zarówno u zwierząt, jak i możliwych do zrekonstruowania w środowisku specjalnie zaprogramowanych komputerów. Taylor odróżnia symbol, który działa dzięki temu, że jego znaczenie zostaje odczytane i zrozumienie, od przedmiotu lub impulsu, który jest zaledwie wyzwalaczem reakcji – procesu fizycznego – skończonej sekwencji jednoznacznie zadanych poleceń. Dla szczura ścieżka labiryntu, w której znajduje się jedzenie, oznaczona jest znakiem trójkąta, choć równie dobrze drogę do pokarmu mógłby wyznaczać wstrząs elektryczny. Z perspektywy szczura trójkąt nie jest znakiem, lecz oznaką, podobnie jak zapach, dźwięk czy ból towarzyszący warunkowaniu określonej reakcji. Za każdym razem jest to pewien stan czysto fizyczny, (neurofizjologiczny), współwystępujący z inicjacją zachowania wiodącego do pożądanego celu.

Składając z badań nad zachowaniem zwierząt wiemy, że małpa w sytuacji zagrożenia reaguje krzykiem, bez względu na to, czy jest sama, czy znajduje się w otoczeniu innych osobników swojego gatunku. Krzyk jest zatem tylko behawioralnie pojętą *reakcją* „bez adresata” i nie posiadającą *znaczenia*, choć w toku ewolucji reakcja taka niewątpliwie stanowiła atut w naturalnej selekcji.

2. Pojęcie osoby a problem znaczenia

Gdy posługujemy się terminem „osoba” mamy na uwadze coś więcej niż tylko podmiot praw, zakładając, równocześnie, że pojęcie to pozostaje w ścisłym związku z dziedziną moralności. W starożytnym Rzymie osobowość w rozumieniu prawnym można

³⁴⁰ Problem ten porusza K. Jasiński w pracy *Relacja między religią i sferą publiczną w filozofii społecznej politycznej, Charlesa Taylora*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2017. s. 304 n.

³⁴¹ Korzystam z przekładu hiszpańskiego: Ch. Taylor, *Animal del lenguaje Hacia una visión integralde la capacidad humana del lenguaje*, Wlena Alvarez Ediciones Rialp S.A, Madrid 2017, s. 18 n.

było zyskać lub stracić – np. popadając w niewolę. Takie rozumienie prawnej podmiotowości obecne jest do dziś w odniesieniu do instytucji, np. stowarzyszeń lub przedsiębiorstw. Metafizyczne rozumienie osoby właściwe filozofii personalistycznej, zakłada pierwotny i niezbywalny aspekt osobowości, przypisany każdej ludzkiej istocie, ugruntowany w jej wymiarze ontologicznym. Sedno tego rozumienia wyraża formuła Boecjusza *individua substantia rationalis naturae*, czyli ‘indywidualna substancja natury rozumnej’³⁴². Obejmuje ona unikatowość każdej ludzkiej biografii, osobiste powołanie, podmiotowość działania oraz odpowiedzialności. Taylor daleki jest jednak od tego ujęcia. Nie interesuje go esencjalnie pojęty wymiar osoby, zaś jego analizy mieszczą się raczej w kontekście epistemologiczno-metodologicznym. W poglądach autora *Etyki autentyczności* obecny jest moment transcendentalizmu, który wyraża się w zapytywaniu o warunki możliwości poznania badanego, przedmiotu, *resp.* o sposób jego konstytuowania się, zarazem jego manifestacji, a także poznawczej dostępności³⁴³.

Taylor charakteryzując pojęcie osoby ma na myśli ludzki byt obdarzony samoświadomością, uwzględniający moralne ramy pojęciowe gwarantujące orientację jednostki w obrębie hierarchii dóbr, dialogiczny wymiar autonarracji ujawniający się w sieciach rozmowy, a także zakłada osobisty pogląd na świat – ocenę przeszłości (np. wyrzuty sumienia) oraz plany na przyszłość – dążenie do realizacji pewnego uznanego dobra. W tym ujęciu cechą charakterystyczną osoby jest zdolność występowania w roli respondenta – kogoś, kto zapytany, potrafi wytłumaczyć i uzasadnić swoje decyzje moralne oraz zamiały podjęte w świetle uznanych hierarchii wartości³⁴⁴.

Czytamy u Taylora: "Osoba musi być istotą, która ma swój pogląd na świat. Plany życiowe, wybory, samoświadomość muszą być własnościami, które można o niej orzec, jako o istocie będącej w pewnym sensie ich źródłem. Osoba to także istota, do której można się zwracać, i która może udzielić odpowiedzi. Nazwijmy istotę tego rodzaju ‘respondentem’”³⁴⁵.

³⁴² R. Wójtowicz, *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtyłańskiej myśli antropologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010, s. 92.

³⁴³ Taylora rozważania nad pojęciem osoby nie pozostają w sprzeczności z danymi w punkcie dojścia twierdzeniami personalistów, lecz wychodzą od innej perspektywy – epistemologicznej nie zaś zadekretowanej z góry ontologii bytu ludzkiego.

³⁴⁴ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, (w:) *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2001, s. 401.

³⁴⁵ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, s. 401-420.

Należy zaznaczyć, że w przyjętym tutaj rozumieniu, pojęcie „respondenta” nie ma istotnego związku z funkcjonalnie pojętą kompetencją komunikacyjną, czy konwersacyjną – zdolnością udzielania adekwatnych odpowiedzi tak, by sprostać zadaniu wyznaczonemu przez słynny test Turinga. „Respondentem” według Taylora jest ten, kto zdolny jest udzielić odpowiedzi na pytania związane z uzasadnieniem moralnego wymiaru swego postępowania, nie zaś rozmówca, który ma za zadanie udowodnić, że nie jest „sztucznym” człowiekiem. Myślę, że w związku z powyższym zagadnieniem, można by mówić po prostu o podmiocie odpowiedzialności – dosłownie: zdolności od-powiadania za swe czyny i zamiary – jednak to ostatnie pojęcie (pojęcie odpowiedzialności) ma zakres zbyt szeroki i występuje w zbyt wielu odmiennych kontekstach. Dlatego właśnie w charakterystyce pojęcia osoby pojawia się kategoria „respondenta”, a nie podmiotu odpowiedzialności. E. Cassirer wypowiada się w podobnym duchu: „Człowiek staje się istotą ‘odpowiedzialną’, moralnym podmiotem, właśnie dzięki tej zasadniczej umiejętności udzielania odpowiedzi sobie i innym”³⁴⁶.

Taylor zaznacza, że sama zdolność podejmowania celowego działania nie wystarczy do tego, by działającemu podmiotowi przypisać status osoby. Zatem zwierzęta lub wysoko zorganizowane twory sztucznej inteligencji nie mogą być zaliczane do kategorii osób, mimo że pod pewnym względem ich zachowanie może wykazywać się celowością oraz zdolnością adaptacyjną wykazującą racjonalność i efektywność strategii działania. Co więcej, zarówno zwierzęta jak i... cyborgi mogą pod wieloma względami przewyższać człowieka w zakresie określonych funkcji. Sama zdolność tworzenia uwewnętrznionego modelu, odzwierciedlającego otoczenie – nawet psychologicznie pojęta „struktura ja” – nie ma, a w każdym razie, nie musi mieć związku z moralnym sensem bycia osobą. Na jednym biegunie bowiem mamy zwierzęta, którym trudno odmówić zdolności adaptacyjnych, pewnej zręczności radzenia sobie w trudnych sytuacjach (trafności rozpoznawania celów i zagrożeń), z drugiej zaś, coraz to doskonalsze wytwory sztucznej inteligencji, które w obrębie zadanych programów działania również wykazują się sprawnością przekraczającą ludzkie możliwości. Tak, jak trudno jest dogonić i złapać kota kluczącego wśród podwórkowych zakamarków, tak niepodobna konkurować z szybkością i precyzją urządzeń sterowanych przez komputerowy procesor. Jednak w obu tych przeciwległych przykładach sprawności funkcjonalnej „podmiotu” brakuje czegoś co zdaje się zastrzeżone wyłącznie dla kondycji ludzkiej. Wskazane przykłady wskazują zaledwie na jeden

³⁴⁶ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. Anna Staniewska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017, s. 21.

parametr, mianowicie szeroko pojętą zręczność. Taylor natomiast, wskazując wyróżniony charakter ludzkiego bytu osobowego, ma na myśli znacznie szerszy zakres własności i dyspozycji. Mówiąc o ludzkiej tożsamości osobowej w jego ujęciu, nie można pominąć właściwego wyłącznie człowiekowi motywu autonarracji, dla której nieodłączny jest pewien horyzont wartości. Ani zwierzę, które wykazuje się sobie właściwą sprawnością ani humanoidalny robot sterowany przez bardzo szybki procesor nie stawiają pytań w sposób samorzutny – samemu sobie i innym. Ich aktualny stan nie jest też ukonstytuowany przez ten rodzaj dialogu.³⁴⁷ Czynności komunikacyjne, którym można by przypisać status pytań i odpowiedzi, miałyby co najwyżej charakter operacyjnych instrukcji, w rodzaju zapytywania o drogę. Ludzka tożsamość konstituuje się w pojętej wspólnotowo przestrzeni dialogu, w sieciach rozmowy ze znaczącym innymi (*significant others*) – zarówno żyjącymi, jak również głosami minionych pokoleń. Spoiwem i medium wspólnoty, w której wyrasta ludzka osoba jest język.

Skądinąd sam teleologiczny charakter czynności nie przesądza jeszcze o osobowej naturze działającego podmiotu. Polujące zwierzę niewątpliwie postępuje celowo i można śmiało przyjąć, że dysponuje daną jedynie samemu sobie w wewnętrznym oglądzie „mapą” sytuacji, w jakiej się znajduje. Jak czytamy: "(...) osoby są podklasą istot podejmujących działania. Nie przypisuje się statusu osoby zwierzętom, chociaż, w pewnym sensie mówimy o nich, że podejmują działania."³⁴⁸ Czy wiewiórki gromadzące zapasy na zimę, myślą o przyszłości? Czy zwierzęciu uciekającemu przed niebezpieczeństwem, w pewnym sensie nie „chodzi o nie samo”? Z drugiej strony, wytwory nowoczesnej informatyki i neuronauki zdają się odbierać człowiekowi palmę pierwszeństwa w obszarze, który dotąd, jako sfera *ratio*, zdawał się niekwestionowanie wyłącznym atrybutem człowieczeństwa.

Z. Herbert w swym ostatnim tomie poezji ubolewał nad porażką G. Kasparowa w rozgrywce z komputerem Deep Blue³⁴⁹. Jednak zważywszy, że szachy są grą przeliczalną, chyba nie było w tym nic istotnie przełomowego. Podobnie mógłbym mieć niską sa-

³⁴⁷ Oczywiście można przywołać argument, że zarówno komputer jak zwierzę przechodzi przez określone fazy uczenia się. Komputer można „nauczyć” rozpoznawania odręcznego pisma, odcieni modulacji głosu, etc. Następuje to przez wykrywanie cech wspólnych dla określonych jednostek znaczących etc. Jednak nie ma to nic wspólnego z dialogiem kształtującym osobowość w rozumieniu Taylora. Prędzej przywołane przykłady „uczenia się” mogłyby być bliższe wdrażaniu ucznia do poprawnego wykonywania rzemiosła.

³⁴⁸ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, s. 401.

³⁴⁹ Z. Herbert, *Szachy*, (w:) tenże, *Epilog burzy*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław, 1998, s. 46.

moocenę z tego powodu, że zwykły kalkulator nie popełnia błędów, kiedy ja w bardziej złożonych działaniach arytmetycznych nie mógłbym być pewny rezultatów swych własnych obliczeń.

Taylor wskazuje na dwa porządki, według których udziela się odpowiedzi na pytanie, co to znaczy być osobą. Pierwszy z nich – poznawczy – dotyczy sposobu wyjaśniania ludzkich zachowań oraz jego orientacji w fizycznym otoczeniu, drugi – etyczny – który związany jest z odniesieniem do uznanych dóbr uzasadnieniem poprawnego moralnie akceptowalnego sposobu życia³⁵⁰.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z odziedziczoną po siedemnastowiecznej filozofii podmiotu kwestią samowiedzy oraz reprezentacji otaczającego świata. Podkreśla się tu przewagę człowieka nad zwierzętami³⁵¹. Czytamy: „Osoba jest istotą świadomą, świadomość zaś postrzegana jest jako zdolność tworzenia reprezentacji rzeczy. Osoby i tylko one mają świadomość albo przynajmniej mają ją w taki sposób w takim stopniu, jaki nie przysługuje zwierzętom.”³⁵² Jednak możemy sobie wyobrazić cyborga lub hybrydowy twór – człowieka z sztucznie rozbudowanymi funkcjami umysłu – który będzie doskonalszy od człowieka takiego, jakiego znamy dzisiaj. Jednak ta przewaga nie miałaby związku z zagadnieniem kryterium bycia osobą. Tym, co odróżnia człowieka od innych bytów zdolnych działać celowo i autonomicznie, nie jest sprawność operacyjna – ani w sferze fizycznej (już Nietzsche pisał, że człowiek jest zwierzęciem chorym), ani w dziedzinie czystej sprawności intelektualnej. Tutaj przewaga będzie oparta jedynie na różnicy stopnia i to, nie wiadomo na czyją korzyść. Czy najsprawniejsze maszyny logiczne nie dające człowiekowi szans w działaniach ujmowanych wyłącznie ilościowo, będą zdolne do przyjmowania postaw twórczych? Czy mimo autonomii działania, kiedykolwiek wykażą się samorzutnością oraz intencjonalnością – różnymi (co ważne!) od precyzyjnego symulowania i kopiowania zachowań ludzkich?

Celowość działania inteligentnych maszyn jest całkowicie zależna od ich konstruktora, obserwatora lub użytkownika. Zwierzęta wykazują samorzutność i działają za sprawą swoich motywacji. Jak czytamy: "Zwierzęta i ludzie są w przeciwieństwie do maszyn, podmiotami działania autentycznego. To, że kot poluje na ptaka, nie jest faktem

³⁵⁰ Por. Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, s. 401.

³⁵¹ Tamże, s. 402.

³⁵² Tamże. .

pocho-dnym, zrelatywizowanym do obserwatora"³⁵³. Maszyna natomiast nie ma swojego "świadomego zamysłu" – źródła kolejnych kroków postępowania, innych niż kolejne polecenia, dalszej sekwencji realizowanego programu. (Program oczywiście może przewidywać pewien wachlarz wariantów adaptacyjnych na potrzebę domniemanych stanów zmieniającej się sytuacji tak, by stwarzać iluzję ludzkiego zachowania). Warto zaznaczyć, że w wielu dziedzinach życia zaawansowany automat mógłby z powodzeniem udawać człowieka czy „podszywać się” pod człowieka właśnie poprzez zaprogramowane fluktuacje zachowań nieadekwatnych, np. zająknięcie, potknięcie, itd.. Nie przeczy to jednak zasadniczej tezie mówiącej o bezosobowości dziania się procesu – działania urządzenia, którego prototypem jest najprostszy termostat. Komputer może liczyć, może służyć jako maszyna do pisania i nawet wtedy kiedy program posiada daleko posuniętą autonomię, zawsze pozostaje narzędziem, przedłużeniem woli użytkownika i działał będzie wyłącznie według programu, który wniósł do niego jego konstruktor. Dla sztucznej inteligencji przedmioty, którymi ona steruje nie mają z n a c z e n i a³⁵⁴. To właśnie znaczenie, pierwszoosobowo uchwytywany sens są tym, co w aspekcie poznawczym różni osobę zarówno od zwierząt, jak i od urządzeń – przejawów tzw. sztucznej inteligencji.

Drugi – etyczny aspekt pojęcia osoby, o którym pisze Taylor, opiera się na założeniu, że wszystko, co otacza człowieka w sposób znaczący, posiada ma dla niego sens z uwagi na uprzednio rozpoznane dobro. Zarazem zachowanie nigdy nie daje się sprowadzić do automatyzmu reakcji warunkowych. Taylor pisze: "Drugi pogląd, który chcę tu zbadać skupia się w przeciwieństwie do pierwszego na naturze działania. Najistotniejszy jeśli chodzi o działające podmioty jest fakt, że *liczą się* dla nich rzeczy."³⁵⁵ Maszynie takiej, jak czytamy: "Poza kontekstem użytkownika lub konstruktora nie można przypisać jej takiej właściwości"³⁵⁶. Zatem nie tyle zdolność uświadamiania sobie, tworzenia uwewnętrznionych reprezentacji otaczających przedmiotów, lecz rozpoznawanie ich ze względu na przypisywaną im ważność, stanowi o osobowym charakterze ludzkiej podmiotowości. Samo tworzenie odzwierciedleń rzeczy, inteligentna strategia manipulowania nimi, jak również ilościowo mierzona sprawność własnego zachowania – dla czło-

³⁵³ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, s. 403.

³⁵⁴ Taylor posługując się terminem „znaczenie” zdaje się przydawać mu sens bliski hermeneutycznemu pojęciu „rozumienia”. Jeśli bowiem przejęlibyśmy pragmatyczną teorię, zgodnie z którą znaczenie to tyle, co adekwatne posługiwanie się słowem w ramach sytuacji międzyludzkiej, albo poprawne zastosowanie go w ramach syntaktycznie pojętej gry językowej, trzeba by zapewne zrewidować powyższą argumentację.

³⁵⁵ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, s. 402.

³⁵⁶ Tamże, s. 403.

wieka, zwierząt oraz inteligentnych maszyn wydają się wspólne. Tym, co wyróżnia człowieka jako osobę, jest zdolność rozpoznania wartości, ważności i znaczeń. Jak czytamy: "Istota działająca może być respondentem, ponieważ rzeczy liczą się dla niej w specyficzny sposób. To, na co reaguje jest dla niej oryginalnym, autentycznym znaczeniem rzeczy."³⁵⁷ Możemy mieć zatem „dwie różne odpowiedzi na pytanie o to, co sprawia, że ktoś jest respondentem. Nie jest on już postrzegany w kategoriach świadomości, ale raczej tego, co jest dla niego ważne.”³⁵⁸ Zatem o osobowym charakterze danego indywiduum decyduje nie tyle zdolność posiadania uwewnętrznionego obrazu przedmiotu otoczenia, lecz jego miejsce na skali wartości. Dla człowieka obie perspektywy – poznawcza i wartościująca – pozostają ze sobą w istotnym związku. To, co nieważne, może być w ogóle niezauważalne, ponieważ jako nieistotne w ogóle nie wyodrębnia się z tła.

W *Źródłach podmiotowości* Taylor pisał, że tym, co charakterystyczne dla człowieka są tzw. „silne wartościowania” (*strong evaluations*) (ZP 56-57). Silne wartościowania opierają się na rozróżnieniach jakościowych i nie dają się zredukować do ilościowych różnic. W przeciwieństwie do nich, „wartościowania słabe” to takie, jak np. preferencje kulinarne, gdzie zarówno chemiczne właściwości pokarmów, jak też dające się opisać językiem neurofizjologii cechy organów smakowych dają się w ostateczności wyrazić w ilościowych kategoriach fizyki.³⁵⁹ Ignorowanie wartościowań silnych zdaje się podobne do traktowania wartości moralnych analogicznie względem jakości wtórnych, zgodnie z rozróżnieniem zainicjowanym niegdyś przez Demokryta, a rozwiniętym w XVII w. w filozofii Locke’a. Jak czytamy: „Teza, że dla podmiotów ludzkich ważne są rzeczy, znaczy tyle, iż możemy przypisać im w mocnym dosłownym sensie cele, pragnienia oraz awersje. Istnieje oczywiście taki sens, w jakim możemy przypisywać cele maszynie, ale zakłada on użycie terminów związanych z działaniem.”³⁶⁰

Zatem – powtórzmy raz jeszcze – to nie tyle świadomość, rozumiana jedynie jako wewnętrzna reprezentacja postrzeganego otoczenia, lecz znaczenie, sens, zarazem postawa wobec wartości – fakt, że coś jest dla nas ważne – stanowi istotny atrybut osoby. Jak czytamy: „Świadomość jest rzeczywiście dla nas najistotniejsza. Nie może być jednak rozumiana po prostu jako umiejętność tworzenia przedstawień, lecz także jako to, co po-

³⁵⁷ Tamże, s. 403.

³⁵⁸ Tamże.

³⁵⁹ Por. Carlos Ruiz Schneider Universidad de Chile cruijsch@gmail.com *MODERNIDAD E IDENTIDAD EN CHARLES TAYLOR*, "Revista de Filosofía", Volumen 69, (2013) 227-243, s. 230-231.

³⁶⁰ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, s. 403.

zwala nam być otwartym na czysto ludzkie problemy. Nasza świadomość jest w jakiś sposób ukonstytuowana ze znaczeń, a nie po prostu pozwala nam je sobie przedstawiać.³⁶¹” Jeszcze raz odwołując się do przykładu, który Taylor przytacza w swej ostatniej książce *Language Animal* ³⁶². Dla wyuczonego szczura trójkąt jest sygnałem wskazującym, że na końcu danego szlaku labiryntu znajduje się jedzenie. Natomiast cechą charakterystyczną zachowania człowieka, który znalazłby się w analogicznej sytuacji, byłoby uchwytowanie znaczenia symbolu o wyglądzie trójkąta. Człowiek umiałby rozpoznać abstrakcyjny sens figury geometrycznej, dostrzec w niej coś więcej, niż tylko doraźnie użyty przedmiot, służący jako wskaźnik – dowolny detal służący orientacji w topografii otoczenia. W tym sensie, przypadkowo zapamiętane charakterystyczne drzewo albo „znajomy wygląd” okolicy, gdy zbliżamy się do celu, nie są „znakami” w wyżej wskazanym rozumieniu. Symbol nie redukuje się jedynie do roli bodźca – wyzwacza reakcji. Symbol, który ma s e n s, różni się także od elementu kodu sygnałowego, który oznacza jedną i jedyną informację, np. żółta flaga, która w morskiej sygnalizacji oznacza „Mam zarazę na pokładzie”. Jak wiemy, język naturalny potrafi wygenerować nieprzeliczaną liczbę formuł, zaś takie sztuczne języki jak np. morski kod sygnałowy, zawierają skończoną liczbę wezwań, poleceń czy komunikatów.

W podobnym duchu interpretował język ludzki E. Cassirer wskazując, że tym, co prawdziwie ludzkie, jest uchwycenie formy symbolicznej trójkąta jako czegoś różnego od największego nawet zbioru przedmiotów trójkątnych. Czytamy u niego: ”Symboli we właściwym sensie tego określenia, nie można sprowadzić do zwykłych sygnałów. Symbole i sygnały należą do dwóch sfer przekazu. Sygnał jest częścią fizykalnego świata bytu, symbol jest częścią ludzkiego świata treści. Sygnały są operatorami, symbole zaś ‘desygnatorami’, ‘wyznacznikami’. Sygnały nawet rozumiane i stosowane jako takie, mają mimo wszystko coś z rodzaju fizycznego czy materialnego bytu; symbole mają wartość jedynie funkcjonalną.”³⁶³

U osoby, rzeczy i zdarzenia wywołują odzew, ponieważ mają dla niej określone znaczenie i nie są jedynie sygnałami przypisanymi drogą warunkowania odruchów lub efektem prostej struktury systemu kodowania, mechanizmu zwierzęcego naśladownictwa,

³⁶¹ Tamże, s. 409.

³⁶² Ch. Taylor, *Animal del lenguaje Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje*, Wlena Alvarez Ediciones Rialp, S.A. Madrid 2017, s. 19.

³⁶³ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. Anna Staniewska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017, s. 58.

w sensie o którym pisze G. H. Mead³⁶⁴. Osoba odczytuje i rozumie znaczenie, nie jest istotą (lub maszyną), która reaguje wyłącznie na bodziec-sygnał³⁶⁵.

W wielu dziedzinach życia osobowy wymiar bytu ludzkiego wcale nie musi się manifestować. Przykładem są wszelkie automatyzmy, działania bezrefleksyjne, odruchowe. To, co dzieje się „ze mną” lub „we mnie”, co zarazem nie jest skutkiem mojej autonomicznej decyzji, którą, gdyby mnie o to pytano, potrafiłbym uzasadnić przez wskazanie na świadomie uznawane dobro. Inna sprawa, że działając „na autopilocie” zachowujemy się zgodnie z wcześniej uznanym lub wyuczonym wartościowaniem. Świadomość, wystrzona przytomność każdego kroku w każdorazowym tu i teraz wcale nie musi służyć sprawnemu wykonywaniu zamierzonych działań. Często bywa odwrotnie – szkodzi. W ogóle, jak zauważyliśmy wyżej, Taylor nie przecenia świadomości – jasnej samowiedzy, reprezentacji siebie i przedmiotów otoczenia, jako najistotniejszego kryterium bycia osobą. Rozumieć znaczenie, uznawać wartość – oto, co jest znamienne dla osoby. A to może być uznawane *implicite*, może wchodzić w skład *imaginarium*, być jak Arystotelesowska *phronesis*, w przeciwieństwie do wydobytej na jaw i uzasadnionej w serii kroków dowodowych *episteme*. Dobre wychowanie poznajemy właśnie po tym, jak dana osoba zachowuje się, gdy zapomina, że ktokolwiek ją obserwuje. Taylor pisze: „Nie można udzielić odpowiedzi na żadne z tych pytań jedynie w kategoriach świadomości rozumianej jako zdolność do tworzenia przedstawień. (...) Świadomość w swej charakterystycznie ludzkiej postaci jest tym, co osiągamy, gdy formułujemy znaczenie rzeczy. Możemy wówczas wyartykułować pogląd na świat i samych siebie. Ale rzeczy liczą się dla nas także wcześniej. Tak więc autentyczny cel nie może być mylony ze świadomością.”³⁶⁶

W powyższym kontekście wyrazem naturalizmu byłoby behawiorystyczne, jednoznaczne przypisanie określonej reakcji do określonego bodźca. Możemy posłużyć się przykładem cyborga, który w swoim polu percepcji potrafi wymodelować sobie topografię swego otoczenia, uwzględniając nawet te jego parametry, które pozostają niedostępne dla ludzkich zmysłów (np. podczerwień, radioaktywność). Może także mieć zdolność trójwymiarowego widzenia obrysu swej własnej sylwetki jednocześnie z kilku per-

³⁶⁴ G. H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum Z. Wolińska, PWN Warszawa 1975, s. 75-97.

³⁶⁵ Tytułem dygresji warto zaznaczyć, że ponieważ stylistyka języka polskiego nie znosi częstych powtórzeń, bliskiego sąsiedztwa tych samych słów, pojęcie „sensu” i „znaczenia” pojawiają się naprzemiennie. Jednak mamy świadomość różnicy, jaka zachodzi między tymi dwoma terminami. Posiadamy jasność co do różnicy między denotacją a konotacją, zarazem między treścią i zakresem nazwy.

³⁶⁶ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, s. 404.

spektyw itd. Jednak żadna z tych zdolności nie przysparza mu atutów na rzecz nadania mu rangi osoby³⁶⁷. Jak pisze Taylor: "Pojęcie świadomości jako zdolności do tworzenia przedstawień nie pomoże nam również zrozumieć różnicy, jaka zachodzi między osobami a zwierzętami, z powodu przyczyn, które warto tu rozważyć. (...) Pierwsza z nich wbudowana w pojęcie reprezentacji, to idea, że reprezentacje są przedstawieniami niezależnych rzeczy. Tworzę przedstawienie czegoś, co jest niezależne od mojego aktu przedstawienia i co jest wzorem tego przedstawienia."³⁶⁸ Tak właśnie jest w przypadku opisanego wyżej przykładu z cyborgiem. Twór obdarzony sztuczną inteligencją, zwierzę podobnie jak człowiek mają świadomą reprezentację czegoś różnego od samego aktu przedstawienia, co zrazem stanowi jego przedmiot, pierwowzór.

3. Kreatywny charakter samoopisu

Taylor stwierdza jednak, że tylko człowiek posiada zdolność rozwijania i w ogóle zmiany własnej tożsamości za sprawą dokonywanego samoopisu. Wyłącznie w przypadku ludzkiej osobowości samowiedza kształtuje swój przedmiot w trakcie samego procesu konstytuowania się. W *Pojęciu osoby* czytamy: "Zdawanie sprawy ze stanu własnych uczuć albo chęć wyrażenia ich w inny sposób, często może zmienić nasze uczucia."³⁶⁹

Taylor podaje przykład, kiedy w wyniku uważnej refleksji uświadamiamy sobie, że nasze poczucie winy było bezpodstawne, albo gdy stan, który identyfikowaliśmy jako miłość, okazał się chwilowym zauroczeniem. Stwierdza dalej, że takie zdemaskowanie fałszywych uczuć możliwe jest tylko wtedy, gdy poddamy je analizie, której towarzyszy ich opis. Dzieje się tak, gdy próbujemy odpowiedzieć sobie na pytanie, czym było to, co potrafimy poświęcić, by to zachować³⁷⁰. Zatem samoopis jest równoznaczny z kształtowaniem własnej tożsamości.

Uczucia takie jak wstyd, duma etc. są ściśle związane z sytuacją w jakiej się znajdujemy. Przeżywanie któregoś z tych uczuć nie jest ściśle związane z formułą osądu – „To jest wstydlive”. Bywa, że odczuwamy podobne emocje w sposób irracjonalny, fak-

³⁶⁷ Mógłby być lepszym żołnierzem, wydajniejszym pracownikiem, etc., jednak nie te sprawności są miarą godności osoby ludzkiej na gruncie założeń filozofii moralnej Taylora.

³⁶⁸ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, s. 404.

³⁶⁹ Tamże, s. 404.

³⁷⁰ Tamże.

tycznie bezpodstawny³⁷¹. Może być tak, że zmiana opisu sytuacji, odkrycie, że nie jest ona taka, jak myśleliśmy uprzednio, zmienia charakter danej emocji. Jak czytamy: "(...) rozumiemy już, dlaczego w tej dziedzinie nasze opinie na własny temat mogą zmieniać rzeczywisty przedmiot tych opinii. Moglibyśmy powiedzieć, że nasze rozumienie emocji lub ich interpretacja są konstytutywne dla danej emocji. Rozumienie pomaga ukształtować emocje."³⁷²

Sposób, w jaki konceptualizujemy własne emocje oraz sposób ich artykulacji jest konstytutywny dla ich natury. Zatem emocje zyskują swą tożsamość w kontekście naszej autonarracji. Emocje te nie są więc nigdy bezwzględnie dane i „obiektywne” lecz zawsze w pewien sposób zinterpretowane, przetworzone przez proces samoopisu. Autorefleksja, postrzeganie i dokonywanie korekt własnych stanów emocjonalnych, nie dokonuje się analogicznie, jak w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych, jak gdybyśmy mogli stanąć z boku i analizować dwa przeciwstawne człony – siebie – naszą samowiedzę i własne emocje – istotny składnik owej samowiedzy. Można powiedzieć, że nasza autorefleksja jest nieodłączna od autokreacji i ekspresji. Szukając kontrprzykładu – cyborg może zyskać wgląd w jakiś aspekt funkcjonowania swoich podzespołów, zachowując jednak niezależność, pozostając niezmiennym względem wyniku takiej samoobserwacji; może dokonać samonaprawy – jednak nie będzie to miało żadnego wpływu na jego „tożsamość” jako obiektu obdarzonego autonomią działania i zdolnością samoobserwacji w ramach misji, do której został zaprogramowany. Jak pisze Taylor: „To właśnie dlatego te ostanie [tzn. emocje – P. N.] nie mogą być rozważane jako w pełni niezależne obiekty, a tradycyjna teoria świadomości jako reprezentacji nie stosuje się do tego wypadku.”³⁷³ Emocji nie traktujemy więc zgodnie z atomistycznym znanym z filozofii Locke’a wzorcem pojmowania statusu stanów wewnętrznych.

Ja, analizując wspomnienie przykrew sytuacji, którą – słusznie lub nie – uznałem za kompromitującą, staję się kimś innym, moje życie, które jest procesem (w myśl intuicji Heraklita) nie powróci już z powrotem do chwili poprzedzającej fatalne zdarzenie, zaś moja samoocena zarazem interpretacja tego, co się stało, będą ewoluowały wraz z nurtem mojego dalszego życia.

Nie jest więc tak, że wstyd, wyrzuty sumienia, itd. najpierw są w nas, w z góry

³⁷¹ Tamże, s. 405.

³⁷² Tamże.

³⁷³ Tamże.

uksztaltowanej postaci, a dopiero potem uświadamiamy je sobie lub dajemy im wyraz. One przejawiają się równocześnie lub też nawet stanowią korelaty konceptualizacji i ekspresji. Musimy wiedzieć, że powinniśmy je odczuwać, możemy zminimalizować ich oddziaływanie w miarę, jak rozpoznajemy ich bezpodstawność. Psychoanalityk, spowiednik lub przyjaciel („istotny inny”, z którym uwikłani jesteśmy w *sieć rozmowy*) mogą uspokoić nasze sumienie, odślonić iluzoryczny charakter naszych lęków czy poczucia winy, albo też przeciwnie, boleśnie otworzyć oczy na naszą nieczułość, beztroskę, lekkomyślność, etc.. Bycie osobą, przypomnijmy, ufundowane jest na rozumieniu znaczeń. Znaczenia zaś krystalizują się istnieją w języku, który zawsze posiada charakter wspólnotowy. Wstyd, to coś więcej, niż czysto emocjonalna reakcja, dająca się wyczerpująco ująć w opisie neurofizjologicznym. Ten ostatni jest oczywiście warunkiem koniecznym wszystkich przeżyć i myśli, ale to jest konstatacja trywialna (w tym sensie wstyd różni się od psychofizycznego wstrząsu, jaki następuje na skutek nagłego huku; ten ostatni przypadek byłby prostą reakcją fizjologiczną). Wstyd jest ściśle związany z wspólnotowym charakterem ludzkiej tożsamości, zarówno w wymiarze synchronicznym, jak i diachronicznym. Dziedzictwo minionych pokoleń jest w tym względzie równie istotne, jak opinia współczesnych partnerów rozmowy. Czytamy: „Tak więc świadomość w tradycyjnym sensie nie wydaje się dobrą podstawą, by pojąć rozróżnienie osób i innych podmiotów działania. Świadomość osób, dzięki której dają one wyraz swoim uczuciom, wydaje się innego rodzaju”³⁷⁴.

4. Orientacja podług wartości

W tradycyjnym ujęciu świadomość jako źródło przedstawień wiąże się z rozumieniem podmiotów działania jako podmiotów zachowań strategicznych. Zgodnie z tym przeświadczeniem, człowiek ma przewagę nad zwierzętami dlatego, ponieważ potrafi tworzyć plany zakładające dłuższy wymiar czasowy. Potrafi planować bardziej precyzyjnie i na dłuższą metę. Pomijając tę różnicę, zarówno dla zwierząt, jak i dla ludzi wspólne jest tworzenie czasowych i przestrzennych reprezentacji³⁷⁵.

Taylor argumentuje jednak, że specyficznie ludzki, *resp.* osobowy charakter mają te sytuacje, w których człowiek występuje jako podmiot zdolny do odczytywania znaczeń. Sam widok zagrożenia, bądź źródła przyjemności, może być rozmaicie interpretowany i

³⁷⁴ Tamże, s. 406.

³⁷⁵ „Dla wszystkich tych zdolności najistotniejsza jest umiejętność formułowania reprezentacji.” – tamże.

właśnie za sprawą owej interpretacji prowadzi do odmiennych typów reakcji. Np. perspektywa wojny lub ubóstwa inaczej będą motywować osobę wyznającą dawny ideał rycerski bądź monastyczny (opisane w *Źródłach podmiotowości*), a inaczej człowieka współczesnego, którego postawa moralna ukształtowana jest przez hedonizm i utylitaryzm. Sięgając do odleglejszej tradycji, możemy przypomnieć Sokratesa, który z radością oczekiwał na śmierć. Zatem osobowego wymiaru ludzkiej tożsamości nie wyznacza wiedza – przedstawienie siebie samego na tle otaczającej sytuacji w aspekcie fizycznym, lecz orientacja względem wartości zdobyta na drodze rozumienia znaczeń. Taylor pisze, że jeśli w ten sposób „(...) rozważać będziemy podmiot działań głównie jako podmiot znaczeń, to okaże się, że niektóre znaczenia właściwe są tylko ludziom i nie mają odpowiedników w świecie zwierząt. Są to cechy wymienione przeze mnie wcześniej – duma, wstyd, moralne dobro, zło godność, poczucie wartości, różne rodzaje ludzkiej miłości tak dalej.”³⁷⁶

Jeśli chodzi o umiejętności podstawowe, takie jak utrzymywanie się przy życiu, rozmnażanie, stawianie czoła zagrożeniom środowiska naturalnego, ”różnica między ludźmi a zwierzętami leży tylko w strategicznej wyższości tych pierwszych – potrafimy zmierzać do tego samego celu w o wiele bardziej efektywny sposób niż nasi pozbawieni języka kuzyni. Ale kiedy rozważamy ludzkie emocje widzimy, że cele, które wyznaczają ludzkie życie, są *sui generis*. A wtedy nawet takie cele, jak utrzymywanie się przy życiu oraz rozmnażanie się będą jawić się w nowym świetle. To, co potwierdza i kształtuje ludzką formę życia, to znaczy kultura, jest także właściwa człowiekowi.”³⁷⁷

Podobną myśl znajdujemy również u jednego z twórców antropologii filozoficznej H. Plessnera, który przeciwstawia kulturę (sferę znaczeń) zwierzęcej naturze człowieka. Kultura manifestująca się w zachowaniu danego człowieka to zespół form symbolicznych, przeciwstawionych nagiej zwierzęcości. Atrybutem człowieka, jego kultury jest np. strój lub, niekiedy celowe, deformacje ciała. Nawet nagość jako pewien punkt graniczny, zawsze posiada swoją kulturową otoczkę. Może to być poza wyrażająca wstyd, lub przeciwnie, ze strony obserwatora, bezczelne „gapienie się”, podglądanie. W różnych wariantach zachowań, zawsze będziemy mieć do czynienia z zapośredniczonym przez wartości zachowaniem – bądź godnym uznania, bądź też zasługującym na potępienie. Zwierzęta nie noszą ubrań, ale też nie są we wspomnianym sensie „nagie”.

³⁷⁶ Tamże.

³⁷⁷ Tamże.

5. Język

Analizując język ludzki Taylor wskazuje na dwie tradycje: jedną prowadzącą od empiryzmu brytyjskiego, a także filozofii E. de Condillaca do współczesnego behawioryzmu i naturalistycznych koncepcji neuroanauki, oraz drugą: od G. Vico, J. G. Herdera, W. von Humboldta do hermeneutycznych koncepcji języka, m.in. H.-G. Gadamera. W tym drugim nurcie refleksji mamy do czynienia z silnym dowartościowaniem poezji i metafory. Pierwotną funkcją języka było w tym ujęciu odkrywanie rzeczywistości, nie zaś sygnalizacja (ostrzeżenie o niebezpieczeństwie czy nawoływanie godowe). Metaforyczne porównanie zawsze jest wyrazem językowego zmagania się z tym, co nieznane. Celem nazywania było zawsze wyrażanie nieznanego, za pomocą znanych już słów. W tym tkwi odkrywczy aspekt języka, o czym pisał już G. Vico. Znaczenie zakłada także wspólnotowy charakter języka. Zdaniem Taylora, ludzka świadomość wyraża się głównie w języku. Jak czytamy: „To, co ludzkie jest połączone ze świadomością. Świadomość wyrażająca się w języku jest najdonioślejsza.”³⁷⁸

Powróćmy do wartościowania jako *signum* człowieczeństwa. Być podmiotem moralnym – pisze Taylor – oznacza być wrażliwym na pewne normy³⁷⁹. Chodzi wrażliwość w odniesieniu do wspomnianego już ‘mocnego wartościowania’. Nie tylko pozostawanie w zgodzie z normami, ale zdolność rozpoznawania ich – zarazem ich świadoma znajomość. Taylor podaje przykład kota który nie zje pokarmu niespełniającego określonych standardów jakości, aczkolwiek owych standardów nie zna *explicite*³⁸⁰. W przypadku preferencji kulinarnych, chodziłoby oczywiście o wartościowania słabe.

Zwierzę może także postępować w sposób, który zdradza zewnętrzne znamiona czynu o określonej wartości moralnej, jednak nie jest tak, ponieważ nie rozumie jego znaczenia – w tym racji i orientacji na wartość. W tym sensie np. wierny pies ratujący życie swego pana, nie może być uznany za podmiot zachowania moralnego. Jak czytamy w rozprawie Taylora „Moralność wymaga, byśmy rozpoznawali moralne wymagania wyższego rzędu oraz różnego rodzaju cele.”³⁸¹

Taylor wprowadza tutaj rozróżnienie na (1) świadomość podmiotu rozumianego ja-

³⁷⁸ Tamże, s. 406-407.

³⁷⁹ Tamże, s. 407.

³⁸⁰ Por. tamże.

³⁸¹ Tamże.

ko twórcę czy residuum reprezentacji oraz (2) świadomość podmiotu działania. W punkcie pierwszym, mówiąc o podmiotowości, kładziemy akcent na zdolność tworzenia reprezentacji. Język jest tu znaczącym medium, bowiem świadomość osobowa, to rozumienie znaczeń, coś więcej niż orientacja w otoczeniu, zdolność reagowania na bodźce.

Filozof pisze: „Działania moralne, innymi słowy, wymagają pewnego rodzaju refleksyjnej świadomości norm, którymi kierujemy się w życiu (...) Sądzę, że fakt iż posługujemy się językiem jest najistotniejszy dla jednostki, której te sprawy dotyczą, ponieważ nie wiadomo jak można byłoby dokonać rozróżnienia na przykład rzeczy, które ktoś chce zrobić, i rzeczy, które robić warto, jeśli nie bylibyśmy w stanie sformułować tego w języku albo przynajmniej wyrazić w jakiś inny sposób, który uświadomiłby nam wartości wyższego rzędu.”³⁸² Tak więc, gdy pytamy, co wyróżnia osoby spośród innych podmiotów działań, to niewątpliwie częścią jest świadomość. Ale nie chodzi nam o świadomość rozumianą po prostu, jako zdolność tworzenia reprezentacji, o czym szerzej pisałem powyżej. Świadomość – a być może lepiej byłoby powiedzieć: język – jest medium, dzięki któremu te przedstawienia po raz pierwszy pojawiły się jako przedmiot naszego zainteresowania. Medium jest w tym wypadku niemożliwe do oddzielenia od swojej zawartości, co jak widzieliśmy wyżej, wyjaśnia dlaczego nasze rozumienie samych siebie wywodzi się z tego, co czujemy.”³⁸³

6. Znaczenie

Oprócz wymienionych cech przysługujących wyłącznie osobom, należałoby za Taylorem wymienić orientację na wartości, świadomość ostatecznych celów. Wspomniane zwierzęta polują mając na celu zaspokojenie głodu, ale dalszego celu, zwłaszcza takiego, który prezentowałaby się im w abstrakcji względem takiego czy innego konkretnego, nie mają. Podobnie cyborg wykonujący zaprogramowane zadanie. Autor pisze, że „gdy raz postawimy pytanie o działanie ludzkie, wówczas pojawi się problem ostatecznych celów jednostek. A jest oczywiste, że istnieją pewne cele właściwe wyłącznie ludziom. Wynika stąd różnica między ludźmi a zwierzętami: nie może ona polegać po prostu na umiejętności strategicznego myślenia i działania, lecz jest również zależna od naszego rozpoznania pewnych celów, świadomość jest rzeczywiście dla nas

³⁸² Tamże., s. 407.

³⁸³ Tamże, s. 407-408.

najistotniejsza”.³⁸⁴ Poza tym dla ludzi liczą się nie tylko same rzeczy, lecz przede wszystkim znaczenia, którymi rzeczy te są naznaczone. Dla człowieka rzeczy mogą mieć znaczenie, podczas gdy dla pozostałych istot działających rzeczy są tylko tym, co ma wartość relatywną względem zadanego programu, instynktu, fizjologicznego pożądania. Pomijam przypadki heroiczne, kiedy człowiek może zagłodzić się na śmierć, odmawiając pokarmu z pobudek honorowych, mam na myśli przykłady potoczne jak ukłon na ulicy.

Identyfikacja najistotniejszego atrybutu bycia osobą, ze zdolnością do tworzenia przedstawień, jak najwierniejszych kopii doświadczanej rzeczywistości, wywodzi się zdaniem Taylora z naturalistycznego nurtu, zapoczątkowanego wraz z narodzinami nowożytnej nauki. Obiektywizm, trzecioosobowy punkt widzenia, wystrzeganie się subiektywnych wtrętów, słowem ambicja, by ujmować rzeczy takimi jakimi są, bez żadnych antropocentrycznych zakłóceń, uwikłań, czy przed-sądów to ideały tego typu poznania. Początków tej dbałości o czystość poznania, należy szukać w dziele Francisa Bacona i jego koncepcji *idola*.

Dążenie do tego by uzyskać odwzorowanie, odzwierciedlenie przedmiotów, wolne od wszelkiego wartościowania, to wiodący postulat naturalizmu, który zdaniem Taylora wywodzi się z początków nowożytnej nauki. Jak czytamy: „(...) co sprawia, że ta pierwsza koncepcja, nazwijmy ją koncepcją reprezentacji, jest tak popularna w kulturze? Sądzę, iż popularność w znacznej mierze zależy od prestiżu, jakim cieszy się model nauk przyrodniczych. Prawdopodobnie jednym z kluczowych postulatów siedemnastowiecznej rewolucji, która zapoczątkowała współczesne nauki przyrodnicze, jest wystrzeganie się kategorii antropocentrycznych (...)”³⁸⁵. Istotną cechą nowej nauki była eliminacja wyjaśnień antropocentrycznych na rzecz przedmiotowo-kausalnych, zaś w odniesieniu do całości uniwersum rezygnacja z idei korespondencji czy magicznych wyobrażeń zakładających sekretność, a zarazem nieuchronne powiązanie wszystkiego ze wszystkim. Badany przedmiot – zgodnie z intencją jednego z zaleceń metody Kartezjusza – winno się rozłożyć na tyle części, na ile to jest możliwe, po to, by po przebadaniu (w separacji), złożyć z powrotem w funkcjonalnie zrozumiałą całość.³⁸⁶ Jak czytamy u Taylora: „Odrzucenie własności antropocentrycznych było z całą pewnością podstawą spektakularnego postępu w naukach przyrodniczych w ciągu ostatnich trzech stuleci. Od tej pory pomysł ten wydawał się wart zastosowania również w naukach o człowieku. Widać tu, jak sądzę, jedno

³⁸⁴ Tamże, s. 409.

³⁸⁵ Tamże, s. 410.

³⁸⁶ Tamże, s. 411.

ze źródeł podstawowej cechy koncepcji reprezentacji – jej porównywanie istot działających do rzeczy albo, ujmując inaczej, jej pojmowanie istot działających za pomocą ukrytego kryterium performatywnego.”³⁸⁷

Taylor odróżnia sytuacje, dla wyjaśnienia których wystarczy opis w terminach fizyki od tych, w których zrozumienie wymaga czegoś więcej. Lęk przed upadkiem z dużej wysokości jest odruchową reakcją podyktowaną instynktem samozachowawczym, ponieważ taki upadek jest zagrożeniem życia bez względu na nasze subiektywne nastawienie – odwagę bądź jej brak, chorobliwy lęk wysokości czy „normalną” ocenę sytuacji. Różnice kulturowe, wyuczona postawa danej osoby mogą co najwyżej przejawiać się w formach manifestacji odwagi. Bez względu na wszystko, upadek z dziesiątego piętra oznacza śmierć. Da się opisać w terminach absolutnych.³⁸⁸ Inaczej jest w przypadku wstydu, dumy, zażenowania, itp.. By samemu odczuć te stany albo też rozpoznać je u innych, trzeba najpierw wiedzieć, rozumieć co to jest wstyd³⁸⁹, co może być jego przyczyną, słowem rozumieć określone znaczenia, „kod kulturowy” w który są wpisane. Z literatury, czy też własnej obserwacji życia wiemy, że zdarzają się sytuacje katastrofalne w swym aspekcie moralno-symbolicznym, o których z punktu widzenia „obiektywnego” fizykalnego opisu właściwie można by powiedzieć, że „nic się nie stało”. Fakt, że ktoś został pominięty w powitaniu honorowych gości, że ktoś nie odpowiedział na telefon, wyszedł, kiedy mówiliśmy... wydają się niczym w porównaniu z konsekwencjami wspomnianego upadku z dużej wysokości. A przecież to właśnie ta klasa sytuacji ma charakter prawdziwie „ludzki” i w nie mniejszym stopniu (a na ogół większym) decyduje o naszych losach niż fizyczne urazy. Wypadki, kolizje stanowią statystyczny margines, natomiast żyjąc pośród innych, praktycznie bez przerwy jesteśmy zanurzeni w atmosferze nastrojów, często niewerbalnych sygnałów niosących wartościowania, oceny, animozje, pochwały, wyrzuty. Nawet w samotności „nie jesteśmy sami” ponieważ potrafią nas dręczyć myśli, że ktoś czeka, że coś jesteśmy winni etc.

Kanadyjski filozof pisze: „Te właśnie warunki znaczenia sprawiają, że nie możemy

³⁸⁷ Tamże.

³⁸⁸ „Upadek będzie śmiertelny bez względu na to, co ja albo ludzkość o tym myślimy. Jest to twardy, oporny na uwarunkowania kulturowe fakt. Ale sytuacja nie jest poniżająca niezależnie od warunków jej znaczenia. Aby jakaś sytuacja była poniżająca albo wstydliva, podmiot działania musi być zasadniczo wrażliwy na wstyd”. - Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, s. 415.

³⁸⁹ „Odczuwać wstyd, to znaczy rozumieć, że dotyczą nas pewne standardy zachowania. Ale w istotę tych norm wbudowany jest fakt, że musi istnieć ktoś, kto potencjalnie jest na nie wrażliwy. Podmiot wstydu musi być motywowany przez wstyd” – tamże.

przypisać wstydu zwierzętom, nie mówiąc już o maszynach (...)”³⁹⁰. Zagrożenie da się opisać w terminach absolutnych, wstyd natomiast nie, ponieważ zakłada rozumienie znaczenia sytuacji, a to nie da się wyartykułować w terminach absolutnych. Zwierzęta i maszyny mogą odczuwać zagrożenie, ale nie wstyd związany z rozumiejącą akceptacją norm.

Wzrost popularności stanowiska naturalistycznego a więc traktującego ludzką podmiotowość w kategoriach obiektywnych procesów przyrodniczych spowodował, zdaniem Taylora sukces nauk, które od siedemnastego wieku stały się wzorcem postępowania badawczego. Jego podstawę stanowiło unikanie błędu antropomorfizmu w wyjaśnianiu zjawisk. Szczególnie zaznaczyło się to w odniesieniu do kwestii własności pierwotnych i własności wtórnych, tzn. takich które manifestują się jedynie wówczas, gdy postrzega je ludzki podmiot. Nie byłoby barw, gdyby nie funkcja ludzkiego oka, nie byłoby zapachów, gdyby nie konstytucja ludzkich receptorów olfaktorycznych itd. Zgodnie z duchem rozważań Taylora, błędem było rozszerzenie krytycznego ujęcia własności wtórnych na wszelkie ujęcia jakościowe, szczególnie na sferę wartości i tym samym moralny wymiar ludzkiej egzystencji. Od chwili nowożytnego „odczarowania świata” rzeczywistość fizykalna – najbardziej fundamentalny i opisany przez teorie, którym przysługuje najwyższy stopień pewności wymiar ludzkiego doświadczenia świata, przedstawia się jako aksjologicznie obojętna, lub co najwyżej wtórnie, „pokolorowana wartościami”. Jak czytamy: „Wyodrębnienie i pozostawienie na uboczu własności antropologicznych było ważnym krokiem w rozwoju współczesnej nauki przyrodniczej”.³⁹¹

Podobna zmiana perspektywy oprócz wartości, dotyczyła znaczeń³⁹². Przedmioty mogą być znaczące jedynie „dla kogoś”. Nikt nie przeczy, że tak jest, jednak owo z n a c z e n i e, które ma charakter subiektywny ma swoją podstawę w procesach natury fizykalnej. Jednakże, np. podczas powitania, gdy ktoś komuś ostentacyjnie nie podaje ręki (co oczywiście jest gestem pogardy lub poważnym afrontem) nie przychodzi nam do głowy, by rozpatrywać całe zdarzenie w kategoriach np. rozkładu mas i prędkości. Opisy oparte na znaczeniach byłyby zatem ograniczone tylko do sfery zastosowania ich w codziennym doświadczeniu. „Cechy ujęte w opisie znaczeniowym nie byłyby istotne dla procesu wy-

³⁹⁰ Tamże, s. 416.

³⁹¹ Tamże, s. 411.

³⁹² Taylor posługuje się pojęciami znaczenia i wartości, choć często zakres tych terminów pokrywa się. Gdy mówię, że coś ma dla mnie znaczenie, w domyśle stwierdzam, że przedstawia dla mnie określoną wartość.

jaśniania, a dotyczyły jedynie sposobu w jaki jawią się nam rzeczy w naszym codziennym życiu”³⁹³. Tak jak wówczas, gdy potocznie mówimy, że Słońce zachodzi, choć wiemy, że faktyczne zjawisko astronomiczne przebiega wprost odwrotnie. Taylor pisze dalej, że behawioryzm był taką wielką redukcjonistyczną próbą opisu ludzkich zachowań w terminach absolutnych (nie uwzględniających znaczenia, sensu własności wtórnych)³⁹⁴. Jak czytamy: „Wszystko należało wyjaśniać w kategoriach reakcji na bodźce, te zaś miały być rygorystycznie wolne od znaczeń jako ‘bezbarwny ruch i czysty impuls receptora’ (...). Szkoła ta zdała egzamin; rozwój maszyn liczących pokazał, że nakierowane na cel zachowanie może być pojmowane w sposób mechanistyczny, a zatem działanie strategiczne także można potraktować w ten sposób”³⁹⁵. Jednak cele takiego działania muszą być oczywiście opisywane w terminach absolutnych – takich jak funkcjonowanie komputerów. W ten sposób dochodzimy do ustalenia, że opisy behawiorystyczne są adekwatne zaledwie tam, gdzie chodzi o strategiczny aspekt zachowania. Jednakże ów strategiczny aspekt nie uchwytuje ani nie wyczerpuje sensu zachowań specyficznie ludzkich (tak przynajmniej jest w przypadkach nietrywialnych).

7. Aksjologiczny aspekt poznania

Doświadczenie i rozumiejące wyodrębnienie określonego przedmiotu spośród bezliku otaczających nas rzeczy musi zakładać fakt, że określone przedmioty mają dla nas znaczenie. W skrajnym przypadku o tym, co nie ma dla nas znaczenia moglibyśmy powiedzieć, że w pewnym sensie dla nas „nie istnieje”. Gdy w supermarkecie szukamy wody mineralnej, nie wiemy i nie musimy wiedzieć, czy gdzieś pośród mnóstwa wystawionych towarów w ogóle „jest” np. szczotka do butów. Przedmioty naszego otoczenia, czyli to co składa się na sytuację budzą nasze zainteresowanie, lęk, odrazę, zaniepokojenie, uczucia o charakterze sentymentalnym – przedstawiają się jako dobra, środki do celów, a także jako obiekty, którym przypisujemy określoną ocenę moralną. Za każdym razem przedmioty te w pewien sposób nas „poruszają”. W granicznym przypadku mogą stanowić przyjmowane przez nas do wiadomości tło, które zauważamy dopiero w chwili niespodziewanego zagrożenia. Biała ściana ma swoją Heideggerowską poręczność, jak pióro, którego istnienie uświadamiamy sobie w chwili, kiedy się popsuje.

³⁹³ Tamże, s. 413.

³⁹⁴ Tamże.

³⁹⁵ Tamże.

Taylor pisze, że opis sytuacji, w której się znajdujemy bliski jest opisowi nas samych, to znaczy naszych ocen lub przynajmniej emocji niesionych przez to, co nas otacza. Mówi: „Opisywanie sytuacji jest zatem jedynie opisywaniem samego siebie, ponieważ sytuacja ta jest pojmowana przez pryzmat jej znaczenia. W rzeczywistości mamy mnóstwo terminów, które korespondują z naszymi emocjami, i które desygnują różne znaczenia określonej sytuacji, takie jak zabawna, poniżająca.”³⁹⁶ . Jak się dowiadujemy w dalszym ciągu wyводу, nasze opisy i wyjaśnienia, obawy lub zachęty mają swe źródło w naszym rozumieniu znaczeń.³⁹⁷ W *Źródłach podmiotowości* Taylor pisał: „To nasza tożsamość pozwala nam określić, co jest dla nas ważne, a co nie”(ZP 58).

Podobnie nasze zachowanie, działania bądź zaniechania nie dają się wyjaśnić bez rozumienia znaczeń, które są ich istotnym motywem. Zatem – nie wskazanie związku pomiędzy bodźcem a reakcją – ale rozumienie znaczenia pewnych gestów lub całych scen międzyludzkich jest warunkiem właściwego poznania lub przewidzenia ewentualnego dalszego ciągu pewnej sekwencji wydarzeń, które staramy się badać. Taylor pisze: „Działania, które podejmujemy są określone przez ich cele, a te często są zrozumiałe tylko w odniesieniu do znaczenia. Rozumiemy na przykład skłonność do ukrywania tego, co jest upokarzające tylko dzięki temu, że rozumiemy sens ukrywania lub maskowania czegoś.”³⁹⁸ Związek pomiędzy uznawaną wartością, celem, środkiem mogącym prowadzić do danego celu są tym, co musimy pojąć by zrozumieć ludzkie zachowanie. Wiedza niezbędna ku temu jest zasadniczo niewywiedlna z samych tylko fizycznych uwarunkowań, które jako czynniki sprawcze, mogą występować jedynie w roli warunków koniecznych do spełnienia określonych aktów, nieredukowalnych do „z a c h o w a n i a” w behawiorystycznym schemacie „bodziec-reakcja”. W tym tkwi antynaturalizm koncepcji Taylora. Osoba jest tym, kto spełnia akty. Zwierzę lub zawansowany automat da się w swym działaniu objaśnić za pomocą kategorii zachowania.

Taylor krytycznie odnosi się do nauk, które zdają się pomijać kategorię *znaczenia* i odrzucając „antropocentryczny” punkt widzenia, podążać w ślad nauk przyrodniczych, gubiąc po drodze najistotniejszy przedmiot, który nie może być dany inaczej, jak tylko na drodze rozumienia znaczeń, czy zaangażowania wbrew scjentystycznemu ideałowi obserwatora przyjmującego „widok znikąd”. Ma to wielkie znaczenie również w badaniach

³⁹⁶ Tamże, s. 412.

³⁹⁷ „Nasze zwyczajne opisywanie lub wyjaśnianie działania w terminach emocji i innych motywów jest oparte na naszym rozumieniu znaczenia” – tamże.

³⁹⁸ Tamże, s. 413.

społecznych, badaniach obcych kultur, lub odległych epok, gdzie nie można sobie pozwolić na komfort łatwego przyjmowania oczywistości znaczeń pozornie najprostszych przedmiotów oraz sytuacji. (W obcowaniu z przedstawicielami własnego kręgu kulturowego łatwo jest „iść na skróty” nie uświadamiając sobie nawet jak wiele jest założone w codziennych gestach, jak bogate tło kontekstowe stoi za zwykłym, z pozoru zdawkowym „przepraszam”, gdy ktoś nas przypadkowo potrąci na ulicy). Podobnie w sferze polityki, w przestrzeni publicznej, gdzie stawką jest władza i dostęp do znaczących społecznych ról. Problem ten porusza Taylor w innym swoim artykule *Teoria społeczna jako praktyka*. Jak czytamy: „Zafałszowany model wolnej od wartościowania i transcendentnej wobec kultury nauki skrywa prze jego wyznawcami zarówno ich etnocentryzm, jak i normotwórczą aktywność. W rzeczywistości nieświadomie narzucają oni pozaeuropejskim społeczeństwom, cel z którym nie zgodziłoby się żadne społeczeństwo Zachodu. W zachodnim życiu politycznym bowiem instrumentalistyczne ujęcie polityki było temperowane, równoważone i kontrolowane przez wizję uczestnictwa obywateli.”³⁹⁹

Pomijając odmienny, społeczny kontekst rozważań fragmentu przytoczonego artykułu, możemy dostrzec wspólną nić rozumowania, zgodnie z którą rozumienie, znaczenie, kontekst stanowią niezbywalne czynniki eksplanacyjne w badaniu kultury, wartości, a w końcu w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, kim jest osoba ludzka. Naturalistyczne próby minimalizowania ich specyfiki i usilne naśladowanie ograniczeń metodologicznych nauk przyrodniczych, dają w najlepszym razie zubożony obraz badanego przedmiotu⁴⁰⁰. Jeśli – jak pisze W. Nowak, w pracy *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a* – „chcieliby opisać podmiotowość *self* tak, jak opisuje się obiekty fizyczne, uzyskują w ten sposób komfort przejrzystości, obiektywności i rygoryzmu. Takie roszczenie Taylor nazywa ‘błędem obiektywistycznym’.”⁴⁰¹ Oczywiście nikt nie przeczy, że istnieją aspekty nauki o człowieku, w których ujęcie naturalistyczne jest w pełni uprawnione (np. nazwany przez W. Jamesa „materializm lekarski”⁴⁰²), jednak wia-

³⁹⁹ Ch. Taylor, *Teoria społeczna jako praktyka*, [w:] *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1993, s. 406.

⁴⁰⁰ „Wydaje się, że ambicja, by naśladować naukę przyrodniczą i unikać własności antropocentrycznych jest ważną motywacją poglądu uznającego reprezentację za specyfikę ludzką. Daje nam to ważny powód, by ignorować *znaczenie* i przyjąć performatywne kryterium działania, gdzie tym, co się liczy, jest wyznaczenie absolutnych celów. Owo poszukiwanie absolutnych, (tj. nieantropomorficznych wyjaśnień) jest jednak widoczne nie tylko w psychologii. Jest także źródłem redukcjonistycznego kierunku w naukach społecznych.”, Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, s. 414.

⁴⁰¹ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, s. 172.

⁴⁰² Por. W. James, *Doświadczenie religijne. Studium natury ludzkiej*, tłum. J. Hempel, NOMOS, Kraków 2011, s. 17-18.

dome są wąskie i specjalizacyjne ograniczenia tej dyscypliny, której nie kwestionują sami jej przedstawiciele.

8. Podsumowanie

1. Osoba ludzka posiada świadomość ukonstytuowaną poprzez rozumienie znaczeń. Błędne są zdaniem Taylora, behawiorystyczne koncepcje człowieka zakładające model sekwencji bodźców i reakcji.

2. Istotą świadomości osobowej nie jest zinterioryzowana reprezentacja otoczenia i strategiczna sprawność stawiania czoła sytuacjom problemowym, lecz jej dialogowy oraz aksjologiczny wymiar.

3. Przedmioty otoczenia istotne dla osoby przede wszystkim nośnikami znaczeń, w następnej kolejności dopiero obiektami fizycznymi.

4. Znaczenia konstytuują się w trakcie swej artykulacji, a zarazem wyrastają z kontekstu wspólnotowego. Przeżywanie dumy albo wstydu kształtuje się w relacjach ze znaczącymi innymi. Rozmowa z bliskimi może zmienić moja samoocenę. Równocześnie, by przeżywać doświadczenie dumy albo wstydu muszę już wcześniej rozumieć, czym są duma albo wstyd. To przed-rozumienie rodzi się zawsze w sferze wspólnotowej, która rozpościera się zarówno synchronicznie – pośród osób żyjących walczenie, jak i diachronicznie, jako odziedziczona tradycja, której często nie uświadamiam sobie *explicite*.

5. Błędna lub przynajmniej niewystarczająca do pełnego opisu bytu ludzkiego jest naturalistyczna - wyrosła z fascynacji wzorem racjonalności metodologii nauk przyrodniczych - nauka o człowieku, odzeglunująca się od perspektywy antropocentrycznej.

IX Antynaturalistyczna teoria znaczenia

1. Wstęp

Znaczenie jest tym co nas otacza, co ujawnia się we wszystkich ludzkich wytworach, w ludzkiej samowiedzy opartej na autonarracji, w aktach komunikacji – w dialogu a nawet w milczeniu. Zdaje się konstytutywne dla człowieka jako „istoty samointerpretującej się” i nie może być przedmiotem badań prowadzonych analogicznie jak bada się przyrodnicze otoczenie czy fizjologiczny aspekt natury ludzkiej. W każdym razie model relacji niezaangażowanego podmiotu stojącego naprzeciw wyizolowanego przedmiotu nie znajduje tutaj zastosowania. Wzorcową formułę naturalizmu w dziedzinie teorii znaczenia Taylor określa mianem teorii reprezentacji⁴⁰³. Zgodnie z takim ujęciem, znaczenie jest niczym dołączona do przedmiotu etykieta, zawierająca jego nazwę. O ile taki rodzaj językowej klasyfikacji może być adekwatny w odniesieniu do przedmiotów, lub w pewnych okolicznościach przedmiotowo traktowanych osób, o tyle jednak nie daje efektywnego sposobu odnoszenia się do przedmiotów szeroko rozumianej humanistyki. Niegdyś, nominalizm sprzyjał naturalizmowi, jednak począwszy od G. Vica, a później Herdera Humboldta po Heideggera ukształtowało się inne ujęcie.

Nowożytny nominalizm sprzyjał temu, co zostało już nazwane odczarowaniem świata i występował równolegle z narodzinami nowożytnej nauki⁴⁰⁴. Był odpowiedzią na renesansowy nurt platonizmu i myślenia magicznego, wprowadzającego znaczenie w substancję rzeczywistości. Powiązanie wszystkiego ze wszystkim w porządku reprezentacji, raczej zadania do egzegezy niż przyczynowego wyjaśniania. Świat w tej perspektywie zbudowany jest ze znaczeń, liczba lub nazwa konstytuują to, co istniejące w równej mierze co fizyczne właściwości w porządku kauzalnym. Od romantyzmu po kierunki współczesnej hermeneutyki mamy do czynienia z częściowym nawrotem ówczesnej tendencji, z tym, że przy nieobecności ówczesnych podstaw metafizycznych.

⁴⁰³ Ch. Taylor, *Teorie znaczenia*, tłum. T. Zarębski, (w:) *Język, dyskurs, społeczeństwo*, red. Lotar Rasiński, PWN 2009, s. 147-187.

⁴⁰⁴ Por. tamże, s.148.

Taylor odwołuje się tu do M. Foucaulta *archeologii nauk humanistycznych* wyłożonej w jego pracy *Słowa i rzeczy*.⁴⁰⁵

„Reprezentacja (używam tego słowa w znaczeniu, jakie ma ono w sztuce) jest reprezentacją niezależnej rzeczywistości. Nie jest ona jedynym możliwym modelem wiedzy ani też jedynym, jaki pochodzi na myśl filozoficznie niewyszkolonemu zdrowemu rozsądkowi.”⁴⁰⁶ „(...) Chodziło o (...) przewyciężenie projekcji, a także tego, co później nazwiemy ‘antropomorfizmem’ – owego bezładnego pomieszania naszych własnych intuicji znaczenia, ważności, doniosłości z obiektywną rzeczywistością.”⁴⁰⁷

Racjonalność dąży do porządku opartego na klasyfikacji. „System znaków jest jej narzędziem, które pozwala porządkować, a zarazem dokonywać (heurystycznie owocnych) generalizacji. Ważne jest bowiem unikanie hipostaz, umiejętne rozróżnianie nazw (posiadających desygnaty) od inwokacji, wezwań, pełniących w języku zupełnie inną rolę”.⁴⁰⁸ „(...) W każdej wykładni rola [słów] polega na pośrednim albo bezpośrednim łączeniu się z rzeczami, a jeśli słów używamy po to, by coś wiedzieć, związek ten musi być pod naszą całkowitą kontrolą.”⁴⁰⁹ Taylor mówi tu o desygnacyjnej teorii znaczenia. Panowanie nad zjawiskiem znaczenia polega na rozumieniu sposobu połączeń między słowami a desygnatami. W tym ujęciu: „Znaczenie to desygnacja.”⁴¹⁰

Nowożytna wizja nauki w istotnej mierze przyczyniła się do naturalistycznej koncepcji znaczenia. Jeśli człowiek miał być takim samym przedmiotem badań, co reszta przyrody, również język musiał zostać potraktowany w ten sam sposób, jako pochodna zjawisk fizycznych. Zasadniczym rysem tego nowożytnego nurtu wiedzy było unikanie antropomorfizacji i projekcji ludzkich sensów na obiektywną rzeczywistość przyrodniczą. Język zostaje w ten sposób zredukowany do widzialnych znaków, słyszalnych dźwięków – zjawisk tej samej klasy, co wszystkie inne przedmioty naturalne. Z takiego punktu widzenia zadawało się możliwe, by opisywać i wyjaśniać ludzkie wytwory znaczące z pominięciem idei, myśli czy intencji leżących u ich podstaw. Język ukazywał się w takiej perspektywie jako zbiór znaków, którym można było przypisać zachowania, które zdolne

⁴⁰⁵ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.

⁴⁰⁶ Ch. Taylor, *Teorie znaczenia*, s. 148.

⁴⁰⁷ Tamże.

⁴⁰⁸ Np. zakłęcie tak długie, obejmujące wszystkie aspekty przyzywanego przedmiotu, takie że samo swój przedmiot urzeczywistnia (niedoskonałym modelem jest informatyczny link.) Por. S. Lema rzuconą mimochodem dygresję w opowiadaniu *Profesor Dońda*. Dodajmy, że archeologia nauk humanistycznych M. Foucaulta jest niezwykle kopalnią inspiracji dla „magicznych” hipotez magicznej quasi-nauki.

⁴⁰⁹ Ch. Taylor, *Teorie znaczenia*, s. 149

⁴¹⁰ Tamże.

były aktywizować. Właściwe nowożytnej nauce nastawienie na wyjaśniania kauzalne, w podejściu do języka pomijało aspekt celowości i motywacji płynącej z ludzkiego wnętrza⁴¹¹. Znaczenie postrzegano jako związek pomiędzy słowami i rzeczami oraz między słowami a ludzkimi zachowaniami danymi w obiektywnym opisie. Jak czytamy w *Teoriach znaczenia*: „(...) skrajny naturalizm mógł z łatwością, można by rzec – w sposób naturalny rozwinąć się z tradycji desygnacyjnej. (...) W pewnym sensie można uznać go za empiryzm, jego posuniętą o stopień dalej naukową sumiennością; aż do całkowitego odrzucenia (albo ignorowania) elementu mentalnego.”⁴¹²

Naturalizm jest ukazany jako konsekwencja nominalizmu i empiryzmu w ich nowoczesnej naukowej postaci, z doprowadzonym do skrajnej postaci zanegowaniem sfery mentalnej. Behawioryzm jest wyrazem takiego podejścia, w którym dominuje swoiście mechaniczne ujęcie relacji bodźca i reakcji. Bodziec jest wyzwalaczem reakcji. Podobnie jak pomiędzy uderzeniem w klawisz fortepianu a brzmieniem dźwięku nie ma nic poza mechanicznym związkiem działania odpowiednich dźwigni, tak w tej wymienionej wyżej relacji nie ma miejsca na żaden pośredniczący komponent mentalny, jakąś reprezentację w umyśle, która stanowiłby obraz celu, zarazem na żaden subiektywny moment decyzji – działania na rzecz dążenia do owego celu. Behawioryzm zakłada właściwy naukom przyrodniczym, kauzalny model związku między badanymi zjawiskami. Cel, jego uzasadnienie poprzez odwołanie się do sfery wartości (z konieczności uznawane przez „podmiot”), to kategorie w ogóle nieobecne w behawiorystycznym modelu ludzkiej psychiki. Istnieje jedynie pojęcie asocjacji, związku między „sytuacją bodźcową” a oczekiwaną reakcją. Język jest pojmowany jako „zachowanie werbalne” które stanowi bodziec (w przypadku gdy jest poleceniem) lub reakcją (gdy jest np. odpowiedzią na pytanie). W ujęciu behawiorystycznym nic nie kryje się za sekwencjami bodźców i reakcji – żadna tajemnica głębi ludzkiego „ja”. Zachowania, które określić należy mianem twórczych, to niestandardowe rozstrzygnięcia „sytuacji problemowych”. Taylor pisze, że: „Tradycja naturalistycznego wyjaśniania, zakaz antropologicznej projekcji, pozwala uwolnić się od poczucia tajemnicy.”⁴¹³

W przypadku mniej radykalnych odmian naturalizmu (w opozycji do stanowiska B. F. Skinnera), np. według N. Chomsky’ego wypowiedzi (‘zachowania werbalne’⁴¹⁴) są

⁴¹¹ Tamże.

⁴¹² Tamże.

⁴¹³ Tamże.

⁴¹⁴ B. F. Skinner, *Verbal Behaviour*, London 1957.

zjawiskami nazbyt złożonymi, by zasadną była ich redukcja do konfiguracji sytuacji bodźcowej z pomięciem intencji, celu, danego uprzednio sensu⁴¹⁵.

Znaczenie zdania nie jest sumą znaczeń (identyfikowania desygnatów) słów składających się na to zdanie „W czynności stwierdzania czegoś musimy rozróżnić dwie istotne role: odnoszenie się do czegoś, oraz mówienie czegoś o odniesieniu, a sposób, w jaki słowa wchodzą w relację z tym, co moglibyśmy uznawać za ich desygnaty, różni się w obu tych różnych rolach.”⁴¹⁶ Natomiast: „Zdania nie są zwykłymi zestawieniami słów.”⁴¹⁷ „Znajomość serii desygnatów nie jest rozumieniem czegoś, co zostało powiedziane. W tym celu trzeba wiedzieć, co robi się za pomocą słów, a uchwycenie tego działania wymaga abyśmy wiedzieli coś o rolach, jakie różne słowa odgrywają w zdaniu.”⁴¹⁸

Słowa nie wiążą się z rzeczami, które oznaczają tak, jak wchodzące ze sobą w przestrzenne relacje przedmioty otaczającego nas świata. Zawsze są przejawami pewnego celowego działania. Naturalizm, podobnie jak „desygnatywizm” nie uwzględnia elementu teleologicznie pojętej aktywności, która zawsze wiąże się użyciem języka. Nie polega ono bowiem ani na „bezczelowym” inwentaryzowaniu przedmiotów w świecie, ani na ustalaniu związków typu fizycznego. Przykładem tego ostatniego był behawioryzm.

To, co robimy, posługując się językiem nie sprowadza się do (potencjalnych) przedstawień. Nie należy zakładać, że podstawową funkcją języka jest opisywanie rzeczy i formułowanie twierdzeń. Przecież również wydajemy polecenia, żądania, zapytujemy. Jednak utrwaliło się przeświadczenie, że „elementarnym składnikiem wspólnym wszystkim tym czynnościom mowy i istotnym dla teorii znaczenia jest przedstawianie albo opisywanie czegoś.”⁴¹⁹ Z tego punktu widzenia, pytania czy polecenia również wiążą się z przedstawieniami. Reprezentują stany rzeczy, które są przedmiotami tych pytań (czy mają miejsce czy nie), czy których realizacji żądamy, formułując rozkaz.

Chodzi o „monistyczny komponent” lub „propozycjonalną treść” różnych typów wypowiedzi – a więc to, co po odpowiednim przeformułowaniu zdania sprowadzałoby się do jego funkcji przedstawieniowej resp. prawdziwościowej: „jest tak a tak” bez względu na formę: pytania „Czy tak jest?”, rozkazu „Niech tak się stanie!” itd. To, co dałoby się zamienić na dziedzinę odniesienia zdania oznajmującego. Nowożytny pogląd na język

⁴¹⁵ Por. Ch. Taylor, *Teorie znaczenia*, s. 150.

⁴¹⁶ Tamże.

⁴¹⁷ Tamże.

⁴¹⁸ Tamże.

⁴¹⁹ Tamże, s. 151.

polega właśnie na uznaniu funkcji reprezentacji za dominującą. Przytaczając retoryczne pytanie Taylora: „Co takiego musimy zrozumieć, aby zrozumieć znaczenie? Przede wszystkim to, że słowa służą nam do tworzenia reprezentacji.”⁴²⁰

Nie chodzi tu o niemożliwość czy zakaz uczestnictwa, ale o nowożytny ideał niezaangażowanego obserwatora zaaplikowany do teorii języka. Do istoty naturalizmu należy przeświadczenie, że teoria w swej formie dostępna i zrozumiała jest wyłącznie dla kogoś, kto występuje w roli obserwatora. A przecież teorie przedmiotu nie polegają wyłącznie na jego biernej zewnętrznej obserwacji, lecz także na uczestnictwie w nim. Język takiej teorii musi być powszechnie zrozumiały; jego dostępność nie może się ograniczać wyłącznie do osób w pewien szczególny sposób uwikłanych w przedstawiane zjawisko.

Napotykaemy tu zatem „Podkreślenie roli reprezentacji oraz założenie postawy niezaangażowanego obserwatora.”⁴²¹ Zdaniem Taylora, obie te właściwości pozostają w związku i odegrały istotną rolę w kształtowaniu się siedemnastowiecznego naturalistycznego ideału wyjaśniania związanego z rozwojem nowożytnej nauki. Takie pojęcie teorii wraz założeniem punktu widzenia obserwatora, presuponuje pierwszorzędą rolę reprezentacji. Obserwator stoi naprzeciw dziedzinie przedmiotowej, która domaga się „etykiety” tego, co jest „znakiem” odsyłającym do swego desygnatu. Zdaniem Taylora, sama „teoria znaczenia” ma w tym aspekcie samozwrotny charakter⁴²². Znaczenie jest „jak przedmiot”, wobec którego można przyjąć postawę niezaangażowanego obserwatora i wypowiadać się niejako z zewnątrz. W przeciwieństwie do takiego ujęcia, nie można być zewnętrznym obserwatorem zaklęcia, modlitwy, inwokacji, czy w końcu percepcji dzieła sztuki w jej najżywszym, transowym momencie, jak w przypadku dzieła literackiego w momencie tzw. zawieszenia niewiary.⁴²³

„Antynaturalistyczna” teoria znaczenia, o której mówi Taylor, stoi w opozycji do klasycznej koncepcji, której podstawowa intuicja wywodzi się z tradycji Arystotelesa – adekwacyjnej teorii prawdy odnoszącej się do kwestii prawdziwości zdań. Wiąże się raczej z aletetycznym rozumieniem prawdziwości. Wypowiedzi nie mają charakteru ustalająco-zamykającego jak to jest w przypadku definicji, ale posiadają charakter eksponująco-ewokujący. Są raczej wskazaniem drogi poszukiwań rozumienia i

⁴²⁰ Tamże, s. 152.

⁴²¹ Tamże, s. 153.

⁴²² Tamże, s. 154.

⁴²³ Por. tamże, s. 153.

interpretacji, zarazem wywołania, przywołania nieustalonej jeszcze treści, która może uzyskać swój (zawsze nieostateczny) kształt w procesie tworzenia kolejnych hermeneutycznych wykładni. Oczywiście ten, kto uczestniczy w takim procesie, kto w pewnym sensie może być określony mianem „podmiotu”, nigdy nie może być „niezaangażowanym obserwatorem”, ponieważ jego pozycja zawsze polega na wstępnym uwikłaniu w dziedzinę, będącą „przedmiotem” rozumienia tak, jak ono zostało opisane przez Heideggera i Gadamera.

Taylor stawia istotne pytanie o to, „co oprócz prawdy może być podstawowym pojęciem semantycznym”⁴²⁴ i jaka może być inna rola teorii, jeśli nie jest nią reprezentacja rzeczywistości zewnętrznej. Píše, że w opozycji do takiego naturalistycznego pojęcia znaczenia może stanąć tzw. teoria „romantyczna” czy „ekspresyjna”. Jej źródła autor upatruje u Herdera i kontynuację w analizach Humboldta a w końcu w nurcie zapoczątkowanym przez Heideggera. Nazywa je teoriami typu HHH. Chodzi o aktywny charakter mowy. Taylor przywołuje myśl Humboldta, że istota języka nie wyczerpuje się w zbiorze słów, narzędzi mogących służyć do opisu rzeczy, lecz polega na samej czynności mówienia, poprzez którą ów zbiór narzędzi każdorazowo się aktualizuje i modyfikuje. Sięgając do innych źródeł inspiracji w języku istotniejszy jest aspekt *parole* niż *language* jak sam Taylor przytacza Humboldta bardziej *energia* niż *egron*⁴²⁵.

Problemem pozostaje jednak, na czym polega owo działanie języka. Czy jest nim dalej tworzenie reprezentacji? „Istotnym pytaniem jest, czym jest to działanie lub czym są te działania, w których obrębie rozwija się i zmienia nasz słownik czy też nasze językowe zasoby.”⁴²⁶

2. Znaczenie a problem artykulacji

Taylor wskazuje że dzięki językowi możemy wyraźnie uświadomić sobie to, czego wcześniej mieliśmy niejasne przeczucie⁴²⁷. Chodzi o rozjaśnienie niewypowiedzianych presupozycji, zakładanych *implicite* przesłanek, ale też dookreślenie tego, co zasadniczo pojmujemy, ale nie potrafimy nazwać. Językowa artykulacja jest twórczym często

⁴²⁴Tamże, s.154.

⁴²⁵ W. Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój ludzkości*.

⁴²⁶ Ch. Taylor, *Teorie znaczenia*, s. 154.

⁴²⁷ Por. J. G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, tłum. B. Płaczkowska, (w:) tenże, *Wybór pism*, red. T. Namowicz, Ossolineum, Wrocław 1987.

poetyckim aktem konstruowania znaczeń. To, co było przedmiotem ogólnikowego (czasem błędnego) mniemania, staje się czytelne i precyzyjnie dookreślone. Z takim zjawiskiem mamy do czynienia niemal zawsze, gdy chcemy zapisać, bądź wyraźnie wypowiedzieć jakąś niestandardową myśl. Pisanie artykułu naukowego może być w tym sensie twórcze tak, że po ukończeniu pracy zyskujemy bardziej precyzyjny, czasem zaskakujący nas ogląd tego, co w punkcie wyjścia miałyśmy nam zaledwie jako prowizoryczny zamysł. Należy podkreślić, że droga dojścia do takiego pełniejszego sformułowania nie jest łatwa. Bez względu na to, czy ma charakter artystyczny czy naukowy zawsze można powiedzieć, że nosi znamiona twórczości. Taylor pisze o „uchwyceniu konturu i uzyskaniu właściwego obrazu”⁴²⁸ omawianego zagadnienia, podkreślając tym samym wizualny aspekt artykulacji. „Kiedy wciąż nie wiem, co odczuwam, jak coś wygląda itd., przedmiotom, o które chodzi brak określonych konturów; gdy się na nich skupiam, zupełnie nie wiem, na czym mam się skupić.”⁴²⁹ Kiedy chcąc możliwie najtrafniej sformułować swoją wypowiedź na temat tego, co odczuwam, kiedy szukam określenia specyfiki wyglądu czy zachowania danej osoby, poszukuję odpowiednich słów w sposób twórczy. Jest to zupełnie inna sytuacja od tej, w jakiej znajduję się gdy poszukuję prawidłowej technicznej nazwy przedmiotu, który skądinąd dobrze znam i potrafię określić jego funkcję, kształt itd. Jak czytamy: „W przypadku przekładu lub technicznego wyrażenia nie jest prawdą, że nie wiem czego poszukuję (...) To, co chcę wiedzieć, potrafię określić wystarczająco dokładnie, by wyszukać to w słowniku lub podręczniku.”⁴³⁰ Jednak gdy chcemy precyzyjnie wyartykułować oryginalną, niesformułowaną uprzednio myśl, poszukiwanie odpowiednich słów, środków wyrazu jest procesem twórczym i dopiero na koniec, gdy ukaże się nam ostateczny rezultat, ustala się przedmiot poszukiwania. Wcześniej, w pewnym sensie, nie wiedzieliśmy, co chcieliśmy osiągnąć. Zatem zgodnie z głównymi założeniami filozofii hermeneutycznej, przedmiot (rozumienia) konstytuuje się w procesie jego odkrywania. Nie ma wcześniejszej wytyczonej drogi, po której porusza się interpretator. On tę drogę odkrywa, a nawet poniekąd tworzy, tak jak wędrujący przez las, niekiedy musi wyrąbywać swą ścieżkę w gęstwinie zarośli.

Posługując się językiem opieramy się na rozpoznawaniu różnic. Jest to myśl znana od Spinozy po F. de Saussure’a. Rozpoznawanie różnic wiąże się z wyznaczaniem granic.

⁴²⁸ Ch. Taylor, *Teorie znaczenia*, s. 155.

⁴²⁹ Tamże.

⁴³⁰ Tamże, s. 156.

„Słowa, którym się posługuję, mają znaczenie jedynie wówczas, gdy kontrastują z innymi⁴³¹.” Typowo ludzkie rozpoznawanie różnic nie polega na mechanicznym pomijaniu jednych cech w opozycji do innych, nie jest wynikiem warunkowania reakcji, lecz świadomym wyborem. To stanowi o prawdziwym znaczeniu znaków – o tym, że je rozumiemy, nie zaś jedynie reagujemy jak na zwykłe sygnały (jak w przypadku szczura, który wybiera korytarz wiodący do pożywienia).

⁴³¹ Tamże.

3. Znaczenie a przestrzeń publiczna

Odwołując się do Spinozy i Hegla, Taylor twierdzi, że wyrażenia języka zawsze pozostają ze sobą w związku. Nigdy nie jest tak, że wyrażenie językowe mogłoby pojawić się niezależnie od sieci powiązań z całością języka. Niema języka, który składałby się z jednego tylko słowa. W przeciwnym razie nie bylibyśmy zdolni wyróżnić jakiegokolwiek przedmiotu, wydobyć go z tła pozostałych⁴³². Język pozwala na otwarcie wspólnej przestrzeni sensu umożliwiającej porozumienie między partnerami rozmowy. Dialog odnosi się do tego, co pomiędzy, co jest wspólne dla rozmówców. Podobną myśl znajdujemy już u św. Augustyna w dialogu *O wolnej woli*, jednak tam autor ma na myśli byty typu platońskiego. Chodzi o istniejące obiektywnie, idealne przedmioty uczestników dysputy. W przeciwieństwie do dzielonego pokarmu, który choć na stole jest jeden, każdy z biesiadników ma w ustach swój własny kęs. Obiekty matematyczne, będące przedmiotem rozmowy pozostają wspólne i niezależne od każdego partykularnego ujęcia (co najwyżej błąd może być „prywatny”).

Taylor ma na myśli następujące w oparciu o język konstytuowanie się wspólnoty. Ważne jest przy tym, że język nie musi występować w funkcji *narzędzia komunikacji* i w funkcji *reprezentowania*. Wskazuje przykłady kształtowania się relacji towarzyskich, które choć praktycznie biorą początek z wypowiedzi czy znaczących gestów, wcale nie polegają na „wymianie informacji” czy porozumiewania się w sensie przekazywania sobie sprawozdawczej reprezentacji odnośnie jakichś obiektów czy stanów rzeczy. Wypowiedź „Ale tu gorąco!” może być raczej gestem sympatii, werbalnym działaniem, mającym na celu rozładowanie napięcia uciążliwej ciszy (gdy dwaj pasażerowie dłuższy czas znajdują się w jednym przedziale pociągu), niż zakomunikowanie spostrzeżenia dotyczącego pewnego faktycznego stanu. Międzyludzka przestrzeń dialogu, choć zbudowana z aktów mowy, milczenia, czy gestów (w ostateczności z ekwiwalentów wypowiedzi), wcale nie jest ufundowana na reprezentacji jako głównej funkcji języka. Bardziej może przypominać taniec, grę towarzyską dla zabicia czasu, także niewątpliwie opartą o językowy wymiar – pogawędkę itp. W wielu takich czynnościach na pierwszy plan wysuwa się okazywanie uprzejmości, osiąganie satysfakcji w relacjach z drugim człowiekiem, nieraz – po prostu zabawę. We wspomnianej sytuacji w przedziale kolejowym, wygłaszanie przemowy – mającej na celu wyłącznie informowanie, gdzie

⁴³² Por. tamże, s.156-157.

zarazem język spełnia wyłącznie funkcję reprezentacji – niekiedy mogłoby być czymś sztucznym, śmiesznym, swoistym „obcym ciałem” w subtelnej tkance przestrzeni towarzyskiej.

Jak czytamy: „Objaśnianie tej sytuacji jako przypadku komunikowania jest w rzeczywistości nietrafne z tego powodu, że nie dostrzega się w nim publicznej przestrzeni. Wszystkie stany składające się na wiedzę i przekonanie o czymś uznaje się w nim z stany jednostek wiedzących coś albo będących o czymś przekonanych.”⁴³³

Taylor podkreśla znaczenie różnych odmian publicznych przestrzeni, zarówno instytucjonalnych jak i nieformalnych, które są warunkiem samoidentyfikacji i kształtowania się tożsamości jednostki. Od parlamentu, wspólnoty nauki, przez szeroko pojętą opinię publiczną, po grupy towarzyskie, kręgi rodzinne. Funkcja języka, konstytutywna dla wielu z tych wspólnot również nie sprowadza się do pojęcia znaczenia jako reprezentacji. Owszem, merytoryczny głos w debacie niewątpliwie tak, jednak presupozycje uczestnictwa i statusu przestrzeni publicznej często pozostają niewyartykułowane, założone *implicite*, lub z różną dozą trafności domniemane. W życiu publicznym pewne obszary wolności bywają uświadomione dopiero po stracie, wcześniej zaś istnieją jako oczywistości, które zdają się czymś naturalnym. „Ślepotą na to, co publiczne, jest oczywiście kolejną konsekwencją epistemologicznej tradycji, która uprzywilejowuje rekonstrukcję wiedzy jako własności cechującej krytyczną jednostkę. Postawę monologicznego obserwatora każe uznawać ona nie za zwykłą normę, lecz rzeczywistą charakterystykę podmiotu. To całkowita nieprawda.”⁴³⁴

Z tradycji romantycznej wywodzi się myśl, że poeta lub wybitny intelektualista są tymi, którzy powołują do istnienia nowe ścieżki dyskursu, nowe kategoryzacje pozornie ogólnodostępnego obrazu świata. Można powiedzieć, że niekiedy ważne ruchy społeczne i przemiany polityczne zaczynają się dopiero wtedy, kiedy znajdują się dla nich adekwatne konceptualizacje – diagnozy sytuacji i wynikające z nich artykulacje roszczeń. I odwrotnie, znane są sytuacje społecznego niezadowolenia, którym brak nośnych haseł, wiarygodnego przywództwa, zdolnego w wyrazistych formułach wyartykułować wezwanie do konstruktywnego współdziałania. Taylor pisze: „Rolą języka jest zatem artykulacja, a także tworzenie przestrzeni publicznej. Lecz po trzecie, język stanowi

⁴³³Tamże, s. 157.

⁴³⁴Tamże, s. 157-158.

również medium, dzięki któremu mogą w ogóle docierać do nas niektóre z najbardziej zajmujących nas, specyficznie ludzkich spraw.”⁴³⁵

W celu ukazania językowego ufundowania najbardziej elementarnych ludzkich doświadczeń Taylor wskazuje przykład rozróżnienia między rozgniewaniem a oburzeniem. Oburzenie zakłada istnienie winowajcy, a więc wiąże się z dziedziną wartościowania. Wartościowanie dokonuje się przy językowej artykulacji. Wymaga uzasadnienia winy. Gniew może się pojawić w sytuacjach pozbawionych moralnej kwalifikacji, np. w gdy zachodzi konflikt interesów lub niezawinione uchybienie. Fakt, że nie dostałem biletu na premierowy spektakl, może być przyczyną gniewu podobnie jak fakt, że spektakl ten został odwołany. Oba przykładowe zdarzenia nie podpadają jednak pod żadną istotną moralną kwalifikację, a ich opis dokonany w języku nie stanowi o ich istocie. Coś budzi wstręt, ponieważ ma pewne cechy dające podstawę do takiej kwalifikacji, jednak bez związku z oceną moralną. O tym, że coś jest podle orzekamy odwołując się do innych kryteriów niż te, które służą nam do uznania czegoś za fizycznie wstrętne. Podobnie różnica zachodzi między zagniewaniem a oburzeniem. Podstawą do oburzenia jest moralnie negatywna ocena czyjegoś zachowania, bądź stanu rzeczy, którego zajściu nikt nie przeszkodził. Jak czytamy: „Oburzonym jest się tylko na winowajcę (albo na kogoś, kto, jak sądzimy, jest winowajcą). Odczuwać gniew można wobec kogokolwiek, kto drażni, jeśli nawet nie ma w nim winy, choćby nawet racja stała po jego stronie”.⁴³⁶

Kot może stosować się do standardów (odwracając się od nieświeżej ryby), jednak nie uświadamia sobie tych standardów. Po prostu reaguje na pewne obiektywne bodźce. Jednak: „Kot nie wie, że stosuje się do standardów, nie skupił na nich uwagi, ani nie wyartykułował tych wzorców *jako* wzorców.”⁴³⁷ Tymczasem „Artykulacja wzorców jest tym, co musi czynić podmiot, by zyskał status podmiotu moralnego.”⁴³⁸ Taylor pisze, że możemy sobie wyobrazić istotę, która byłaby bezwzględnie życzliwa. Na przykład wyobraźmy sobie zaprogramowanego humanoida, który w swej „życzliwości” byłby nawet bardziej stały i nieomylny niż żywy człowiek. Jednak jego brak świadomości działania, tj. dobrej woli, nie pozwoliłby nam na klasyfikację moralną jego postępowania. Robot byłby życzliwy, podobnie i nie mniej, jak fotel, który jest wygodny ponieważ faktycznie odnosimy dzięki niemu pewne satysfakcje. Taylor wskazuje tu na Kantowskie

⁴³⁵ Tamże, s.158.

⁴³⁶ Tamże, s. 159.

⁴³⁷ Tamże, s. 157-158.

⁴³⁸ Tamże, s. 159.

rozdzielenie obowiązku i skłonności, które w związku z przywołanym przykładem można rozszerzyć na oddziaływanie rzeczy martwych.

Człowiek spontanicznie życzliwy, by zasłużyć na miano osoby postępującej moralnie, musi przynajmniej uświadomić sobie, że czynności, które płyną z obowiązku (choć spełnianie ich przychodzi mu bezrefleksyjnie) mają inny status, niż inne spontaniczne zachowania, jak np. jedzenie dobrych potraw, czy przyjemny spacer⁴³⁹. Bez świadomości tej różnicy, czyny dobre *an sich* nie różniące się z punktu widzenia preferencji danej osoby od innych czynów dających subiektywną satysfakcję, nie zasługiwałyby na miano moralnych. „Przede wszystkim wahałoby się nawet przed powiedzeniem o kimś, że naprawdę *czyni dobrze*, jeśli nie byłby świadomy *godności ludzkich istot, którym czyni to dobro*”⁴⁴⁰

Zdaniem Taylora, w związku z zachowaniem istoty niezdolnej do zachowań ekspresyjnych nie dałoby się w ogóle orzec czy odróżnia dobro od zła. W jego przekonaniu, „jedynie istoty językowe mogą troszczyć się o standardy jako takie.”⁴⁴¹

„Dobre (dla nas) zachowanie kota lub psa, nie jest w tym ujęciu zachowaniem dobrym moralnie. Może ono mieć znamiona gestu altruistycznego, być może nawet należeć do kategorii zdarzeń ratujących nam życie, jednak nie będzie się różniło od obiektywnych zaszłości w rodzaju dobrej pogody, faktu, że ominął nas huragan, chemicznego działania leku, itp. Również wstyd lub wyrzuty sumienia, a także dumę czy poczucie godności może odczuwać tylko istota, która ma świadomość odpowiedzialności moralnej wynikającej z faktu, że jest podmiotem, usytuowanym pośród innych podmiotów, zdolnych rozpoznawać aksjologiczny walor jej postępowania. Jak czytamy: „Człowiek jest istotą językową nie tylko dlatego, że potrafi coś formułować i tworzyć reprezentacje, a tym samym myśleć o zajmujących go sprawach i kalkulować, czego nie potrafią zwierzęta, lecz również z tego powodu, że to, co uznajemy za podstawowe sprawy dotyczące ludzi odsłania się jedynie w języku i może być przedmiotem troski tylko dla istoty językowej.”⁴⁴² Człowiek zatem zawsze żyje w świecie zinterpretowanym. Owa interpretacja dokonuje się w języku. Tam gdzie kończy się możliwość językowego ujęcia (w tym oceny moralnej) tam zaczyna się środowisko procesów naturalnych, oddziaływań fizycznych biochemicznych itd. Ten fizyczny wymiar jest oczywiście zawsze podstawą w sensie warunku koniecznego zachodzących zdarzeń, niemniej moralny sens

⁴³⁹ Por. tamże, s.160

⁴⁴⁰ Tamże.

⁴⁴¹ Tamże.

⁴⁴² Tamże, s. 161.

ludzkiego postępowania nigdy się do niej nie ogranicza i nie da się sprowadzić do samego jej opisu.

4. Znaczenie a wymiar ekspresji

Za bardzo istotny aspekt znaczenia Taylor uznaje ekspresję. Język nie ogranicza się bowiem do artikulacji, lecz zawsze również coś wyraża. Oprócz tego, że coś charakteryzuje, informuje o czymś, pozwala zdać sprawę z określonego stanu rzeczy, służy także nawiązaniu relacji. Wzmianka o pogodzie, po której nawet nie musi rozwinąć się żadna istotna rozmowa, jest nawiązaniem kontaktu, będącym wyrazem uprzejmości. Taka wypowiedź niesie pewne stwierdzenie na temat „warunków atmosferycznych” jednak przede wszystkim jest ekspresją życzliwości.⁴⁴³ Wyrażenie wiąże się z uczynieniem danego problemu widzialnym niejako stojącym przed nami. W ten sposób kształtuje się przestrzeń publiczna. Jest ona „przestrzenią rzeczy będącymi przedmiotami dla nas. Pierwszą osobą liczby mnogiej uznaje się tu za skrót przywołujący jakiś spójnik funkcji prawdziwościowej.”⁴⁴⁴

Taylor stwierdza, że nasze pozornie monologiczne wypowiedzi, zawsze opierają się na przeświadczeniu o następującym schemacie „Ja wiem, że ty wiesz” – „Ja jestem go świadom, że ty jesteś go świadom”. Jakkolwiek wyrażenia podobnego typu zdają się nośnikami informacji na temat otoczenia, to przede wszystkim pełnią funkcję ekspresyjną, ustanawiającą perspektywę wspólnoty. Przecież to, że np. pada deszcz, obydwa stojący obok siebie widzą, więc samo stwierdzenie powyższego faktu posiada małą wartość informacyjną. Tym, co istotne jest potwierdzenie życzliwego uczestnictwa w sytuacji. Forma ekspresji odzwierciedla charakter więzi, jaka ma miejsce pomiędzy uczestnikami sytuacji. Odpowiedni dobór słów (choć nieistotny w aspekcie informacji o zewnętrznym przedmiocie), może przybrać odcień sympatii, niechęci albo ironii. I to jest najistotniejszy przekaz, nie zaś stwierdzenie, że pada deszcz, czy że jest gorąco. Inny przykład: przedstawienie teatralne w którym dwoje bohaterów prowadzi dialog o hodowli pszczoł – literalnie nonsensowny i groteskowy – zawiera całą gamę błyskotliwych wypowiedzi – szermierki słownej stanowiącej flirt. Jak pisze filozof: „Być może ironia w głosie i dobór słów zdradzają mój dystans wobec absurdałnego świata społecznego, w

⁴⁴³ Por. tamże.

⁴⁴⁴ Tamże, s. 162.

którym ludzie prowadzą tak puste rozmowy, a ja jakbym zapraszał cię do tego, abys stanął ze mną ponad nimi w punkcie, z którego będziemy mogli wspólnie przyglądać się szaleństwu ludzi. Także w tym przypadku – paradoksalnie – tak złośliwe z pozoru uwagi mogą wytworzyć niezwykłego rodzaju intymność”⁴⁴⁵.

Tymczasem sposób wypowiedzania się ukształtowany na potrzeby nauk przyrodniczych może sugerować, że moglibyśmy obyć się bez wymiaru ekspresyjnego. Ich powodzenie opiera się jednak na tym, że w istocie nie są one językami konwersacji. Mają zastosowanie jedynie w bardzo ograniczonym zakresie relacji międzyludzkich, np. jako język wykładu czy bezosobowy styl podręcznika akademickiego.

Idealem spełniającym wymogi naturalistycznej koncepcji znaczenia byłby język, który służy wyłącznie przekazywaniu informacji. Za jego główne walory należy uznawać możliwie najwyższy stopień adekwatności przedstawienia oraz maksymalną przejrzystość, tj. taki rodzaj doboru środków stylistycznych, aby forma wypowiedzi nie odwracała uwagi od merytorycznej treści. Jakkolwiek dyskurs naukowy zgodny ze scjentystycznym wymogiem obiektywizmu, unikanie sformułowań ujawniających emocje autora zbliża się niekiedy do takiego ideału. Język teorii naukowej ma być oczyszczony z wszelkich subiektywnych wtrętów. Autor pisze, że ideał ten najlepiej spełniają sztuczne języki formalne.

Według Taylora własną postawę ujawniamy dzięki ekspresji. W życiu ludzkim, poza wąskim kontekstem komunikacji dotyczącym nauk przyrodniczych, ekspresja wypowiedzi pełni zasadniczą rolę. Istnieją jednak specyficznie ludzkie przedmioty – przedmioty troski, czci, poszanowania dostępne wyłącznie dzięki językowej artykulacji, ponieważ tylko w języku odsłania się wrażliwość na nie. Język jest miejscem, w którym ukazują się rozróżnienia i wzorce, *resp.* systemy wartości, które są konstytutywne dla tego rodzaju przedmiotów. Nie ma uznania, bez językowego wyrazu i, przede wszystkim, językowego uzasadnienia⁴⁴⁶.

Sposób, w jaki dokonujemy samoprezentacji w przestrzeni międzyludzkiej stanowi jeszcze jeden aspekt omawianego zagadnienia⁴⁴⁷. Zawsze jest to pewien styl wyrażający samoocenę, zarazem forma ujawniania swoich cech podług tego, jak chcemy być

⁴⁴⁵ Tamże, s. 163.

⁴⁴⁶ Jest rzeczą oczywistą, że wśród zwierząt występuje rywalizacja, hierarchia w stadzie czy dominacja w obrębie zawłaszczonego terytorium. Istnieją też popisy siły, czy w – okresie godowym – manifestacje atrakcyjności osobniczej. Jednak dla istot nieposługujących się językiem nie ma norm, standardów, które konstytuowałyby sytuacje rywalizacji. U zwierząt te sytuacje nie są wyrazem uprzednich językowo wyartykułowanych zależności.

⁴⁴⁷ Por. tamże, s. 165.

postrzegani publicznie. Co chcemy zademonstrować jako swój atut, co staramy się zamaskować itd.

Wymiar ekspresji zdaje się bardziej podstawowy od innych, towarzyszy nam nieustannie i to dzięki niemu konstytuują się przestrzeń publiczna a także przedmioty troski.⁴⁴⁸ Artykulacja uwidacznia coś, czyniąc to przedmiotem pełnej świadomości; wyartykułowanie czegoś w rozmowie ujawnia w tym znaczeniu, że umieszcza to w przestrzeni publicznej; podczas gdy artykulacje fundamentalne dla obchodzących nas spraw ujawniają się w tym sensie, że w ogóle mogą stać się przedmiotem naszej troski.⁴⁴⁹

5. Konstytuujący aspekt znaczenia

Kolejnym istotnym zagadnieniem podnoszonym przez Taylora jest konstytuujący wymiar języka. Autor zaznacza, że język nie służy wyłącznie do opisywania lub przedstawiania przedmiotów. Twierdzi, że w życiu ludzkim da się wskazać zjawiska, które bez języka w ogóle mogłoby zaistnieć. Wspomniana już przestrzeń publiczna jest czymś, co bez językowego wymiaru ludzkiej egzystencji byłoby niemożliwe. Przedmioty ocen, przedmioty troski, uznania konstytuują się właśnie dzięki ludzkiej zdolności do artykulacji i ekspresji.

Nowy sposób artykulacji jakiegoś uczucia powoduje, że samo to uczucie ulega przemianie. Uczucia nie są więc czymś z góry ustalonym, co niezmiennie trwa w ukryciu i manifestuje się poprzez artykulację, jak np. krew w momencie otwarcia rany. Uczucie jest współkonstytuowane poprzez swą artykulację i poprzez jej zmianę samo zyskuje swe nowe oblicze. Okazuje się więc, że nie da się efektywnie odróżnić uczucia od jego ekspresji.⁴⁵⁰ Zmiana jednego pozostaje w związku ze zmianą drugiego „(...) ponieważ rozumienie samego siebie jest dla uczucia czymś, co je konstytuuje.”⁴⁵¹ Jednak nie jest tak, że możemy zmieniać swoje uczucia przez dowolny opis samego siebie.; nie możemy kształtować samych siebie poprzez arbitralne reprezentacje. Opis samego siebie może być mniej lub bardziej trafny, bardzo często zmagamy się trudnością adekwatnego samoopisu.

W tym kontekście szczególnie interesujący zdaje się przypadek, kiedy pewne normy współżycia społecznego są milcząco akceptowane wewnątrz danej zbiorowości

⁴⁴⁸ Por. tamże, s.166.

⁴⁴⁹ Por. tamże.

⁴⁵⁰ Por. tamże, s.167.

⁴⁵¹ Tamże, s. 167.

tak, że osoba pochodząca z zewnątrz, jeśli nie zostanie *wprowadzona* w rozumienie owego społecznego imaginariu, nie jest w stanie pojąć go, ani na podstawie słownikowego znaczenia słów, ani nawet za pośrednictwem prób adekwatnego użycia w stosownych sytuacjach.

Taylor podaje przykład greckiej *polis* i charakterystycznego dla niej pojęcia równości obywatelskiej. Stwierdza, że przybysz z despotycznie rządzonej Persji, miałby bardzo duże trudności ze zrozumieniem, co dla Ateńczyków oznacza słowo „równość” w jego politycznym kontekście. Intuicje płynące z przykładów równych kamieni lub kawałków drewna, w końcu ludzi takiego samego wzrostu nie pozwoliłyby uchwycić sedna ateńskiej równości w prawach politycznych. Fakt, że obywatele równi podczas zgromadzenia, w innych dziedzinach życia pozostawaliby w rozmaitych hierarchiach zależności, np. dowodzący wojskiem i żołnierz itp., dodatkowo komplikowałby możliwość porozumienia. Ani znaczenie w sensie reprezentacji jakiegoś przedmiotu, ani pragmatycznie pojęcie znaczenia jako warunków prawdziwości – w tym przypadku sytuacji w których poprawnie używa się słowa „równy” – nie mogłyby posłużyć jako podstawa dla efektywnego rozwiązania tej trudności⁴⁵².

Taylor pisze: „Są to przykłady tego, co nazywam konstytuującym wymiarem języka. Rozumiemy sposoby, w jakie język, którego używamy, wkracza w nasze uczucia, cele, praktyki i stosunki społeczne, stając się ich istotną częścią.”⁴⁵³ I zaraz: „Perspektywa HHH ukazuje nam język jako *locus* różnego rodzaju ujawnień. Pomaga nam uświadomić nam sobie ekspresyjny wymiar języka i jego znaczenie. Pozwala nam także rozpoznać wymiar konstytuujący, sposób, w jaki język nie tylko coś przedstawia, lecz wkracza w pewne obszary rzeczywistości o których mówi.”⁴⁵⁴

Język nie jest czymś czysto zewnętrznym, jak etykieta na pudełku informująca o jego zawartości, lecz stanowi tworzywo, medium, które konstytuuje zarazem stanowi budulec pewnej dziedziny przedmiotowej. Relacje międzyludzkie są takimi zapośredniczonymi przez język relacjami wewnętrznymi. Proste udzielanie informacji - które można porównać do przelania części płynu z jednej szklanki do drugiej, która wcześniej pozostawała pusta - jest najbardziej trywialnym wariantem użycia języka. W rozmowie, w ludzkiej samowiedzy, w końcu w funkcjonowaniu instytucji, znaczenie

⁴⁵² Por. tamże, s. 172.

⁴⁵³ Tamże, s. 169.

⁴⁵⁴ Tamże. Przypomnijmy że skrót HHH odnosi się do koncepcji języka pod pewnym istotnym względem obecnej u Herdera, Huboldta i Heideggera.

wyrażenia językowego, oprócz tego, że odsyła do jakiejś treści przedmiotowej, przede wszystkim stanowi medium ekspresji, podstawę fundującą sytuacji, zdarzenia, które bez języka w ogóle nie mogłoby zaistnieć.

Taylor odrzuca rozwiązanie zgodnie z którym koncepcja znaczenia oparta na pojęciu prawdziwości może występować na równych prawach, obok tej, która odwołuje się do ekspresji i konstytuowania.⁴⁵⁵ Odrzuca takie ujęcie, jak pisze, „podziału pracy” między teoriami. Koncepcja znaczenia jako warunków prawdziwości również zostaje uznana przez Taylora za niezadawalającą. Autor wskazuje wręcz na błędne koło obecne w takim ujęciu. Jeśli nie rozumiem danego słowa, mogę próbować sprawdzić, jak ono działa w różnych kontekstach i sytuacjach. Muszę jednak znaleźć jakieś kryterium adekwatności. Muszę zatem dysponować jakimś uprzednim rozumieniem sytuacji, a więc warunków, w których dokonuję weryfikacji. Kiedy np. znalazłbym się w kraju o zdecydowanie odmiennej kulturze, którego język znam bardzo słabo, mógłbym wypróbowywać, jak w różnych sytuacjach międzyludzkich zadziała użycie danego słowa. Ustalenie adekwatności mojej wypowiedzi do sytuacji, w której została ona sformułowana, wymaga jednak znajomości językowego rozpoznania „drugiej strony” „przedmiotu”, do którego ma odnosić się ta wypowiedź. Choć miejsce przedmiotu na podstawie którego dokonuję weryfikacji zastępuje procedura – działanie z użyciem języka – to jak w przypadku każdej konstatacji adekwatności wymaga się obecności dwóch członów, które mają być wzajemnie odpowiednie. Jak czytamy: „Oznacza to, że język, w którym formułujemy prawą stronę naszej formuły, podającej warunki prawdziwości, musi być językiem, który już rozumiemy.”⁴⁵⁶

Wspominany wyżej sposób ustalania wzajemnej odpowiedniości znaczeń jest możliwy, zdaniem Taylora, co najwyżej w przypadkach trywialnych, w odniesieniu do posługiwania się najprostszymi przedmiotami lub w sytuacjach, w których przedstawiciele odmiennych kultur – użytkownicy różnych języków – są w stanie porozumieć się za pomocą gestów czy min. W przypadku znaczeń bardziej skomplikowanych, właśnie takich, w których wyraża się odmienność kulturowa, takie porozumienie nie jest możliwe. „Świat” obcej kultury, systemy wartości, hierarchie społeczne, warunki dopuszczalności określonych zachowań ufundowane są bowiem na przeświadczeniach rezydujących w języku. Można je zrozumieć tylko „od wewnątrz” – w kontekście obcego języka, w którym funkcjonują. By je poprawnie pojąć, oprócz samej

⁴⁵⁵ Por. tamże, s. 170.

⁴⁵⁶ Tamże.

znajomości języka - w tym właściwego sensu tworzonych w nim metafor - ponadto musimy być zdolni do uchwycenia odcieni artykułowanych wrażliwości, ewokowanych nastrojów⁴⁵⁷, czy poczucia niepisanych międzyludzkich zobowiązań. Jak w przytoczonym przez Taylora przykładzie równości w demokracji ateńskiej: „(...) nie da się zrozumieć pojęcia „równi”, nie spostrzegając jego roli w artykulacji (...) horyzontu spraw obchodzących ludzi. To nie to samo, co znajomość sposobu, w jaki opisuje ono niezależną rzeczywistość, albowiem nie ma czegoś takiego, jak niezależna rzeczywistość.”⁴⁵⁸ Rzeczywistość będąca podstawą wykładni tego pojęcia konstruuje się i wyraża w takcie samej swej językowej artykulacji: „(...) rozumienie nie będzie w tym wypadku polegało na funkcji reprezentującej, lecz artykulacyjno -konstytuującej. (...) Pojmowanie ich roli w języku wyłącznie na podstawie koncepcji znaczenia jako reprezentacji jest błędem.”⁴⁵⁹

Rozumienie w tak pojętej koncepcji znaczenia nie jest możliwe z pozycji niezaangażowanego obserwatora. Niezbędne jest bowiem rozpoznanie znaczenia słowa w kontekście. Kontekst ten ufundowany jest zarówno przez horyzont spraw, które są ważne dla danej grupy ludzi, jak również przez praktyki, w które jest organicznie wrośnięty. Pewne praktyki są w ogóle niemożliwe bez wymiaru językowej artykulacji i rozumienia ich sensu, np. wybory parlamentarne, obowiązywalność decyzji instytucji centralnych na rozległym terytorium, itp.

Rozumienie tego rodzaju praktyk nie jest możliwe na sposób naturalistyczny, tj. ze stanowiska niezaangażowanego obserwatora. Niekoniecznie trzeba być jego członkiem, niezbędne jest jednak – zdaniem Taylora – zrozumienie na czym polegałyby przynależność do tego społeczeństwa. Taylor pisze: „Zatem zrozumiemy podstawowe pojęcia w takim stopniu, w jakim wiemy, co członek danego społeczeństwa powinien zrobić w danych sytuacjach. Jest to zasadniczy warunek tego, co moglibyśmy uznać za zrozumienie jakiejś społecznej praktyki.”⁴⁶⁰

Osiągnięcie takiej wiedzy możliwe drogą jest porozumienia z osobą należącą do takiej obcej społeczności (czy kultury) w sposób analogiczny do tego, w jaki Gadamer

⁴⁵⁷ Jeśli chcemy oddać aurę wnętrza odwiedzanego po latach budynku szkoły, z charakterystycznym zapachem, obrazami przefiltrowanymi przez pokłady własnych niepowtarzalnych wspomnień, nie wystarczy opis przedmiotowy zakładający wyłącznie relację nazwy i przedmiotu. Nie opowiemy o tym komuś obcemu w sposób analogiczny, jak wówczas, gdy udzielamy mu informacji na temat rozkładu jazdy.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 173.

⁴⁵⁹ Tamże, s. 173-174.

⁴⁶⁰ Tamże, s. 176.

postrzegał stopienie horyzontów partnerów rozmowy. Nie jest zatem tak, że przybysz lub badacz antropolog, a także historyk chcąc zrozumieć sens badanych praktyk oraz wyobrażeń społecznych, rekonstruuje ich znaczenie we własnym języku, lecz że w toku jego interpretacji dochodzi do pewnego „odkrycia” wspólnego, dokonującego się w kolistym modelu hermeneutycznego „po-rozumienia” fuzji horyzontów. Jak czytamy: „Tak samo jak Gadamer, wierzę że coś podobnego dzieje się, kiedy niemożliwa jest żadna autentyczna wymiana z danymi ludźmi, gdy na przykład badamy dawne społeczeństwa”.⁴⁶¹

W badaniach historycznych autor widzi zagrożenie anachronizmem polegającym albo na niedocenieniu kultury odległych epok, np. traktowaniu presokratyków jako niedojrzałych fizyków, albo budowaniu wyidealizowanego wyobrażenia dawnej epoki, względem której całe późniejsze dzieje są jedynie historią schyłku.

Przyjmowanie naturalistycznej perspektywy przychodzi samorzutnie w odniesieniu do przyrody, ponieważ w jej badaniu nie ma potrzeby partycypacji ani żadnej wymiany stanowisk. Ukształtował się w ten sposób monologiczny model, który przeniesiony na podmiot poznający w perspektywie społecznej i aksjologicznej przyniósł bardzo złe skutki. Taylor pisze, że nie można nauczyć się języka pozostając na pozycji niezaangażowanego obserwatora. Język w jego ujęciu wiąże się z budowaniem przestrzeni publicznej, która ma swoich uczestników, czy inaczej, przestrzeń ta zawdzięcza swe istnienie obecności uczestników, nie jest do pomyślenia jako wcześniejsza i „pusta”. Dlatego nieporozumieniem wydaje się nauka języka bez uczestnictwa w pewnej zbiorowości.⁴⁶²

6. Opis a inwokacja

Oprócz opisywania, istnieje inne zastosowanie języka, mianowicie przywoływanie. Taylor stawia kilkakrotnie zasadnicze pytanie: czy podstawowym aspektem znaczenia wyrażen języka jest reprezentacja?⁴⁶³ Czy słowa odnoszące się do jakiejś rzeczy lub wydarzenia mają sens, ponieważ stanowią ich reprezentację, czy też dlatego, że ujawniają zarazem zawierają pewną moc? Przychodzi tu na myśl idea F. Nietzschego: słowa nie są po to, by ukazywać obiektywną prawdę, pewien *eidos*, lecz są wyrazem mocy. Rozkaz,

⁴⁶¹ Tamże.

⁴⁶² Por. tamże, s. 178.

⁴⁶³ Tamże, s. 181.

szczególnie rozkaz wydany sobie samemu poprzedza wszelki opis, zwłaszcza opis, który określałby się „bezinteresownym”.

Taylor stwierdza: „Pewne słowa mogą być wyróżnione z tego względu, że są słowami posiadającymi moc, w tym przypadku nie tę polegającą na przywoływaniu Boga, ale tę pochodzącą od samego Boga.”⁴⁶⁴ Czy odczytywanie *Ewangelii* jest relacjonowaniem historii? Św. Łukasz zwraca się do Teofila, by opisać mu istotne epizody z życia Jezusa. Ale obecne przywoływanie tych słów w liturgii, ma inny status, niż tylko historyczna relacja tego, co się wydarzyło. Związek tych słów z rzeczywistością jest inny niż w przypadku zdawania relacji, zastępowania słowem wyobrażenia minionych zdarzeń. Czy kontekst opisowy ma charakter prymarny względem opisowego? Taylor twierdzi że nie. Jak czytamy: „Podstawowym kontekstem, w którym osadzone są wyrażenia, jest kontekst inwokacyjny. To on stanowi o ich podstawowym, poprawnym użyciu”⁴⁶⁵

Zwolennicy poglądu, że istnieje ściśle dosłowne znaczenie żywią przekonanie, że w wyrażeniach inwokacyjnych istnieje jakiś choćby bardzo zakamuflowany rdzeń będący reprezentacją, jak Tylor pisze „propozycjonalne jądro”⁴⁶⁶. Takie ujęcie rodzi jednak spore trudności w przypadku kultury, w której dominują inwokacyjne zastosowania języka. Według Taylora, tam „nie ma żadnego inwokacyjnego jądra”⁴⁶⁷.

W rozmowie ustanawia się przestrzeń publiczna jak scena ze swoimi kulisami. Sam kontekst rozmowy zakłada to, co może być powiedziane wprost, co może być jedynie domysłem, co milczącym założeniem, a co w żadnym wypadku nie może zostać ujawnione, np. przychodzące na myśl skojarzenia, które obie strony uznałyby za nieprzyzwoite. Wszystko to sprawia, że pominięcie inwokacyjnego aspektu na rzecz wyłączności reprezentacji, całkowicie wypacza obraz prawdziwej rozmowy. Wymiana zadań, w formie pytania „która jest godzina?”, gdy pytający nie wie która jest godzina (może to być też inicjacja flirtu, albo przeciwnie – chuligańska zaczepka, po której możliwe są bójka i rabunek) jest przykładem trywialnym, w ogóle nie uchwytyjącym sensu prawdziwej rozmowy. Sama bowiem forma zwracania się do kogoś ma inwokacyjny charakter, otwiera przestrzeń zbudowaną ze znaczeń. Również dopuszczalny dystans fizyczny, postawa ciała, strój, gest (np. uchylenie kapelusza) stanowią istotne rekwizyty międzyludzkiej sceny. Jak pisze Taylor: „Doznajemy silnej pokusy, by

⁴⁶⁴Tamże, s. 182.

⁴⁶⁵Tamże.

⁴⁶⁶ Tamże, s.185.

⁴⁶⁷ Tamże.

interpretować siebie w kategoriach reprezentacji. Stało się to normą: czymś zasadniczym dla naszych praktyk naukowych i tego, co rozumiemy jako właściwe poszukiwanie wiedzy, jest postawienie sobie za cel wiernego przedstawiania rzeczy”⁴⁶⁸ Reprezentacja, poprawna reprezentacja jest normą na użytek instrumentalnego posługiwania się językiem. Taki sposób przypomina używanie wskaźnika do zwracania uwagi odbiorcy na wybrane obiekty na tablicy lub mapie. Jest normą poprawności takiego wskazywania. Zdaniem Taylora, w historii ludzkiej myśli doszło do zapomnienia, utożsamienia normy, z samym „przedmiotem”, który jej podlega, tj. sposobem w jaki słowa wiążą się z rzeczami.. Jak czytamy: „Lecz w końcu zapomniano, że norma ta jest normą. Presja aby ów obraz podmiotu będącego niezaangażowanym obserwatorem, który tworzy reprezentację i poddaje je testom uznać za trafne teoretyczne ujęcie, wydawała się niemożliwa do pokonania.”⁴⁶⁹ Na tym właśnie polegał triumf naturalizmu, który obserwujemy do dziś. Zjawisko to ma jednak, jak się okazuje, daleko głębsze korzenie, niż jedynie te, opisanie na początku rozprawy przemiany w teorii poznania i w metodologii nauk. Wydaje się, że tamten nowożytny przełom (u Kartezjusza i Locke’a) był dopiero konsekwencją głębokiej zmiany samej koncepcji zaznaczenia. Dążenie do ustalania, „czy nazwa pasuje do rzeczy” jest późniejsze w stosunku do inwokacji, wywołania na światło⁴⁷⁰ienne, proklamowaniu przestrzeni publicznej a w niej przedmiotu wspólnej uwagi. Podobnie jak aletetyczna koncepcja prawdy w ujęciu Heideggera jest pierwotna względem wszystkich teorii adekwacyjnych, stawiających w centrum normę pewności. Jak czytamy: „Postępowanie tak, jakby reprezentacja była całkowicie autonomicznym wymiarem języka, to droga ku klęsce, podobnej do tej klęski, którą w przypadku naszych duchowych przodków okazało się takie postępowanie, jakby jedyną relacją była relacja oznaczania.”⁴⁷¹

W rezultacie: „Samych siebie mamy przede wszystkim za monologicznych obserwatorów, którzy nabyli zdolność wymiany informacji.”⁴⁷² Powtórzmy, sprowadzanie znaczenia wyłączenie do funkcji reprezentacji – ustalania relacji zgodności treści z obiektywnym przedmiotem – jest bardzo poważnym uproszczeniem i zawężeniem pola problemowego. Jest bowiem tak, że wraz z dominacją naturalistycznego modelu nauk

⁴⁶⁸Tamże, s.186.

⁴⁶⁹Tamże.

⁴⁷⁰„Heidegger posługiwał (...) wyrażeniami przywołującymi obraz wydobywania czegoś na światło, umieszczenie w prześwicie – do czego odwołuje się jego *Lichtung*” - tamże, s.166.

⁴⁷¹ Tamże, s. 187.

⁴⁷² Tamże, s. 177.

przyrodniczych, w sposób niezauważalny, na zasadzie nieuprawnionej analogii naturalistyczna koncepcja znaczenia zyskała status wyłączności. Przypomina to opisane przez Heideggera wyprowadzenie rozumienia bycia *Dasein* ze sposobu rozumienia bycia rzeczy i narzędzi. To ostatnie ma swoje miejsce, jednak nigdy nie jest ono wyłączone i wzorcowe. Zarówno kategoria „ja”, jak też innego nie mogą być wyprowadzane z wyobrażenia przyrządu, narzędzia, czasoprzestrzennego przedmiotu, który ma obrys i masę, zasobów do eksploatacji. Drugi człowiek jest prześwitem sensu jest niosącym wieść, jest Dobrą Nowiną.

W duchu Heideggera można zadać pytanie, czy ten aspekt języka nie popadł w zapomnienie już u zarania, szczególnie zaś, czy w myśli Arystotelesa nie dokonała się pierwsza naturalizacja koncepcji znaczenia polegająca na sprowadzeniu roli nazwy jedynie do reprezentacji przedmiotu w aspekcie prawdziwościowym. Ta koncepcja zgodności słowa z zewnętrznym, obiektywnym stanem rzeczy przyćmiła i wyparła inne możliwe sposoby jej rozumienia, które w tamtych czasach mogły być jeszcze nie przesądzone. O tajemniczym powinowactwie nazwy z rzeczą, Platon w swoim *Kratylosie* pisze jeszcze w sposób sugerujący pewne niezdecydowanie. Czy ich związek jest ustalony tylko na mocy konwencji czy istnieje jakaś inna relacja mogąca posiadać moc sprawczą. Platon jednak wycofuje się na pozycję konwencjonalizmu. W *Księdze Genesis* Bóg powołuje świat i poszczególne rzeczy z pomocą słowa. W kulturze judejskiej zakazane było wypowiadanie imienia Boga. W wielu kulturach, których nie rozumiemy dlatego mamy skłonność, by nazywać je prymitywnymi, znajomość imienia danej osoby dawała nad nią władzę na mocy magicznego powinowactwa uznawanego za realne oddziaływanie w świecie. Dlatego prawdziwe imię pozostawało w tajemnicy. O Bogu Żydów nie można było mówić w sposób, który mógł sugerować, jakoby Bóg był jednym z „przedmiotów” świata tej samej klasy, co wszystkie stworzone indywidua. Chodziło tu o coś więcej niż uszanowanie. Zakaz wypowiadania imienia Boga mógł wynikać z obawy przed banalizacją Niepojętego, ale przede wszystkim wyrażało jego fundamentalną niedostępność. W świetle ustaleń Taylora wypowiadanie nazwy było działaniem. W odniesieniu do Boga⁴⁷³, było to działanie zasadniczo nieuprawnione, świętokradcze. Takie nieuprawnione posługiwanie się imieniem/nazwą można sobie lepiej uzmysłwić na przykładzie ostentacyjnego używania formy „Ty” wobec ważnej osoby, która nas do tego nie upoważniła. Takie publiczne afiszowanie się zażyłością, na którą komuś nie dano

⁴⁷³ Por. tamże, s. 180.

przyzwolenia, jest właśnie działaniem poprzez język w funkcji całkowicie odmiennej niż posługiwanie się nazwą w celu oznaczania które ma charakter wyłącznie poznawczy (gdy jest podmiotem zdania twierdzącego). Można postawić hipotezę, że Taylora odkrywanie innego aspektu pojęcia znaczenia jest analogiczne względem Heideggerowskiego odsłaniania zapomnianego pytania o bycie.

W nowym świetle ukazują się zatem hermeneutyczne kategorie rozmowy, rozumienia, spotkania, autorytetu, kształcenia, które nie są synonimami dyskursu naukowego, formułowania twierdzeń. Rozumienie nie jest wiedzą episteme, rozumienie nie jest metodyczną aktywnością podmiotu etc. W filozofii hermeneutycznej doniosły jest moment faktyczności, dziejowości, a więc jej moment kajrotyczny, wydarzeniowy. Postępowanie filozofa hermeneuty nie jest zdobywaniem wiedzy, której odpowiada ustalony przedmiot, lecz jest wydarzeniem, spotkaniem, niepowtarzalnym dialogiem. Celem postępowania hermeneutycznego nie jest sformułowanie jakiejś ostatecznej tezy zamykającej „program badawczy”, lecz zawsze nowym odczytaniem prefiguracji przewijającej się wciąż na nowo w niezgłębialnej Księdze. Wszystko to są akty, formy działania, przyjmowania postawy (np. pokory) wobec wieści, jaką niesie tekst, symbol czy wypowiedź. Zaciera się tu rozgraniczenie między aspektem ontologicznym i epistemologicznym – między stwierdzeniem, które odsyła do pozajęzykowej treści – a faktem, jakim jest bycie rozumiejące czy wypowiedź oddziałująca⁴⁷⁴. Jest zupełnie inaczej niż w naukach przyrodniczych, gdzie naturalizm ma swe właściwe miejsce i zastosowanie, tj. tam, gdzie podejście z pozycji niezaangażowanego obserwatora implikuje pojęcie znaczenia oparte na ustalaniu zgodności znaku i tego co oznaczane i ma za cel instrumentalne posługiwanie się tradycyjnie ustaloną, „zdefiniowaną” terminologią.

⁴⁷⁴ Świadomie pomijam tutaj koncepcję tzw. wypowiedzi performatywnej J. Austina, ponieważ, jak mniemam koncepcja znaczenia tego filozofa, mimo wszystkich podobieństw przynależy do nurtu naturalistycznego.

X Taylora dyskusja z redukcjonizmem ekonomicznym. Teoria i praxis w naukach społecznych

1. Naturalizm jako redukcjonizm społeczno-ekonomiczny

Komentując rozważania Charlesa Taylora poświęcone kwestii naturalizmu nie sposób pominąć istotnej odmiany tego redukcjonistycznego kierunku, zgodnie z którym zarówno koncepcję człowieka, jak również status i charakter sensu jego symbolicznych wytworów da się sprowadzić do uwarunkowań ekonomiczno-politycznych. Za modelowy przykład takiej teorii, służący jako układ odniesienia dalszych rozważań można przyjąć zwulgaryzowaną wersję marksizmu, główne tezy ideologicznej propagandy stalinizmu⁴⁷⁵. To połączenie socjologizmu i ekonomizmu wyrasta z oświeceniowej optymistycznej wizji postępu, możliwości ludzkiego rozumu, nauki i techniki i pozostawało w ścisłym związku wizją utopijnego ideału społeczeństwa przyszłości.

⁴⁷⁵ Argumenty, które omówię w dalszej części niniejszego szkicu mają zastosowanie głównie do tego nurtu, który Taylor ma na myśli posługując się określeniem *uproszczonej wersji marksizmu*, to znaczy do tzw. Marksizmu II Międzynarodówki, czy jego stalinowskiej wykładni wbrew późniejszym, neomarksistowskim nurtom szkoły frankfurckiej, a także innym, bliskim postmodernizmowi. W tym nowym ujęciu, posługiwanie się znakami jest potraktowane jako pewna praktyka, w której i *to, co znaczone* kształtuje się wtórnie względem *znaczącego*, to znaczy właśnie względem społecznej praktyki, jaką jest komunikacja. Samo myślenie zostało więc tutaj potraktowane jako praktyka – bardziej jako działanie w sferze społecznej, niż czysta abstrakcyjna kontemplacja. Zarazem znaczenie nie polega na ustalaniu tożsamości treści nazwy ze zbiorem obiektywnych własności jej desygnatu, tylko – w tradycji heglowskiej widocznej w dziele Ferdinanda de Saussure – ustalaniu różnic pomiędzy samymi znakami. „Idealna” treść (sens) da się pojąć jako wtórna względem praktyki posługiwania się znakami – praktyki komunikacji. Wiązało się to również z odejściem od tzw. „naturalizacji historii”, to znaczy ustalania jej praw, w duchu scjentyzycznym – zasad analogicznych do praw przyrody. W neomarksizmie wiąże się z odrzuceniem tradycji filozofii przyrody Engelsa. Leninowska koncepcja władzy jako mutacja nietzscheańskiej woli mocy, ustanawiającej interpretację. Nie ma „prawdy” poza interpretacją. Nie ma „sensu głębokiego”, który czekałby na głębszą interpretację. Ruch myśli bierze się z samego konfliktu interpretacji, jak wiatr nie istnieje jako „substancja”, lecz jest efektem różnicy ciśnień. Miejsce woli mocy zajęła władza polityczna. Władzę ma ten, kto kontroluje społeczny dyskurs. Poza dyskursem nie ma podmiotu ani niema przedmiotu. Doniosłe jest prowokowanie, łamanie reguł gry rewolucja permanentna. Podmiot jest autoiliuzją, przedmiot jest iluzją wtórną względem aktów mowy – jest tylko agoniczny dyskurs, zabawa, gra. Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.

„Nawet kiedy zmieniają się reguły gry i pojawiają się innowacje, nawet kiedy zakłócenia jego funkcji, jak strajki, kryzysy, bezrobocie czy rewolucje polityczne mogą natchnąć wiarą w jakąś alternatywę i zbudzić nowe prądy, chodzi tylko o wewnętrzne przemodelowanie, którego wynikiem może być jedynie polepszenie ‘życia’ systemu, a jedyną alternatywą jego doskonalenia i wydajności jest entropia, to znaczy upadek.” – tamże s. 49. „Ale ta koncepcja jest również ideą ‘technokratów’. Stąd jej wiarygodność: dysponując środkami urzeczywistniania się, ma ona również środki dostarczania na swoją rzecz dowodów. Horkheimer nazwał to paranoją rozumu” – tamże, s. 51.

We różnych nurtach kierunkach marksizmu przyjmuje się jednak założenie, że rozwój techniki jest w toku historii procesem nieuchronnym – naturalnym – i że pozostaje w związku z postępem technicznym i modernizacją gospodarki. Socjologizm (wraz z ekonomizmem) sprowadza zatem kulturę do sfery zjawisk społecznych pochodnych względem uznanych za fundamentalne procesów przemian organizacji produkcji oraz zwilżanych nimi stosunków własnościowych. Marks twierdził, że o ludzkiej świadomości stanowi byt społeczny – materialno-ekonomiczne czynniki determinujące w istocie całość kultury, która sprowadzona została zaledwie do "ideologii" tzn. zbioru swoistych iluzji żywionych przez rządzonych istotnych z punktu widzenia interesu władzy. Systemy wartości – filozofia, religia, różne formy kultury świeckiej – stanowią części narracji służącej usprawiedliwieniu określonego modelu sprawowania władzy i podziału dóbr materialnych. Wiąże się z tym przekonanie, że siłą sprawczą zmian w ludzkiej historii są czynniki ekonomiczne, a nie duchowe, tzn. przynależne do sfery sensu, treści, które uzasadniają ludzkie zachowania moralne – treści które ludzie uznają, choć niekoniecznie je *explicite* artykułują.

Z jednej strony nie da się bowiem zaprzeczyć, że ludzie postępują według tego, jakie nakazy tradycji, aktualne zamiary, wierzenia religijne czy widma zagrożeń kierują ich postępowaniem. Teoria wpływu protestantyzmu na rozwój gospodarki kapitalistycznej wydaje się przekonująca, przynajmniej jako mocny kontrargument wobec marksistowskiej teorii materializmu historycznego. Z drugiej zaś, oczywiste wydaje się, że wyobrażenia i motywacje jednostek w pewnej mierze kształtują się za sprawą czynników społeczno-ekonomicznych, jak choćby niegdyś poprzez migracje ze wsi do miast związane możliwością wzbogacenia się, oraz wyzwolenia od zakazów i zobowiązań rządzących w wiejskich społecznościach. Ponadto, kształtowanie opinii i przekonań uwikłane jest w społeczno-ekonomiczny ład za sprawą ponadindywidualnych mechanizmów, takich jak media, szkolnictwo itp. Marksizm dzielił z filozofią Nietzschego i psychoanalizą postulat demistyfikacji indywidualnie żywionych przekonań, a zarazem w ogóle deprecjacji kartezyjańskiego suwerennego *ja*. Marksiści stali na stanowisku, iż konkretni ludzie nie uświadamiają sobie, że zarówno ich mniemania jak i świadomość zbiorowa są skrycie kształtowane przez instytucje reprezentujące wiodące grupy interesów. Zarazem, że nie chodzi tu o jakieś doraźne propagandowe kłamstwo, lecz mechanizm strukturalny o wymiarze historycznym.

W *Źródłach podmiotowości* Charles Taylor podejmując ten problem neguje tezę mówiącą o determinacji kultury przez ekonomię i rozumiane w marksistowskim sensie

uwarunkowania społeczne, gospodarcze czy technologiczne. Wbrew marksizmowi stwierdza: „Cała historiografia (podobnie jak nauki społeczne) opiera się na pewnych zazwyczaj milczących założeniach dotyczących ludzkiej motywacji: jak ludzie reagują, do czego dążą, jakie jest względne znaczenie danych celów i temu podobne. To właśnie kryje się w słynnym stwierdzeniu Webera, że każde wyjaśnienie socjologiczne musi zakładać znaczenie” (ZP 380). „Kłopot z uproszczoną wersją marksizmu – pisze zaraz dalej Taylor – polega na tym, że (...) zakłada jakiś niezrozumiały strukturalny determinizm, który w ogóle nie uwzględnia ludzkiej motywacji – w efekcie rozumienie ludzkiej motywacji zawarte *implicite* w tej teorii jest uderzająco jednowymiarowe.” (ZP 380).

Marksizm, zdaniem Taylora jednoznacznie (błędnie) definiuje charakter motywów ludzkiego działania, uznając zarazem ich ponad-dziejową niezmienność⁴⁷⁶. Marksieści próbowali formułować tzw. prawa rozwoju historycznego, zakładając występowanie jednakowych uwarunkowań działających ponad historią i różnicami kulturowymi. Gdy pojawiała się w związku z tym jakaś trudność, np. odmiennność procesów historycznych w krajach Azji, ratowali się hipotezą *ad hoc*. Należy dodać w tym miejscu, że naturalizm marksizmu przejawiał się również w tym, iż na poziomie doktrynalnym uznawał siebie za jedną z nauk równie zdyscyplinowaną metodologicznie, jak pozostałe. W istocie była to pewna alchemia dziejów przybrana w pozory scjentystycznej frazeologii. Później polemika z przeciwników politycznych, w krajach socjalizmu realnego opierała się na dowiedzeniu nienaukowości marksizmu, co zdaje się o tyle chybione, że istotą totalitaryzmu, który zrodził się w oparciu o jego retorykę, tkwiła nie tyle w filozoficznym *credo*, ile w prawnej charakterystyce systemu władzy.

Nas interesuje jednak sposób, w jaki Taylor komentuje zależność między kulturą a ekonomią, oraz teorią a praktyką w szerszym kontekście badawczym aniżeli polemika z szkieletowo zaznaczonym marksizmem. Taylor daleki jest od poszukiwania jakichkolwiek

⁴⁷⁶ Być może u kresu sił lub w warunkach, jakie znamy z opisów obozowych opowiadań Tadeusza Borowskiego strach i głód mogą być „uniwersalnymi” parametrami wpływu na ludzkie motywacje. Jednak te graniczne przypadki nie wyjaśniają w pełni zasad ludzkiego postępowania. Owszem, wskazują na wartości graniczne, ale to tak, jak gdyby mówić, że posiada się wiedzę i kompetencje z zakresu informatyki, twierdząc, że odłączyć komputer od prądu decyduje o wszystkich jego funkcjach. Warto dla kontrastu przywołać Z. Herberta *Martwą naturę z wędzidłem*, gdzie znajdujemy opis zdarzeń w XVII wiecznej Holandii, gdzie motywem ryzykowania życiowych fortun, były notowana na giełdzie cebulek tulipanów – kwiatów kwitnących zaledwie kilka nocy i praktycznie nieużytecznych, jeśli wzorem roślin użytecznych mogą być buraki czy brukiew. Autor „stoi mocno na nogach” i swą opowieść rozpoczyna od analizy ekonomicznej sytuacji malarza, który musiał wyżyć ze swojej pracy artystycznej. Inne jednak były ceny chleba, odzieży, a wielu potrzeb, dzisiaj oczywistych, w ogóle nie znano. Dochodzi do wniosku, że epoki są niewspółmierne, jednak nie za sprawą tego, co człowiek musi, ale tego, czego pragnie, co uznaje za wartość, co istotnie określa jego byt.

prawidłowości w historii. W. Nowak pisze o bezradności Taylora wobec pytania o przyczyny zmian w historii. „Myśląc o historycznym dzianiu się, mówi za R. G. Collingwoodem o ‘skomplikowanych splotach teorii i praktyki’⁴⁷⁷, które nie dają się ująć w kategoriach schematu prostego warunkowania.”⁴⁷⁸ Mimo to da się w jego twórczości doszukać przekonania, iż decydującym czynnikiem przemian w historii jest bardziej wpływ elit, niż determinacja czynników strukturalnych. Kontynuując cytát z pracy W. Nowaka: „Gdybyśmy jednak postanowili znaleźć odpowiedź na pytanie o przyczynę zmian pojęciowych w pracach Taylora, to da się ona w pewnym stopniu sprowadzić do twórczej roli *elit*.”⁴⁷⁹ Nie zgadza się więc Taylor ani z determinizmem historycznym ani z marksistowskim wariantem kolektywizmu.

W innym miejscu Taylor pisze: [nic] „(...) nie upoważnia nas do ustanowienia linearnej przyczynowej relacji „bazy” i „nadbudowy” między rozwojem ekonomicznym i społeczną kulturą moralną. Relacja ta jest w sposób oczywisty zwrotna, jakkolwiek być może uda nam się ją opisać za pomocą subtelniejszych pojęć. Innymi słowy, pewne elementy kultury były konstytutywne dla społecznego i ekonomicznego rozwoju – jak na przykład koncepcja autonomii jednostki dla nowych form inicjatywy ekonomicznej i władzy politycznej – podczas gdy, z drugiej strony, elementy te były wprowadzane i upowszechniane dzięki postępowi” (ZP 570)

W związku z rozważaną kwestią możemy postawić następujące pytania: Czy ekonomia i kształtowane przez nią stosunki determinuje kulturę? Czy sfera ludzkich motywacji, celów i wartości posiada istotną autonomię? Czy zasadna jest naturalistyczna teza (w wersji logicznie mocnej), zgodnie z którą ludzkie zachowanie da się wyjaśnić z pominięciem rozumienia, samowiedzy działających podmiotów, odwołując się jedynie do opisu materialnych uwarunkowań np. relacji społecznych czy aktualnego stanu technologii? Niewątpliwie w wersji logicznie słabej problem jest trywialny⁴⁸⁰. Interesująca jest, jak mi się wydaje, jego wersja mocna, ponieważ niesie ona moralne implikacje. Jeśli uznamy, że człowiek jako podmiot samowiedzy, a zarazem podmiot odpowiedzialności moralnej stanowi przedłużenie i pochodną procesów dokonujących się

⁴⁷⁷ W. M. Nowak., *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, s. 65.
Zob. też R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 1942.

⁴⁷⁸ Tamże.

⁴⁷⁹ Tamże, s. 66.

⁴⁸⁰ Warto w tym miejscu przypomnieć rozważania L. Kołakowskiego zawarte w *Głównych nurtach marksizmu*, w których autor dokonując krytyki tzw. materializmu historycznego odróżnia jego wersję logicznie słabą i akceptuje ją - jako że już starożytni Rzymianie mówili *Primum edere...* - i wersję logicznie mocną, którą stanowczo odrzuca, wskazując jako przykład nonsens próby interpretacji *Boskiej komedii* Dantego przez odwołanie się do informacji o zmianach cen sukna miastach włoskich tamtego okresu.

„ponad głowami jednostek” i jego zachowanie da się wyjaśnić i przewidywać z punktu widzenia jakiejś społecznej inżynierii, dokonamy tym samym redukcji, która w sposób istotny przesądza o naturalistycznej koncepcji kultury i świata wartości. Taylor się z takim ujęciem nie zgadza.

Zgodnie z głównymi tezami zawartymi w pismach Ch. Taylora, człowiek dany jest sobie samemu przez własne autointerpretacje. Samowiedza nie jest akcydentalnym dodatkiem do ludzkiej tożsamości, takim jak np. widok własnej postaci w lustrze, który może, lecz nie musi być czynnikiem korygującym nasze zachowanie. Samowiedza oparta o silne wartościowanie jest niejako budulcem naszej tożsamości. By ją poznać, musimy podjąć dialog, zaangażować się w próbę (może polemicznego) zrozumienia racji partnera. Musi się to dokonać z uwzględnieniem sposobu, w jaki on sam artykułuje je w swym monologu wewnętrznym, choć autor zakłada, że to, kim jesteśmy krystalizuje się dopiero w rozmowie, jak po bolesnej kuracji, którą przeprowadzimy metodą sokratyczną. Taylor pisze: „Jeżeli chcemy wyjaśnić powstanie pewnych ludzkich autointerpretacji oraz definicji dobra, musimy je wpierw zrozumieć; zrozumienie nie równa się jednak wyjaśnieniu, chociaż stanowi jego warunek konieczny.” (ZP 38).

Człowiek jest istotą rozumiejącą swoje własne życie, a więc posiadającą ocenę przeszłości, projekty przyszłości, motywacje i cele. Posiadamy nie tylko potrzeby rozumiane w duchu uwarunkowania przyczynowego, lecz także teleologicznie pojęte marzenia, projekty (czasem niejasne i wątpliwe co do racjonalności), jednak wywierające rzeczywisty wpływ na dokonywane sądy oraz wybory moralne. Zdaniem Taylora, idee – to znaczy dające się nazwać obrazy celów, motywacje, etc. rodzą się jako artykulacje praktyk – wzorców ludzkiego postępowania (ZP 381-382). Powstają one z prób określenia i świadomego wypowiedzenia niejawnych uzasadnień owych praktyk. Człowiek działa choć nie zawsze potrafi (nie zawsze też ma potrzebę) nazwać sens swego działania; bywa, że wystarczy mu, iż jest niejasno przekonany, że „tak się powinno uczynić”. Taylor pisze: „Jako artykulacje, idee są w pewnym sensie wtórne, czy też pochodne wobec wzorców. (...)”, ale „Możliwe jest istnienie idei, którym nie odpowiada żaden konkretny wzorzec” (ZP 382).

Zatem próba wyjaśnienia wszystkich poglądów i podyktowanych przez nie motywacji przez odwołanie do ich „materialnych” uwarunkowań nie tylko opiera się fałszywe przesłanki teoretyczne, co w ogóle jest chybiona z uwagi na rozumiejącą i dialogiczną ontologię ludzkiego *ja*. Przeciwnie, to właśnie niektóre społeczno-ekonomiczne praktyki stawały się możliwe dzięki wcześniejszemu utorowaniu im drogi

w sferze świadomości, co odbywało się na drodze niewyobrażalnych rozterek, dyskusji i dramatycznych wyborów moralnych. Jako istotny argument Taylor przywołuje koncepcję M. Webera narodzin kapitalizmu – procesu, który stał się możliwy dzięki wcześniejszym przemianom w teologii oraz upowszechnieniu religijności protestanckiej. Píše: „Równie istotny jest bowiem sposób, w jaki nowe idee torowały drogę stosunków wolnorynkowych (...)” (ZP 385). „Niektóre kluczowe idee-siły (...) w początkowym okresie wyrastały z życia religijnego i moralnego a zmiana biegła przede wszystkim w kierunku od idei do praktyk ekonomicznych. Wydaje się że tak właśnie było w przypadku indywidualizmu posiadania, którego pojawianie się wyprzedziło gwałtowny rozwój stosunków rynkowych podczas rewolucji przemysłowej. Jednak w późniejszym stadium, gdy pewne nowe, zrodzone wśród elit idee stały się udziałem całego społeczeństwa, dominujący kierunek często ulegał odwróceniu (...)” (ZP 385).

Podobnie, czynnikiem decydującym o sekularyzacji kultury europejskiej nie jest według Taylora wyłącznie rozwój nauki i techniki. W pewnym okresie to właśnie związane z pojawieniem się protestantyzmu przemiany religijności zadecydowały o ukształtowaniu się postaw i uzasadnień moralnych sprzyjających rozwojowi kapitalizmu. O wzajemnym związku tych tendencji pisze J. C. Fernández Naveiro w artykule *Para una crítica del liberalismo en Charles Taylor Un comentario sobre “Fuentes del yo”. La construcción de la identidad moderna*⁴⁸¹. Wyraża myśl, że Taylor rozpoczyna swoją krytykę oświeceniowego naturalizmu od krytycznego osądu tezy Webera na temat nowoczesnej sekularyzacji: według niego postęp nauki nie implikował niewiary w Boga; wydarzyło się tak otworzyły się nowe źródła moralne, które nie zakładały koniecznie Boga jako uzasadnienia.⁴⁸²

⁴⁸¹J. C. F. Naveiro, *Para una crítica del liberalismo en Charles Taylor Un comentario sobre “Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna”* „Cuaderno de Materiales” N°23, 2011, s. 287-302, ISSN: 1139-4382, s. 12 <http://www.filosofia.net/materiales/pdf23/CDM19.pdf>

⁴⁸² Taylor comienza su análisis del naturalismo ilustrado con un juicio crítico de la tesis de Weber sobre la secularización moderna: según él el progreso de la ciencia no tiene por qué producir necesariamente la increencia, únicamente ocurre que se abren nuevas fuentes morales que no presuponen necesariamente a Dios. – Juan Carlos Fernández Naveiro, *Para una crítica del liberalismo en Charles Taylor Un comentario sobre “Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna”* „Cuaderno de Materiales” N°23, 2011, 287-302, Dz. cyt. s. 12.

2. Antynaturalizm z punktu widzenia Maxa Schelera

Także M. Scheler krytycznie odnosi się do naturalizmu w kontekście relacji między teorią a praktyką w historii. Jak pisze: „Jest podstawowym błędem wszystkich naturalistycznych wyjaśnień historii, że realnym czynnikiem, które uznane zostały za *decydujące* (struktura polityczna czy ekonomiczne stosunki produkcji) – przypisuje się funkcje jednoznacznego determinowania tego idealnego świata sensów, ucieleśnionych dla nas w dziełach ducha, dzięki którym poddaje się on naszemu rozumieniu; jednym słowem sądzi się, iż potrafi się wręcz ‘wyjaśnić’ ów świat idealny, wychodząc z realnego świata historii”⁴⁸³. Scheler nie zgadza się z jednostronnym, redukcjonistycznym sprowadzeniem ludzkich wytworów znaczących wyłącznie do ekonomicznego czy politycznego czynnika, który jako jedyny posiałby moc sprawczą. Wskazuje jednak na wzajemny aspekt owej zależności. Stwierdza że duchowe, pojęciowe czy symboliczne czynniki, bez których niemożliwe byłoby trwanie ludzkiej kultury, posiadają charakter ukierunkowujący, pozbawione są jednak samoistnej mocy „materialnego” oddziaływania. Człowiek ma fizyczne uwarunkowania, podobnie jak rzeźbiarz musi mieć dłuto i materiał, jednak dzieło powstaje ze współdziałania wymienianych czynników oraz duchowego projektu. Jedne bez drugich nie są w stanie doprowadzić do żadnego rzeczywistego rezultatu. Jak czytamy: „Gdzie idee nie znajdują sił, interesów, namiętności, popędów oraz zobiektywizowanych w instytucjach ‘mechanizmów napędowych’, wszędzie tam – jakakolwiek byłaby ich własna duchowość – z punktu widzenia *rzeczywistej historii*, są całkowicie pozbawione znaczenia”⁴⁸⁴. Píše dalej również, że czynniki społeczno-ekonomiczne i poziom techniki są jak śluzy otwierające lub zamykające potok duchowego strumienia.⁴⁸⁵ Np. odkąd wynaleziono bombę atomową, nieodwracalnie zmienił się charakter światowej polityki i wojny. Odkąd wiadomo, że możliwe jest zbiorowe samobójstwo i że jest ono w zasięgu ludzkiej ręki, tak samo, jak strzał z rewolweru, nie ma już powrotu do swoistej „beztroski” działań militarnych na skalę globalną. Gdyby bomby atomowej po prostu nie było tak, jak nie ma leku gwarantującego nieśmiertelność, politykę prowadzono by zapewne inaczej. Arsenał

⁴⁸³ M. Scheler, *Istota i pojęcie socjologii kultury. Socjologia realna. Czynniki idealne* (w:) tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. Adam Węgrzecki i Stanisław Czerniak, PWN, Warszawa 1987, s. 44.

⁴⁸⁴ Tamże, s. 45.

⁴⁸⁵ „*Fatalite modifiable* historii realnej w żadnej mierze więc nie określa pozytywnej zawartości znaczeniowej dzieła ducha, lecz niewątpliwie utrudnia, ułatwia, odwleka lub przyspiesza jej urzeczywistnienie w postaci (konkretnego) dzieła. Aby wyrazić się obrazowo: otwiera i zamyka w pewien sposób i w pewnym porządku *śluzy duchowego strumienia*.” – tamże, s.46.

jądrowy mocarstw to materialny czynnik, będący żywiołem, który opanowują jak dotąd „służy zarówno idei moralnych, jak i – również pozostających w sferze ducha – machiawelicznych kalkulacji”⁴⁸⁶.

Składną to, co duchowe, czyli mające charakter symbolu, znaczenia samo z siebie nie posiada żadnej siły ani mocy sprawczej. Musi pojawić się człowiek obdarzony autorytetem, a w ostateczności siłą, by wyegzekwować treść duchowych nakazów. „Duch” tworzy projekty, jednak bez selekcjonującej sfery *praxis*, pozostałyby one jedynie konstrukcjami teoretycznymi. Także z drugiej strony, jedynie pomyślany zamiar, który uwzględniałby nawet szczegółowe instrukcje realizacji dałoby się porównać do fachowo opracowanego programu, który pozostając schematem narysowanym na papierze, nie zdziała, jeśli nie znajdzie się w materialnym środowisku komputera. Byłby więc nierzeczywisty jeśli pamiętamy źródłosłów słowa *Wirklichkeit* – rzeczywistość od *wirken*, działać.

Scheler zalicza marksizm do grupy filozofii naturalistycznych. Jego zdaniem kapitalizm w swej początkowej fazie, „jest (...) narzędziem sił o *politycznej* [i oczywiście religijnej]⁴⁸⁷ proveniencji, które wcale nie posiadają swego ugruntowania w czynnikach ekonomicznych, nienależnie od tego, jak bardzo aktualne procesy ekonomiczne mogły być im pomocne. Dopiero w wysoko rozwiniętym kapitalizmie (w epoce węgla) zaczyna się powoli okres, który można określić jako fazę względnej *przewagi* „*ekonomizmu*” (...) a którego szczególne prawa Marks nie tylko przejawiał naturalistycznie pod postacią ‘materializmu historycznego’, lecz również fałszywie uogólnił na całą historię”⁴⁸⁸.

Także W. Nowak w swej rozprawie *Spór o nowoczesność poglądach Charlesa Tylora i Alasdaira MacIntyre’a* poświęca wiele miejsca tej problematyce⁴⁸⁹. Stwierdza między innymi, że u Taylora znaleźć można kilka odpowiedzi na pytanie o *determinację historyczną*. Jak pisze: „(...) jedną jest uznanie, iż zmiany w filozofii są jednocześnie rezultatem i wyrazem (artykulacją) zmian w obrębie potocznych przeświadczeń i powszechnej wrażliwości.”⁴⁹⁰ I dalej, „Taylor zdecydowanie odrzuca marksistowski model wyjaśniania historycznego, który wprowadza pojęcie ‘bazy’ i ‘nadbudowy’ i który przyjmuje, że kultura moralna jest determinowana przez rozwój ekonomiczny. Jego

⁴⁸⁶ Tamże.

⁴⁸⁷ Uzupełnienie moje.

⁴⁸⁸ Tamże, s. 57.

⁴⁸⁹ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność poglądach Charlesa Tylora i Alasdaira Macintyre’a*.

⁴⁹⁰ Tamże, s. 60.

rozwiązanie zasadza się na uczniu relacji zwrotnej, a w końcu, jak u Habermasa – obukierunkowej.”⁴⁹¹

3. Między teorią a praktyką w badaniach społecznych

Musimy w tym miejscu pamiętać, że intencją Taylora nie jest przeciwstawianie sfery *praxis* dziedzinie *theoria*, analogicznie jak w metafizyce kartezjańskiej *res extensa* sferze *res cogitans*, po to, by następnie twierdzić, że są one ze sobą przemieszane w jakiś sposób niemożliwy do efektywnego rozwikłania. Próby wybrnięcia z tak powstałego impasu rodziłyby odpowiedzi trywialne lub jawnie nieprawdziwe.. Zarówno więc teoria w stosunku do *praxis*, jak i znaczenie i sens w stosunku do ludzkiej cielesności nie mogą być rozpatrywane podług modelu dualizmu. Jak już zostało zasygnalizowane myśl Taylora o przenikaniu się owych dwóch sfer bliska jest fenomenologicznym rozważaniom M. Merleau-Ponty’ego czy H. Plessnera, dla których sposób w jaki człowiek czy zbiorowość ludzka dane są w doświadczeniu jako nierozdzielna jedność cielesności i zawsze znaczącej formy gestu, pozycji, punktu obserwacji, sytuacji międzyludzkiej a także stroju, miny czy zachowań manifestujących bezradność co do przyjęcia adekwatnej postawy, takich jak śmiech czy płacz.

Merleau-Ponty pisze: (...) Światło świecy zmienia swój charakter dla dziecka, które po oparzeniu się przestaje przyciągać rękę i staje się dosłownie odpychające. Widzenie jest już wyposażone w sens, który przydziela mu rolę w zarówno w spektaklu świata, jak i w naszej egzystencji. Czyste *quale* byłoby nam dane tylko wtedy, gdyby świat był spektaklem, a ciało własne mechanizmem poznawanym przez bezstronny umysł. Doznawanie – przeciwnie – wyposaża jakość w żywotną wartość, ujmuje ją od razu w jej znaczeniu dla nas, dla tej ciężkiej masy, jaką jest nasze ciało – stąd bierze się to, że zawiera ono zawsze odniesienie do ciała. (...) Problem polega na zrozumieniu tych szczegółowych relacji, które zawiązują się pomiędzy różnymi fragmentami pejzażu⁴⁹²

⁴⁹¹ Tamże, s. 61.

⁴⁹² W kontekście tych rozważań można by jak często samych siebie, treść naszych przeżyć utożsamiamy z tym, co towarzyszy nam jedynie jako obszar dany nam w polu widzenia. Nie pamiętamy rozterek zeszłej zimy lecz stopklatkę śnieżnego pejzażu. My – „całość naszej tożsamości tamtej zimy”, zdaje się mieścić w tym obrazie i klimacie uczuciowym, jaki mu towarzyszył. Przypomina się w tym kontekście słynny obraz D. Velazqueza *Las meninas*. Podmiot postrzegający ukazany jest jako jego własne pole widzenia wraz z artystą, który go właśnie maluje. Świat odsłaniający się z perspektywy króla stanowi szczególny portret króla – jego świat, jego *królewskość*.

albo między nim a mną jako wcielonym przedmiotem (...)”⁴⁹³.

Dla M. Merleau-Ponty’ego nie istnieje niecielesny i statyczny podmiot poznający, nieobciążony permanentnym doświadczeniem własnej cielesności, m. in. grawitacji czy aktualnego samopoczucia. Wszelki przedmiot percepcji faktycznie dany jest zawsze w określonej sytuacji, z pewnej perspektywy ustalającej się w trakcie poruszeń czy przemieszczeń ciała obserwatora. Przedmiot ten, choć widziany, dany jest w kontekście wspomnień, intencji, lęków, zarazem domniemanych bodźców, które mogą pochodzić z innych zmysłów. Stąd wymieniony powyżej przykład świecy, która inaczej prezentuje się dziecku, gdy się oparzyło. Istnieją osoby, które nie mogą spokojnie patrzeć w dół z wysokiego piętra, choć wysoki parapet wyklucza możliwość upadku. Podobne źródła ma wstręt na widok węża, biorący się z antycypacji dotknięcia odrażającego cielska gada. Są osoby, które przebiega dreszcz na widok stalowego ostrza.

Nie jesteśmy więc niecielesnymi statycznymi obserwatorami, którym dany jest przedmiot wypreparowany i wyrwany zarówno z konkretnego kontekstu sytuacji, jak również z domniemań i wspomnień.

4. Antynaturalizm Taylora wobec badań społecznych

Taylor występuje przeciwko naturalizmowi w naukach społecznych i humanistycznych, który, jak stwierdza, upowszechnił się na skutek nieuzasadnionej ekstrapolacji, bezpodstawnej analogii względem nauk ścisłych. Do wzmocnienia powyższej tendencji przyczyniły się niewątpliwe sukcesy wymienionych nauk, co spowodowało, że dyscypliny takie jak fizyka czy chemia zyskały wręcz status wzorca racjonalności i metodologicznej poprawności⁴⁹⁴. Jako idealny przykład bierze się teorię fizyczną. Daje nam ona narzędzia opisu i wyjaśnienia a także przewidywania i kontroli. Te ostatnie pokazują, iż przejście od teorii do dziedziny *praxis* przebiega w sposób oczywisty i bezproblemowy. Jeśli znamy mechanizm danego procesu oraz gdy dysponujemy wiedzą na temat jego warunków początkowych, mamy możliwość przewidywania jego kolejnych stadiów. Jest to zatem ewidentny przykład zastosowania teorii w praktyce, gdzie teoria – wiedza, oraz *praxis* – sfera przebiegów fizycznych,

⁴⁹³ Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa, 2001.s. 71.

⁴⁹⁴ Por. C. Taylor, *Teoria społeczna jako praktyka*, s. 348.

pozostają w relacji zewnętrznej oraz jednokierunkowym uwarunkowaniu, jak w przypadku ręki piszącej piórem (lub jak w sytuacji gdy przekręcam kurek w kuchence gazowej, po czym wzrasta płomień, a następnie zgodnie z przewidywaniami, woda szybciej osiąga stan wrzenia.) Jak czytamy w związku tym: „Stosujemy wiedzę o leżących u podstaw mechanizmach, by skuteczniej manipulować elementami środowiska”⁴⁹⁵. I nieco dalej: „Stale ulegamy pokusie traktowania teorii przyrodoznawczej jako modelu teorii społecznej, to znaczy ujmowania jej jako dostarczającej interpretacji mechanizmów i procesów leżących u podstaw społeczeństwa, a także oparcia dla skuteczniejszego planowania życia społecznego. Lecz mimo powierzchownych podobieństw, teoria społeczna nie może nigdy odegrać tej roli. Stanowi ona bowiem element istotnie różnej aktywności”⁴⁹⁶. Jak zostało już wspomniane, Taylor przeciwstawia się również „materialistycznemu” redukcjonizmowi (*de facto* odmianie naturalizmu) silnie obecnemu w tradycji marksizmu. W ujęciu tego stanowiska „wszelka zmiana może być wyjaśniona za pomocą czynników materialnych – dajmy na to motywacji ekonomicznych, tak, że zmiany duchowe zawsze pozostałyby zmiennymi zależnymi. W rzeczywistości jednak (...) relacja ta jest dużo bliższa i ma charakter obustronny. Określone moralne samorozumienia są zakorzenione w pewnych praktykach, co oznacza, że mogą one rozpowszechniać się dzięki tym praktykom, jak również je kształtować i umacniać. Wiara, że praktyki mają zawsze pierwszeństwo, jest równie absurdalna, jak przyjęcie przeciwnego założenia, - że to idee w jakiś sposób kierują historią”⁴⁹⁷.

Oczywiście samoopisu uczestników danego społecznego procesu nie można traktować całkowicie bezkrytycznie. Byłoby to tak, jak gdyby uczony etnograf badający drogą obserwacji uczestniczącej poddał się całkowitej akulturacji na rzecz obcego plemienia i nie umiał już rozmawiać językiem nauki ze sowimi kolegami z uniwersytetu. Wracając na obszar nauk społecznych, należy zrozumieć mieszkańców danej części świata lub członków innej odmiennej grupy uwzględniając to, co Taylor nazywa zasadą NO (*Best Account Principle*)⁴⁹⁸ i osiągając to co za H-G Gadamerem można nazwać stopieniem horyzontów rozumienia. (*Verschmelzung der Horizonte*). Najważniejsze w

⁴⁹⁵Tamże, s. 349.

⁴⁹⁶Tamże.

⁴⁹⁷Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, s. 91.

⁴⁹⁸ „Pewna koncepcja naszej podmiotowości może pozostawać najlepszym z dostępnych objaśnień, za pomocą których pojmujemy sens naszego działania. Zasada NO może również spełniać funkcje testu autentyczności naszych .postaw moralnych.” (ZP 209).

rozumowaniu Tylora jest bowiem to, że przystępując do badania ludzkich spraw (zawsze pozostających w istotnym odniesieniu do wartości), nie możemy nigdy przyjąć pozycji zewnętrznego niezaangażowanego obserwatora, tak, jak czyni się to w naukach przyrodniczych. Bowiem o ile przedmiot naturalistycznie zorientowanych nauk przyrodniczych zawsze pozostaje bierny, niemy, pozbawiony samowiedzy, o tyle w naukach humanistycznych fundamentalną rolę odgrywa moment autonarracji i kształtującej partnerów komunikacji. Instytucje, rytuały, ludzkie zachowania rozciągnięte w czasie, zarazem przeżywane jako zorientowane na cel, można wyjaśnić jedynie o tyle, o ile uwzględni się samorozumienie jednostek i zbiorowości. Bez względu na to, co ludzie robią – czy pracują na swe utrzymanie, czy prowadzą wojnę, zajmują się sztuką, albo wychowują dzieci, zawsze posiadają pewne wyprzedzające usystematyzowaną teorię wyobrażenia na temat sensu tych czynności oraz odgrywanych społecznych ról. Taylor pisze: „Zawsze istnieje jakieś preteoretyczne rozumienie tego, co dzieje się między członkami społeczeństwa, ujęte w opisach nas samych i innych ludzi, zawartych w instytucjach i praktykach danego społeczeństwa. Społeczeństwo jest między innymi zbiorem instytucji i praktyk, które nie mogą zaistnieć i trwać bez jakiegoś samorozumienia”⁴⁹⁹.

Ważny jest aspekt ontologiczny rozumienia i autonarracji: społeczeństwo w ogóle nie mogłoby istnieć, gdyby nie system wyobrażeń *imaginariów*, które powodują, że ludzie postępują w określony sposób, np. nie łamią pisanych (a także wielu niepisanych) reguł, że ich wspólnota zachowuje spójność w czasie i przestrzeni. Istnienie zbiorowości ludzkiej nie sprowadza się bowiem do fizycznej koegzystencji i morfologicznego, funkcjonalnego, etc. podobieństwa indywiduów, jak wielość ziaren piasku na wydmiu. (Takie fizyczne przebywanie w zagaszeniu, wcale nie decyduje o wspólnotowym i twórczym z punktu widzenia uznanych wartości nastawieniu jednostek. Bycie-razem i kwestia wzajemnej odległości to zupełnie inny problem). Tym, co istotne dla bytu społecznego zdaje się owa indywidualna i zbiorowa samowiedza, wyrażona w rozmaitych formach autonarracji biografii, projektów celów a także w wynikającej z nich gotowości współpracy obdarzonej sensem. Jak już zostało powiedziane, oprócz autonarracji artykułowanej *explicite*, wspólnotę funduje szereg milcząco sprawowanych praktyk, których znaczenie uświadamiane jest dopiero w momencie zaniechania, lub braku możliwości kontynuacji, utraty tego, co zdawało się niezauważalne jak powietrze.

⁴⁹⁹Ch. Taylor, *Teoria społeczna jako praktyka*, s. 349.

Słowem, grupa ludzi stanowi wspólnotę nie dlatego, że zajmuje określone terytorium, lecz dlatego że posiada wspólny system wyobrażeń połączony z „sensownym” zespołem praktyk. Instytucje sądu, parlamentu, teatru, muzeum, szkoły, świątyni, strojów, nietykalności pewnych obszarów ciała, dają się zrozumieć tylko o tyle, o ile pojmujemy system wartości, historię i sens wzajemnych relacji członków danego społeczeństwa. Co dla danej grupy ludzi jest ważne, według jakiego kryterium kształtują się ich hierarchie. Archeologia dostarcza przykładów na to, jak niezrozumiałe bywają artefakty pozostawione przez wymarłe cywilizacje. Czy ostatecznie rozstrzygnięto dyskusję dotyczącą kwestii, do czego służyły budowle Majów? Zrozumienie znaczenia wpisanego w społeczny kontekst ich czynności, odpowiedź na pytanie „o co im w życiu chodziło?” stanowi ich składową ważniejszą niż materialne rekwizytorium. Osoby biorące udział w spełnianiu danej praktyki muszą sobie uświadamiać reguły gry, które stanowią o jej sensowności. Sama czynność w swej „nagiej” fizycznej charakterystyce jest w tym kontekście jedynie pustą abstrakcją. „Dlatego możemy powiedzieć, że praktyki, które tworzą społeczeństwo, wymagają jakichś auto-opisów ich uczestników. Opisy te można uznać za konstytutywne, a rozumienie w nich wyrażone można nazwać preteoretycznym nie z tej racji, że z istoty nie wpływa na nie teoria, lecz dlatego, że nie wynika ono z teorii”⁵⁰⁰.

5. Pojęcie imaginarium społecznego

Jak pisze Ch. Taylor, „imaginarium społeczne nie jest zestawem idei; jest raczej tym, co umożliwia praktyki społeczne dzięki nadaniu im sensu.”⁵⁰¹ Charakteryzując porządek moralny leżący u podstaw ładu społecznego nowoczesnej kultury Zachodu, odwołuje się do pracy B. Andersona *Wspólnoty wyobrażone*⁵⁰². Imaginarium społeczne w ujęciu Taylora nie posiada ścisłej formy pojęciowej i jest raczej tym, co możemy wywnioskować z faktycznie dokonywanych ludzkich czynów, niż ze świadomych autodefinicji czy systemów wartości deklarowanych wprost. W pewnym sensie pojęcie to może przypominać znany z filozofii hermeneutycznej Gadamerowski przed-sąd lub horyzont sensu – coś, co nie ujawnia się *explicite*, lecz stanowi milczące tło dla ludzkiego

⁵⁰⁰Ch. Taylor, *Teoria społeczna jako praktyka*, s. 350.

⁵⁰¹Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, s. 9-10.

⁵⁰²B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, , Kraków-Warszawa 1997.

myślenia i działania, co zarazem w chwili uświadomienia, ulega modyfikacji („Sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”).

Jako przykład imaginarium może posłużyć opisany przez Taylora nowoczesny porządek polityczny, którego fundamenty poza tym, że są spisane w konstytucjach i prawach, istnieją w ludzkich umysłach, jak to zostało wyżej opisane, w sposób niekoniecznie świadomy.

Taylor wyraża przekonanie, że „umowa” fundująca porządek nowoczesnych społeczeństw nie dokonuje się w moralnej próżni, w jakimś hipotetycznym stanie pierwotnej dzikości, lecz jest ugruntowana w przeświadczeniach moralnych i przekonaniach jednostek dotyczących ich wzajemnych zobowiązań. Fakt, że jednostkom przysługuje zasadnicza wręcz nienegocjowalna autonomia, stanowi istotne *novum* kultury nowożytnej. O narodzinach tego fenomenu Taylor pisze w *Źródłach podmiotowości*, wskazując z jednej strony na kartezjańską koncepcję podmiotu oderwanego, z drugiej zaś Locke’a koncepcję podmiotowości punktowej (*punctual self*). W obu przypadkach ten indywidualizm stanowi podstawę koncepcji porządku społecznego jako pewnego kontraktu, do którego jednostki mogą przystąpić na mocy „wolnego wyboru”. Dawniej, w czasach gdy dominował wywodzący się ze starożytności system wyobrażeń oparty na koncepcji określanej przez Taylora mianem *logosu uniwersalnego* – nie było podstaw dla myślenia o społeczeństwie w kategoriach umowy suwerennych indywiduów. Każdy byt indywidualny był częścią wszechogarniającego rozumnego ładu będącego jednocześnie źródłem dobra. Sens części wyprowadzano z sensu całości.

XI Problem twórczości, wyobraźni i ekspresji w filozofii

Charlesa Taylora⁵⁰³

Ideą przewodnią dzieła Ch. Taylora, jest przeświadczenie, że każdej epoce przysługuje właściwa jej koncepcja ludzkiej tożsamości – koncepcja przyjmowana na ogół *implicite*. Autor stawia tezę, że dla pełnego zrozumienia podmiotowości nowoczesnej istotne i niezbywalne są pojęcia wyobraźni i ekspresji, które ukształtowały się w dobie romantyzmu. Człowiek dowiaduje się, kim jest poprzez własne ekspresje oraz dzięki aktywnej roli twórczej wyobraźni. Taylor wskazuje, że źródło zwrotu, jaki dokonał się u schyłku XVIII wieku, należy szukać we wcześniejszych fazach rozwoju myśli europejskiej – już u św. Augustyna, także później, w renesansie, we florenckiej szkole neoplatonizmu.

Zobaczmy, jak romantycznej proveniencji koncepcja artysty próbującego konkurować z Bogiem ze względu na przypisaną mu moc dokonywania aktów twórczych, dała inny niż w czasach minionych sposób waloryzowania sztuki.

Przyjmuję za Taylorem założenie, że nowy typ ludzkiej samowiedzy wyrażał się między innymi w odmiennej, niż w innych epokach, koncepcji bohatera literackiego, świata przedstawionego a także pozycji narratora (czy - w przypadku malarstwa - obserwatora względem ukazanego przedmiotu). To ustalenie może posłużyć za myśl przewodnią próby przybliżenia refleksji kanadyjskiego filozofa nad sztuką i przemianami, jakie dokonywały się w jej recepcji od Oświecenia po czasy współczesne.

Źródłem zespołu wyobrażeń, które wywarły istotny wpływ na ukształtowanie się myśli romantycznej był zainicjowany niegdyś przez św. Augustyna zwrot ku ludzkiemu wnętrzu. W romantyzmie silnie zaznaczyła się nostalgia za średniowiecznym obrazem świata i że bardzo doniosłą rolę odegrały wówczas augustiańskie wątki obecne w filozofii J. J. Rousseau⁵⁰⁴ – jego koncepcja głosu płynącego z głębi indywidualnego „ja”, impulsu będącego głosem natury, zarazem kryterium i źródłem tego co poznawczo i aksjologicznie doniosłe⁵⁰⁵. Zagłębiając się w swoje wnętrze, wsłuchując się w płynące

⁵⁰³Rozdział ten jest zmienioną wersją mojego artykułu *Problem twórczości, wyobraźni i ekspresji w 'Źródłach podmiotowości' Charlesa Taylora* [w:] *Filozofia w literaturze Literatura w filozofii, 2. Światy możliwe. Projekty*, Wydawnictwo Uniwersytetu Reszowskiego 2016, s. 160-171.

⁵⁰⁴Por. Naveiro, J. C. F. *Para una crítica del liberalismo en Charles Taylor. Un comentario sobre "Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna"* „Cuaderno de Materiales” N°23, 2011, 287-302 ISSN: 1139-4382, s. 13 <http://www.filosofia.net/materiales/pdf23/CDM19.pdf>

⁵⁰⁵ Por. W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a*, s.143

stamtąd przesłanie, człowiek zdobywa istotną wiedzę, a także świadomość moralną. Pamiętamy słowa Mickiewicza: *nie znasz prawd żywych nie zobaczysz cudu, miej serce i patrzaj w serce*. Taylor pisze: „Owa koncepcja wewnętrznego głosu (...) przekonanie, że prawdę odnajdujemy w nas samych, a szczególnie w naszych uczuciach – to właśnie kluczowe pojęcia, które służyły za uzasadnienie najróżniejszych form romantycznej rebelii. (...) Dlatego Rousseau był dla nich często punktem wyjścia. (...) ów głos, czy impuls jest czymś charakterystycznym dla każdego konkretnego człowieka; jest to głos jego podmiotowości” (ZP 678).

Dlatego, zdaniem Taylora, tak wielkiego znaczenia nabiera unikatowość każdej ludzkiej indywidualności – przeświadczenie, że to z jej wnętrza bije niewyczerpane źródło sensu, w końcu, że byt uniwersalny – natura przejawia się zawsze w swych jednostkowych i niepowtarzalnych konkretyzacjach. To, co uniwersalne, nieskończone, niezgłębialne jak spinozjańska, panteistycznie pojęta natura ujawnia się poprzez indywidua – ich wyobraźnię i ekspresję⁵⁰⁶. Jak czytamy: „Kto zajmuje właściwą postawę wobec porządku naturalnego, ma także kontakt ze swym głosem wewnętrznym. (...) ci, którzy nie potrafią uchwycić znaczenia rzeczy drogą wewnętrzną, i którzy pojmują opatrnościowy charakter świata w jedynie zimny i zewnętrzny sposób, w rzeczywistości nie zrozumieli istoty sprawy.” (ZP 682).

Taylor zauważa jednak, że począwszy od epoki Odrodzenia zaczęła następować stopniowa sekularyzacja augustiańskiej koncepcji wewnętrżności. Z czasem, w głębi swego „ja” ludzie zaczęli poszukiwać dóbr i rewelacji niekoniecznie uświęconych przesłaniem religii⁵⁰⁷. Pełnia tej tendencji ukazała się w czasach romantyzmu, później zaś w modernizmie i czasach współczesnych, kiedy to eksploracja tajemnicy wewnętrznych głębi poprzez narkotyki, ćwiczenia jogi lub zachowania ekstremalne, zeszła na poziom kultury popularnej. Przykłady literackie, którymi zilustruję dalszy tok wywodu nie pochodzą od Ch. Taylora, lecz są wynikiem moich własnych poszukiwań.

⁵⁰⁶ „Czasem – jak pisze Taylor - ów wewnętrzny impuls postrzega się jako głos natury, szerszego porządku, którego jesteśmy częścią. Tak miała się rzecz w przypadku niektórych angielskich pisarzy, takich jak Blake i w nieco innym sensie Wordsworth. W znacznie większym stopniu jednak idea ta została rozwinięta w Niemczech. Herder prezentuje obraz natury jako potężnego nurtu współodczuwania płynącego przez wszystkie rzeczy.” (ZP 678).

⁵⁰⁷ „Myśl augustiańska wygenerowała najpierw liczne formy duchowości chrześcijańskiej nakierowane na badanie samego siebie (jezuici, purytanie) i pojmujące Boga jako źródło moralne, a nie jako wszechmocnego rozkazodawcę, następnie formy świeckie sięgające do wnętrza nie w poszukiwaniu Boga, lecz porządku czy znaczenia pojmowanego nieteistycznie. Zainicjowała także biografię jako gatunek literacki, (choć Rousseau, Goethe i Wordsworth przychodzą dopiero długo po Augustynie).” – W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, s.141-142.

U schyłku XVIII wieku upowszechniło się przeświadczenie, zgodnie z którym każdej ludzkiej jednostce przysługuje niepowtarzalność i wyjątkowość, z których wynikały afirmacja czy wręcz postulat oryginalności indywidualnego stylu życia⁵⁰⁸ (ten sposób myślenia czy wręcz myślowy schemat obowiązuje do dziś, choć obecnie nastąpiła jego znaczna radykalizacja). Jakkolwiek dostrzeganie różnic występujących pomiędzy ludzkimi jednostkami nigdy nie było kwestionowane, to jednak dopiero w dobie romantyzmu zaczęto przypisywać im szczególne znaczenie i stało się ono istotną miarą, czy wręcz osią kultury. Owo zróżnicowanie nie pokrywało się, zdaniem Taylora, z moralnym odróżnieniem ludzi dobrych od złych, ani też nie sprowadzało się do oczywistej konstatacji akcydentalnych różnic między osobnikami tego samego gatunku. Chodziło o coś więcej – o przekonanie, że każdy człowiek ma w swoim życiu swoją własną drogę, którą musi przejść, a zarazem przysługują mu właściwe tylko jego osobie kryteria oceny, niewspółmierne względem miary postępowania innych. Taylor pisze o „obowiązku realizowania własnej oryginalności” ciążyącym na każdym, kto pretenduje do tego, by jego życie posiadało wartość (ZP 693). Jako jedno z historycznych źródeł tego sposobu myślenia Taylor wskazuje chrześcijańską, wywodzącą się od św. Pawła teorię wielości darów, która znalazła szczególną recepcję w religijności purytańskiej (ZP 693). Pisze: „Zgodnie tym przekonaniem dobre życie dla ciebie, nie jest takie samo jak dobre życie dla mnie, każdy z nas ma własne powołanie i nie powinniśmy ich wzajemnie wymieniać.”(ZP 693).

Człowiek rozwija się i aktualizuje swoje możliwości poprzez formy ekspresji, wyobraźnię i pamięć, jednak w taki sposób, że to, co ma się ujawnić w trakcie jego życia, nigdy nie jest z góry ustalone jako dająca się wcześniej zdefiniować stała „istota”. To, kim człowiek się staje, lub kim ma się stać, nie jest eksplikacją jakiegoś uniwersale, danej uprzednio formy substancjalnej.⁵⁰⁹

Zdaniem Taylora, dziś niemal nie uświadamiamy sobie, że ekspresywistyczna indywidualizacja stała się istotnym rysem, charakterystycznym współczesnego poglądu na świat, zarazem niejawnym wyznacznikiem ludzkiej samowiedzy. Przekonanie, że każdy powinien podążać za głosem natury dobiegającym z jego niepowtarzalnego wnętrza, i że nie istnieją żadne absolutne wzorce znajdujące się na zewnątrz nas byłoby, w myśl rozważań autora *Źródeł podmiotowości*, poglądem niezrozumiałym dla ludzi

⁵⁰⁸ „Koncepcja ta odzwierciedla powrót w opisach duchowych przeobrażeń człowieka od biologicznych modeli rozwoju i odejście od mechanistycznych schematów asocjacji.” (ZP 693).

⁵⁰⁹ Stąd w XX w. antagonizm między egzystencjalizmem a katolicyzmem czy skądinąd marksizmem.

żyjących w minionych epokach⁵¹⁰. W tym rozumowaniu zdaje się przejawiać hermeneutyczny motyw filozofii Taylora – konstatacja, że nasza samowiedza jest nieprzejrzysta dla nas samych i że ujawnia się ona dopiero w toku swej realizacji, w toku naszego życia. Niemal nie zauważamy własnej tożsamości historycznej, ponieważ przynależy ona do sfery ram pojęciowych lub też do dziedziny tego, co, co w duchu Gadamera można nazwać przed-sądem (*Vorurteil*) – tym, co ujawnia dopiero historia w momencie, kiedy dokonuje się przemiana świadomości. O zmierzchu, kiedy wylatuje już sowa *Minerwy*.

Taylor pisze, że ekspresywistyczny pogląd na ludzkie życie wiązał się w sposób naturalny z nowym pojmowaniem sztuki (ZP 695). Od czasów romantyzmu, sztuka stała się najpełniejszym i najbardziej adekwatnym sposobem otwarcia się człowieka na świat, a zarazem najpełniejszą formą autokreacji i samorealizacji. W związku z tym stracił na znaczeniu mimetyczny aspekt działalności artysty. Celem i wartością przestało być odtwarzanie gotowych wzorów, naśladowanie natury, lecz projektowanie nieznanych wcześniej form i sposobów bycia. Dlatego kreacja – powoływanie do istnienia „nowych światów” – stała się wręcz synonimem pracy artystycznej. Warto sobie uświadomić, jak wielka przepaść dzieli starożytnego wytwórcę – *de facto* rzemieślnika uprawiającego *techne*, czyli obróbkę materii według idealnego wzoru – od wyżej scharakteryzowanego nowoczesnego artysty.

Istotnym zadaniem sztuki stało się teraz nie tyle ukazanie przedmiotu w jego prawdzie – mimetyczny charakter utworu⁵¹¹ – lecz ewokowanie uczuć podniesionych do rangi uzasadnienia tego, co moralnie doniosłe. Być artystą lub kompetentnym, kongenialnym odbiorcą dzieła sztuki, oznaczało zdolność osiągnięcia pełni człowieczeństwa. To, kim jestem, manifestuje się poprzez docieranie do ukrytych zakamarków mojego ja, ujawnianie tajemnic rezydujących w głębi mojego nieprzejrzyistego wnętrza. Proces ten zachodzi jednak na drodze autokreacji, nie zaś przez odsłanianie gotowej, zastanej istoty. O ile od czasów antyku aż po dobę klasycyzmu,

⁵¹⁰ „Skoro natura jest wewnętrznym źródłem, każdy z nas winien podążać za tym, co jest jego wnętrzu, to zaś może być czymś absolutnie nowym. Nie powinniśmy mieć nadziei, że znajdziemy wzorce na zewnątrz siebie. (...) Ekspresywistyczna indywidualizacja stała się jednym z fundamentów współczesnej kultury. Dlatego niemal jej nie zauważamy i z trudem przychodzi nam uświadomienie sobie, że jest to tak nowa idea w dziejach ludzkości i że byłaby całkowicie niezrozumiała w dawniejszych czasach.” (ZP 694).

⁵¹¹ „(...) akt przedstawienia nie polega na kopiowaniu czegoś już uformowanego; przedstawienie wymaga artykulacji. Dlatego pisarze tamtego okresu przypisywali tak ważną rolę twórczej wyobraźni. W wieku XVIII pojawiło się rozróżnienie wyobraźni odtwórczej, która jedynie przywołuje na powrót nasze dawniejsze doświadczenia, co najwyżej łącząc je w nowych kombinacjach wyobraźni twórczej, która może zrodzić coś nowego i dotąd nie spotykanego. To rozróżnienie nabrało wielkiej wagi w okresie romantyzmu.” (ZP 699).

wzorcem osobowym, paradygmatycznym modelem spełnionego życia był ideał mędrca – samowystarczalnego, opanowanego, racjonalnie kierującego swoim życiem filozofa, o tyle teraz, poczynawszy od epoki romantyzmu, pełnia człowieczeństwa zdaje się realizować w postawie artysty⁵¹². Jak czytamy: „Od romantyków przejęliśmy przekonanie, że artysta jest osobą ofiarującą nam epifanie, w których manifestuje się coś o wielkim moralnym i duchowym znaczeniu (...)” (ZP 781).

W tym sensie, poniekąd „każdy jest artystą”⁵¹³. Stąd tak wielkie poważanie dla sztuki i dla jej twórców jako tych, którzy lepiej niż inni potrafią wyartykułować swą tożsamość – istnieć pełniej i donioślej niż inni. Stąd bierze się podziw i prestiż, jakim cieszą się pisarze poeci i malarze, którym niekiedy na wyrost przypisuje się rolę ekspertów w sprawach całkowicie pozaartystycznych – w polityce, sprawach światopoglądowych, etycznych etc.⁵¹⁴

Każdy z nas jako twórca, bądź przynajmniej jako dostatecznie kompetentny odbiorca sztuki - w każdym razie adresat i uczestnik dialogu w Gadamerowskim sensie – odnajduje w postawie artysty archetyp własnej tożsamości – wzorzec autora, ujawniającego treść tego, kim jest w trakcie własnej samo-realizacji. Istniejemy w taki sposób, że tworzymy siebie, ujawniając swą – każdorazowo „niegotową” – tożsamość. Ten punkt widzenia, tak mocno akcentowany w rozważaniach Taylora, zdaje się bliski hermeneutycznej koncepcji autointerpretacji Heideggerowskiego *Dasein*. W *Źródłach podmiotowości* czytamy: „W naszej cywilizacji, ukształtowanej przez idee ekspresywistyczne zajęła ona [sztuka] centralną pozycję w naszym życiu duchowym, pod pewnymi względami zastępując religię. Szacunek, jaki odczuwamy dla artystycznej oryginalności i twórczości, plasuje sztukę na pograniczu tego, co niezemskie i wskazuje, jak centralne miejsce w naszym sposobie pojmowania ludzkiego życia zajmuje twórczość i ekspresja.” (ZP 695).

⁵¹² „Skoro sztuka pojmowana jest jako ekspresja, nie zaś jako *mimesis*, ową władzę twórczej wyobraźni winniśmy przypisać nam samym. Przedstawianie rzeczywistości polega na stwarzaniu nowych form, które nadają artykulację nieukształtowanej wizji, a nie jedynie na odtwarzaniu form już istniejących.” (ZP 699).

⁵¹³ Motyw ten, obecny jest w naszej kulturze do dziś, niekiedy w wersji strywalizowanej, na poziomie kultury masowej.

⁵¹⁴ Por.: „Kiedy mówię o ‘ekspresywizmie’ nowoczesnego pojęcia jednostki, chciałbym właśnie wyrazić ideę, że objawienie dokonuje się poprzez ekspresję. Idea ta sugeruje natychmiast bliską analogię a nawet związek między odkrywaniem siebie a twórczością artystyczną. Wraz z Herderem i ekspresywistycznym rozumieniem naszego życia ta relacja staje się bardzo ścisła. Twórczość artystyczna jest teraz czynnością wzorcową, instruującą ludzi, jak mogą dojść do samookreślenia. W pewnym sensie artysta staje się paradygmatem człowieka jako twórcy oryginalnego samookreślenia. Mniej więcej od roku 1800 pojawiła się tendencja, aby gloryfikować artystę, dostrzegać w jego życiu kwintesencję koedycji ludzkiej i czcić go jako wieszczą, kreatora wartości kultury” (EA 53).

Raz jeszcze oddajmy głos Taylorowi: „Określenie samego siebie polega nadaniu czemuś jeszcze nieukształtowanemu pełnego wyrazu. Jeśli wzorcowym środkiem tej artykulacji jest twórczość artystyczna, sztuki nie można już definiować w sposób tradycyjny. Dawniej pojmowano ją jako *mimesis* (...) W nowym rozumieniu sztuka nie jest już imitacją lecz ekspresją w omawianym tutaj sensie. Ujawnia coś, zarazem to realizując i dopełniając.” (ZP 695).

Jeśli dostęp⁵¹⁵ do natury dany jest nam poprzez nasze wnętrze – wewnętrzny głos, uczucie, irracjonalną intuicję, to wiedzę o niej *resp.* samowiedzę uzyskać możemy tylko poprzez artykulację treści, które odnajdujemy w głębi nas samych (ZP 690). Zatem ja sam ustalam swą tożsamość poprzez moje własne wytwory, poprzez znaki, które pozostawiam po sobie w świecie. Środkiem i dziedziną artykulacji może być zatem wszystko – od tradycyjnie ustalonych rodzajów sztuki, poprzez ekspresje mimiczne, sposób ubierania się, aranżację wnętrza, styl życia, pracę. Całe życie może być pojęte jako egzystencjalny eksperyment. Również w tym sensie każdy z nas jest twórcą. „Ekspresja polega na ujawnianiu czegoś za pośrednictwem pewnego medium. Moje uczucia wyraża moja twarz; moje myśli wyrażam w słowach, które wypowiadam i piszę. Mój sposób widzenia świata wyrażam w dziele sztuki, na przykład w powieści czy dramacie.” (ZP 690).

Mówiąc o ujawnianiu – ekspresji - Taylor podkreśla kreatywny charakter tego procesu. Kim człowiek jest, ukazuje się w toku jego życia, mówi o tym historia, która dopiero u kresu ukazuje swój pełny i czytelny wyraz. Bohater *Stu lat samotności* G. G. Marqueza, odczytuje tajemniczą księgę Melquiadesa dopiero w chwili śmierci. Jak pamiętamy, okazało się, że była to księga jego życia, księga, której był zarazem autorem i narratorem⁵¹⁶.

Powyższe zagadnienie pozostaje w związku często podkreślanym przez Taylora, narracyjnym charakterem ludzkiej egzystencji, gdzie z jednej strony życie przedstawia się nam, jako suma zachodzących zdarzeń, które nas zaskakują, a drugiej strony jest tak, na pewnym etapie dojrzewania, odkrywamy i odtąd jak gdyby wypełniamy wcześniej zadany projekt. Pamiętamy Don Kichota, który przypadkowo nabył na bazarze książkę, w której odnalazł historię swego życia i od tej chwili zaczął postępować zgodnie z jej

⁵¹⁵ „Skoro dostęp do natury uzyskujemy dzięki wewnętrznemu głosowi czy impulsowi, to możemy ją poznać w pełni jedynie dzięki artykulacji tego, co odnajdujemy w nas samych. To zaś wiąże się z kolejną ważną cechą tej nowej filozofii natury, a mianowicie z przekonaniem, że realizacja własnej natury w każdym z nas jest też pewną formą ekspresji. Ten zaś pogląd nazwałem w innym miejscu ekspresywizmem” (ZP 690).

⁵¹⁶ Por. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003, s. 305.

zaleceniami. Ludzka egzystencja ukazuje się jako proces, którego kierunku nie da się przewidzieć i da się porównać z nurtem wody płynącej w równinnym terenie, w sposób losowy złołbiącej koryto, do którego później sama dostosowuje swój dalszy bieg. Tworzy meandry, które potem skraca, pozostawiając martwe zakola, starorzecza. Przypomina się w tym miejscu Gadamerowska kategoria rozmowy – procesu, którego bieg nigdy nie jest ustalony według danego z góry scenariusza, lecz który rozwija się i ustala w trakcie swego dziania się.

W *Źródłach podmiotowości* spotykamy istotną myśl: "Gdy mówię o ujawnianiu, nie twierdze bynajmniej, że to, co w ten sposób zostało odsłonięte, musiało być uprzednio w pełni sformułowane.(...) Biorę częściowo tylko uformowane załączki wizji czy jakichś przeświadczeń i nadaję im konkretny kształt." (ZP 691). Ale podobnie jak rozmowa, która byłaby wcześniej zainscenizowana, nie miałaby swego *aletetycznego* charakteru, zakładającego wspomniany już *przyrost bytu*, podobnie artykulacja własnej tożsamości, która zakładałaby pewien uprzednio dany, gotowy wzór, nie spełniałaby opisanego przez Taylora romantycznego postulatu. Natura, esencja, gotowy scenariusz życia czekający na swoje spełnienie, to pojęcia obce nowej, ekspresywistycznej koncepcji człowieka, którego istotnym atrybutem jest twórczość. Artysta – w domyśle: człowiek autentyczny - to ten, który toruje drogę ku przyszłości. Jego wyobraźnia stanowi *locus* krystalizacji sensu, miejscem narodzin tego, co nowe i dotąd nieznane. Jest sondą wypuszczoną ku niepojętemu, jak ujął to Bruno Schulz.

Taylor pisze: „(...) Dlatego też w przypadku tego rodzaju ekspresywnego przedmiotu, jego ‘tworzenie’ postrzegamy nie tylko jako ujawnianie, ale też jako stwarzanie, powoływanie do istnienia.” (ZP 691). I jeszcze: „Spełnianie się mojej natury polega na otworzeniu się na wewnętrzny pęd życia, głos albo impuls. Czyniąc to, ujawniam sobie i innym to, co było ukryte. To ujawnianie polega jednak w określeniu tego, co powinno zostać zrealizowane. Kierunek owego pędu życia nie był i nie mógł być jasny przed tym ujawnieniem.”(ZP 961).

W kontekście omawianej problematyki ekspresji warto, jak sadzę, przywołać Gadamerowską kategorię wydarzeniowości i słynny passus z *Prawdy i metody*, w którym autor, powołując się na R. G. Collingwooda przytacza przykład planu Nelsona z bitwy pod Trafalgarem⁵¹⁷. Czy o planie Nelsona można byłoby mówić, gdyby nie doszedł do skutku? Jak to się stało, że niezwykła koincydencja wiatru, prądów morskich, decyzji

⁵¹⁷ H. -G. Gadamer *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 345.

jednego człowieka, a także nieprzeliczalnych okoliczności przyrodniczych i ludzkich, z których każda mogła udaremnić końcowy efekt, zaważyły o tym, co się ostatecznie wydarzyło. Gdyby nie nastąpiła koniunkcja tych wszystkich czynników, historia nie znalazłaby nic takiego, co zachowało się po nazwą „planu Nelsona”. A przecież Gadamer przywołuje ten przykład po to, by nam unaocznic, że podobną strukturę ma każda rozmowa, każde spotkanie, właściwie wszystko, co się w naszym życiu wydarzyło naprawdę, tzn. tak, że utrwaliło się w naszej pamięci jako zdarzenie posiadające egzystencjalny sens.

To, kim jestem – moja tożsamość – wychodzi na jaw w procesie artykulacji. Ten proces może przypominać Arystotelesowską aktualizację możliwości, z tą różnicą jednak, że u Stagiryty *entelechia* zakłada z góry swój *telos*⁵¹⁸ – cel, ku któremu zmierza w procesie rozwoju. W tradycji neoplatońskiej, do której należy historycznie bliższe, heglowskie źródło inspiracji myśli hermeneutycznej, mamy do czynienia z modelem nieskończonej ekspansji. Interpretacja, zrywanie masek, rozjaśnianie presupozycji to proces, który nie ma końca. Taylor komentując tę wspomnianą zbieżność z arystotelizmem pisze: „Teraz natura umieszczona jest we wnętrzu. Pojęcia Arystotelesowskie zostały tu splecione z nowożytną koncepcją ekspresji jako artykulacji, która zarówno ujawnia kształt jak i go nadaje” (ZP 692).

Taylor podkreśla w związku z tym znaczenie Leibniza i jego koncepcji monady obdarzonej wewnętrznym dynamizmem, dążeniem, wiodącym w nieskończoność samoróżnicowaniem się. Z tym wiąże się koncepcja *appetitus* implikująca właściwą dla ludzkiego umysłu samorzutność. Każda monada – jednostka jest inna i swoją tożsamość rozwija z własnego wnętrza – z własnego unikatowego źródła. W związku z tym Taylor pisze o monadzie Leibniza jako protopodmiotowości (ZP 693). Tym samym, życie ludzkie pojęte jest teleologicznie (w duchu Arystotelesa) w przeciwieństwie do mechanistycznych, kauzalnych ujęć. Nie tyle potrzeby, lecz cele, przedmioty pragnień, *resp.* dobra stanowią o tożsamości moralnej człowieka. Jednak formy substancjalne, a także i cele nie są dane z góry ani nie mają intelligibilnego charakteru, tzn. nie są racjonalnie przejrzyste. Przyszłość jest nieznana i otwarta.

⁵¹⁸ Heidegger podkreśla tę etymologię – por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, PWN, Warszawa 1999, s. 403.

Tym samym człowiek może być pojmowany jako bijące źródło sensu⁵¹⁹, wbrew koncepcjom redukcjonistycznego naturalizmu, próbującymi ująć go jako agregat doznań i stanów psychicznych, następujących po sobie w porządku kauzalnym, który kiedyś – być może – zdoła symulować skonstruowany przez informatyków demon Turinga.

W XVII stuleciu Spinoza i Leibniz postulowali dwa modele uniwersum, zakładające moment nieskończoności. Jeden przyjmował makrokosmos – panteistycznie pojętą naturę o nieskończenie wielu aspektach, drugi mikrokosmos – ludzkie wnętrze – ekskluzywne, niedostępne, rozwijające się w głąb siebie w nieskończonym procesie samo różnicowania, rozjaśniania i autoeksplicacji⁵²⁰. Jeden model przywodzi na myśl gąszcz i tajemnicę lasu, w którym możemy zbłądzić – niewyczerpane bogactwo ubóstwionej natury, drugi zadaje się nieść zapowiedź idei indywidualnej niepowtarzalności, egotyzmu romantycznego bohatera.

Taylor określił Leibnizjańską monadę mianem protopodmiotowości. Stwierdzenie, że monady nie mają okien może być odczytane jako filozoficzna teza oparta na pewnej psychologicznej obserwacji. Po pierwsze skomplikowana osobowość artysty bywa na swój sposób hermetyczna. Z jednej strony, w obliczu różnych życiowych pobłędzeń, daremne bywają przestrogi i rady bliskich przyjaciół. Z drugiej strony, z wnętrza tej osobowości wyłaniają się pomysły, wizje, utwory jak gdyby z innego świata, trudno jest ustalić związek przyczynowo skutkowy między otoczeniem a treściami, jakie artysta odsłania w swej twórczości i sposobie życia. Osobowość artysty dojrzewa jak szczególnie

⁵¹⁹ „Novalis wyraża tę nową ideę, mówiąc, że poeta nie zdziera po prostu zasłon z ze świata ducha, lecz tak je przetwarza i przeobraża, przekształca ten świat za pomocą wyobraźni. ‘Jestem punktem środkowym, świętym źródłem’, powiada w *Hienirch von Ofterdingen*.” – Ch. Taylor, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, tłum. D. Lachowska, S. Nowotny, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, dialogue/znaki czasu, Paris 1983, s.186. Novalis, *Henryk Ofterdingen*, tłum. F. Mirandola.
<https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/henryk-offterdingen.pdf>

⁵²⁰ Obydwaj filozofowie „ściągnęli niejako nieskończoność z nieba na ziemię”, przemieszczając wymiar tego co nieskończone ze sfery przysługującej Bogu do świata stworzonego, który, zgodnie z tradycyjną koncepcją, miał swój początek w akcie stworzenia oraz spodziewany koniec i Sąd Ostateczny. Spinoza ubóstwił naturę, Leibniz natomiast pojął indywiduum „na obraz i podobieństwo Boga” jako obdarzoną immanentnym dynamizmem nieskończoną potencjalność. Monada odizolowana od reszty uniwersum (jak balon z dojrzewającym winem) podlega zmianie jakościowej. Zmiana jakościowa to zapoznany w mechanistycznej nowożytnej nauce rodzaj ruchu, o którym pisze Arystoteles w *Fizyce*. Ten problem porusza potem Heidegger, gdy pisze na temat ludzkiego doświadczenia czasu, przeciwstawiając się koncepcjom przenoszącym fizyczny (naturalistyczny) model czasu powiązanego z ruchem, na sferę wyobrażenia czasowości ludzkiej egzystencji. Możemy postawić pytanie: jak to się dzieje, że coś w nas „dojrzewa”, że rodzą się pomysły, nieznane dotąd idee? Myśl, że to, co nowe, nieznane powstaje z przemieszczania tego, co uprzednio znane nie jest przekonująca – szczególnie w przypadku wybitnych osiągnięć ludzkiego geniuszu, twórczości i wynalazczości. Czy teoria kwantów, *Eroica* Beethovena, czy osiągnięcia informatyki wzięły się z asocjacji wcześniejszych doświadczeń autorów? Czy też się jakoś tajemniczo „urodziły”, wyszły z „osobliwego miejsca”, podobnie jak pokusy, wyrzuty sumienia?

zamknięty gąsior, w którym fermentuje wino – jest to ruch, ale taki, jaki Arystoteles rozumiał pod pojęciem zmiany jakościowej. Wszystko w jego wnętrzu musi dojrzeć i „przeżyć się” samo. Jest to nieskończona wędrówka w głąb samego siebie, przypominająca matematyczną nieskończoną podzielność, która zarazem ujawnia swój skomplikowany wzór cyrkularnego samopodobieństwa. Jest to zarazem jakaś tajemnicza, niemal niewyczerpana moc. Artysta nie jest reaktywny względem otoczenia, to od niego wychodzi inicjatywa twórcza, uzasadnienie, powód zarazem oryginalna treść zaskakująco niewywidlna z tego, co jak się wydaje „widzą wszyscy”. Podobnie pisze E. Cassirer na temat Leibnizjańskiej monady: „Substancja trwa, ale właśnie to trwanie nie kryje w sobie zastoju, lecz raczej odwrotnie: niezmienną regułę postępu. Miejsce statycznego ujęcia substancji zajmuje jej ujęcie dynamiczne: substancja o tyle tylko jest „podmiotem”, czy „substratem”, o ile jest siłą, o ile okazuje się bezpośrednio czynna i swą właściwą istotę ujawnia w ciągu swych działań. Natura substancji nie polega więc na tym, że pozostaje ona zamknięta w sobie, lecz polega raczej na tym, że jest płodna i wyprowadza z siebie wciąż nowe manifestacje różnorodności. Jej ‘trwałość’ jest takim właśnie ‘przyzwoleniem na wyłanianie się’ wciąż z nowych treści, owym ciągłym wytwarzaniem fenomenów (...). Wszelki pozorny jej przyrost, następujący za sprawą oddziaływania obcych sił, musi mieć fundament w jej własnej naturze, musi być w niej preformowany i zdeterminowany. Z drugiej jednak strony tego właśnie zdeterminowania nie sposób sobie wyobrazić jako sztywnego, danego w gotowej postaci. Dopełniony byt substancji ujawnia się raczej dopiero w jej dopełnionym rozwinięciu, jej stadia pośrednie i jej koniec należą do niej równie istotowo i koniecznie jak jej początek. (...)”⁵²¹.

Doprowadzając do pełnej realizacji swą własną istotę – „treść” tego, kim jestem – muszę sam siebie określić, a dokonać tego mogę tylko w procesie artykulacji. Moje życie stanowi pewną możność, której aktualizacja spełni się i ukształtuje dopiero w procesie samego aktu autoprezentacji. Nigdy, w takim ujęciu, nie będzie ono kopiowaniem jakiegoś gotowego wzoru, odtwarzaniem wcześniej przygotowanego scenariusza, niczym wydruk tekstu z uprzednio złożonego pliku (ZP 692). Opisywany tutaj zwrot ekspresywistyczny wiąże się z odejściem od naturalizmu przynajmniej pewnej typowej jego mechaniczyczno-redukcyjnej odmiany, będącej przedmiotem krytyki fenomenologów i w istotnej mierze również samego Taylora. Zwierzęta będące częściami przyrody działają instynktownie. Wpasowane w swe miejsca w strukturze ekosystemu

⁵²¹ E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, tłum. T. Zatorski, WUW, Warszawa 2010, s. 209-210.

realizują niejako z góry zadany program. Człowiek, o którym Nietzsche pisał, że jest zwierzęciem chorym, jest nieprzystosowany, a to, kim jest, ukazuje rozwijając dopiero swój nieprzewidywalny potencjał. Człowiek tworzy kulturę, swoje sztuczne środowisko, które kształtuje się przez historyczne nawarstwienie znaków- symboli, to znaczy przez kumulację skryzalizowanych ekspresji.

Skoro wraz z nadejściem romantyzmu, oświeceniowa idea racjonalnego ładu straciła swoją obowiązywalność lub przynajmniej swą kulturotwórczą nośność, tym samym nie ma już wspólnego języka dostępnego wszystkim. Poeta ma za zadanie wyartykułować swój własny świat odkryty w swoim wnętrzu, zdobyty na drodze indywidualnej inicjacji. Ma tego dokonać posługując się szczególnym systemem znaków i obrazów – symboli i form wypowiedzi, które raczej powołują do istnienia niż odzwierciedlają obiektywny porządek. Jest raczej jak latarnia rozświetlająca nowe horyzonty wśród ciemności, aniżeli zwierciadło, które – w mimetycznym rozumieniu – odwzorowują dany, zastany kształt świata⁵²². Znanе przeciwstawienie zwierciadła i lampy pochodzi od Plotyna. Taylor w swych rozważaniach odwołuje się do znanej pracy Abramsa pt. *Zwierciadło i lampa*⁵²³. Píše: „Przejście od *mimesis* do ekspresji zaczęło się na długo przed romantyzmem, już w XVIII wieku. Wpłynęło nań wiele zjawisk: nowe wartościowanie uczuć nadało wyższą rangę ich ekspresji; nowe teorie poszukujące źródła języka i kultury w akcie ekspresji rozpowszechniły ideę, że najwcześniejszy język był poezją, że dani ludzie wypowiadali się za pomocą poetyckich tropów (...) przemawiali bowiem z serca a naturalną ekspresją uczucia jest poezja” (ZP 696).

Twórczość artystyczna przypomina pojętą w duchu neoplatońskim emanację niezgłębialnych obszarów ludzkiego wnętrza, kreację, której istota konstytuuje się trakcie samego aktu ujawniania. Jej treść nigdy nie polega na odsłanianiu ‘gotowego’ sensu, który byłby czymś uprzednio danym, lecz gdy dochodzi do głosu przedstawia się jako zadanie do interpretacji. Stąd tak istotne znaczenie symbolu. W przeciwieństwie do alegorii, symbol nie daje nam gotowego przesłania. Jak czytamy: „Symbol nie może być oddzielony od tego, co ukazuje, tak jak zewnętrzny znak może zostać oddzielony od tego, co oznacza.” (ZP 700).

⁵²² „(...) jeśli porządek rzeczy nie jest dostępny egzoterycznie, tak, by można go naśladować w sztuce, należy go zatem badać rozwijając nowy język, który potrafiłby ujawnić coś pierwotnie ezoterycznego i niewyraźnego.” (ZP 703).

⁵²³ M. H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, tłum. M.B. Fedewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003.

Symbol może przypominać brylant, który obracany w palcach mieni się coraz to nowymi odcieniami barw. Podobnie jak tabletką musującą, która wrzucona do szklanki z wodą wywołuje stan przypominający wrzenie, uwalniając zarazem swą zawartość, tak symbol w wywołuje ferment umyśle odbiorcy – proces o konsekwencjach nie dających się przewidzieć ani też ująć żaden efektywny algorytm. Powoduje to, co H.- G. Gadamer nazywał przyrostem bytu⁵²⁴. Akt autentycznie twórczy jest w istocie nieprzewidywalny.

Zdaniem Taylora symbol przybliża i uobecnia to, co nie może być dostępne w żaden inny sposób, jak tylko poprzez wypowiedź lub formę o nieprzejrzywej i zagadkowej strukturze metafory. Figury symbolicznej nie da się „streścić” za pomocą żadnego naukowego dyskursu. Symbol ma charakter promieniujący – nie wiemy, co ujawnia dopiero akt jego interpretacji, gdy dojdzie do uruchomienia drzemiących w nim potencji znaczeń. Alegoria natomiast - którą autor stawia w opozycji do symbolu - polega na względnie prostej identyfikacji z góry określonej treści zawartej w czytelnym przedstawieniu, które co najwyżej wymaga skomplikowanego klucza niezbędnego, by je rozszyfrować.⁵²⁵

W dalszym ciągu swych rozważań poświęconych twórczości i odkrywczego charakteru wypowiedzi romantyków, Taylor powołuje się na E. Wassermanna, który mówi o upadku tego, co nazywa mianem „uniwersalnej kosmicznej składni”, obowiązującej do czasów Oświecenia, obejmującej chrześcijańskie pojmowanie historii, koncepcję człowieka jako mikrokosmosu, hierarchię i analogię bytów stworzonych przez Boga. System wyobrażeń, które w słynnej pracy Lovejoya występują pod nazwą Wielkiego Łańcucha Bytów, w XIX wieku stracił swoją moc oczywistości i przestał być nicią przewodnią zbiorowej orientacji w świecie.

Niegdyś, jak pisze Wassermann: „Istniała intelektualna jednorodność, dzięki której ludzie dzielili wspólne założenia (...).”⁵²⁶ U schyłku XVIII w. ten system uległ załamaniu. Tym samym wyobrażenia poety podążającego za tajemnym głosem, zadanie kreowania światów wywiedzionych z wewnętrznych głębi, stały się fundamentalne zarówno w sensie artystycznym jak i metafizycznym. „Teraz poeta zmuszony był do dodatkowej pracy artikulacyjnej. (...) Współczesny wiersz musi zarówno sformułować

⁵²⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 153-160.

⁵²⁵ „W odróżnieniu od alegorii, symbol dostarcza językowej formy, dzięki której coś, co nie jest dostępne żadną inną drogą, może stać się widzialne. Podczas gdy wyrażenie alegoryczne odsyła do rzeczywistości, do której możemy też odnieść się bezpośrednio, symbol pozwala temu, co zostało w nim wyrażone, wkroczyć do naszego świata. Jest miejscem, w którym ujawnia się coś, co w przeciwnym razie byłoby niewidzialne” (ZP 699).

⁵²⁶ E. Wasserman, *The Subtler Language*, Baltimore, 1968, s. 10-11.

własną kosmiczną składnię, jak też przedstawić autonomiczną rzeczywistość poetycką w obrębie owej składni: 'natura', która niegdyś była pierwotna względem wiersza i mogła stać się przedmiotem imitacji, dzieli teraz z wierszem wspólne źródło w poetyckiej kreacji'. " (ZP 704)

Niech jako przykład posłuży poetycka wizja lasu w *Nocy Walpurgii* z *Fausta* Goethego i opisu puszczy w *Panu Tadeuszu* Adama Mickiewicza. Las, z jego złowrogą ale i tajemniczą aurą nie mieści się w hierarchii bytów stworzonych, zgodnie tradycyjnym schematem zapoczątkowanym w średniowieczu i w przetworzonej racjonalistycznej postaci myśli oświecenia, gdzie przyroda dana jest jako poznawalna – przedmiot suchych analiz np. botanicznych. U obydwu poetów odnajdujemy panteistyczną wizję niezgłębianej mocy, gdzie siła obrazu literackiego zbudowanego przez grę światła we wszechogarniającej ciemności, wzmocniona jest przez przenikanie się motywów baśni, prastarej mitologii, czarów. W obu przypadkach nie mamy do czynienia z *mimetycznym* obrazem lasu ukazanego takim, jaki on w rzeczywistości jest, lecz z powołaniem do życia sugestywnej wizji o charakterze wyżej opisanego symbolu. Ta niezgłębialność i gąszcz, a zarazem niemal boska tajemnica leśnej przyrody zdaje się mieć spinozański rodowód. Zarazem, w obu przypadkach poeci „mówiąc o naturze, uświadamiają nam coś na co nie ma jeszcze adekwatnych słów.” (ZP 704). „Ów subtelniejszy język – termin zapożyczony jest od Shelleya – ujawnia coś, a zarazem (...) określa i stwarza.” (ZP 704).

Wypowiedź poety nie jest relacją ze znanego wcześniej świata, skonstruowaną za pomocą również znanych wcześniej schematów wyobrażeniowych. Teraz poeta powołuje do życia nową rzeczywistość, stosując przy tym nowo odkryty aparat środków wyrazu zarówno w sensie doborów leksykalnych, jak stylistycznych. Czytamy: „Poeta romantyczny musiał więc wyartykułować oryginalną wizję kosmosu.” (ZP 704)

A. Carpentier na wstępie swej powieści. *Podróż do źródeł czasu*⁵²⁷ wyraża myśl, że naprawdę dobrej literaturze zawsze towarzyszy powołanie do życia oryginalnej, nowej ontologii. Przypomnijmy znaną myśl E. Stachury, że „Każdy jest poetą”. W tym sensie, ludzka rzeczywistość, ludzki sposób istnienia jest ukonstytuowany jest przez twórczą wyobraźnię – świat przeżywany jest światem utkanym z wyobraźni. Nie oznacza to bynajmniej życia marzycielskiego, życia w sferze iluzji – opartego na myśleniu życzeniowym. Chodzi o to, że wszelki sens, jaki nadajemy własnej egzystencji, ufundowany jest i wyartykułowany poprzez ekspresję treści pochodzących z naszego

⁵²⁷ A. Carpentier, *Podróż do źródeł czasu*, tłum. K. Wojciechowska, Czytelnik, Warszawa 1973.

wnętrza. Stąd bierze się nowoczesne odczytanie *Don Kichota*. Zgodnie z tym spojrzeniem, bohater Cervantesa staje się interesujący w sytuacjach, w których „śni na jawie” – np. biorąc kurzu wzniesiony przez pędzone przez pasterzy stado owiec, za kurzawę atakującej konnicy wroga. Postawa Don Kichota, praca jego wyobraźni okazuje się wzorcowa, paradygmatyczna dla ludzkiego sposobu postrzegania świata, w którym materialne konkretne przedmioty stanowią zaledwie rekwizyty, których rzeczywisty sens konstryuuje aura, jaka roztacza się wokół nich, nadając im charakter „przedmiotów intencjonalnych”. Ta otoczka naszych wspomnień i marzeń stanowi ich rzeczywistą treść; przedmioty „same” są niczym, jak pamiętamy z *opus magnum* M. Prousta⁵²⁸.

Konkluzją niniejszego wywodu jest teza, że Taylor charakteryzując romantyczny przełom, jaki dokonał się kulturze europejskiej, nawiązuje do hermeneutyczno-egzystencjalnej tradycji filozofii, ukazując ludzką samowiedzę w jej własnym stawaniu się jako proces artykulacji i autointerpretacji. Tym samym opowiada się on po stronie antynaturalistycznych koncepcji człowieka i upatruje w wyobraźni i ekspresji, *resp.* w sztuce, fundamentalnych sposobów ujawniania się tego, co ludzkie.

⁵²⁸ „Nonsens szukania w zewnętrznym świecie obrazów pamięci” – M. Proust, *W stronę Swanna*, tłum. T. Żeleński-Boy, PIW, Warszawa 1956. s. 510.

XII Linie rozwojowe sztuki modernizmu w ujęciu Charlesa Taylora⁵²⁹

W końcowej partii *Sources of the Self* Ch. Taylor szkicuje mapę głównych problemów moralnych współczesnej epoki, zarazem rozstrzygnięć, które implikują aktualne sposoby pojmowania natury ludzkiej, ludzkiej samowiedzy, koncepcji dobra i stosunku człowieka do świata (ZP 911). Wymienia trzy nurty. Pierwszy z nich – teistyczny, który żyje pomimo silnych tendencji w kierunku sekularyzacji. Jako drugi, autor wskazuje naturalizm, który w różnych swoich aspektach przedstawia siebie jako naukowy, to znaczy pretendujący do roli wzorca racjonalności instrumentalny redukcjonizm, traktujący człowieka i jego wytwory jako część przyrody, dążący zarazem do ujęcia ludzkiego życia oraz kultury w kategoriach ilościowych. Pogląd ten przyjmuje na swoim zapleczu - nie do końca jawnie – moralny utilitaryzm i hedonizm. Naturalista jest zorientowany na przewidywanie i kontrolę, eksploatację zasobów, maksymalizację wydajności, etc. właściwie nie podejmuje pytania o dobro, a jeśli już przymusić do odpowiedzi, wskaże na użyteczność, skuteczność działania mające służyć przysporzeniu przyjemności i komfortu oraz ewentualnie narcystycznie pojętej, świeckiej samorealizacji, a więc również pewnego rodzaju przyjemności tyle, że bardziej wyrafinowanej, można nawet powiedzieć „duchowej”, jednak pozbawionej odniesienia do transcendencji⁵³⁰. Trzecim punktem na mapie wskazanej przez Taylora, jest dziedzictwo romantyzmu – romantyczny ekspresywizm rozwijany przez późniejszy modernizm w różnych jego kolejnych odmianach. Tym ostatnim nurtem chciałbym się zająć w niniejszej analizie.

W przeświadczeniu Charlesa Taylora epoka romantyzmu stanowi istotne źródło współczesnego modelu ludzkiej podmiotowości wraz z właściwymi mu sposobami pojmowania dobra oraz formami ludzkiej samowiedzy. Z analizy dzieła kanadyjskiego filozofa wyłania się obraz, zgodnie z którym ewolucja romantycznego poglądu na świat potoczyła się czterema drogami. Dla jasności wywodu wliczę je na wstępie, by potem przejść do szczegółowej eksplikacji.

⁵²⁹Rozdział ten jest zmienioną wersją mojego artykułu *Linie rozwojowe sztuki modernizmu w ujęciu Charlesa Taylora* Charlesa Taylora, [w:] *SymbART 2015. Czy sztuki można się nauczyć*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2016, s. 59-65.

⁵³⁰ Np. uprawianie sportów ekstremalnych, po to by zyskać samozadowolenie lub podziw innych mogą być drogą wiodącą ku osiągnięciu tak pojętej satysfakcji. Jednak motywowane chrześcijańskim przesłaniem szare na co dzień poświęcenie się bliźniemu już nie.

Jeden z nich stanowi w zasadzie prostą kontynuację najważniejszych wątków romantycznego dziedzictwa. Drugi to nurt naturalizmu w sztuce XIX wieku, znajdujący odzwierciedlenie min. w malarstwie Courbeta, twórczości E. Zoli, a także casus *Pani Bovary* G. Flauberta. W wszystkich przypadkach było to swoiste szyderstwo z romantyzmu uładowanego, który został oswojony i wtopił się w duchowy pejzaż nowoczesnego mieszczańskiego społeczeństwa.

Jako trzeci Taylor wymienia zainspirowaną przez Baudelaire'a i symbolistów francuskich pozornie nihilistyczną, a w istocie głęboko afirmatywną reakcję na pierwszą falę romantyzmu. Na koniec autor wymienia szeroki nurt inspiracji artystycznych związanych z dziedzictwem filozofii A. Schopenhauera.

W dzisiejszych czasach stoimy w obliczu dylematów moralnych, systemów wartości i tym samym koncepcji człowieka, stanowiących pochodne wymienionych postromantycznych nurtów. Pierwszy, o którym powiedziałem, iż stanowi bezpośrednią kontynuację najważniejszych wątków romantycznego dziedzictwa, wiąże się z podkreśleniem doniosłości tajemnicy ludzkiego wnętrza, znaczenia twórczej ekspresji oraz pochwałą autentyczności i uczuć. Bliska jest jej także wrażliwość na urok dzieł przyrody oraz przeciwstawienie naturze – cywilizacji, z właściwą dla tradycji J. J. Rousseau deprecjacją tej ostatniej. Najważniejszą jednak cechą tego nurtu, którą dzieli z pozostałymi spośród wymienionych, jest kult sztuki oraz artysty, jako jednostki, która ma szczególny dar sięgania do wewnętrznych głębi i poprzez ekspresję ujawniania, zarazem kreowania sensu ludzkiego życia. Jak czytamy: „Romantycy przedstawili poetę bądź artystę jako paradygmat istoty ludzkiej, Moderniści tylko wzmocnili to wyobrażenie” (ZP 889).

Według Taylora, epifaniczny charakter sztuki romantyzmu polegał na ujawnieniu nieskażonej natury ludzkiej, człowieka, który jest pierwotnie dobry i zwierciadło owej dobroci odnajduje w przyrodzie nietkniętej przez cywilizację z jej fałszem gier międzyludzkich, podstępem, utylitarnym wyrachowaniem⁵³¹. Duch romantyzmu zrodził się jako reakcja na oświeceniowy racjonalizm i naturalizm, których przejawem była ekspansja kapitalizmu, promieniująca daleko poza sferę ekonomii paradygmatycznym wzorcem przeliczalności, użyteczności, traktowania wszystkiego w kategoriach towaru, zastępowalności. Stąd romantyczny kult tego, co unikatowe i oryginalne. Fascynacja

⁵³¹ Było to oczywiście pochodną poglądów J. J. Rousseau.

przyrodą, dziką i nieujarzmioną, zarazem nie tkniętą przez cywilizację była źródłem artystycznych natchnień.

W. Nowak podejmując ten temat pisze: „Nowe rozumienie rezonansu i ludzkiej tożsamości zakłada, iż to, kim jesteśmy, wyznaczają nasze pragnienia oraz zdolności, jakie w sobie odkrywamy. Te zaś ewokuje przyroda – ona uświadamia nam nasze uczucia, tłumione przez ścisłą kontrolę analitycznego rozumu. Dlatego nowe, zwłaszcza romantyczne koncepcje rezonansu Schellinga, Novalisa, a nawet zwalczającego romantyzm Hegla bazują już na ekspresywnym pojmowaniu natury i ludzkiego życia. Innymi słowy, romantyczna idea pierwszeństwa ekspresji indywidualnej sięga swymi korzeniami reformacyjnego dowartościowania zwyczajnego życia.”⁵³² Można by sięgnąć jeszcze dalej – do renesansowych koncepcji człowieka myślicieli takich, jak Pico Della Mirandola, który podkreślał niegotowy, otwarty na doskonalenie charakter natury ludzkiej. Miał on oczywiście na myśli daną człowiekowi od Boga wolność, będącą warunkiem zasługi moralnej. Jednak z perspektywy stuleci i przemian wiodących w kierunku sekularyzacji myśl ta daje się odczytać jako odległą prefigurację pojęcia człowieka jako istoty naznaczonej brakiem, jako „zwierzęcia chorego”, nieprzystosowanego jak inne gatunki do zamieszkiwania naturalnego środowiska i tym samym postawionego przed koniecznością tworzenia kultury. Nie można również pominąć wkładu Mikołaja z Kuzy, który jako pierwszy pomyślał o człowieku jako o istocie twórczej. Człowiek stworzony na podobieństwo Boże, posiada boskie atrybuty, jednakże w stopniu niedoskonałym. Zgodnie z tym rozumowaniem człowiek, podobnie jak Bóg jest stwórcą, jednak choć nie ma władzy powoływania z nicości bytu substancjalnego może jako artysta lub uczonek tworzyć dzieła sztuki i formułować nieznane wcześniej teorie. Jak pisze Z. Kuderowicz: „Podobieństwo do Boga upatrywał Kuzańczyk w zdolności do tworzenia dzieł sztuki, prac intelektualnych i wyrobów rzemieślniczych. Jak Bóg stworzył przyrodę, tak człowiek tworzy dzieła kultury. Właśnie zdolność twórcza wyznacza w tej filozofii ludzką godność. Boska kreacja przypomina w tym względzie twórczość artysty, który nadaje nowy kształt zastanemu tworzywu. Boska kreacja wszechświata posiada swe mikroskopijne odbicie w twórczości intelektualnej człowieka, w tworzeniu pojęć, które są sztucznymi ludzkimi tworem.”⁵³³

Postromantyczny nurt ludzkiej samowiedzy oparty na ekspresywnym pojmowaniu natury i życia przetrwał po dziś dzień w ucieczce od aglomeracji oraz w

⁵³² W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność*, Dz. cyt., s. 137.

⁵³³ Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa 2014, s. 49.

postawach i działaniach proekologicznych. Za jedno z jego odgałęzień można uznać amerykański ruch dzieci kwiatów lat 60 XX w. Skądinąd na rodzimym gruncie możemy odnaleźć wyraz ciągłości tej pierwszej fali romantyzmu w fascynacji turystyką beskidzką w tekstach twórców poezji śpiewanej np. Wolna Grupa Bukowina, Stare Dobre Małżeństwo czy w poezji J. Harasymowicza.

Jako jedną z reakcji na pierwszą falę romantyzmu Taylor wskazuje naturalizm w malarstwie i literaturze drugiej połowy XIX wieku. Ten rodzaj sztuki delektuje się ukazywaniem rzeczy w ich trywialnej banalności, które daje odbiorcy „poczucie mocy stawiania czoła prawdzie gorzkiej prawdzie i poświadczania jej.” (ZP 797).

Paradoksalnie jest to tęsknota za sensem utraconym, wyraz rozpacz po stracie metafizycznego i aksjologicznego horyzontu (zmazanego nietzscheańską *gąbką*), masochistyczne rozdrapywanie własnej duchowej rany, jednakże z zimnym poczuciem nieuchronności bez cienia patosu. W ten sposób jednak to, co artysta pragnie ocalić mimo wszystko, ukazuje się na zasadzie kontrastu.

W takim ujęciu, celem sztuki było zdemaskowanie iluzji, wynikającej z przeświadczenia że w głębi rzeczywistości, która na powierzchni okazywała swe trywialne oblicze, ukryta jest istotna prawda nieskażona i autentyczna. Może chochoł w Weselu Wyspiańskiego, obraz podmiejskich ruder albo postacie nieokrzesanych wieśniaków – (już nie romantyczna sielskość) – miały prowokować, przecząc dawnym ideałom – iluzjom rustykalnej czystości. Ten społeczny żywioł pospolitości zdawał się w dziełach naturalistów pełnić funkcję analogiczną do tej, jaka przypadała w udziale wizjom dzikiej przyrody w fascynacjach wczesnych romantyków. Był w tym moment odwagi wyjścia poza świat uładzony, zamknięty w mieszczański frazes, niekiedy wbrew zakłamaniu, czy przynajmniej niepełności konwencjonalnej wizji życia oświeconych warstw. Jak czytamy: „Istniejemy w jakiejś rzeczywistości, naprawdę jednak jej nie widzimy, ponieważ naszą wizję kształtują – i zaciemniają – fałszywe i pocieszające formy reprezentacji. Aby się przedrzeć przez tę zasłonę potrzebujemy nowych, boleśnie prawdziwych przedstawień.” (ZP 796).

Dalej więc, choć w sposób ukryty, dziewiętnastowieczny naturalizm w sztuce pozostawał w orbicie ideałów Rousseau. Taylor pisze: „*Kamieniarze* Courbeter przedstawiają nie tylko nędzę; w ciężkiej fizycznej pracy uchwytują także napięcie oraz największy wysiłek. Dostrzegamy tu nie tylko nieszczęście, lecz siłę.” (ZP 796) Składa się tu oświadczenie o zwyczajnych ludziach; o godności wszystkich ludzi.” (ZP 799).

Powołując się na literacki przykład *Pani Bovary* Taylor wskazuje, że przedmiotem sztuki mającej za zadanie demaskować zbanalizowany i przyswojony już romantyczny ideał, może być także szpetota „społeczna”, nędza moralna warstwy mieszczańskiej. W analizie Taylora czytamy: „W utworze (...) nie widać żadnej chęci nadania godności bohaterom czy ukazania głębszego znaczenia ich czynów. Istotnie, efekt deflacyjny rodzi się z bezlitosnego przedstawienia iluzji głębszego znaczenia w romantycznych tęsknotach Emmy. (...) Wydaje się, że chodzi o niestrudzone ukazywanie bezguścia tego, co przeciętne. Siła utworu jako dzieła sztuki polega na wyjątkowej umiejętności wychwytywania owej banalności (...)” (ZP 796).

Nieautentyczność, sentymentalizm, próba osłodzenia codzienności, celebrowanie jałowych w istocie rytuałów, stanowiących mierne kopie wzorów romantycznych bohaterów, stały się częścią życia prywatnego, ciepła rodzinnego środowisk mieszczańskich. Przeciw temu – na nowo, w rdzennie i autentycznie romantycznym duchu – zbuntowała się moderna, biorąc za romantyzm to, co było jego spóźnionym pogłosem. „Tak oto – pisze Taylor – moderniści jako spadkobiercy romantyzmu, odwrócili się od tego, co uważali za romantyzm” (ZP 841). W tym nurcie myślenia pozostają rozważania H. Brocha o kiczu, który zdaniem autora jest zjawiskiem zrodzonym z obłudy romantycznego estetyzmu⁵³⁴.

W dalszym ciągu swoich rozważań Taylor wskazuje na symbolizm francuski, twórczość Baudelaire’a oraz późniejszych poetów E. Pounda czy T. S. Eliota. Nurt ten, którym popłynęły postromantyczne idee był z pozoru nihilistyczny, po części nawiązujący do odległych korzeni augustiańskich a nawet gnostycznych i neoplatonickich. Sposób pojmowania sztuki, jako autotelicznej, słynne hasło *l’arte pour l’arte* sugeruje, iż tym, co artystycznie i w ogóle aksjologicznie doniosłe jest sama sztuka. Dzieło nie ma za zadanie niczego przedstawiać, do niczego wzywać, lecz samo jest miejscem, w którym ujawnia się pełnia człowieczeństwa. Taylor pisze: „Według pierwszego stanowiska, które dominowało wśród romantyków, dzieło sztuki coś przedstawia – niespaczoną naturę czy też ludzkie uczucia tak, aby ukazać pewną wyższą duchową rzeczywistość lub znaczenie, jakie przez nią prześwituje. Zgodnie z drugim stanowiskiem, które dominuje w XX wieku, nie wiadomo już, co przedstawia dzieło sztuki i czy w ogóle cośkolwiek przedstawia; *locus* epifanii przeniosło się do wnętrza samego dzieła.” (ZP 773).

⁵³⁴ H. Broch, *Kilka uwag o kiczu*, (w:) tenże, *Kilka uwag kiczu i inne eseje*, Czytelnik, Warszawa 1998.

Postawa artystów jest reakcją na świat odczarowany, pozbawiony złudzeń i nadziei, bezduszny mechanizm oparty maksymalizacji zysku, stymulowania wydajności, świat będący miejscem wygnania, gdzie nie ma świętych miejsc ani rytuałów, w którym jedynym uznanym wzorem postępowania jest praca bez nadziei na zasługi przez dobre uczynki. Taki obraz rzeczywistości, jaki powstał w rezultacie przewartościowania, które zapoczątkował protestantyzm, dziwnie zbliżył się do gnostyckiej wizji kosmosu – świata opuszczonego przez Boga⁵³⁵. W tym świetle należy więc ujrzeć przesłanie *Ziemi jałowej* Eliota i wizji Williama Blake’a. Wizja kosmosu, w którym ludzka wyobraźnia nie znajduje punktu zaczepienia dla zlokalizowania Boskiej Transcendencji, choćby przez uzmysłowienie sobie naturalnych kierunków góra-dół, pozostawia człowieka w metafizycznej próżni. Świat, w którym nie ma rozróżnień jakościowych lecz tylko ilościowe, a przestrzeń przedstawia się jako jednorodna – kartezjański układ współrzędnych zdaje się miejscem duchowego wygnania. Za sprawą nowej nauki dokonała się nawet demitologizacja tęczy, będącej natchnieniem poetów i malarzy; przypomnijmy choćby *Pejzaż z tęczą* P. Rubensa⁵³⁶. Wyjaśniona przez optykę Newtona jako efekt rozszczepienia światła znalazła artystyczny sprzeciw w bezradnym, na poły ironicznym gościu C. D. Friedricha w jego obrazie *Górski pejzaż z tęczą* ukazującym zjawisko niemożliwe – tęczę na nocnym niebie⁵³⁷.

Ziemia jałowa, *Ziemia Ulro* przywodzą na myśl system wyobrażeń w oczywisty sposób manichejski, gnostycki przypisujący duszy wygnanej na pustkowiu pozycję wyróżnioną i paradoksalnie ekskluzywną. W twórczości Baudelaire’a artysta jest dandysem, szczególnie pojętym arystokratą, który spogląda z pogardą na zwyczajność i pospolitość, zarazem całość naturalnych uwarunkowań codziennego życia. Sztuka ma wystarczyć sama sobie – ponieważ odsłania nieznane, które wylania ze swego wnętrza i pragnie ocalić. Artystyczne wizje tamtego okresu idą w parze z katastroficznymi koncepcjami zmierzchu kultury, z dekadencją, poczuciem bezsensu.

⁵³⁵ „Pełni epifanii przeciwstawione zostaje poczucie, że otaczający nas świat w postaci w jakiej go zazwyczaj doświadczamy, jest wykolejony, martwy, czy też opuszczony przez Boga. Ów świat ‘w rozpadzie martwy i bez ducha’, świat postrzegany biernymi oczami Blake’a łączy pewne pokrewieństwo z *Ziemią jałową* Eliota. Istnieje tu swoista ciągłość – jest to mianowicie krytyka mechanicyzmu i instrumentalizmu jako sposobu widzenia życia, a także samej zasady naszego społecznego istnienia. (...) Z opowiedzeniem się po stronie sztuki epifanicznej niemal zawsze idzie silna wrogość wobec komercyjno-przemysłowego, kapitalistycznego społeczeństwa, od Schillera poczynając, do Marksa, Marcusego i Adorna; od Blake’a przez Baudelaire’a do Pounda i Eliota” (ZP 788-789).

⁵³⁶ P. Pejzaż z tęczą

https://pl.wikipedia.org/wiki/Pejza%C5%BC_z_t%C4%99cz%C4%85#/media/File:Rubens-Landscape.with.Rainbow1632-1635.jpg (dostęp 24. 07. 2015).

⁵³⁷ <https://www.google.pl/search?q=pejz%C4%85z+z+tecz%C4%85+friedrich&biw=1366&bih=617&tbm=isch&imgil=e8f-Vvn7ePAFmM> (dostęp 24. 07. 2015).

Pojawiły się także oczywiście nurty optymistyczne – futuryzm czy marksizm – które jednak mając na horyzoncie ideał „światlanej przyszłości”, również deklarowały negację świata zastanego poprzez katastrofę rewolucji, niszczenie muzeów, radykalnego zerwania z tradycją. Sztuka jako atrybut postawy dandysa jest wyrazem wzgardy dla świata który jest zły, beznadziejny w swym zepsuciu i nudny w oszukańczej ułudzie⁵³⁸. Można tu wspomnieć rozważania W. Gombrowicza, który pisze o odrażającym tłumie, wielości, która jest antytezą tego, co wybitne i unikatowe. Znajdujemy u niego przykład zjazdu ludzi genialnych, którzy w dzisiejszych czasach wypełniliby widownię stadionu, przykład malarstwa („dzisiaj kto żyw smaruje i co gorsza, te obrazy nie są takie złe”), przykład kobiety, której uroda i powab stanowią pułapkę, podszyte są dzieckiem, a także przykłady piękna przyrody: łąkę pod powierzchnią której kryje się mordercza walka czy żuki przewracane przez wiatr i palone słońcem na wybrzeżu atlantyckim.

Jako czwarty z omawianych nurtów, Taylor wymienia kierunek zainspirowany recepcją dzieła Schopenhauera, która poprzez Nietzschego i hermeneutykę demistyfikacji wiedzie ku aktualnym niepokojom postmodernizmu⁵³⁹.

Taylor pisze, że „obok sztuki odduchowionej w realizmie oraz sztuki kontrnatury istnieje jeszcze trzecia znacząca forma, jaką w XIX w. przybierają tendencje antyromantyczne. Jest to mianowicie sztuka, która odwołuje się do nieokiełznanej energii natury amoralnej.” (ZP 812). Tym mrocznym źródłem energii, o którym wspomina autor *Źródeł podmiotowości*, jest Schopenhauerowska wola. Wola jest mocą przenikającą całość uniwersum. Jednakże wbrew wyobrażeniom wczesnych romantyków, nie jest to moralnie dobra potęga natury, lecz nieobliczalna i nienasycona żądza pozbawiona racjonalnego celu, będąca źródłem i siłą napędową ludzkich namiętności i złudzeń. Człowiek dokonuje wyborów, tworzy i wyznacza cele, które w istocie są zamaskowanymi projekcjami owej ślepej – raz twórczej lecz kiedy indziej niszczycielskiej mocy. W związku z filozofią Schopenhauera, Taylor pisze, że „(...) stworzył on niejako ekspresywizm z ujemnym znakiem wartości.” (ZP 813). „Źródło z którego wypływa

⁵³⁸ Por. spekulacja walentyniańska w interpretacji Hasa Jonasa: H. Jonas *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Płatan, Kraków 1994.

⁵³⁹ „Pierwotny ekspresywizm romantyczny, przy całej swojej skłonności do wynoszenia sztuki ponad poziomy, postrzegał spełnienie się poprzez ekspresję jako coś, co można pogodzić z moralnością, określoną w kategoriach standardów współczesnych. Pytanie to wysunęło się na pierwszy plan dzięki niektórym współczesnym pisarzom, na których wpłynął Nietzsche – takim jak Jacques Derrida i Michael Foucault. Wszystkie te spory możemy nazwać, odpowiednio: 1) kwestią źródeł, 2) kwestią instrumentalizmu, 3) kwestią moralności” (ZP 916).

rzeczywistość jako ekspresja zostało zatrute. Nie jest już źródłem dobra, lecz nienasyconego pragnienia, uwięzienia w złu, które czyni nas godnymi pożałowania, wyczerpuje i poniża.” (ZP 814).

Zdaniem Taylora, filozofia Schopenhauera jawnie występowała przeciw chrześcijańskiej afirmacji bytu stworzonego⁵⁴⁰. Obecna jest w niej pesymistyczna, wzbogacona o dalekowschodni wątek myśl o wyzwoleniu się ku nicości. Schopenhauer, jak pisze Taylor, „(...) jawnie głosi poglądy buddyjskie, a nasze wyzwolenie dostrzega nie w transfiguracji codziennego życia – jest od tego jak najdalszy – lecz w ucieczce od podmiotowości i woli zarazem” (ZP 815). Taylor przypomina wielki wpływ, jaki myśl Schopenhauera wywarła na artystów i intelektualistów ówczesnej epoki. Wymienia pisarzy, kompozytorów, filozofów – Wagnera, Nietzschego, Tomasza Manna. Zaznacza jednak, że, jak pisze: „Wspólna im była jednak nie Schopenhauerowska koncepcja wyzwolenia się od *ego*, lecz doktryna transfiguracji poprzez sztukę.” (ZP 817).

Oprócz pesymizmu, inspirujący okazał się romantyczny motyw uwznioślenia sztuki. Świat jest naznaczony piętnem zła, jednak sztuka może przynieść chwilowe bodaj ukojenie. Podobną myśl wyraża J. C. Fernández Naveiro, w swym szkicu *Para una crítica del liberalismo en Charles Taylor Un comentario sobre “Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna”*⁵⁴¹.

Myśl Taylora zdaje się potwierdzać hipotezę związaną z pesymistycznym motywem leżącym u podłoża malarstwa kubistów i abstrakcjonistów – Picassa i nurtu malarstwa nieprzedstawiającego – Malewicza czy Mondriana. Zdaje się, że w ich twórczości wyraża się zanegowanie zmysłowości i urody świata na rzecz abstrakcji, intelektualnej konstrukcji, lub po prostu neoplatonickie milczenie wobec nienazwanego. Jako wyraz takiego ostatecznego milczenia, da się odczytać *Biały kwadrat na białym tle* Malewicza. Świat doczesny jest zły, niegodny uwagi, należy go „unicestwić” popadając w nirwanę lub wznosząc się na wyżyny matematycznej konstrukcji. Geometryczne struktury, mogą być piękne, lecz nikogo nie zdołają pocieszyć.

⁵⁴⁰ „Sama filozofia Schopenhauera była buntem przeciw inspirowanemu przez chrześcijaństwo wymogowi, aby afirmować dobro tego, co jest. Chciał on raz na zawsze zrzucić okropny ciężar, jakim obarczyła nas cywilizacja chrześcijańska; pragnął głosić ostateczne zło rzeczywistości i rozprawić się z nią ostatecznie. Otworzył jednak drogę, którą ogromna większość jego uczniów wróciła do wyjściowych ram romantyczno-ekspresywnych, co poświadcza tylko ich pozycję w naszej cywilizacji. (...)” (ZP 816-817).

⁵⁴¹J. C. Fernández Naveiro, *Para una crítica del liberalismo en Charles Taylor Un comentario sobre “Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna”* „Cuaderno de Materiales” N°23, 2011, 287-302, s. 14. <http://www.filosofia.net/materiales/pdf23/CDM19.pdf> (dostęp 2. 07. 2015).

Ludziom – bliźnim należy się współczucie, jednak z aktu współczucia nie wynika w gruncie rzeczy żaden ideał moralny. Taylor pisze: „Nietzsche, który zaczynał jako schopenhauerysta, którego *Narodziny tragedii* miały spory udział w ugruntowaniu schopenhauerowskiego sposobu myślenia, mówi sztuce jako o usprawiedliwieniu rzeczywistości. (...) tylko jako fenomen estetyczny istnienie i świat znajdują wiekuiste usprawiedliwienie⁵⁴²” (ZP 817).

Więzi z amoralną naturą nie wolno nam jednak utracić, ponieważ jest ona źródłem mocy i gwarancją autentyczności (por. ZP 819). Jeśli człowiek porzuci „dionizyjskie” upojenie i wycofa się w racjonalną dyscyplinę utylitarnie pojętego ładu, rychło straci poczucie sensu i dozna jałowości, rutyny i nudy (ZP 819). Innym, ważnym składnikiem naszej samowiedzy, który – zdaniem Taylora – odziedziczyliśmy po Schopenhauerze, jest poszerzenie romantycznego pojęcia ludzkich „wewnętrznych głębi⁵⁴³”.

Taylor powołuje się na *Jądro ciemności* J. Conrada a także wskazuje na prekursorstwo Schopenhauera względem psychoanalizy opartej na przekonaniu o nieświadomych źródłach ludzkich przekonań i podejmowanych decyzji, o tym, że świadoma warstwa moralnych uzasadnień da się odtłumaczyć jako sfera racjonalizacji, projekcji i złudzeń. Tytułem dygresji pozwolę sobie nadmienić, że obok wspomnianego *Jądra ciemności*, równie ciekawe byłoby przypomnienie Conradowskiego *Lorda Jima* oraz interpretacja tragicznego czynu, który – jak pamiętamy – zdawał się przesądzony, zanim objawił się jako świadoma decyzja bohatera. „Świadomość to obłęd po czynie”, pisał Fryderyk Nietzsche⁵⁴⁴. Taylor zauważa, że pojęcie woli w myśli Schopenhauera wyprzedza (ZP 821) koncepcję Freudowskiej podświadomości – *id*, które stanowi amoralny potencjał, a zarazem siłę napędową ludzkiej kultury. Jednak w dalszym ciągu swoich rozważań Taylor przyznaje, że Freud przeszedł na pozycję naturalizmu, naukowej, obiektywizującej analizy ludzkiej osobowości, co, zdaniem autora doprowadziło jego koncepcję do niekonsekwencji. W głębokiej strukturze swej teorii Freud dokonuje refutacji kartezjańskiego *ja*, będącego gwarancją pewności poznania, natomiast w praktyce terapeutycznej postępuje jako lekarz, traktujący pacjenta, nerwicę z punktu widzenia niezaangażowanego obserwatora – kategorii, której fundamenty położył właśnie Kartezjusz. Znane jest złośliwe zapytanie: wyrazem jakiego kompleksu u samego Freuda było sformułowanie przezeń teorii psychoanalizy?

⁵⁴² F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, Kraków 1994, s. 57.

⁵⁴³ „Tam więc, gdzie pierwotni romantycy zwracali się ku naturze i prostemu uczuciu, wielu modernistów wybierało zgłębianie życia wewnętrznego” (ZP 847).

⁵⁴⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 2009, s. 43.

Czytamy w dziele Taylora: „Może się okazać, że projekt Freuda, przyrodnicza nauka o umyśle, nie da się zrealizować w kategoriach, w jakich pojmował go jego autor. Analiza zbliża się do sztuki i literatury bardziej, niż zapewne sam chciałby przyznać.” (ZP 821)

W doświadczeniu potocznym wszystkie wymienione kierunki przeplatają się ze sobą, tworząc jeden prąd kulturowy, wyraźnie przeciwstawny wymienionym wyżej teizmowi i naturalizmowi. Można odnieść wrażenie, że Taylor w swojej analizie dokonuje czegoś podobnego, jak chemik rozdzielający mieszaninę, w której samodzielne substancje występują w postaci trudnej do wyodrębnienia. Jak sam pisze: „Nie wszyscy żyją przekonaniem, które wyłoniły się w ostatnich czasach. Wiele osób wyznaje romantyczny ekspresywizm w jego postaciach premodernistycznych. Pod pewnymi względami cele, które stały się inspiracją buntów studenckich 1968 roku w Paryżu, przy wszystkich zapożyczeniach z form modernistycznych (...) więcej łączyło z Schillerem, niż z którymkolwiek pisarzem XX wieku. Obraz odbudowanej harmonii wewnątrz człowieka i pomiędzy ludźmi (...) przełamanie barier oddzielających sztukę od życia, pracę od miłości, klasę od klasy i wyobrażenie sobie owej harmonii jako pełniejszej wolności – wszystko to znakomicie mieści się w pierwotnych aspiracjach romantyków. Niekiedy obraz ten zbliża się do perspektyw schopenhauerowskich.” (ZP 913).

Taylor stawia tezę, że istnieje ciągłość między romantycznym pojmowaniem sztuki, jej późniejszą epifaniczną odmianą, która zdominowała schyłek XIX stulecia a współczesnymi wyznacznikami ludzkiej tożsamości istotnie określonej przez kategorie autentyczności i ekspresji. Jesteśmy dziedzicami tego duchowego fermentu, który zainicjowany na przełomie XVIII i XIX wieku, poprzez fazę moderny i później, w przetransponowanej i często ukrytej formie oddziałuje do dziś. Chodzi o przeświadczenie, które gloryfikuje autentyczność i opiera się na przekonaniu, o prymarnej roli sztuki lub szeroko rozumianej postawy twórczej w życiu ludzkim. Czytamy: „(...) koncepcja ta uwzniośla sztukę; ona bowiem staje się tu podstawowym *locus* tego, co nazywam źródłami moralnymi” (ZP 785), a zarazem, że „(...) ogólne rozumienie miejsca sztuki jest niezwykle rozpowszechnione i głęboko zakorzenione w naszej kulturze – odpowiada ogólnie żywionemu przekonaniu, że wyobraźnia twórcza jest niezastąpionym *locus* źródeł moralnych.” (ZP 785).

Wszystkie odmiany modernizmu stoją w opozycji do wymienionego na wstępie naturalizmu i jak pisze Taylor: „Niezależnie od wszelkich różnic, istnieje pewna niepokrewieństwa, która łączy te przewroty filozoficzne z najważniejszymi troskami

romantyków. Wszystkie one dążą do pokonania wpływu mechanistyczno-utylitarystycznych kategorii na nasze życie (...) Wszystkie też znajdują się blisko świadomości modernistycznej w swej wrogości wobec niezaangażowanego rozumu i mechanicyzmu.” (ZP 846).

Taylor stawia tezę, że oddziaływanie idei ukształtowanych w okresie modernizmu wciąż zachowuje swoją aktualność choćby jako negatywny układ odniesienia – sposób w jaki próbujemy mu się przeciwstawić, raz rozwiązując innym razem mimo woli kontynuując wątki, które ta formacja duchowa zaszczepiła następnym pokoleniom.⁵⁴⁵

W świetle powyższych rozważań, pytanie, „czy sztuki można się nauczyć?” nie znajduje jednoznacznej odpowiedzi. Niewątpliwie w trakcie długotrwałych ćwiczeń można opanować kunszt, rozwinąć swój talent. Wykładowcy szkół artystycznych kształtują osobowość uczniów i studentów tak, by rozbudzić ich wrażliwość i zaktywizować wrodzone predyspozycje. Ważne wydaje się również samo nastawienie do postawy twórczej – jej akceptacja i pochwała. Jak wiemy, choćby na podstawie dokonanej analizy refleksji Taylora, nie we wszystkich epokach tak było. Istniały okresy w historii sztuki, w których panował ustalony kanon, rygor niemal rzemieślniczego wykonania według idealnego wzoru. Tak było w m. in. w starożytności. Wywodzący się z romantyzmu nurt ekspresywistyczny istotnie ukształtował współczesny sposób postrzegania artysty, jego roli oraz wynikający z nich pośrednio nadal obecny w dzisiejszych czasach typ ludzkiej samowiedzy. Obok naturalizmu i teizmu właśnie ekspresywizm jest zdaniem Taylora, trzecim istotnym wyznacznikiem kultury współczesności. Autentyczność i twórczość stanowią jego najbardziej charakterystyczne motywy. Model bohatera literackiego, fundamentalne problemy percepcji stanowiące fundamentalne założenia twórczości plastycznej, w ogóle waga, jaką przywiązuje się do wszelkiej sztuki, stanowi wyraz ludzkiej samowiedzy charakterystyczny dla danej epoki.

Jednak sztuki pojmowanej w jej twórczym wymiarze nie da się chyba nauczyć w tym sensie, w jakim nie da się zaaranżować spontaniczności. Wydarzeniowy charakter aktu kreacji artystycznej, jak również przeblysku rozumienia gotowego wytworu, resp. *prawdziwego*, w Gadamerowskim sensie, spotkania z dziełem sztuki – także autentyczności uczestnictwa w przedsięwzięciach w rodzaju happeningu – nie da się

⁵⁴⁵Por.: „Nadal żyjemy pośród następstw modernizmu (...) świat naszej kultury ukształtowany został przez modernizm. Znaczna część naszego życia polega na reakcji nań, a także na rozdzieleniu i przedłużaniu włókien, które modernizm złączył” (ZP 890).

nauczyć tak, jak można przyswoić sobie umiejętność wykonywania czynności podpadających pod schemat ustalonego algorytmu. W tym chyba tkwi także egzystencjalny wątek współczesnego pojmowania sztuki, która niejednokrotnie zbliża się do utożsamienia z procesem samego życia. Znamy sformułowania, iż *wszystko jest poezją*, że *sztuką jest wszystko, co robi artysta*. Tak, jak w trakcie samego życia dowiadujemy się kim jesteśmy, podobnie dzieło sztuki ujawnia swą tożsamość w procesie swego samoujawniania się. Zatem pozostając w obrębie tego ekspresywistycznego nurtu refleksji, pytanie czy sztuki można się nauczyć, bliskie pozostaje kwestii, czy można nauczyć się życia – zracjonalizować i zalgorytmizować całość ludzkiego zamieszkiwania w świecie – nasze projekty, marzenia, pamięć? Jeśliby się to nawet udało, to czy nie stanęłaby przed nami wizja *Nowego wspaniałego świata*, jaką przedstawił w swej powieści A. Huxley?

XIII Wolność artysty a problem autentyczności w koncepcji Ch. Taylora⁵⁴⁶

1. Wprowadzenie

Fenomen artysty i zagadnienie autentyczności są jednymi z wiodących motywów filozofii Taylora. W niniejszym rozdziale postaram się powiązać obie te kategorie, pokazać ich wzajemne związki, prześledzić genealogię i ukazać trudności, jakie pojawiły się wokół nich na tle szerzej pojętych bolączek współczesności.

Większość z nas żywi przekonanie, że artysta winien być autentyczny, że jest osobą, od której szczególnie wymaga się autentyczności, że zrazem jest kimś, kto swym własnym życiem winien potwierdzać prawdę swego dzieła. W ten sposób bardziej niż inni, artysta narażony jest na rozmaite formy zniewolenia. Nawet w przypadku daleko wyrafinowanego konceptualizmu, gdy artysta nie tworzy nic, prócz ewentualnych znaków sugerujących jego intencje i pomysły - kiedy nierzadko artysta siebie samego postrzega jako dzieło sztuki - swą wyróżnioną pozycję opiera na się wrażliwości kreatywności, spontaniczności, zarazem niepowtarzalnej wyrazistej osobowości, którą manifestuje i jest w stanie jej bronić przed naporem pospolitości i konformizmu.

Pośród tych, którzy pozostają pod wpływem postromantycznego ekspresywizmu bardzo silnie utrwalone jest przekonanie, że w pewnym sensie jest każdy artystą lub przynajmniej powinien mieć w sobie choćby niewielką część tego wzorca osobowego, który swoją pełnię osiąga w życiu wybitnych twórców. Oprócz próby zreferowania podstawowych tez zawartych w dziełach Taylora – głównie w *Etyce autentyczności* i *Źródłach podmiotowości* - pozwolę sobie wskazać jedno własne spostrzeżenie dotyczące niebezpieczeństw zniewolenia sztuki.

Taylor stwierdza, że ideał autentyczności ukształtował się w XVIII wieku na podłożu koncepcji indywidualizmu wywodzących się od (1) kartezjańskiego ideału rozumu oderwanego, przekonania, że poszukiwanie pewności jest zadaniem indywidualnego rozumu, (2) od Locke'a a przeświadczenia, że przynależność do wspólnoty politycznej ma swą podstawę w indywidualnej woli i musi wywodzić się z przyzwolenia jednostki, (3) jest także "dzieckiem romantyzmu", pozostającego w

⁵⁴⁶ Niniejszy rozdział jest zmienioną wersją mojego artykułu *Wolność artysty a problem autentyczności na tle koncepcji Ch. Taylora*, „SzymbART 2011-2016”, s. 92-103.

opozycji do powyższych dwóch źródeł – jak czytamy: "odnoszącego się krytycznie do oderwanej racjonalności oraz do atomizmu, który nie uznaje więzów wspólnoty." (EA 27).

Na początek przytoczę nakreśloną przez kanadyjskiego filozofa charakterystykę pojęcia autentyczności, która pozwoli zyskać jasność w dalszym ciągu wywodu. Autor pisze: „W skrócie można powiedzieć, że autentyczność (A) oznacza (i) twórczość i konstruowanie a także odkrywanie, (ii) oryginalność a często (iii) sprzeciw wobec zasad społecznych, a nawet potencjalnie wobec tego, co uznajemy za moralność. (B) wymaga (i) otwarcia na horyzonty znaczenia (bo inaczej twórczość straci tło, bez którego popada w miałość oraz (ii) samookreślenia w dialogu” (EA 56). Zakładamy, że artysta jest tym typem osobowości, który na ogół spełnia przynajmniej niektóre z wymienionych cech. Dodajmy, że autentyczność wiąże się z wyrazistą tożsamością, a tożsamość według Taylora kształtuje się we wspólnocie, w sieciach rozmowy, w autonarracji, która jest narracją dialogiczną, zawsze usytuowaną w przestrzeni relacji względem znaczących innych.

2. Rys historyczny

W okresie poprzedzającym narodziny protestantyzmu – przełomu istotnego dla samowiedzy i tożsamości mieszkańców nowożytnej Europy – pozycja i rola jednostki w obrębie zbiorowości wyznaczona była przez hierarchiczną strukturę tradycyjnego społeczeństwa. Struktura ta wpisywała się i odzwierciedlała uniwersalny metafizyczny porządek określany niekiedy mianem Wielkiego Łańcucha Bytu (A. O. Lovejoy). Wraz nadejściem reformacji wielkie znaczenie przypadło idei indywidualnego powołania (M. Weber). To, kim jest dana osoba, przestało być przesądzone poprzez przynależność stanową. Realizacja oraz spełnienie swego powołania stało się prawem i obowiązkiem każdego z osobna. Już nie na wspólnej nawie kościoła, ale każdy w swojej własnej łódce żeglować miał ku indywidualnemu zbawieniu. Związek współczesnego ideału autentyczności z protestancką koncepcją powołania wydaje się zmienny.

W czasach następujących po okresie Oświecenia, w swym zeświecczonym kształcie, owa indywidualistyczna tendencja zyskała nowy wymiar i weszła na trwałe w krąg kategorii moralnych współczesności. Szczególnie przyczynił się do tego romantyzm wraz ze swymi późniejszymi odgałęzieniami, dla których wspólne stało się pojęcie

ekspresji. W drugiej połowie XIX w. chodziło już nie tyle o ukazanie tajemnicy ludzkiego wnętrza, ile o problem konstytuowania się indywidualnej tożsamości w samym procesie jej artykulacji. Przypomnijmy, było to ujęcie zgodne ze schematem myślowym opartym na heglowskim modelu ewolucji ducha, gdzie tożsamość nie była założona jako stała, dana z góry *istota*, lecz stanowiła proces własnego stawania się. Jak pamiętamy ze wstępu do *Fenomenologii ducha*, prawda konstytuuje się i ustala w samym procesie swego wychodzenia na jaw.

Mówiąc o ekspresywizmie w odniesieniu do nowoczesnego pojęcia ludzkiej tożsamości, Taylor stwierdza istotną analogię pomiędzy osiągnięciem samowiedzy, „odkrywaniem siebie a twórczością artystyczną” (EA 53) Postawa oraz działanie artysty „jest teraz – jak czytamy – „czynnością wzorcową, instruującą ludzi, jak mogą dojść do samookreślenia. W pewnym sensie artysta staje się paradygmatem człowieka jako twórcy oryginalnego samookreślenia. Mniej więcej od roku 1800 pojawiła się tendencja, aby gloryfikować artystę, dostrzegać w jego życiu kwintesencję koedycji ludzkiej i czcić go jako wieszczą, kreatora wartości kultury.” (EA 53.) Odkrywanie siebie (...) wiąże się z wyobraźnią. Ludzi, którzy oryginalnie ukształtowali swoje życie, nazywamy twórczymi. „Fakt, że opisujemy powszednie żywoty za pomocą kategorii artystycznych, odzwierciedla naszą skłonność do uznawania artystów za – by tak rzec – wzorcowych samookreślaczy.” (EA 53).

Przyjmując powyższe ustalenie, w dalszym ciągu moich rozważań mówiąc na temat osobowości artysty będę odnosił się do ogólnoludzkiego wymiaru problemu autentyczności, zobowiązań, zagrożeń i paradoksów związanych z tym zagadnieniem traktując zamiennie twórcę dzieła sztuki, odbiorcę, czy w ogóle ludzką podmiotowość moralną widzianą w prezentowanym ekspresywnym ujęciu, wykraczając poza elitarne grono, malarzy, rzeźbiarzy, grafików, etc.

W XIX w. nastąpiło ważne przewartościowanie, gdy kontakt z płynącym z wnętrza głosem uczucia nabrał „niezależnego i kluczowego znaczenia moralnego. Okazał się czymś, co musimy uzyskać, jeśli mamy się stać prawdziwymi i pełnymi istotami ludzkimi. Potwierdzenie i ugruntowanie pełni egzystencji nie opiera się już na zbliżeniu do Boga czy Idei Dobra. Źródło i punkt oparcia, znajdują się w naszym wnętrzu (EA 28). I jeszcze, co bardzo ważne: „Przemiana ta jest elementem radykalnego zwrotu nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu, nowej postaci wewnętrzności [*inwardness*], dzięki czemu zaczęliśmy postrzegać siebie jako istoty wyposażone w wewnętrzną głębię” (EA 28).

W poglądach J. J. Rousseau pojawia się również, bliska omawianej koncepcji, idea wolności samostanowienia. Taylor pisze: „(...) Koncepcja ta głosi, że jestem wolny wtedy, gdy sam decyduję o tym, co mnie dotyczy – tzn. nie jestem kształtowany przez zewnętrzne okoliczności. (...) Wolność samostanowienia domaga się, bym zerwał wszystkie zewnętrzne pęta i decydował sam za siebie” (EA 29).

Być autentycznym oznacza teraz ukazać swoją niepowtarzalną indywidualność w opozycji do społecznych konwencji, uznanych za wyraz konformizmu, zakłamania, a także zepsucia pierwotnej szlachetnej natury tkwiącej w głębi każdej ludzkiej jednostki (EA 42). Herder wzywa do tego, by każdy odnalazł swój własny i niepowtarzalny „sposób istnienia” (EA 42), który nie może być rezultatem zewnętrznych nacisków, presji innych ludzi, lecz winien wypływać z głębi każdej indywidualnej osobowości.

Dawniej sferę moralności ujmowano w kontekście uniwersalnych zasad dotyczących człowieka jako istoty gatunkowej – Boskiego stworzenia, które ma określoną *essentia*, zaś różnice między jednostkami miały charakter akcydentalny. Ludzi rozróżniano oczywiście po czynach, według postawy moralnej, jednak pozostałe cechy indywidualne były w traktowane jako nieistotne, podobnie jak wzrost albo kolor oczu. Święty różnił się od zbrodniarza, ale przeciętni, w miarę uczciwi ludzie, nie mieli podstaw, by rywalizować ze sobą pod względem jakiejś zasadniczej unikatowości, mającej gwarantować indywidualną oryginalność każdego z nich. Przynajmniej nie miało to takiego znaczenia, jaki przypisuje się tej kwestii w czasach obecnych.

Również współczesna idea autentyczności, mimo estetyzmu i skądinąd wieloaspektowego relatywizmu, musi, zdaniem Taylora, w ostateczności opierać się o kryteria natury moralnej. To stosunek do określonych dóbr stanowi o tożsamości ludzkiego „ja”, nie zaś szczególne cechy anatomiczne. Jasne jest, że także na poziomie swego fizycznego uposażenia ludzie różnią się w sposób nieusuwalny. Liczba włosów na głowie, niuanse rysów twarzy, linie papilarne są tym, co nadaje każdej jednostce nieredukowalną niepowtarzalność. Jednak w kontekście dyskusji nad autentycznością, nie chodzi o takie różnice. Tego rodzaju naturalne odmienności, nadal uważa się za nieistotne. Zbyt duża koncentracja uwagi na zróżnicowaniu ludzkich cech fizjonomicznych, połączona z sugestią, że miałyby one pozostawać w korelacji z charakterystyką moralną, może być nawet potraktowana jako przedproże rasizmu. Zatem oryginalność, której przypisuje się tak doniosłą rolę, musi być zakotwiczona w sferze „ducha”, w dziedzinie wartości, do których przywiązanie człowiek artykułuje poprzez czytelne znaki. Taylor pisze, że: „Być może liczba 3732 jest w jakiejś społeczności liczbą świętą; w takim

przypadku posiadanie tyłu właśnie włosów może być znaczące. Niemniej jednak owo znaczenie pojawia się w relacji do *sacrum*.” (EA 35).

Ta wspomniana, być może niepowtarzalna, liczba włosów na głowie ma więc znaczenie tylko o tyle, o ile odsyła do jakiegoś dobra – większego niż tylko chwilowa towarzyska atrakcyjność wynikająca niepowtarzalności w jakimś festiwalu dziwactw. Dziś występuje bardzo silna tendencja do tego, by utożsamiać autentyczność z niezwykłością stylu życia, ubioru etc. Często brało się to stąd, iż po to, by wytrwać w postanowieniu ekscentryczności, trzeba było wykazać się zdolnością do sprzeciwu, samozaparciem, odwagą w obliczu presji agresywnego konformizmu tłumu⁵⁴⁷. Jak stwierdza autor *Etyki autentyczności*: „Przed końcem XVIII w nikomu nie przyszło do głowy, że różnice między ludźmi mają znaczenie moralne tego rodzaju” (EA 30). Odtąd natomiast: „Istnieje pewien sposób bycia człowiekiem, który jest moim sposobem. Jestem powołany do tego, by przeżyć moje życie w taki właśnie sposób, nie zaś naśladować kogokolwiek innego. To jednak nadaje nowy sens wierności samemu sobie. Jeśli nie będę sobie wierny, przegapię sens mojego życia, przegapię to, czym człowieczeństwo jest dla mnie.” (EA 30).

Protestancki motyw indywidualnego powołania zdaje się w tym kontekście źródłowy. Jak pisze dalej Taylor: „Taki oto ideał moralny otrzymaliśmy w spadku. Przypisuje on kluczową rolę moralną nawiązaniu przez każdego z nas swoistego kontaktu z samym sobą.” (EA 30). „Wierność samemu sobie oznacza wierność własnej oryginalności, tzn. temu tylko, co ja sam mogę odkryć lub wysłować. Artykułując to, zarazem określam siebie samego. Realizuję pewną potencję, która jest swoiście moja. Takie jest intelektualne zaplecze nowoczesnego ideału autentyczności oraz retoryki samospełnienia i samorealizacji, za pomocą której jest on zazwyczaj wyrażony.” (EA 30).

W ten sposób Taylor wskazuje na tło ideowe współczesnej kultury autentyczności. Przyznaje przy tym, że kultura ta posiada również swe negatywne przejawy.

⁵⁴⁷Na uwagę zasługuje problem mody noszenia długich włosów w latach 70, kiedy do Polski przysłała fala buntu dzieci kwiatów z USA. O paradoksach tego zjawiska pisze prof. B. Łagowski w książce, *Co jest lepsze od prawdy*. Autor wyraża myśl, że mieliśmy do czynienia z niezwykłym *qui pro quo* gdy bunt antykomunistyczny, zwykle dążenie do swobody występowało pod hasłami i symbolami lewackiej proveniencji. Widziałem na Facebooku reprodukcję zezwolenia na noszenie długich włosów. Posiadacz takiego zezwolenia miał pokazać je na milicji w trakcie składania wyjaśnień, że jako pracownik Domu kultury jest członkiem zespołu wykonującego nowy typ muzyki rozrywkowej i w związku z tym długie włosy są rodzajem rekwizytu.

3. Bolączki współczesnego doświadczenia autentyczności

Wśród wymienionych przez Taylora negatywnych konsekwencji kultury autentyczności wymienić należy jako najbardziej typowe: 1. relatywizm, szczególnie tzw. relatywizm słaby, 2. narcystyczny egoizm, 3. rozproszenie odpowiedzialności w obszarze spraw publicznych, 4. atomizację społeczeństwa i zerwanie wspólnotowych więzi (EA 30). Scharakteryzujemy je po kolei.

Słaby relatywizm wiąże się z negacją obowiązującego uniwersalnego wzorca moralnego. Jak zostało powiedziane, nie ma autentyczności bez tożsamości. Tożsamość z kolei ufundowana jest na odniesieniu do dobra. Zanegowanie obowiązywalności dobra podcina korzeń autentyczności. Rodzi się pytanie: co ma być tym, za co warto ponieść straty, by wytrwać przy swoim autentycznym ja?

Narcystyczny egoizm wiedzie do wyjałowienia i utraty sensu, zwłaszcza sensu uniwersalnego, bo tylko taki może być życiodajny i w pełni satysfakcjonujący. Skoro każdy ma we własnym zacisku domowym swój prywatny ołtarzyk, na którym on sam jeden kultywuje swoją wielkość, to świadomość, że jest się jednym z wielu milionów podobnych dziwaków odbiera sens samej wiodącej idei – idei bycia autentycznym i niepowtarzalnym.

Brak troski o sprawy publiczne, postawa aspołeczna wróży rychły upadek wolnego społeczeństwa, które daje prawne ramy dla wolności wymienionych wyżej praktyk. W tym kontekście Taylor powołuje się na rozważania A. de Tocqueville’a.

Tożsamość, będąca warunkiem autentyczności jest zagrożona przez zanik więzi społecznych, szczególnie tych w mikroskali, w relacji z „osobami istotnymi”. Aby być autentycznym, trzeba najpierw być „kimś”, To „kim” się jest – tożsamość, kształtuje się w przestrzeni dialogu, w tzw. sieciach rozmowy, o czym pisze Taylor w *Źródłach podmiotowości*. Zanik relacji międzyludzkich w epoce wzoru życia sam na sam z laptopem lub niby wspólnie, ale przed wiecznie włączonym telewizorem, przy którym nie ma miejsca na autentyczną rozmowę, powoduje zanik tych więzi. Z reguły w ogóle je uniemożliwia.

4. Słaby relatywizm i problem uznania

Współczesna wolność pozbawiona odpowiedzialności, postmodernistycznie uzasadniane przyzwolenie na wszystko, prowadzi jak się zdaje, do zagubienia sensu

samej idei autentyczności. „Kimś” jestem (lub staję się) zawsze na tle innych, na tle tego, co stawia mi opór, zrazem co posiada dane uprzednio znaczenie, szersze niż mój partykularny punkt widzenia. W sytuacji braku ograniczeń, *resp.* dóbr, z którymi należy się liczyć – wolność zamienia się w beztroską, pozbawioną konsekwencji dowolność, a nasze działania tracą moralny sens. Podstawą oceny moralnej jest dokonany wybór. Jest on zarazem czynnikiem konstytuującym naszą tożsamość. Zniwelowanie różnicy między członami alternatywy pozbawia nas kryterium autoidentyfikacji. Skoro „i tak wszystko jedno” *de facto* nie ma żadnego wyboru. Zamiast o wolności, należałoby w tym kontekście mówić raczej o swobodzie czynności rekreacyjnych, jaką możemy się cieszyć w przestrzeni prywatnej. Zdaje się, że te dwa sensy terminu „wolność”, są ze sobą mylone i nie pokrywają się w pełni z rozróżnieniem pojęć *wolności pozytywnej* i *wolności negatywnej*⁵⁴⁸. Znaczenie mojego czynu jest pochodne względem horyzontu sensowności całej sytuacji, w której dokonuję wyboru. Gdy z określonego postanowienia nie wynika nic, co miałoby aksjologiczną doniosłość, postanowienie to przestaje być wyznacznikiem mojej tożsamości. Wybór między kawą i herbatą nie jest wyborem moralnym, a utrwalony zwyczaj spożywania tego czy owego napoju nie jest istotną moralną charakterystyką danej osoby. Owszem może być atrybutem o statusie ciekawostki⁵⁴⁹ jak w przypadku J. Cortazara, który pił kawę bez cukru, co świecie literackim stało się nawet swego rodzaju legendą. Taylor pisze jednak: „Rzeczy nabierają znaczenia w relacji do tła sensowności. Nazwijmy je horyzontem.” (EA 35).

Autor wskazuje w tym kontekście na wymienioną uprzednio zasadę słabego relatywizmu. Polega ona na tym, iż miarą wartości danego działania jest sam akt wyboru, który owo działanie legitymizuje. To co uczyniłem, jest oceniane z uwagi na fakt decyzji, którą musiałem podjąć, nie zaś na obiektywne dobro, w które motywowało mój wybór⁵⁵⁰. Jak czytamy: „Niektóre formy argumentacji zmierzają jednak w stronę afirmacji samego

⁵⁴⁸ Zdaje się, że mamy do czynienia z pomieszaniem pojęć, które być może udałoby się rozpoznać przez wskazanie rozróżnień obecnych w obcych językach, jak np. *obra* i *molestia* odnośnie pracy, o których pisze Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej*, lub greckich różnych słowach *agape*, *eros* i *caritas*, które polszczyzna oddaje nieprecyzyjnie jednym i tak wieloznacznym słowem „miłość”. Z jednej strony mamy wolność niejako odziedziczoną lub po prostu daną jako podstawę, warunek konieczny swobodnego działania – np. w tradycji Locke’a gwarancje konstytucyjne. Z drugiej strony, możemy mówić o wolności, którą zyskujemy o tyle, o ile potrafimy ją sobie wywalczyć w toczącym się sporze. Wzorcem jest tutaj opisana przez Hegla dialektyka relacji pan-niewolnik

⁵⁴⁹ B. Łagowski w swych wykładach używał sformułowania, że coś „jest ciekawostką lecz nie stanowi problemu”, lub „to ciekawostka a nie problem”.

⁵⁵⁰ Ten decyzyjonizm (mieszanina heroizmu i nihilizmu) jest rodem z filozofii Heideggera i Nietzschego – filozofii, która zdaniem A. Blooma została zawleczona do USA w okresie II wojny światowej. Do rozważań Blooma z pracy *Umysł zamknięty* (1978) Taylor odwołuje się w dalszych partiach swej *Etyki autentyczności*.

wyboru. Wszelkie decyzje mają taką samą wartość, ponieważ są obiektem wolnego wyboru a to właśnie wybór nadaje im wartość. Oto subiektywistyczna zasada słabego relatywizmu w działaniu. Zasada ta neguje jednak implicite uprzednie istnienie horyzontu znaczenia, dzięki któremu niektóre rzeczy są bardziej wartościowe, inne mniej, a jeszcze inne wcale – i to całkowicie niezależnie od wyboru.” (EA36).

Zasada słabego relatywizmu kładzie akcent na samą możliwość dokonywania wyboru, której przypisuje wartość, zapoznając przedmioty – dobra, pomiędzy którymi ów wybór się dokonuje. Zatem liczy się sam ruch a nie cel do którego ów ruch zmierza, lub uogólniając – sama relacja, bez członów relacji (EA 36). Taylor krytycznie odnosi się do tego stanowiska pisząc: „Twoje poczucie nigdy nie stanowi wystarczającej racji da uznania twojego stanowiska, ponieważ twoje poczucia nie wyznaczają tego, co znaczące. Słaby relatywizm jest samobójczy.”(EA 35).

Moja tożsamość, której mam bronić w walce o własną autentyczność, ufundowana jest na decyzjach opartych o obiektywne dobra. Jestem „tym”, kto wybrał „to a to”, ponieważ *to* jest dobre. Gdy przekreślam te obiektywne dobra, relatywizując je – zastępuję ich miejsce doraźnym i chwilowym „poczuciem”, unicestwiając tym samym wyznaczniki własnej tożsamości, a przez to odbieram sens samej autentyczności.

Jeśli jakiś wybór uważam za istotny wyznacznik mojej tożsamości, to znaczy, że wybór ten ma posiadać doniosłość moralną, tym samym musi implikować „deklarację wartości (...) [związaną] z inną kluczową ideą, czyli z wolnością samostanowienia, która (...) jest ściśle spleciona z autentycznością” (EA 36). I dalej: „(...) autentyczności nie da się bronić w sposób, który neguje horyzonty znaczenia.” (EA 37).

„Nawet poczucie, że sens mojego życia jest skutkiem tego, iż sam je wybrałem, (...) zależy od przeświadczenia, że niezależnie od mojej woli istnieje coś szlachetnego czy męznego, co ma znaczenie dla kształtu mojego życia. Mamy tu pewien obraz egzystencji ludzkiej – możemy wybrać autokreację albo łatwiejszą drogę, tzn. stchórzyć, popłynąć z prądem, popaść w konformizm, który jawi się nam jako prawdziwy: odkryty a nie postanowiony. Horyzonty są dane.” (EA 37)

Wybór ubioru albo menu może posiadać znaczenie ze względu na moją autentyczność dopiero wówczas, kiedy potrawy lub stroje coś znaczą, gdy są związane z jakimś systemem wartości, np. rezygnacja z mięsa w piątek, lub stój ostentacyjnie niedbały tam, gdzie gali wymagałaby etykieta, której nie uznaję, ponieważ uważam ją za przejaw filisterskiego konformizmu, prowincjonalnego bezguścia etc. Taylor pisze: „Nie mógłbym twierdzić, że dokonałem wyboru samego siebie – używając przy tym całego Nietzscheań-

skiego słownictwa autokreacji – tylko dlatego, że wybrałem na lunch stek z frytkami zamiast hamburgera. O tym, które kwestie są znaczące nie ja decyduję. Gdyby było inaczej, żadna kwestia nie byłaby znacząca. A w takim przypadku sam ideał autokreacji jako ideał moralny byłby niemożliwością. A zatem ideał wyboru siebie zakłada, że istnieją inne znaczące kwestie poza samym wyborem siebie.” (EA 37). „Dlatego właśnie samobójcze są te odmiany współczesnej kultury, które głoszą samorealizację wbrew wymogom społeczeństwa czy natury, które biorą w nawias historię, naturę, społeczeństwo, wymogi solidarności.” (EA 38). Zatem: „(...) mogę określić swoją tożsamość jedynie na tle rzeczy, które są istotne” (EA 38).

5. Problem uznania – ja inni

W ten oto sposób, wewnętrzne poczucie tożsamości zostaje uzależnione od opinii innych. Jak pisze Taylor: „Moje dialogiczne relacje z innymi, mają teraz kluczowe znaczenie dla mojej indywidualnej tożsamości.” (EA 42).

Okazuje się, że to, kim jestem, wymaga teraz potwierdzenia ze strony innych. Jest to problem uznania, nieznany lub mniej wyraźnie artykułowany w innych epokach (EA 40-41). Tu pojawia się więc paradoks (silnie zaznaczony m. in. w kreacji literackiej W. Gombrowicza). Artysta chce ugruntować swą niezależność względem innych, pozostając nieuchronnie skazanym na ich opinię. Aby demonstrować swą niepowtarzalność i ekskluzywność, potrzebuje audytorium, przed którym, i na tle którego może się zaprezentować. Jak pamiętamy, Gombrowicz podkreśla antydemokratyczny charakter sztuki, w której, jak twierdzi, koniecznie musi istnieć *quasi*-arystokratyczna hierarchia. Gdy przy założeniu postulatu „pluralizmu radykalnego” wszyscy będą równi w wolności do autokreacji, sama idea autentyczności straci swój istotny sens. Nie ma dwóch identycznych liści dębu ani dwóch dokładnie takich samych ziarenek piasku na wydmie, ale te różnice nie mają żadnej aksjologicznej doniosłości. Podobnie może być w społeczeństwie wolnych ekscentryków, w którym pozorne zróżnicowanie przybierze postać „nudnej” unifikacji. Dzisiejsza moda w sferach popkultury pokazuje nam młodzież w charakterystycznych „uniformach nonkonformistów”.

Stąd, zupełnie nowy, nieznany wcześniej aspekt zniewolenia artysty. Pomijając kwestię ewentualnej cenzury, oficjalnych ograniczeń, które mniej lub bardziej dotyczą wszystkich. Nota bene miejsce tabu epoki wiktoriańskiej, filisterskiej dewocji, kołtuństwa zajęła polityczna poprawność.

Fakt, że uznanie nie wynika z danego z góry hierarchicznego porządku społecznego okazuje się – zdaniem Taylora – źródłem nowych, nieznanych wcześniej niepokojów i frustracji. Filozof pisze: „Na poziomie społecznym świadomość, że tożsamości kształtują się w otwartym dialogu – nie są wpisane w dany z góry społeczny scenariusz – uczyniła z egalitarnej polityki uznania fenomen bardziej zasadniczy i stresujący. W istocie doszło do znacznego podniesienia stawek.” (EA 44).

Z. Herbert w jednym ze swych wierszy przedstawia wizję piekła, w którym najgorsze miejsce przeznaczone jest dla artystów, cierpiących niekończące się męki niezaspokojonych ambicji. Tragiczna, a zarazem groteskowa zdaje się ta pogoń za

uznaniem. Nie jest to głód zwykłej ludzkiej akceptacji, ale paradoksalny niedosyt laurów, zaszczytów, którym przez nieuzasadnioną analogię, na mocy fałszywej generalizacji przyznano status przedmiotów, które mają należeć się każdemu, podobnie jak prawa człowieka. Podniesienie stawek, o którym pisze Taylor, wiąże się z uczynieniem życia bardziej stresogennym. Współcześni bywają nieszczęśliwi z powodu niedostatków, o których żyjącemu w dawnych czasach, przeciętnemu człowiekowi, nawet nie śniłoby się marzyć. Przypomina się tu *Bunt mas* J. Ortegi y Gasset i jego konstatacja, iż problemem współczesności nie jest to, że ludzi jest dużo, lecz fakt że pojawiają się oni w nadmiarze w miejscach, które niegdyś zastrzeżone były dla nielicznych, dla elit.

Jest wiele dziedzin życia, w których bezproblemowa akceptacja odmienności stanowi warunek poprawnych stosunków międzyludzkich. Odmowa uznania – dyskryminacja – słowo, które pierwotnie oznacza tyle, co niewinne brzmiące „odróżnianie” (hiszpańskie *discriminación*), może być sposobem wyrządzania krzywdy. Jednak Taylor stwierdza, że uznanie nie może się opierać na samej konstatacji odmienności. By możliwe było zadośćuczynienie wymogom moralnym dobrego współżycia, musi istnieć jakieś wspólne dobro, inne niż różnica wyglądu, ubioru, kulturowych odmienności, przypadkowych mniemań wywołujących różnicę zdań. Tak samo jak w przypadku wspomnianego słabego relatywizmu, sama odmienność subiektywnych odczuć nie wystarczy – potrzebne jest obiektywne dobro, ze względu na które można będzie wymagać ustępstw, poświęcenia, próby osiągnięcia kompromisu. Taylor pisze: „(...) musimy zapytać, na czym polega rzeczywiste uznanie odmienności. Oznacza ono potwierdzenie równej wartości odmiennych stylów życia (...). W czym jednak jest zakotwiczona owa równość wartości? Powiedzieliśmy wcześniej, iż sam fakt, że ludzie wybierają różne style życia, nie powoduje, że stają się one równe (...). Odmienność nie może sama w sobie być źródłem wartości.” (EA 45).

Dostrzec tu można pewną istotną analogię względem rozumowania, z jakim spotykamy się w myśli etycznej Arystotelesa. Zaszczyt nie jest dobrem najwyższym, ponieważ zaszczytów zawsze dostępujemy „za coś”. Zatem to, co przynosi zaszczyt, musi być dobrem wyższym od samego odbierania zaszczytu⁵⁵¹. Analogicznie rzecz się ma w odniesieniu do omawianej kwestii. By mieć poczucie własnej wartości z powodu i odróżniania się od innych, muszę ową różnicę opierać o jakąś wartość, inną niż sama odmienność. Pstrokaczna ubiorów, tatuaży etc. nie dają takiej podstawy. U Taylora

⁵⁵¹Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2012, s. 83.

znajdujemy zdanie: „Jeśli mężczyźni i kobiety są równi, to nie dlatego, że są różni, lecz dlatego, że ponad owymi różnicami mają pewne cechy – wspólne czy komplementarne, które są wartościowe.” (EA 45-46).

Zatem fundamentem uznania nie jest dogmatycznie przyjęte, egalitarne podejście do występujących różnic jest, lecz inna, wyższa wartość, usytuowana ponad różnicami. Jak czytamy dalej: „Możemy bić pokłony zasadzie równego uznania, ale nie będziemy naprawdę rozumieli jednakowo równości, jeśli nie będziemy dzielić czegoś więcej. Uznanie równości, tak samo jak wybór siebie, wymaga horyzontu znaczenia – w tym przypadku wspólnego horyzontu.” (EA 46).

Akceptacja wspólnego horyzontu wartości – uznawanie (jakiegoś!) horyzontu wartości – jest warunkiem istnienia wspólnoty, a tym samym uznania przysługującego wzajemnie jej uczestnikom. Taylor pisze: „Gdzie nasi przodkowie wkraczający na podobną drogę samorealizacji musieli odczuwać wyrzuty sumienia – gnębieni stałym poczuciem, że dopuścili się występku lub przynajmniej naruszyli prawowity porządek rzeczy – tam wielu współczesnych, skupionych wyłącznie na rozwoju własnego wnętrza, wygląda na całkowicie niewzruszonych.” (EA 49)⁵⁵².

Przy takiej interpretacji zniewolenie sztuki zaje się paralelne ze zniewoleniem człowieka, zahamowaniem rozwoju tkwiących w nim potencji. Co jednak mamy uczynić w obliczu wyjałowienia, braku horyzontu wartości, gdzie wszystko zdaje się dowolne, decyzje pozbawione moralnego znaczenia, zaś poszukiwanie tożsamości przedstawia się jako dążenie do odmienności za wszelką cenę? Gdy inność zdaje się trywialna i zdegradowana, pozbawiona doniosłości.

6. Ideał autentyczności a wspólnota. Zniewolenie nadmiarem różnorodności

Współczesny człowiek ma poczucie swobody, kształtowania swej własnej istoty. To kim jest, lub raczej, kim ma być, kim ma się stać, wychodzi na jaw w trakcie artykulacji dokonującej się w trakcie samego życia. Momentami krytycznymi, niczym boki, czy wierzchołki bryły geometrycznej, są akty wyboru zorientowane na określone wartości, dobra, ku którym kieruje on swą aktywność. Jednak wszelkie ukierunkowanie

⁵⁵²Warto w tym kontekście przypomnieć historię górskiej wspinaczki F. Petrarki w XIII wieku. Por. *Studia z filozofii niemieckiej* t 2: *Szkola Rittera*, pod red. S. Czerniaka i J. Rolewskiego, Toruń 1996.

na dobra, pojęte jako trwałe i bezdyskusyjne, może zostać zakwalifikowane jako dogmatyzm, ciasnota, nawet „fundamentalizm”, słowem to, co stanowi zaprzeczenie twórczego charakteru ludzkiej egzystencji. Jak pamiętamy, dla Taylora, tożsamość „Ja” konstryuuje się w dialogicznej przestrzeni, w sieciach rozmowy w autonarracji, która zawsze uwikłana jest we wspólnotowy międzyludzki kontekst. Jak w takim razie budować oryginalną tożsamość, skoro zakwestionowana została jej między-ludzka, konstytutywna i „życiodajna” więź?

Jak mogę być kimś oryginalnym, skoro wszyscy są „jednakowo oryginalni”? Wysuwający się na pierwszy plan wymóg bycia unikatowym traci swój istotny sens z uwagi na jego upowszechnienie. Można być oryginalnym w opozycji względem jednolitej grupy. Pojawia się tu problem dialektyki tożsamości i różnicy. Kiedy jednostka odcina się od reszty, i ta jej odmiennność posiada pozytywny walor, ponieważ pozwala jej widzieć się w pozytywnym świetle, na tle większości postrzeganej jako tłum konformistów, faryzeuszy, filistrów, wówczas oryginalność ma sens. Może posiadać wysoką kwalifikację moralną. Co zrobić jednak w sytuacji, gdy całe społeczeństwa składa się z indywiduów, których – w ich mniemaniu – prawem, a nawet obowiązkiem jest zaznaczanie własnej niepowtarzalności, gdzie wiodąca strategia zakłada dążenie do zbudowania pięknego, unikatowego ja. Szeroko na ten temat pisze J. Tischner w książce *Książka na manowcach*⁵⁵³.

Przychodzi tu na myśl szyderstwo Gombrowicza, gdy pisał w *Dzienniku* o muzealnych ekspozycjach dzieł sztuki, z których każde z osobna byłoby zapewne niezwykle, jednak stłoczone w masie, wzajemnie niwelują swoją wielkość. W podobnym duchu autor *Ferdynand* snuje groteskową wizję zjazdu genialnych pisarzy, którzy tworzyliby społeczność z trudem mieszczącą się na widowni stadionu. Jak już zostało powiedziane – na plaży pośród ogromnej liczby ziarenek piasku, zapewne nie znajdziemy dwóch, które byłyby identyczne. Jest to jednak różnorodność, z której nie wynika żaden morał. Nie istnieje dobro, które stanowiłoby układ odniesienia pozwalający nadać sens temu zróżnicowaniu.

Tu jednak rodzi się problem. Zagrożenie dla autentyczności, tym samym zniewolenie artysty może się pojawić niejako z wnętrza wolności, przez zadławienie go prawem, a nawet imperatywem różnorodności. Bądźcie, rzecz by można po gombrowiczowsku, każdy odmiennym cudakiem, a zobaczycie, że się wam to znudzi.

⁵⁵³ J. Tischner, *Książka na manowcach*, Znak, Kraków 2007.

Utoniecie w masie pstrokaczny, już nie stu, lecz mionów kwiatów, z które uwiędną każdy osobno... bez chwały.

Postmodernistyczny relatywizm, który każe zrównywać wszystko ze wszystkim, podcina korzeń wszelkim ludzkim dążeniom do ustalania istotnych różnic, posiadających doniosłość moralną, a zarazem jak już powiedziano zdolnych konstytuować tożsamość.

Jak pamiętamy z rozważań Taylora, protestancka pochwała życia zwyczajnego, związana z odmową uprzywilejowanego statusu życiu rycerskiemu, monastycznemu, w ogóle z niwelacją wszelkich istotnych hierarchii w życiu społecznym, zaowocowała pośrednią sugestią - na zasadzie szerokiej, nie zawsze słusznie generalizującej analogii - która w swej zsekularyzowanej wersji głosi, że nie istnieje żadne najwyższe dobro, że właściwie wszystkie ludzkie ekspresje są pod pewnym względem równe – i niestety, pod pewnym względem także bez znaczenia. Zniwelowanie różnic jakościowych, jakie przyszło wraz z nowożytnością, narzucenie paradygmatu ilościowego, który zapanował wraz z oświeceniowym później całkowicie zsekularyzowanym traktowaniem człowieka i jego wytworów zrodziło romantyczny bunt, którego artykulacją był między innymi imperatyw autentyczności. Jednak ideał ten niejako sam siebie znosi w obliczu relatywizmu i nihilizmu, które przyszły wraz z nauką Schopenhauera i Nietzschego. Na moment wróćmy jeszcze do epoki przełomu XVIII i XIX w. I. Berlin na temat oświeceniowego ideału pisał: "(...) najlepszymi ludźmi są ci, którzy najlepiej pasują do społecznego wzorca – nietypowość i ekscentryczność, osobliwość to formy nieskutecznego przystosowania społecznego. Harmonia, do których należy dążyć, to harmonia perfekcyjnie funkcjonującego organizmu. Miejsce starego wyobrażenia hierarchicznego ładu z *Boskiej komedii* zastąpił Newtonowski mechaniczny model wszechświata. Tak, jak działa natura, tak, jak działa zbudowana przez człowieka maszyna, tak powinno funkcjonować społeczeństwo – chodzi o płynne interakcje idealnie dopasowanych elementów, z których każdy spełnia swą funkcję bez oporów, bez frustracji spowodowanej poczuciem bezcelowości lub przypadkowych kolizji.”⁵⁵⁴

Tak scharakteryzowany oświeceniowy, mechanistyczny zarazem naturalistyczny model kosmosu i bytu ludzkiego został bezwzględnie zakwestionowany przez myśl romantyczną. Wzorcem staje się teraz raczej organizm niż mechanizm. Nie jest to układ, który działa w sposób powtarzalny, lecz nieodwracalny proces wzrostu, sieć

⁵⁵⁴ I. Berlin, *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Ich rozwój i wpływ na myśl współczesną*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2015, s. 59.

nieprzeliczalnych powiązań i niedających się odtworzyć zależności, który doskonale oddaje często pojawiająca w ówczesnej literaturze metafora puszczy.

Tym, co teraz zyskuje uznanie jest właśnie oryginalność, niepowtarzalność, unikatowość geniuszu, odzwierciedlona w indywidualnej biografii. To, co typowe, poprawnie funkcjonujące jest nieciekawe, pozbawione aksjologicznej doniosłości – zarówno w wymiarze estetycznym, jako niepowtarzalne i odkrywcze dzieło sztuki, jaki w etycznym – jako czyn, tragiczny wybór moralny, kształtujący tożsamość wybitnej jednostki. Właśnie wybitność, nieraz aspołeczna ekstrawagancja, nie zaś przeciętność, którą charakteryzuje konformistyczne przystosowanie, stała się nieodłącznym atrybutem bohatera romantycznego. Tu, jak się zdaje, romantyzm zapoznał i zafałszował arystotelesowską zasadę złotego środka oraz antyczny ideał umiaru. Postępowanie podług obu zasad utożsamiał bowiem z konformizmem, postawą tchórzliwej asekuracji, nie bacząc na fakt, że w nauce Stagiryty o *phronesis* mowa była raczej o wyuczonej zdolności znajdowania mądrych rozwiązań w zaskakujących okolicznościach, jakie niesie życie. Można to porównać do sytuacji kierowcy, który ma za zadanie płynnie pokonać każdy trudny zakręt, nie zaś roztrząsać kwestię, czy kierownicę zawsze należy skręcać w prawo, czy też zawsze w lewo. Przy okazji zagubione zostało istotne dla myśli Arystotelesa pojmowanie moralności przez pryzmat dóbr-celów, a ich miejsce zajęły kwestia poprawności procedur i dramatyzm decyzji oraz sam wzniosły charakter aktów wyboru.

Wzmacniane przez dzisiejszy postmodernizm poczucie absolutnej wolności od zobowiązań, wolność wyboru lub zanegowanie dóbr jako kategorii, które miałyby być drogowskazami w naszym życiu, odbiera sens samemu pojęciu wyboru, a zarazem także samemu pojęciu zobowiązania. Skoro wszystko jest równe wszystkiemu, zarazem też poniekąd, wymienialne na wszystko, nic nie jest warte ani zobowiązania, ani wyboru. Cóż to za zobowiązanie, które jest dowolnie odwołalne. Ale na złamaniu przyjętego zobowiązania zasadza się dramat decyzji, tym samym pojawia się namiastka czynu, który mógłby zasługiwać na swoisty powód do dumy. I to działa elektryzująco. Stąd słaby relatywizm czerpie swoją atrakcyjność.

Jeśli ludzkie życie da się pojąć przez analogię z dziełem sztuki – mam na myśli wymieniony przez Taylora nurt ekspresywny – ślepa uliczka, w jakiej znalazła się sztuka współczesna może posłużyć jako model odzwierciedlający kondycję moralną człowieka naszej epoki. Sztuka wraz z postmodernistycznym przeświadczeniem o braku kryteriów, swym pluralizmem radykalnym, o tym, że wszystko już było, z tendencją do

zaskakiwania byle nowością, ale też co należy docenić, z dużym obszarem wolności, z której można rozsądnie korzystać (któż bowiem chciałby powrotu cenzury?), pada ofiarą zniewolenia, które przychodzi z jej pluralistycznego wnętrza. Zniewolenie z jednej strony oznacza przymus oryginalności za wszelką cenę, z drugiej zaś, będący jego konsekwencją pęd ku samounicestwieniu. Oryginalność za wszelką cenę znosi bowiem samą siebie. To zniewolenie sztuki, zniewolenie przez sztukę będącej metaforą samego życia, pewnej formacji intelektualnej współczesnego Europejczyka, jest jak zaplątanie się we własne sidła. Kanadyjski filozof zostawia nam jednak odrobinę nadziei. Nadzieja pozostaje zresztą stałym tonem jego twórczości.

7. Janusowe oblicze autentyczności

Taylor zwraca uwagę na ambiwalentny charakter autentyczności. Tak, jak od czasów Nietzschego, doniosłość estetyczna nie musi iść w parze wartościami moralnymi, tak też etyczny wymiar autentyczności nie musi być jednoznacznie przesądzony. Krótko mówiąc, można być autentycznym w złej sprawie. Taylor pisze: „Rzecz również w tym, iż samookreślenie zaczęto (...) przeciwstawiać moralności.” (EA 54). I dalej: „Autentyczność może się rozwinąć w wielu postaciach. Czy wszystkie są tak samo uprawnione? Nie sądzę.” (EA 56).

Wcześniej autor wspomina, „teatr okrucieństwa”, który ukazywał się oczom ludzi różnych epok. Zapewne zarówno staliści jak i chrześcijańscy prześladowcy heretyków mieli poczucie autentyczności - w sensie własnego samookreślenia - sprzeciwu wobec zasad, które, jak mniemali, są błędne i w ich głębokim przekonaniu stanowiły przyczynę zła. Sama autentyczność zatem, jako swoista praktyczna, choć nie koniecznie uświadamiana zgodność z samym sobą, może mieć rozmaite oblicza. Wszystko zależy od wartości, którą uznaje za swój układ odniesienia. Dlatego, mimo surowej diagnozy, jaką filozof stawia współczesności, pozostawia nadzieję na przyszłość. To, kim będziemy zależy od nas, od dobra, w którym znajdziemy oparcie. Może, jak czytamy pod koniec *Źródeł podmiotowości*, wszystko zależy od perspektywy jaką przyjmiemy wobec świata, przez analogię z motywem z *Księgi Genesis*, w której pojawia się miłujące spojrzenie Boga na stworzenie, czyniące to stworzenie dobrym. Jak pisze Taylor: „Jeśli chodzi o autentyczność sugerowałem, że należy trzymać się z dala od obu prostych skrajnych stanowisk – entuzjastów i antagonistów; radykalne potępienie etyki samorealizacji jest

równie głębokim błędem jak prosta i pełna akceptacja wszystkich jej współczesnych jej współczesnych przejawów.” (EA75).

„Otóż jeśli ktoś uważa, że te zjawiska są przejawem nowego zestawu wartości, który dzisiejsze młode pokolenie przyjęło z pełnym entuzjazmem – albo jeszcze gorzej: jeśli sądzi, iż młodzi porzucili tradycyjne więzy na rzecz czystego egoizmu – wtedy będzie postrzegał przyszłość w czarnych barwach.” (EA 62). Jednak: „Perspektywa zmienia się, kiedy spojrzymy na te zjawiska w świetle etyki autentyczności. Wtedy bowiem nie reprezentują one po prostu akceptowanej przez zainteresowanych przemiany wartości. Te nowe egocentryczne praktyki jawią się raczej jako siedlisko nieusuwalnego napięcia. Napięcie to jest skutkiem przecucia ideału, który nie jest w pełni realizowany w rzeczywistości“ (EA 63).

Jak zostało powiedziane, etyka autentyczności wiąże się z napięciem, pragnieniem zmiany, negacją tego, co przedstawia się jako „nieautentyczne”. Zdaniem Taylora, w toku bieżących tendencji, nic nie jest przesądzone. Możliwe są zarówno wzloty wzwyż, jak i sukcesy pozorne, eksperymenty kończące się katastrofą. Autor wymienia tu przykłady polityczne państw totalitarnych. Pisz: „Nigdy nie powrócimy do czasów, kiedy owe egocentryczne formy życia nie kusiły jeszcze ani nie zwodziły ludzi. (...) Z natury rzeczy taki przyrost wolności oznacza, że ludzie mogą nie tylko wznieść się wyżej, ale również stoczyć się niżej. Nic nigdy nie zagwarantuje systematycznego i nieodwracalnego marszu na te wyżyny.” (EA 63). „A zatem owa konkluzja może być także dobrą wiadomością. Jeśli nie da się ostatecznie zagwarantować tego, co najlepsze, to również degrengolada i trywialność nie są nieuniknione.” (EA 64).

Przed człowiekiem stoi zatem otwarta droga ku temu, kim ma się stać w przyszłości. Możliwe jest zarówno odkrycie nieznanых lepszych horyzontów, jak i całkowita degrengolada.

8. Nowa ucieczka od wolności?

Przy pewnej interpretacji ideał autentyczności może sam siebie znosić. Może prowadzić ku jeszcze większemu zniewoleniu, niż to, przeciw któremu próbuje się buntować, by zaznaczyć prawo do oryginalności twórczych jednostek. Często – co żałosne – by znaleźć antagonistę, szuka filistrów zastępczych, lub szuka ich na siłę w sytuacji, gdy postawa buntownicza, tak naprawdę, bardzo niewiele kosztuje lub wręcz

wtapia się w swoisty popkulturowy folklor. Zdarza się, że ktoś, kto poszukuje autentyczności, odwracając się od tradycji, pada ofiarą sekt, egzotycznych guru, uzależnia się od terapeutów, niekiedy wątpliwej reputacji. Możliwe jest także, niczym w *Tangu* Mrożka nastanie reżimu młodych konserwatywnych rewolucjonistów (zwróćmy uwagę na wagę oksymoronu), którzy oskarżając pokolenie swych rodziców o wyjaławiający wszystko liberalizm zechcieliby wprowadzić rozmaite formy cenzury. Istnieją też niebezpieczeństwa wynikające z polaryzacji religijnych, co umocni fundamentalistyczne tendencje i złamie kruchy kompromis, który kształtował kulturę europejską, mniej więcej od czasów wojny trzydziestoletniej oraz klimatu intelektualnego dzieła Montaigne' a.

XIV Możliwe konfiguracje stanowisk oraz próby dowartościowania naturalizmu w filozofii Charlesa Taylora

Wstęp

Ch. Taylor kończąc swe rozważania dotyczące kondycji moralnej współczesnego człowieka, wskazuje na trzy kierunki, które wyznaczają aksjologiczny horyzont naszych czasów. Mówi w związku z tym o trzech rodzajach źródeł moralnych, a tym samym o trzech formach ludzkiej samowiedzy kształtujących wzorce postrzegania i kreowania własnego „ja.” Wskazuje na (1) aktualny wciąż (pomimo oświeceniowych procesów sekularyzacyjnych) nurt teistyczny, (2) wyrosły z romantyzmu nurt ekspresywistyczny oraz (3) nurt naturalistyczny, którego zaplecze teoretyczne stanowi nowożytny wzorzec nauki, obecny w myśli europejskiej od XVII w. aż po kolejne odsłony pozytywizmu wraz z jego scjentystyczną ideologią⁵⁵⁵. Stwierdza, że kierunki te przeplatają się ze sobą zarówno w porządku diachronicznym, jak i w wymiarze synchronicznym, bowiem cały czas równolegle żyją obok siebie zwolennicy każdego z nich.

Autor wskazuje na przeciwieństwa oraz na możliwe alianse pomiędzy wymienionymi stanowiskami. O ile więc, pod pewnym względem teiści i ekspresywiści stać będą obok siebie w opozycji do naturalistów, o tyle w innym ujęciu teizm stanie się antytezą zarówno dla ekspresywizmu, jak i dla naturalizmu (choć w obu przypadkach pod nieco innym względem). Jednak, co okazuje się niezwykle interesujące, możliwy jest również wspólny front, zarazem pewne głębokie powinowactwo teizmu i naturalizmu występujące przeciw ekspresywizmowi⁵⁵⁶. Taylor stwierdza, że F. Nietzsche był tym filozofem, który dostrzegł pokrewieństwo religii i nauki – ducha poszukiwania prawdy wbrew dionizyjskiej nieobliczalnej potędze życia, która najlepiej ujawnia się w sztuce

⁵⁵⁵ „Mapka rozdziela źródła moralne na trzy wielkie dziedziny: w pierwszej z nich rzeczony wzorce opierają się na pierwotnym, teistycznym gruncie; druga skupia się wokół naturalizmu i niezaangażowanego rozumu, który w naszych czasach przybiera postać naukową; w trzeciej wreszcie jest romantyczny ekspresywizm, lub też któraś z wizji wobec niego spadkobierczych. Pierwotna jedność widnokładu teistycznego została zaburzona i obecnie źródła te można znaleźć na różnych frontach, włączając w to nasze ludzkie władze oraz naturę.” (ZP 911). Por. także Ch. Taylor, *Immanentne kontroświecenie* (w:) *Rozmowy w Castel Gandolfo* t. 2, tłum. J. Pawelec, Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Warszawa-Kraków, 2010, Cz. IV, s. 309-322.

⁵⁵⁶ Więcej na temat wzajemnych korelacji pomiędzy trzema wymienionymi nurtami pisze K. Jasiński, *Relacja między religią i sferą publiczną w filozofii społecznej politycznej Charlesa Taylora*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2017. s. 201.

oraz innych formach ekspresji ludzkiej egzystencji⁵⁵⁷. Jak zostało powiedziane w jednym z poprzednich rozdziałów niniejszej rozprawy, Nietzsche całkowicie kwestionuje kategorie prawdy i dobra, pojmowanych jako obiektywne miary. Zgodnie z przekonaniem autora *Poza dobrem i złem*, zarówno oceny moralne jak i teorie naukowe są zawsze jedynie perspektywami otwieranymi przez życie w jego wstępującej bądź zstępującej fazie. Winny być traktowane jako objawy mocy życia, nie zaś jako konstatacje faktów, czy postawy wobec *sacrum* zgodne ze swoim samopisem i uzasadnieniem. W Platońskim *Fedonie* Sokrates szuka prawdy i ma nadzieję odnaleźć ją w całej pełni dopiero po śmierci, po uwolnieniu się z doczesnych ograniczeń ciała. Ewidentna jest zbieżność tej postawy intelektualnej z chrześcijańskim przesłaniem, które Nietzsche określił mianem *platonizmu dla ludu*.

1. Paradoks platonizmu

Możliwe są różne konfiguracje i wzajemne związki pomiędzy wymienionymi powyżej trzema typami nowoczesnej tożsamości. Podobnie związki mogą zachodzić pomiędzy odmianami różnie pojmowanego naturalizmu⁵⁵⁸. O tym, że możliwy jest paradoksalny alians supranaturalizmu ontologicznego z naturalizmem metodologicznym możemy się przekonać, sięgając do rozważań Taylora w *Źródłach podmiotowości* (ZP 43).

Zdaniem autora, już u Platona i w filozofii stoickiej należy szukać źródeł koncepcji rozumu instrumentalnego, traktującego zarówno otoczenie jak i sferę własnego *ja*, szczególnie obszar cielesności zrównany *de facto* z resztą świata przyrody, jako przedmiot obserwacji, manipulacji i kontroli. U Platona moralność, równoważna racjonalności ludzkiego postępowania, ugruntowana była w obiektywnym wymiarze *logosu uniwersalnego*. To, co partykularne – dusza – stanowiło jedynie fragment pokrewny idealnemu uniwersum. W doskonaleniu moralnym poszczególnego człowieka, chodziło jedynie o zestrojenie się części z harmonią całości. W filozofii Platona właściwie nie było autonomii jednostki ani zagadki jej wnętrza. Jego koncepcja rzeczywistości obiektywnej, była równoważna teorii idei. Dlatego wchodząc od ogólnej „naukowej” spirytualistycznej koncepcji kosmosu, platonizm dochodzi do pojęcia

⁵⁵⁷ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, s. 418.

⁵⁵⁸ Pragnę się zastrzec, że pisząc o naturalizmie w filozofii Taylora mam nieodmiennie na myśli naturalizm metodologiczny.

człowieka, definiując go jako element tej samej „natury”⁵⁵⁹. Analogicznie jak u współczesnych naturalistów, człowieka jako podmiot zachowań moralnych bada się, traktując go jako część jednorodnej struktury świata. Z tą różnicą rzecz jasne, iż Platon „tworzywo świata” ujmował w sposób spirytualistyczny. Jednak ta sama metoda znajdowała zastosowanie zarówno względem kosmosu, jak i względem człowieka. Dążenie do dobra wymagało samokontroli, a więc traktowania siebie z dystansu, zaś wychowanków na sposób instrumentalny – jak rzemieślnik obrabiający materiał.

Oddajmy głos Taylorowi: „Rozróżnienia Platońskie stoją na czele całej rodziny poglądów, zgodnie z którymi dobre życie to tyle, co doskonałość człowieka osiągnana dzięki panowaniu rozumu nad pożądaniami. Jedną z ważniejszych odmian tych poglądów był w świecie starożytnym stoicyzm. Wraz z rozwojem starożytnych poglądów wykształciła się pewna odmiana stoicyzmu charakterystyczna dla nowożytności. Chodzi tu o ideał podmiotu niezaangażowanego obserwatora zdolnego do uprzedmiotawiania nie tylko otaczającego świata ale również własnych uczuć, skłonności, lęków mechanizmów przymusu, dzięki czemu podmiot ów zyskuje rodzaj dystansu i panowania nad sobą, który pozwala mu działać ‘racjonalnie’” (ZP 43).

Fakt, że autor rozwija się myśl, wspominając naukę stoików, (którzy reprezentowali pewien rodzaj materializmu), nie zmienia wyjściowej tezy, wskazującej na platońskie źródło całego schematu pojęciowego). Jak wiadomo, współcześnie prawomocne użycie terminu „naukowy” w ogóle wyklucza odniesienie do kwestii metafizycznych. Jednak w czasach Platona *episteme*, wiedza pewna – czyli taka, która posiada dowód – była standardem ówczesnej racjonalności – w przybliżeniu tym, co rozumiemy dzisiaj pod pojęciem nauki⁵⁶⁰. Dlatego można mówić o „naukowym” charakterze uzasadnień moralnych, które u Platona opierało się na wiedzy dotyczącej świata idei. Tak też paradoksalnie, prądródeł naturalizmu epistemologicznego⁵⁶¹ zgodnie współistniejącego z supranaturalizmem ontologicznym, można szukać u Platona. Jeśli za istotne przesłanki uzna się szeroko rozumiany obiektywizm, instrumentalne podejście do przedmiotu postulat przewidywania i kontroli, oparte o wiedzę typu *episteme* (pomijając fakt, że w

⁵⁵⁹ Warto oczywiście w tym miejscu mieć na względzie tezę R. Spaemanna, że „naturalistyczne pojęcie natury” (naturalistyczne w nowożytnym sensie) pojawiło się wraz z narodzinami nauk eksperymentalnych i „światopoglądu galilejskiego” nazwanego tak od Galileusza). Por. R. Spaemann, *O pojęciu natury ludzkiej*, tłum. Z. Krasnodębski, (w:) *Człowiek w nauce współczesnej*, dialogue/znaki czasu, wyd. Éditions du Dialogue, Société D’Éditions Internationales, Paris 1988, s. 134.

⁵⁶⁰ O historycznym charakterze kategorii nauki, pytaniu czy ot, co dzisiaj uznajemy za naukę było tym samym w czasach starożytnych pisał S. Amsterdamski w *Pracy poza historią i metodą*.

⁵⁶¹ Podkreślam: epistemologicznego – nie ontologicznego.

pełni dojrzałą i samoświadomą postać tej koncepcji przyniósł dopiero pozytywizm), to późniejsze, naturalistyczne pojęcia człowieka, traktujące go jako część przyrody, wykazują pewną analogię względem modelu platońskiego. Problem ten dostrzegł również H.-G. Gadamer, gdy w swej *Prawdzie i metodzie* broniąc Arystotelesa pisał o nieadekwatności wiedzy *episteme* zaaplikowanej do zagadnień moralnych⁵⁶². Podkreślał on przy tym instrumentalny charakter platońskiej polityki i pedagogiki. Gadamer wskazuje na założoną koncepcji Platona wizję idealnego wzoru, danego na drodze ścisłego poznania *episteme*, do którego wychowawca, postępując metodą *techne* - niczym rzeźbiarz obkuwający kamień - ma doprowadzić ucznia albo społeczeństwo najbliższej na ile to możliwe do pożądanego ideału dobra.

Od wynalazku mapy, katalogu, wykresu funkcji, diagramów czy układu okresowego Mendelejewa wiemy, że odpowiednie odwzorowanie pewnych faktów czy zjawisk otwiera perspektywy pozwalające uchwycić niewidoczne wcześniej struktury ich wzajemnej zależności. Sam sposób uporządkowania i unaocznienia przedmiotu badań może posiadać istotną wartość heurystyczną. Podobnie jest w przypadku Taylora „mapy typów tożsamości nowożytnych”. Wymienione wcześniej: teizm, naturalizm i ekspresywizm mogą ukazać różne warianty wzajemnych relacji. Mogą współistnieć ze sobą, wchodzić w częściowe „sojusze”, niekiedy wspierać się w jednym aspekcie, równocześnie pod innym względem zaciekle się zwalczać. Dodatkowej zagadkowości nadaje tak postrzeganej układance jej historyczny charakter, źródła często już zapomniane lub przeinaczone w sposób dający nieraz efekt *qui pro quo*. Mało kto zdaje sobie dziś sprawę, że współczesne idee państwa dobrobytu i gwarancji swobód obywatelskich wyrosły na podłożu religijnego rygoryzmu, protestanckiego pojmowania pracy, indywidualnej odpowiedzialności przed Bogiem⁵⁶³.

⁵⁶² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 295–297.

⁵⁶³ Wielkie znaczenie dla przemian dokonujących się w tamtym okresie miała oparte na przesłankach protestantyzmu afirmacja życia zwyczajnego. Z tym wiązał się nowy, indywidualistyczny model życia rodzinnego, co wyrażało się w nowym sposobie rozplanowania przestrzeni mieszkalnej, tak, by zapewnić domownikom dostateczną swobodę i dyskreję. Początkowo chodziło o poszanowanie intymności małżonków, przestrzenne odseparowanie od służby czy wścibstwa sąsiadów. Otworzyło to jednak drogę do indywidualizacji przestrzeni osobistej, możliwości bezkonfliktowego wyboru odosobnienia. Kto wie, czy niepozorny szczegół, polegający na tym, że w domu można było mieć swój własny pokój i zamknąć się w nim bez obrazy pozostałych członków rodziny, nie zważył na rozwoju zachodniej nauki. Stworzone zostały wstępne warunki, w których możliwa stała się uważna lektura, pisanie listów, pamiętników. W każdym razie warunki, które w innych czasach czy w innych kulturach, dane były jedynie nielicznym, odtąd szczególnie w kulturze anglosaskiej stały się stały się normą.

2. Ekspresywizm i (lub) teizm kontra naturalizm

Jako przykład wymienionych wyżej klasyfikacji wspomnę o ekspresywizmie, który autor przeciwstawia zarówno teizmowi jak i naturalizmowi. Ekspresywiści będą postrzegać naturalistę jako płytkiego filistra, który łudzi się, że nauka i postęp techniczny okażą się remedium na wszystkiebołączki ludzkości, zarazem że psychologia uprawiana w duchu metodologii nauk przyrodniczych zażegna wszystkie ludzkie frustracje i egzystencjalne niepokoje. Teiści, którzy przez moment, równolegle ze zwolennikami ekspresywizmu, widzą w naturalizmie zagrożenie dla „wyższych” aspiracji człowieka – dehumanizację degradację duchowości oraz instrumentalizację kultury⁵⁶⁴, odnajdują uzasadnienie sfery wartości w Boskiej transcendencji. Z punktu widzenia światopoglądu teistycznego, podobnie jak dla ekspresywiistów – szczególnie tych z tradycji Nietzschego⁵⁶⁵ – utylitaryzm i hedonizm – pochwała komfortu, przyjazne praworządne państwo gwarantujące swobody jednostek, liberalizm – nie mają waloru pozytywnego. Są wręcz czymś złym. Zarówno dla radykalnych teistów, jak i np. cyganerii artystycznej stanowią one tło, świat w którym żyją, czując swą elitarną odrębność i wyższość. Wyzwanie do życia pełnego trudu godnego najwyższego uznania teiści uzasadniają odwołując się do Boga, do chrześcijańskiego pojmowania cierpienia i wyrzeczenia.

Ekspresywiści – szczególnie nietzscheaniści – w swym ateistycznym poglądzie na świat za najwyższą wartość uważają co najwyżej piękno, odwagę transgresji, nieobliczalność i moc życia. Za wyraz humanistycznego heroizmu uznają *amor fati*, owo *wielkie tak*, dla świata odartego ze złudzeń. Jedni i drudzy jednak poczuć się sojusznikami wobec technokracji, scjentyistycznej (*resp.* naturalistycznej) koncepcji człowieka, a także wobec wizji świata, którym rządzą wygoda i pieniądz. Naturalizm, który współcześnie towarzyszy tej hedonistycznej tradycji wiąże się z wiarą, że możliwy jest skuteczny przepis na dobre szczęśliwe życie, pojmowany w kategoriach praktycznego wynalazku.

Zarówno teizm, jak i ten Nietzschowski wyrosły „z wnętrza niewiary”⁵⁶⁶ antyświeceniowy typ ekspresywizmu odrzuca hedonistyczne ideały uitylitaryzmu i liberalizmu z ich, sięgającym tradycji myśli Epikura, minimalizowaniem lub całkowitym ignorowaniem pytań o transcendencję, o sens cierpienia i śmierci.

⁵⁶⁴ Np. M. Heidegger, który nie odwołując się do uzasadnień teistycznych podkreślał ten aspekt zubożenia współczesnej kultury i kryzys humanizmu.

⁵⁶⁵ Por. Ch. Taylor, *Immanentne kontroświecenie*, s. 309-322.

⁵⁶⁶ Tamże, s. 316.

Nie będę szczegółowo analizował wszystkich możliwych kombinacji trzech wymienionych kierunków, które Taylor wymienia w trakcie swych rozważań. Tytułem przykładu podałem jeden, by przejść teraz do najistotniejszego z uwagi na wymieniony na wstępie problem rozdziału. Powiem jeszcze tylko, że kierunki, które widzimy dzisiaj „na powierzchni” kryją pod sobą bardzo skomplikowaną i subtelną sieć historycznych sporów, interpretacji i wspomnianych już na kilku przykładach paradoksalnych przeinaczeń. Istnieją obok siebie w różnych konfiguracjach tak, że często ich zwolennicy nie zdają sobie sprawy z rozległego i splątanego jak system korzeniowy drzewa gąszczu wzajemnych powiązań. Autor pisze: „Chcę tylko pokazać, że aby zrozumieć nasze społeczeństwo, musimy dokonać cięcia w poprzek epok – tak, jak rozcina się skałę, by stwierdzić, że pewne warstwy są starsze od innych. Poglądy starsze i te, które powstały w odpowiedzi na nie, współistnieją ze sobą” (ZP 914).

Taylor wskazuje jednocześnie na wartości takie jak wolność, życzliwość, afirmacja zwyczajnego życia, sprawiedliwość, równość przy równoczesnym potępieniu zadawania śmierci i powodowania ludzkiego cierpienia jako na istotny kanon współczesnych norm relacji międzyludzkich. Stosunek do tych wartości, sposób pojmowania ich wzajemnych relacji, stanowi kryterium dla stworzenia skomplikowanej mapy, pełnej często splątanych czy niekiedy wręcz wykluczających się koncepcji. Spróbujmy przyjrzeć się innym możliwym konfiguracjom trzech wymienionych nurtów.

3. Teizm i naturalizm kontra ekspresywizm

Zgodnie z podziałem wyznaczonym przez Taylora, możliwa jest konfiguracja zakładająca sojusz, a zarazem pewne głębokie powinowactwo, tym razem pomiędzy teizmem i naturalizmem przeciw ekspresywizmowi. Taylor stwierdza, że F. Nietzsche był tym filozofem, który dostrzegł pokrewieństwo religii i nauki – ducha poszukiwania prawdy wbrew dionizyjskiej nieobliczalnej potędze życia, która najlepiej ujawnia się w sztuce oraz innych formach ekspresji ludzkiej egzystencji..

W rozprawie *Pojęcie osoby*⁵⁶⁷ Taylor wskazuje na wolność, która manifestowała się zarówno w greckim ideale prawdy, jak i w chrześcijańskim pojęciu wolnej woli.

⁵⁶⁷Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, (w:) *Filozofia podmiotu*, red. Joanna Górnicka-Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001, s. 401-420.

Pomimo tak odległych źródeł i kontekstów, autor widzi wspólny moment postawy naturalistycznego niezaangażowanego podmiotu z wymienionymi wyżej wątkami tradycji. Zarówno współczesny naukowiec, postępujący zgodnie z wymogami scjentyistycznej metodologii, jak i pobożny chrześcijanin, a także grecki filozof żywią wspólne przekonanie o wartości uwolnienia się od przypadkowych zakłóceń poznania oraz subiektywnych impulsów -pożądań i pragnień - deformujących obraz wyznaczonego celu tak poznawczego, jak i moralnego. W tym aspekcie Taylor dowartościowuje współczesny naturalizm jako pewnego rodzaju kontynuację prastarej tendencji dążenia do prawdy teoretycznej i stałości w sferze praktycznej. Jak czytamy: „Twierdzę, że ideał współczesnego wolnego podmiotu, potrafiącego obiektywnie postrzegać świat i rozumieć go w niezależny, instrumentalny sposób, jest nowym wariantem dokładnie tego samego dawnego dążenia do duchowej wolności. Chcę powiedzieć, że siła motywów, która skłania nas do tego jest bardzo zbliżona do tradycyjnego dążenia do czystości duszy. Jest to oczywiście wysoce paradoksalne, ponieważ nowoczesny ideał rozumie się jako naturalistyczny, a stąd zupełnie niezgodny z jakimkolwiek spojrzeniem religijnym. Sądzę jednak, że mamy do czynienia z samooszukiwaniem się. W jakimś punkcie Nietzsche wykazał się głębszym zrozumieniem problemu niż większość współczesnych filozofów: dostrzegł powiązanie między ideałem współczesnej nauki, ideałem prostej prawdy, a religijnymi tradycjami wyrzeczenia, które otrzymaliśmy w spadku po starożytnych.”⁵⁶⁸

Zatem ideał niezaangażowanego obserwatora kluczowy dla współczesnego naturalizmu (metodologicznego) ma swe głębokie źródła w postawie mędrca, który dąży do samowystarczalności, duszy platońskiej pragnącej wyrwać się z okowów ciała, by móc bez przeszkód oglądać idee, jak też w końcu wierzącego chrześcijanina, który żywi przeświadczenie, że pełnię prawdy zarazem moralnej doskonałości zyskać może tylko po śmierci, oglądając Boga. Bez względu na to, czy układem odniesienia będzie wyższy metafizyczny ład, czy porządek natury, zawsze chodzi o uzasadnienie odwołujące się do wymiaru znaczeń innych, niż porządek znaczeń ludzkich, doczesnych lub potocznych. Właściwie można mówić o podobieństwie pomiędzy między porządkiem supranaturalnych idei Platona, myśli Boga u św. Augustyna, a przedmiotem badań nowożytnego przyrodoznawstwa, które posługuje się kluczem matematycznych modeli. (Warto w tym miejscu przypomnieć, że nowożytna nauka narodziła się z inspiracji platońskich, w przeciwieństwie do arystotelesowskiego zalecenia obserwacji w

⁵⁶⁸Tamże, s. 418.

warunkach naturalnych). Nietzsche dokonując bezwzględnej krytyki filozofii, którą poczynając od Sokratesa i kończąc na chrześcijaństwie określa łącznie mianem nihilizmu.

Zgodnie z nietzscheańskim rozumieniem wspomnianego pojęcia, tym co wspólne we wszystkich jego historycznych przejawach, jest przeciwstawienie i deprecjacja, co doczesności, wykazującej obfitość mocy i potęgi życia – niedoskonałego, na rzecz domniemanego ideału usytuowanego w zaświatach. Nihilizm według Nietzschego zawsze przejawia się w przewrotnej konstrukcji myślowej, w której wyraża się dążenie do wykazania iluzoryczności faktycznego „tu” i „teraz”, w opozycji do rzekomej absolutnej prawdy i absolutnego dobra, które mają nadejść w przyszłości. Oczywiście jest to trick znany jako mechanizm resentymentu, który upragnione dobro albo też chęć zemsty niemożliwe do osiągnięcia teraz, przenosi w sferę fantazji, w sposób zakamuflowany misterną konstrukcją psychologicznej racjonalizacji. Związek rygoryzmu moralnego z absolutyzmem poznawczym idą tutaj w parze. Racjonalizacja bowiem zawsze ma postać „teorii”, która przymusza za pomocą pojęć, buduje obraz świata, w którym to, co nieosiągalne z przyczyn o charakterze kontyngentnym przedstawia się jako niemożliwe z powodów wpisanych w ontologiczną strukturę „świata przedstawionego” w defensywnej narracji. Nietzscheańskie filozofowanie młotem stawiało sobie za cel rozbić te rzekomo niewzruszone konstrukcje, zniewalające zarówno w aspekcie poznawczym, jak i w swym moralnym uzasadnieniu, jako zaledwie opowiadane historie, perspektywy. Ich zadaniem było usprawiedliwiać, dlaczego czegoś nie wolno, dlaczego spełnienie należy odłożyć na bliżej nieokreśloną przyszłość i polegało na wplataniu moralnej deprecjacji określonego dobra w teoretyczną konstrukcję kategorii uzasadnienia. Na ten ostatni moment szczególną uwagę zwracał M. Foucault, kiedy, ogólnie rzecz ujmując, mechanizm zniewolenia człowieka dostrzegał w najgłębszej strukturze językowej, *resp.* myślowej reprezentacji świata. Tej ostatniej odmawiał charakteru absolutnego, uznając ją za efekt procesu analogicznego do ewolucji.

W tym kontekście tradycyjne pojmowanie prawdy i racjonalności w ogóle, postawione jest na równi z kłamliwym podług Nietzschego moralnym resentymentem. Pomimo oświeceniowych nurtów sekularyzacji, afirmacji życia doczesnego, a nawet przyzwolenia dla libertynizmu i ateizmu, ciągle pozostawał żywy ideał prawomocnego poznania, pokora wobec logiki oraz formalnej poprawności myślenia. Czytając *Zmierzch*

bożyszcz⁵⁶⁹, znajdujemy opinię Nietzschego, że odważny czyn nie potrzebuje usprawiedliwiać się uprzednim dowodem swej słuszności, że to, co dostojne i wzniosłe nie musi podierać się konstrukcją dialektyki. W ogóle aspekt ludzkiej egzystencji określony przez Greków mianem *theoria* ma charakter wtórny i przychodzi później, po akcie manifestacji nieprzewidywalnej mocy. W *Zaratuście* czytamy, że w ogóle świadomość jest „obłędem po czynie”⁵⁷⁰. Zgodnie z nietzscheańską koncepcją ludzkiego umysłu, figury myślowe, znaki, mowę bardziej należy oceniać jako objawy wstępującej bądź zstępującej fazy życia, nigdy zaś dosłownie, dając się niejako ponieść opowieści. Można by powiedzieć, że słuchając relacji i usprawiedliwień osoby uzasadniającej swoją postawę – to, co robi, lub czego postanawia zaniechać – należy przyjąć pozycję odwrotną do znanej ze studiów nad literaturą, postawę zawieszenia niewiary⁵⁷¹.

L. Ferry w pracy *Filozofia najpiękniejsza historia* pisze: „W wierze w postęp, w zaletach nauki, Nietzsche widzi tak wiele symptomatycznych cech religii, że chociaż wpisują się w koncepcję ziemskiego zbawienia, to jednak pozostają religijne, ideały te bowiem, tak, jak ideały każdej religii roszczą sobie prawo do usprawiedliwienia ponoszonych na ich rzecz poświęceń, potępienia tych, którzy odmawiają podporządkowania się im, są narzucane wszystkim, jako jedyne prawowite źródło sensu bytu ludzkiego istnienia; krótko mówiąc – są traktowane jako wyższa od życia prawda, ku której życie musi dążyć, nawet jeśli oznacza to stłumienie w nim wszystkiego, co nie mieści się w projekcie.”⁵⁷²

Zatem zarówno w opozycji do naturalizmu jak i teizmu stoi nietzscheański absolutny relatywizm. Wystarczą dwa zdania, które posłużą za ilustrację relatywizmu Nietzschego. Przywołuję je za L. Ferrym:

„To, co wymaga dowodu, jest niewiele warte’, ponieważ to, co jest naprawdę intensywne, głębokie i bogate, narzuca się samo przez się, nie wymaga uzasadnienia, wymaga podporządkowania się z arystokratyczną wyższością lub jako dzieło sztuki, podoba się bezdyskusyjnie; zresztą każdy dowód jest bezużyteczny, skoro samo pojęcie prawdy jest iluzją, zgodnie z cytowanym już aforyzmem: ‘niema czegoś takiego jak fakty

⁵⁶⁹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, vis á vis, Kraków 2017.

⁵⁷⁰ Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 2009, s. 43.

⁵⁷¹ Por.: „Jednak te iluzoryczne ideały trzeba rozbić młotem nie trzeba tylko po to, by zyskać jasność albo pozbyć się jarzma, jakie nam nakładają, lecz o wiele bardziej dlatego, że ta dekadencja musi ostatecznie uwolnić nasze witalne zdolności, nasz tłumiony do tej pory potencjał i tym samym otworzyć nas na bogatsze i intensywniejsze życie”. – Luc Ferry, Claude Capelier, *Filozofia najpiękniejsza historia*, tłum. E. i A. Andruszkiewiczowie, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2017, s. 53.

⁵⁷² Tamże, s. 50-51.

są tylko interpretacje”⁵⁷³. Tak radykalny relatywizm jest koncepcją samoniwelującą się i wiąże się z tym, „co logicy nazywają ‘sprzecznościami performatywnymi’, to znaczy twierdzeniami, które same w sobie są niesprzeczne, lecz są nieadekwatne do sytuacji tego, kto je wypowiada – jeśli na przykład ktoś mówi: Byłem na statku, który zatonął i nikt nie przeżył, popada w sprzeczność performatywną, ponieważ fakt, że żyje unieważnia to, co właśnie powiedział.”⁵⁷⁴

⁵⁷³ L. Ferry, C. Capelier, *Filozofia najpiękniejsza historia*. tłum. E. i A. Andruszkiewiczowie, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2017, s. 61.

⁵⁷⁴ Tamże.

4. Naturalizm jako nieuniknione tło współczesności

Zarówno psychoanaliza, której źródła leżą w filozofii Schopenhauera i Nietzschego, jak i różne odmiany egzystencjalizmu - nie tylko ateistycznego - mają na swoim zapleczu obraz kosmosu odczarowanego. Jest to taki model uniwersum, który jest pozbawiony immanentnego sensu i tym samym ugruntowanego przezeń systemu wartości. Wartości są jedynie projekcją ludzkiej postawy, dramatycznej i kreatywnej zgodnie z tradycją romantyczną. Wszechświat ukazuje się jako aksjologicznie obojętny, głuchy na ludzkie pytania o sens, co czyni absurdalnym przyjęcie jakiegokolwiek postawy daremnie szukającej moralnego uzasadnienia. Paradoks polega na tym, że głęboko humanistyczny egzystencjalizm - w swych literacko-filozoficznych ekspresjach - przyjmuje za układ odniesienia obraz świat widziany oczyma naturalisty. Świat dany z punktu widzenia nauk pozytywnych jest sceną na której rozgrywa się dramat ludzkiej wolności. Taylor przywołuje wizję literacką zawartą *Dżumie* Alberta Camusa jako przykład takiej właśnie sytuacji człowieka na tle obojętnej przyrody. Bohater, doktor Rieux, pogodzony z brakiem jakichkolwiek wyższych racji swego postępowania spełnia do końca swój obowiązek. Przypomina się zdanie Conrada z opowiadania *Młodość* o marynarzach, którzy do końca poprawnie refowali żagle na statku, któremu nie było dane nigdzie już dopłynąć. Dramat ludzkiej egzystencji rozgrywa się pod milczącym niebem, w kosmosie opisanym matematycznym językiem fizyki. W świecie jednorodnym, gdzie nie ma ani złych miejsc, ani świętych miejsc, w świecie opisywalnym ilościowo, w którym nie ma miejsca na cud. Można wymienić cały szereg dzieł literackich, których świat przedstawiony i postawa bohatera zdają się egzemplifikować taki właśnie model. *Obcy* Camusa, bohater Franza Kafki, Tadeusza Borowskiego, bohater liryczny poezji Tadeusza Różewicza, Paula Celana, a także Zbigniewa Herberta (*Przesłanie pana Cogito*, *Raport z oblężonego miasta*, *Dęby*) stanowią literackie ilustracje omawianego problemu niewywiadłości racji moralnych z uniwersum oraz kosmicznej „bezdomności” człowieka, na która zwraca uwagę także M. Buber⁵⁷⁵.

Nietzscheański witalizm, gorzki optymizm życia, który zdaje się rewersem Schopenhauerowskiego pesymizmu, pochwały śmierci, która przyniesie ostateczne ukojenie. Z tych intuicji zrodziło się nowoczesne przeświadczenie, że przekazywanie

⁵⁷⁵ „W dziejach ludzkiego ducha odróżniam epoki zadowolenia i bezdomności. W jednych człowiek żyje jak w domu, w drugich żyje w świecie jak na otwartym polu, nie mając niekiedy nawet czterech palików do rozbicia namiotu.” – M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN Warszawa 1993, s. 11.

życia jest tylko pomnażaniem bezsensownego cierpienia, że jedynie to, co estetyczne może służyć za usprawiedliwienie ludzkiego losu.

Wspominając o perspektywie wyznaczonej przez egzystencjalizm, zastrzegłem, że mam na myśli nie tylko jego ateistyczną odmianę. Za istotnego prekursora tego nurtu refleksji, a zarazem pesymistycznego spojrzenia na naturę ludzką - podobną w wielu względach do Schopenhauerowskiej - należy wskazać B. Pascala. Choć jego *Myśli* są przepełnione duchowością głęboko chrześcijańską, zdają się nieść zapowiedź postawy intelektualnej zarazem typu religijności człowieka współczesnego – człowieka poszukującego Boga, wbrew naukowo ustalonej „naturze” świata. Pamięamy słynne zdanie „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”⁵⁷⁶.

Mam tu na myśli przede wszystkim zarówno pewien sceptycyzm, jak i metafizyczne osamotnienie oraz pierwszoosobową perspektywę zwątpienia będącą punktem wyjścia do zapytywania o obecność Stwórcy. Istnienie Boga jest nieoczywiste, stanowi przedmiot słynnego zakładu; w każdym razie nie wywodzi się żadnego ontologicznego modelu, który posiadałby dla człowieka wiążącą moc. Sam pomysł, że do pytania o istnienie Boga można podchodzić w kategoriach zakładu, presuponuje kryzys wiary. Istota ludzka jest krucha w swej biologicznej naturze, tak mało trzeba żeby ją zabić. Ukazana jest jako rozpięta między nieskończonościami kosmicznego uniwersum - podobnie jak u późniejszych egzystencjalistów - obojętnego i danego jako przedmiot nauk przyrodniczych. Niezawodności tych nauk, ich racjonalnej obowiązywalności, filozof nie kwestionuje. To, co opisują, to świat nieubłagalnych praw, w którym żyje trzecina myśląca. Otwarcie na Boga, wiara dana w porządku serca, nie ma tej mocy obowiązywalności.

Mówiąc o częściowej afirmacji naturalizmu w poglądach Taylora mam jednak na myśli przede wszystkim tę partię jego rozważań, która zawarta jest w cytowanym fragmencie rozprawy pt. *Pojęcie osoby*, gdzie autor *explicite* wypowiada twierdzenie na temat analogii pomiędzy starożytnym i następnie chrześcijańskim pojmowaniem prawdy a sejentystycznym poszukiwaniem pewności w opozycji do radykalnego relatywizmu, który pojawił się wraz z dziełem F. Nietzschego. W tym kontekście naturalizm jest kontynuacją myśli, których głównymi założeniami były dowodliwość, trwała obowiązywalność i odporność na sceptycyzm, który jak wiemy, w swej radykalnej postaci pokrewny jest logicznej konstrukcji prastarego paradoksu kłamcy.

⁵⁷⁶B. Pascal, *Myśli*, tłum T. Żeleński-Boy, Warszawa 1977, s. 59.

Tak więc broniłbym tezy, że na gruncie rozważań Ch. Taylora naturalizm nie ma jednoznacznej kwalifikacji. Z jednej strony bowiem, autor jako przedstawiciel filozofii hermeneutycznej nie kryje rezerwy z jaką odnosi się do stanowisk redukcjonistycznych w myśl formuły, która mówi, że „człowiek nie jest niczym więcej niż”, z drugiej strony jednak przyznaje wymienionym ujęciom naturalistycznym należne im miejsce i postrzega je jako niezbywalne składniki nowoczesnego poglądu na świat. Pokazuje też, w jak tajemniczy, niekiedy przewrotny sposób wplecione są one – na zasadzie pewnego kontrastu, jako polemiczne tło – w najbardziej subtelne humanistyczne koncepcje człowieka. Taylor w swoim dziele podejmuje się wielkiej syntezy, która podobnie do systemu Hegła dąży do tego, by wszystkim zjawiskom, jakie pojawiły się w historii myśli nadać należny im status i określone pełnoprawne miejsce. Taylor nie zwalcza więc naturalizmu z intencją wykazania jego bezzasadności i być może wykluczenia go ze zbioru sensownych propozycji interpretacji ludzkiej duchowości. Jednakowoż jako hermeneuta przeciwstawia się dążącej do hegemonii, aroganckiej retoryce scjentystycznego redukcjonizmu, wskazując jego oczywiste braki i niekonsekwencje.

Podsumowanie

Zgodnie z tezami zawartymi w niniejszej rozprawie, Charles Taylor rozważa naturalizm przede wszystkim w sensie epistemologiczno-metodologicznym, pomijając kwestie ontologiczne, z których najistotniejszymi w refleksji antropologicznej jest stosunek duszy do ciała, świadomości do neurofizjologii mózgu etc. Rozważając jednak sposób istnienia⁵⁷⁷ osoby ludzkiej Taylor podkreśla, iż jej podstawowymi wyznacznikami jest samowiedza uświadamiana według wzorca zasady NO (Najlepszego Objasniania) oraz jej dialogiczny charakter kształtujący się w czasie poprzez sieciach rozmowy z osobami, posiadającymi dla jednostki rzeczywisty autorytet (z tzw. „znaczącymi innymi”). Jak powiedziano ten dialog może toczyć się przez pokolenia zaś partnerami czy adwersarzami mogą być nawet osoby dawno zmarłe.

Antynaturalistyczne stanowisko Taylora wyraża się w przekonaniu, że dany sens może być w pełni objaśniony jedynie przez inny sens, nie zaś odczytywany drogą redukcji do uwarunkowań neurofizjologicznych czy społeczno-ekonomicznych – w ostateczności fizykalnych. Celem takiego rozumowania nie jest próba udowodnienia istnienia sfery oddziaływań, które mają na myśli zwolennicy supranaturalizmu, lecz wywodząca się z tradycji kantowskiej – idea różnicy transcendentalnej dającej fundament niezależności ludzkiego świata względem przyrodniczych uwarunkowań. Na tym tle rozważania na temat wartości, znaczenia, rozumienia, dialogu zyskują swoją sobie właściwą metodologiczną suwerenność. W myśli Taylora silnie obecne są wątki filozofii hermeneutycznej Heideggera i Gadamera. Można powiedzieć, że Taylor dokonuje czegoś w rodzaju fundamentalnej analityki pojęcia znaczenia, podkreślając prymarny aspekt jego inwokacyjnego charakteru. Zanim bowiem cokolwiek zostanie nazwane jest przede wszystkim przywołane, wywołane z mroku niejasności. Znaczenie w ujęciu Taylora staje się pokrewne aletetycznemu pojęciu prawdziwości u Heideggera. W dialogu lub wezwaniu – tym, co poprzedza wyartykułowaną treść – jest przywołanie lub wstępnie założona zgoda na obecność partnera rozmowy.

⁵⁷⁷Ten schemat myślowy, zgodnie z którym tożsamość indywidualna pojmowana jest jako różne aspekty samowiedzy, w przeciwieństwie do uprzedmiotawiającego lub funkcjonalnego pohamowania człowieka, (jak gdyby był przedmiotem pośród innych przedmiotów w świecie, dających się dostatecznie opisać i wyjaśnić w kategoriach fizyki), przypomina nieco Heideggerowską ontologię fundamentalną. Człowiek jest rozpięty między przeszłością a przyszłością jest tym, ku czemu zmierza, jak pojmuje sens swojego istnienia w sposób nieodłączny od orientacji na mapie dóbr moralnych, jak widzi swe relacje z innymi. Różnica istotna dla tego porównania tkwi w tym, że Heidegger pojmował *Dasein* na sposób atomistyczny – zbiorowość, nawet poszczególni *inni* byli w jego ujęciu na dalekim horyzoncie, lub wręcz jawili się jako źródło zagrożenia jako przyczyna trywializacji „się”.

W przekonaniu Taylora stanowiskiem najbardziej adekwatnym dla ukazania prawdy o człowieku jest ekspresywizm. Zakłada się w nim, że człowiek jest ze swej istoty twórczy. Według Taylora w okresie modernizmu ukształtowało się wyobrażenie artysty jako ideału ludzkiej osobowości. Wbrew naturalistycznym koncepcjom, ludzka aktywność i tożsamość nie są wyłącznie pochodnymi reakcji na bodźce fizyczne w sensie neurofizjologicznym czy społecznym. Człowiek jest powyżej nich bijącym źródłem sensu – zdolnym tworzyć wynalazki, dzieła sztuki, a nawet przekształcać samego siebie. Taylor odcina się jednak przy tym od naturalistycznego nurtu psychologii zrodzonego z fascynacji osiągnięciami informatyki traktującej człowieka jak maszynę, którą można coraz skuteczniej naprawiać, a nawet modernizować - w sensie, w jakim mówią o tym zwolennicy transhumanizmu, czy jak przed laty S. Lem posługujący się terminem autoewolucji. Jeśli człowiek jest zdolny do tego, by przekształcać samego siebie, to czyni to jak artysta albo konstruktor, który orientuje się na wartości przewidując cel. W analogii do Boga, który zgodnie z opisem zawartym w *Księdze Genesis* każdą stworzoną rzecz „uznaje w jej bycie” jako wartą istnienia, podobnie człowiek ma władzę nad swymi wytworami i aktami autokreacji poprzez selekcję dokonywaną horyzoncie aksjologicznym. Człowiekowi nie wystarcza, że po prostu jest. W tym tkwi sens ludzkiego transcendowania, nawet w sytuacji, kiedy człowiek odwraca się od wartości i pragnie niejako na oślep „wyróżniać się”. Człowiek dąży do „autentyczności” nawet zaprzeczając istnieniu silnych waluacji – jedynych, dających realną podstawę bycia „kimś”. Jak zostało powiedziane, w duchu renesansowych koncepcji, człowiek ma zdolność ustalania swojej tożsamości, a nawet w swej twórczej mocy staje się podobny do Boga. To, kim będzie, rozstrzygnie sam w swej dalszej autokreacji – dana jest mu bowiem wolność. A droga prowadzi do Nieba lub Piekła.

Zakończenie

W związku z analizą poglądów Taylora dotyczącą krytyki naturalizmu warto zwrócić uwagę na jeszcze inny, mroczny aspekt naturalizmu. Afirmacja animalnego⁵⁷⁸ aspektu natury ludzkiej może bowiem usprawiedliwić wszelkie najgorsze nawet skłonności człowieka hamowane wcześniej przez system zakazów i nakazów kultury. Rousseau widział jedynie dobre strony wyzwolenia od cywilizacji i powrotu do natury, jednak tę złą dostrzegł niemal współczesny mu Markiz de Sade (może być wymowne, że de Sade był ostatnim więźniem Bastyli – jedynym – w momencie, kiedy burzono ją podczas rewolucji francuskiej). Postać ta została zapomniana z racji braku talentu literackiego, jej wpływ obecny jest jednak w sferze widowiskowej, wirtualnej. Na ten temat pisze M. Lipowicz w artykule: *Antydekalog Markiza de Sade'a albo związek między postmodernizacją i dechrystianizacją kultury Zachodu*⁵⁷⁹. Jeśli człowiek nie jest niczym więcej niż... jego potworne zachcianki, nasuwa się wątpliwość, czy można mówić o świecie moralnie neutralnym, jedynie „pokolorowanym wartościami”? Czy naturalizm – szeroko rozumiany – naprawdę jest bezpieczną przystanią obiektywizmu i czy obiektywizm (brak zaangażowania) oznacza bezpieczne zamieszkiwanie w świecie, w którym nie ma samoistnego, aktywnego czynnika zła? Taylor odwołuje się do F. Dostojewskiego i jego *metafizycznego oburzenia* wobec cierpienia zadawanego niewinnym i podkreśla wagę tego zagadnienia. Człowiek może czynić rzeczy dobre i może staczać się ku bestialstwu. Na tym polega jego wolność. Pytanie czy filozof może stanąć z boku i badać bieg zdarzeń, jak w laboratorium, spoglądając przez mikroskop. Czy zatem sama deklaracja obiektywizmu nie zawiera już w sobie pewnej kwalifikacji moralnej spraw, do których się odnosimy?

Myślę, że na gruncie rozważań Ch. Taylora naturalizm nie ma jednoznacznej kwalifikacji. Z jednej strony bowiem, autor jako przedstawiciel filozofii hermeneutycznej nie kryje rezerwy, z jaką odnosi się do stanowisk redukcjonistycznych, z drugiej strony jednak przyznaje wymienionym ujęciom naturalistycznym należne im miejsce i postrzega

⁵⁷⁸ W innym kontekście o animalizmie ludzkiej natury pisze M. Grygianiec w artykule *O banalności animalizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 25: 2016, Nr 3 (99),

⁵⁷⁹ M. Lipowicz, *Antydekalog Markiza de Sade'a albo związek między postmodernizacją i dechrystianizacją kultury Zachodu* „Kultura i wartości” Nr 3 (11)/ 2014, s. 81–106.

je jako niezbywalne składniki nowoczesnego poglądu na świat. Pokazuje też, w jak tajemniczy, niekiedy przewrotny sposób wplecione są one (na zasadzie pewnego kontrastu, jako polemiczne tło) w najbardziej subtelne humanistyczne koncepcje człowieka. Taylor w swoim dziele podejmuje się wielkiej syntezy, która podobnie do systemu Hegla dąży do tego, by wszystkim zjawiskom jakie pojawiły się w historii myśli nadać należyty im status i określone pełnoprawne miejsce. Kanadyjski filozof nie zwalcza więc naturalizmu z intencją wykazania jego bezzasadności i być może wykluczenia go ze zbioru sensownych propozycji interpretacji ludzkiej duchowości. Jednakowoż jako hermeneuta przeciwstawia się dążącej do hegemonii, aroganckiej retoryce scjentyistycznego redukcjonizmu, wskazując jego oczywiste braki i niekonsekwencje.

Dochodząc do ostatecznego podsumowania całości mej rozprawy, chciałbym wyliczyć zasadnicze problemy oraz tezy postawione w powyższych rozdziałach.

Usiłowałem w pracy przedstawić Taylora koncepcję naturalizmu wraz z jego refutacją ukazującą niedostateczność tego stanowiska, zarówno jako koncepcji metodologicznej, jak i w zakresie szeroko rozumianej refleksji nad fenomenem bytu ludzkiego. Wskazana została jej niedostateczność, nie zaś całkowity błąd. Byłoby nieporozumieniem, gdyby w rozważaniach nad naturą ludzką całkowicie pominąć aspekt ilościowy, utylitarny, czy oczywiste determinacje wynikające z przyrodniczej konstytucji gatunku *homo sapiens*. Chodzi jednak o różnicę perspektyw: o to, co w rysującym się przed nami wizerunku uznajemy za interesującą figurę, co zaś za tło – niezbędne, ale usunięte na dalszy plan. We wszystkich aspektach, jakie ukazałem w kolejnych rozdziałach naturalistyczna interpretacja jest błędna o tyle, o ile pretenduje do wyłączności, do roli wiodącego i podstawowego sposobu wyjaśniania w obrębie tego, co zostało niegdyś nazwane *Geisteswissenschaften*, później zaś stało się domeną filozofii hermeneutycznej. Myślę, że w dostateczny sposób ukazałem to hermeneutyczne dziedzictwo obecne w poglądach Taylora. Wbrew sugestiom cytowanego już A. Bronka, hermeneutyka nie jest metodologią nauk humanistycznych, instrumentalnie traktowanym narzędziem stosowanym do przedmiotu, o którym zakłada się, iż posiada uprzednio dane właściwości. Filozofia hermeneutyczna Heideggera i Gadamera są traktowane jako daleka kontynuacja kantowskiego transcendentalizmu, a więc filozofii zapytującej o warunki konstytuowania się przedmiotu, dzięki którym ten ukazuje się w swojej określoności. Dynamika narracji, dialogu, kształtowania się tożsamości, następują według schematu koła hermeneutycznego, gdzie dana treść nigdy nie jest dana z góry *jak bita*

moneta, lecz ustanawia się wyniku procesu własnego stawania się. W tym sensie filozofia hermeneutyczna ma swój aspekt ontologiczny⁵⁸⁰.

Przy okazji analizy fragmentów *Źródeł podmiotowości* ukazany został augustiański zwrot ku wnętrzu, który w myśli Kartezjusza zaowocował poszukiwaniem pewności na drodze subiektywnej analizy *cogito*. Paradoksalnie, droga do uzyskania pewności o tym, co zewnętrzne, prowadziła przez wnętrze i w ten sposób ukształtował się dwuczłonowy model podmiotu i przedmiotu, wraz z nierozstrzygalnym pytaniem o kryterium ich wzajemnej adekwatności. Kim jest i gdzie jest ten trzeci, który byłby miarą zgodności podmiotu i przedmiotu?

Tak narodził się fundamentalny dla naturalizmu model niezaangażowanego obserwatora – *ja*, które dążąc do własnej wiarygodności, musi oczyścić się z wszelkich subiektywnych wtężyć, zarazem odnosząc się do przedmiotu, uczynić z niego „sterylny preparat” wyodrębniony z kontekstu oddziaływań nieistotnych z punktu widzenia organizacji eksperymentu. Tak *ja* zyskiwało pewność w sobie samym, a wiarygodność przedmiotu w założeniu możliwej idealizacji – czystości warunków eksperymentu. Ten krok myślowy był paralelny z rozumowaniem Galileusza w jego nowej fizyce. Jak pamiętamy, równia pochyła i kula miały służyć tu za czysty model dla eksperymentu z zaokrąglonym ciałem staczającym się po względnie wygładzonym zbocz.

W rozdziale poświęconym filozofii Locke’a pokazałem genezę pojęcia podmiotu punkowego (*punctual self*), który sam dla siebie może być przedmiotem poznania na równi z innymi przedmiotami. Jakkolwiek posiada do siebie uprzywilejowany dostęp, to jednak fakt ten nie zmienia zasadniczo sytuacji „obserwatora i obserwowanego”. *Self* niczym król w sali audiencyjnej przyjmuje idee powstające drogą pobudzeń zmysłowych i w ten sposób rodzi się sposób pojmowania świadomości jako zbioru informacji. Kryterium tożsamości osobowej jest indywidualna pamięć. W tym sensie *self* nie jest już substancją, jak *ego cogito* Kartezjusza.

W rozdziale poświęconym perspektywom neuronauki pokazałem źródła i konsekwencje naturalistycznego pojęcia jaźni przeniesionego na grunt nowych możliwości technicznych, pozwalających wygenerować zjawisko mające w złożeniu przypominać sztuczną świadomość. Istotna zdaje się dystynkcja *sztucznej świadomości* i *sztucznej inteligencji* w sytuacji, gdy zdaniem jednych teoretyków sztucznej świadomości nie ma i nie będzie, natomiast tzw. sztuczna inteligencja manifestuje się już na poziomie

⁵⁸⁰ Zgodnie z Heglowską tradycją, gdzie logika jest ontologią.

kieszonkowego kalkulatora i nie inspiruje do żadnych filozoficznych dociekań. Obiekt wyposażony w tzw. sztuczną inteligencję może zyskać wygląd pozwalający mu udawać człowieka, a nawet zachowywać się w sposób niekiedy bardziej inteligentny (np. lepiej grać w szachy), mimo to nigdy nie zasłuży na miano istoty obdarzonej świadomości. Behawior imitujący gesty towarzyszące rozterkom moralnym, przeżywaniu silnych emocji itd. zapewne da się sztucznie symulować, ale antynaturalistyczna koncepcja człowieka, z jaką spotykamy się u Taylora przeczy jakoby duchowość była sumą zachowań.

Jak zostało powiedziane w powyższych rozdziałach mojej rozprawy, człowiek jest istotą autonarracyjną, samointerpretującą się, ustalającą swoją tożsamość w samoopisie rozgrywającym się w sieciach rozmowy ze znaczącymi innymi (*significant others*). Ów samoopis ufundowany jest na odniesieniu do silnych wartościowań, takich, które wymagają uzasadnienia, nie są natomiast sprawą gustu. Te cechy mają zatem dla człowieka charakter konstytutywny, nie zaś sprawność rachowania, segregowania czy np. imitowania. Oczywiście można postawić zarzut, że poczucie winy, wstyd, duma to są tzw. *qualia*, jak żuk w pudełku, o którym Wittgenstein pisze w *Dociekaniach*. Czym jest moje doświadczenie czerwieni lub zieleni? Behawiorysta może zażartować, że miarą wiarygodności w tej kwestii jest przeżywalność osób przekraczających skrzyżowania ze świetlnymi semaforami, poza tym – pytanie, co to znaczy mieć ideę czerwieni jest podobne do pytania, „co to znaczy być nietoperzem?”.

Starłem się również opisać rolę, jaką zdaniem Taylora protestantyzm odegrał w kształtowaniu się świadomości nowoczesnej – w tym, jaki był jego wpływ na rozwój i utrwalanie się naturalizmu. Odczarowanie świata, jakim w ostateczności zaowocowały późnośredniowieczny nominalizm i woluntaryzm teologiczny miało istotny wpływ na upowszechnienie się mechanistycznego modelu fizycznego uniwersum. Nic prócz Boskiej opatrności nie mogło wpływać na zdarzenia w świecie, żadne oddziaływania pośrednie przypisane esencjom rzeczy. Zatem świat przedstawiał się odtąd jako agregat równorzędnych elementów tworzących mechanizm. Myślę, że zagadnienie to zostało dostatecznie wyeksplikowane, ponieważ pojawiało się w kilku różnych kontekstach.

Rozdział poświęcony dyskusji z ekonomicznym redukcjonizmem dotyczył przede wszystkim wskazania właściwej miary, a także podkreśleniu wzajemnego charakteru oddziaływań między kulturą a warunkami ekonomicznymi, w jakich się ona rozwija. Naturalizm polega na absolutyzowaniu czynnika ekonomicznego, na przyjmowaniu tezy redukcjonizmu i umniejszaniu roli świadomych decyzji oraz szczególnych predyspozycji

ludzkich jednostek w historii kultury i cywilizacji. Taylor przeciwstawia się jednokierunkowemu ujmowaniu relacji między tym, co „duchowe” i tym, co „materialne” i przypisywaniu wyłącznej roli czynnikom o charakterze ekonomicznym. Skłonny jest nadać uwarunkowaniom społeczno-ekonomicznym status warunku koniecznego zachodzących zdarzeń, pozostawiając rolę warunku wystarczającego czynnikom wymykającym się ujęciom ilościowym i ściśle deterministycznym. Píše m. in. o nieuzasadnionym „strukturalnym determinizmie” dawnych nurtów marksizmu.

Rozdział poświęcony koncepcji osoby miał ukazać antynaturalistyczne ujęcie zagadnienia ludzkiego bytu osobowego. Jak zostało powiedziane, zdaniem Taylora być osobą nie znaczy wyłącznie działać w przestrzeni fizycznej, lecz posiadać zdolność rozumienia i interpretacji sensów sytuacji, dokonywania ocen i wyborów moralnych, rozpoznawania silnych wartościowań i zajmowania postawy względem nich. O ile zgodnie z potocznym wyobrażeniem, być kimś, znaczy swobodnie działać, wywierać wpływ na otoczenie, unikać zagrożeń, o tyle w perspektywie rozważań Taylora osobowość to przede wszystkim zdolność samointerpretacji, rozpoznawania wartości i autonarracyjne uczestnictwo dialogicznej zbiorowości, w sieciach rozmowy z tzw. znaczącymi innymi.

Proponowana przez Taylora teoria znaczenia, zaprezentowana w kolejnym rozdziale zakłada pierwotny charakter inwokacji w przeciwieństwie do powszechnie, niekiedy bezrefleksyjnie przyjmowanej koncepcji reprezentacji. Według tej ostatniej nazwać coś (lub kogoś) to tak, jak nakleić etykietę na pudełko informującą o jego zawartości. Jednak inwokacyjna koncepcja znaczenia zdaje się bardziej pierwotna. By coś nazwać, trzeba to najpierw rozpoznać. Z kolei rozpoznanie zakłada dostrzeżenie wartości tego czegoś. Śmiecie, rysy na posadzce pozostają przez nas niezauważone, ponieważ nie mają dla nas znaczenia. W przypadku nazywania osób aksjologiczny aspekt tego zagadnienia nabiera tym większej wagi. Bycie niezauważonym oznacza brak uznania. Zawołanie po imieniu może być jak wywołanie z niebytu. Nazwanie jest zawsze wstępną akceptacją obecności kogoś lub czegoś. Można w tym zauważyć podobieństwo z Heideggerowskim aletetycznym pojęciem prawdziwości, które poniekąd jest konstatacją obecności, jaka wyprzedza pytanie o pewność. Aby nadać znaczenie, nazwać po imieniu, musimy już wstępnie akceptować obecność tego, co nazywane. Musi zatem już uprzednio istnieć wspólny horyzont, w obrębie którego znajdują się ten, kto nazywa i to, co jest nazwane.

W kolejnym rozdziale przeprowadziłem próbę odnalezienia w poglądach Taylora wątków dowartościowania naturalizmu. Starałem się pokazać, że nurty filozofii egzystencjalnej, ukazujące samotność człowieka w kosmosie mają w założeniu naturalistyczną wizję uniwersum. Kosmos nieczuły na ludzką trwogę, obojętny wobec naszych wspomnień i marzeń jest światem odczarowanym, właśnie takim, jakim przedstawiają go naturalistyczne, scjentystyczne teorie. Wizja samotności człowieka pośród ogromu wszechświata, jego nadzieja, dramaty wyborów moralnych oraz próby nadawania sensu swemu skończonemu życiu, ukazują swój tragizm właśnie w konfrontacji z aksjologicznie obojętnym, uprzedmiotowionym obrazem uniwersum.

Ważne dla Taylora antynaturalistycznej koncepcji człowieka są jego refleksje dotyczące sztuki. W końcowych rozdziałach starałem się pokazać, jak zdaniem autora ważne dla antynaturalistycznej koncepcji człowieka było zapoczątkowane przez romantyków postrzeganie artysty jako wzorcowego nosiciela i twórcy najwyższych wartości kultury. Obok deizmu i naturalizmu Taylor wskazuje na ekspresywizm jako na trzecią najważniejszą formację duchową nowoczesności realizującą się właśnie przez sztukę. W. M. Nowak pisze: „W XIX wieku można już mówić o rewolucji ekspresywistycznej. Artysta przeciwstawił się społeczeństwu i zaczął być postrzegany jako mu wrogi lub przynajmniej osobny. Stał się też wzorem człowieka autentycznego, czyli takiego, który ma niezapośredniczony kontakt ze swoim wnętrzem, w czym przypomina szaleńca lub dziecko.”⁵⁸¹ Autentyczny twórca nie jest kompilatorem, mechanikiem składającym dane uprzednio elementy, których wartość i sens dane byłyby z góry. Artysta wyłania z siebie nieznany projekt rzeczywistości i posługuje się przy tym subtelniejszym językiem, niejako dana mu jest moc nazywania rzeczy na nowo i kreacji nowych światów. Jest jak będzie powiedziane, *bijącym źródłem sensu*, w opozycji do odbiorców gotowych znaczeń lub wykonawców uwarunkowanych zachowań członków społecznej maszyny. O ile naturalistyczne ujęcie miałoby zastosowanie do opisu i wyjaśniania czynności odtwórczych, zaprogramowanych, o tyle to, co rzeczywiście doniosłe – sztuka jest dziedziną, której samo istnienie dowodzi nieadekwatności naturalizmu. Rzecz jasna, o ile ten pretendowałby do wyłączności w zakresie objaśniania kultury.

⁵⁸¹ W. M. Nowak, *Człowiek i rzecz. O kłopotliwej różnicy między kimś a czymś*, s. 176.

Literatura

- Abrams, M. H. *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, tłum. M. B. Fedewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003.
- Álvarez Garrido A., *Identidad personal y donación La configuración del yo en la acción dramática*, Madrid, 2008.
- https://books.google.es/books?id=grhxy6xNSEC&pg=PA107&lpg=PA107&dq=A.+Alvarez+Garrido+Taylor&source=bl&ots=8TO4bZb6I1&sig=fjFUNQLC_tMZJpXZgRwiX5Vt_dU&hl=ca&sa=X&ved=0ahUKEwjH0szdy7DTAhWJJJoKHRoWCUMQ6AEINDAD#v=onepage&q=A.%20Alvarez%20Garrido%20Taylor&f=false (dostęp. 03. 2017).
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone, Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, , Kraków-Warszawa 1997.
- Aronson E., Willson T., Akert R.: *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i ska, Poznań 1994.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2012.
- Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996.
- Berlin I., *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Ich rozwój i wpływ na myśl współczesną*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2015.
- Bielik-Robson A., *Wstęp. My romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora* (w:) Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalik, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2012.
- Bloom A., *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Z-sk i Spółka, Poznań 2007.
- Broch, H. *Kilka uwag o kiczu*, (w:) tenże, *Kilka uwag kiczu i inne eseje*, Czytelnik, Warszawa 1998.
- Bronk A., *Rozumienie - dzieje - język*, KUL, Lublin 1982.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. Jan Doktor, PWN, Warszawa 1993.

Carpentier A., *Podróż do źródeł czasu*, tłum. K. Wojciechowska, Czytelnik, Warszawa 1973.

Cassirer E., *Filozofia oświecenia*, tłum. T. Zatorski, WUW, Warszawa, 2010.

Cassirer E., *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017.

Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958

Descartes R., *Namiętności Duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1958.

Ferry L., Claude Capelier C., *Filozofia. Najpiękniejsza historia*, tłum. E. i A. Andruszkiewiczowie, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2017.

Filutowska K., *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość – MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, WUW, Warszawa 2018.

Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Heller, PWN Warszawa 2012.

Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 2017.

Frankl V., *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki i J. Morawski, PAX, Warszawa 1984.

Friedenthal R., *Marcin Luter i jego czasy*, tłum. Cz. Tarnogórski, PIW, Warszawa 1991.

Gadacz T., *głos w dyskusji*, (w:) *Uśpione źródła*, „Znak”, nr 5, 2002.

Gadamer H.- G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993.

Gaj R., *Ortega y Gasset*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2007.

Garrido Alvarez A., *Identidad personal y donación: La configuración del yo en acción dramática*, Madrid 2008.

Gawkowska A., *Wzajemne uznanie dialogicznych podmiotów: Ch. Taylora porządek holistyczny tworzony przez artykulację* (w:) *Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne*, red. M. Żardecka-Nowak, W. M. Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004, s. 171-189.

Gawroński A., *Dlaczego Platon wykluczył poetów państwa*. Biblioteka Więzi, Warszawa 1984.

Gehri Gamio G., *Charles Taylor contra el “modelo epistemológico”: Racionalidad y agente encarnado*, <http://gonzalogamio.blogspot.com/2008/06/charles-taylor-racionalidad-y-agente.html>

Grygianiec M., *O banalności animalizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 25: 2016, Nr 3 (99), ISSN 1230–1493

Habermas J., *Między naturalizmem a religią*, tłum. M. Pańków, PWN, Warszawa 2012.

Heidegger M., *Czas światobrazu*, tłum. K. Wolicki, (w:) tenże, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasymiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, ALETHEIA, Warszawa 1997

Heidegger, M., *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, (w:) tenże, *Drogi lasu*. tłum. J. Gierasymiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, ALETHEIA, Warszawa 1997.

Heidegger M., *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, PWN Warszawa 1999.

Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.

Herder J. G., *Wybór pism*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.

Hobbes *Lewiatan czyli materia forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.

Husserl E., *Badania logiczne*, t.1, tłum. Janusz Sidorek, Wydawnictwo COMER, Toruń 1996.

Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń, 1999.

Heidegger M. *Czas światobrazu*, przeł. K. Wolicki, (w:) tenże, *Drogi lasu*, Aletheia, Warszawa 199

James W. , *Doświadczenie religijne. Studium natury ludzkiej*, tłum J. Hempel, NOMOS, Kraków 2011.

James W. *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków 1996.

Janikowski W., *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, wyd. Semper, Warszawa 2008.

Jasiński K., *Relacja między religią i sferą publiczną w filozofii społecznej politycznej Charlesa Taylora*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2017.

Jonas H., *Religia gnozy* tłum. M. Klimowicz, wyd. Platan, Kraków 1994.

Kaczmarek A., *Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa 2014.

Labayru I. M., *La concepción de la razon practica, en el pensamiento de Charles Taylor*, Granada 2013. <http://hera.ugr.es/tesisugr/23716800.pdf> (dostęp 5. 12. 2016).

Lewis C. S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Znak, Kraków 2008.

Lipowicz M., *Antydekalog Markiza de Sade'a albo związek między postmodernizacją i dechrystianizacją kultury Zachodu* „Kultura i wartości” Nr 3 (11)/ 2014, s. 81–106.

Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.

Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. W. M. Kozłowski, Hachette, Warszawa 2011.

Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003.

Lovejoy A. O., *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.

Lugo W. G. *Platón - La imaginación en la escala del saber*,
http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_af/article/view/6717 (dostęp 1. 01. 2016)

Łagowski B., *Co jest lepsze od prawdy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986.

Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden, Abteilung Werket I-XI 4, Weimar 1883.

Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden, t 1-4, Weimar 1912-1921.

- Mackie J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth 1977.
- Mead G. H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Alet-heia, Warszawa, 2001.
- Miłosz Cz., *Ziemia Ulro*, PIW, Warszawa 1982.
- Murdoch I., *Prymat dobra*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996.
- Naveiro, J. C., F. *Para una crítica del liberalismo en Charles Taylor Un comentario sobre "Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna"* „Cuaderno de Materiales“
- Nº23, 2011, 287-302 ISSN: 1139-4382, s. 13.
- <http://www.filosofia.net/materiales/pdf23/CDM19.pdf>
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Hachette, Warszawa 2009.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, inter esse, Kraków 1994.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, wyd. vis á vis, Kraków 2017.
- Nowak W. M., *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora I AlisairaMacIntyre'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008.
- Nowak W. M., *Człowiek i rzecz. O kłopotliwej różnicy między kimś a czymś*, (w) *Człowiek-podmiot-osoba*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2019.
- Nowicki P., *Człowiek Gombrowicza a filozofia*, "Principia" Tom VI. 1992. s. 115-126.
- Nowicki P., *Ars Longa Szkice recenzje eseje*, wyd. Muzeum Dwory Karwacjanów i Gładyszów w Gorlicach, słowo wstępne: dyrektor Muzeum Zdzisław Tohl, Tuchów 2013.
- Nowicki P., *Zapisane, powiedziane, przemilczane, czyli jak konstytuuje się sens? Inspiracje literackie hermeneutyki i postmodernizmu* (w:) *Filozofia w literaturze. Literatura w filozofii*, Red., Agnieszka Iskra-Paczkowska, Stanisław Gałkowski, Marek Stanisław, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013 s. 112-116;
- Nowicki P., *Charlesa Taylora dyskusja z naturalizmem* (w:) „Kultura i wartości” nr 3(11)/ 2014, Artykuły, s. 21–44.

Nowicki P., *Didaskalia*, wyd. Muzeum Dwory Karwacjanów i Gładyszów w Gorlicach, słowo wstępne: dyrektor Muzeum Zdzisław Tohl, Tuchów 2016.

Nowicki P., *Ekspresywizm Charlesa Taylora kontra naturalizm teorii kognitywistycznych* (w:) *Prawda i byt – między filozofią a nauką*, Red. K. Bałkowski, P. Wiatr Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2016 s. 21-36.

Nowicki P., *Kartezjusz i narodziny nowożytnej podmiotowości w ujęciu Charlesa Taylora* (w:) *Wokół zagadnień filozofii kultury*, Red. K. Bałkowski, K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2016 s. 108-137.

Nowicki P., *Linie rozwojowe sztuki modernizmu w ujęciu Charlesa Taylora* [w:] *SymbART 2015, Czy sztuki można się nauczyć*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2016, s. 59-65.

Nowicki P., *Problem twórczości, wyobraźni i ekspresji w "Źródłach podmiotowości" Charlesa Taylora* [w:] *Filozofia w literaturze Literatura w filozofii 2. Światy możliwe. Projekty*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Gałkowski, M. Stanisławski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2016, s. 160-172..

Nowicki P., *J. Locke'a koncepcja podmiotu punktowego jako czynnik kształtowania się nowożytnego naturalizmu w ujęciu Charlesa Taylora*. (w:) *Wybrane zagadnienia z zakresu filozofii, kultury i literatury* Red. B.A. Nowak, K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2017, s. 48 -66,

Nowicki P., *„Protestancka afirmacja życia zwyczajnego jako czynnik rozwoju nowożytnego naturalizmu w filozofii Charlesa Taylora* (w:) *Zmysły i doświadczenie – w kręgu filozofii religii*, Red. F. Polakowski, K. Maciąg Lublin 2017 79-96.

Nowicki P., *Wolność artysty Problem autentyczności na tle koncepcji Charlesa Taylora* (w:) *Symposium artystyczno-naukowe Symb ART 2011-2016*, Red. Agnieszka Iskra – Paczkowska, Wydział Sztuki, Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2017. s. 92-103.

Nowicki P., *Charlesa Taylora obrona idei „wolności pozytywnej” w kontekście problematyki statusu prawnego regionów oraz możliwości kulturowej samorealizacji mniejszości językowych oraz grup etnicznych* (w:) *Region w kulturze*, pod red. Violetty Jaros i Beaty Łukarskiej, Realizacja wydawnicza, Agencja Fotograficzno-Wydawnicza OLSZEWSKI, Częstochowa 2017, s. 119-128.

Nowicki P., *O pojęciach przestrzeni oraz o imaginariach społecznych w filozofii Charlesa Taylora*, (w:) *Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym*, Red. M. Woźniczka, M. Perek, Wyd. UDJ, Częstochowa, 2018, s. 349-461.

Nowicki P., *Wybrane zjawiska sztuki renesansu a przemiany samowiedzy człowieka epoki nowożytnej w ujęciu Charlesa Taylora*, (w:) „Warstwy” Rocznik Wydziału sztuki Uniwersytetu Rzeszowskiego Nr 2/2018, s.14-19.

Oberman H. A., *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, tłum. E. Adamiak, Wydawnictwo MARABUT, Gdańsk, 2004.

Ockham W., *Suma logiczna*, tłum. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 2010.

Ortega y Gasset J., *La Rebelión de las Masas*.

https://filosofiaucm.files.wordpress.com/2010/02/jose_ortega_y_gasset_-_la_rebelion_de_las_masas.pdf(dostęp 03. 2017.).

Ortega y Gasset J., *Ewolucja teorii dedukcyjnej*, tłum. E. Burska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.

Parfit D., *Racje i osoby*, tłum. W. Hensel i M. Warchala, PWN, Warszawa 2012.

Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Pax, Warszawa 1977.

Platon, *Fedon*, (w:) Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984.

Platon, *Państwo* tłum. St. Witwicki (w:) *Państwo Platona*, AKME, Warszawa 1990.

Platon, *Państwo* (w:) *Platona Państwo*, tłum. W. Witwicki, AKME, Warszawa 1990.

Prigogine I, Stengers I., *Z chaosu ku porządkowi*, tłum. K. Lipszyc, PIW Warszawa 1990.

Proust M., *W stronę Swanna*, tłum. T. Żeleński-Boy, PIW, Warszawa 1956.

Schneider Carlos Ruiz (Universidad de Chile) *Modernidad e identidad en Charles Taylor*, “Revista de Filosofía” Volumen 69, (2013) 227-243, s. 230-231.

Sęp-Szarzyński M., *O wojnie naszej, którą wiemy z szatanem, światem i ciałem*,
<https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/sonet-iv-o-wojnie-naszej-ktora-wiedziemy-z-szatanem-swiatem-i-cialem.html>

Scheler M., *Istota i pojęcie socjologii kultury. Socjologia realna. Czynniki idealne* (w:) *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. Adam Węgrzecki i Stanisław Czerniak, Warszawa 1987.

Schiller F., *Pisma teoretyczne, Aletheia*, Warszawa 2011.

Schusterman R., *Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*, tłum. P. Poniatońska, Książka i Prasa, Warszawa 2016.

Skinner B. F., *Poza wolnością i godnością*, tłum. W. Szelenberger, PIW, Warszawa 1978.

Spaemann R., *O pojęciu natury ludzkiej*, (w:) *Człowiek w nauce współczesnej, dialogue/znaki czasu*, wyd. Éditions du Dialogue, Société D'Éditions Internationales, Paris 1988.

Spaemann R., Löw N., *Cele naturalne*, tłum. A. Półtawski, Terminus, Warszawa 2008.

Studia z filozofii niemieckiej T.2 Szkoła Rittera, pod red. S. Czerniaka i J. Rolewskiego, Toruń 1996.

Taylor Ch., *Animal del lenguaje Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje*, Wlena Alvarez Ediciones Rialp, S.A. Madrid 2017.

Taylor Ch., *Człowiek i nowoczesna tożsamość*. tłum. D. Lachowska, S. Nowotny, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej, dialogue/znaki czasu*, Paris 1988.

Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996.

Taylor Ch., *Hegel*, Traducción de Fransico Castro Merrifeld, Carlos Mendiola Mejía y Pablo

Lazo Briones, Anthropos Editorial Rubí, Barcelona 2010.

Taylor Ch., *Immanentne kontroświecenie* (w:) *Rozmowy w Castel Gandolfo t. 2*, tłum. J. Pawelec, Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Warszawa-Kraków 2010.

Taylor Ch., *Moralna topografia jaźni* (w:) *Komunitarianie Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk i T. Szubka, wstęp P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004.

Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010.

Taylor Ch., *Philosophical Papers 1*, Human Agency and Language, Cambridge University Press, 1985.

- Taylor Ch., *Pojęcie osoby*, tłum. R. Wieczorek [w:] *Filozofia podmiotu*, Red. J. Górnicka- Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001, s. 401-420.
- Taylor Ch., *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. A. Sierszulska [w:] *Filozofia podmiotu*, Red. J. Górnicka- Kalinowska Aletheia, Warszawa 2001, s. 261-295.
- Taylor Ch., *Teoria społeczna jako praktyka*, tłum. Z. Krasnodębski,[w:] *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, PIW 1993
- Taylor Ch., *The Language Animal*, Harvard University Press, Harvard 2016.
- Taylor Ch., *Współczesność a czas świecki*, tłum. J. Pawelec, (w:) *Rozmowy w Castel Gandolfo t. II.*, Wydawnictwo Znak i Centrum Myśli Jana Pawła II, Kraków-Warszawa 2011.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalik, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, *Wstęp*, A. Bielik-Robson, PWN, Warszawa 2012.
- Taylor Ch., Bernstein R., *Diálogos Taylor y Bernstein*, Edición a cargo de Gamper Daniel, Gedisa editorial, Barcelona 2017.
- Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Znak, Kraków 2007.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, t. 7, przeł. o. Pius BEŁCH, O.P.
https://jozefbizon.files.wordpress.com/2013/07/suma_teologiczna_sw_tomasz_t.7_czlowiek.pdf (dostęp 8. 01. 2016)
- Todd J., *Marcin Luter*, przeł. T. Szafrński, PAX, Warszawa 1970.
- Trzópek J., *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Tulibacki W., *Etyka i naturalizm. Problemy naukowego kontekstu etyki*, Wydawnictwo ART, Olsztyn 1998.
- Urbaniak T., *Hermeneutyka a kierunki filozofii współczesnej*, Universitas, Kraków 2014.
- Vico G. *Nauka nowa*, t.1, tłum. A. Lange, Hachette, Warszawa 2011.
- Wasserman E., *The Subtler Language*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1968.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran i P. Miziński, ALETHEIA, Warszawa 2010.

- Woleński J., *Obrona naturalizmu*, (w:) *Oblicza filozofii w nauce*, red. P. Polak, J. Mączka, P. Grygiel, Copernicus Center Press, Kraków 2017.
- Woleński J., *Naturalizm*, (w:) *Panorama filozofii współczesnej*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, PWN, Warszawa 2016.
- Woleński J. *Wykłady o naturalizmie*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2016.
- Wójtowicz R., *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtyliańskiej myśli antropologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010.
- Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, WAM, Kraków 2012.
- Żardecka-Nowak, M., Nowak W. M. (red.) *Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004.