

Anna Seweryn

Wybrać siebie, czyli granice liberalizmu

Człowiekowi z młotkiem wszystko wydaje się gwoździem
[Postman 1995, s. 27].

Chcenie nie rozstrzyga o tym, co kochamy, lecz miłość rozstrzyga o tym, czego chcemy
[Spaemann 2001, s. 263].

Słowa kluczowe: *jaźń zasadniczo nieobciążona, dystans konstytutywny, wola, wybór, przekonania, rozróżnienia jakościowe, więzi, kontrola wolitywna, wartość, tożsamość, poznanie, subiektywistyczna zasada słabego relatywizmu*

Tak jak myśl liberalna przenika głęboko współczesną euroatlantycką kulturę polityczną, tak też propagowany w jej ramach model jednostki wywiera niebagatelny wpływ na rozpowszechnione aktualnie zachodnie sposoby samorozumienia, funkcjonujące w zbanalizowanej formie w ramach *kultury autentyczności*, gloryfikującej uproszczoną wykładnię wezwania do *bycia sobą i wyboru siebie*. Niemniej, wciąż pisząc i dyskutując na ten temat, poprzestaje się zbyt często na poziomie oskarżeń o egocentryczny atomizm, alienację bądź społeczny indywidualizm, którymi to grzeszyć ma liberalna wizja człowieka. W efekcie przesunięciu na plan dalszy ulega ważkie zagadnienie, mianowicie: ścisły wzajemny związek zachodzący pomiędzy liberalnym modelem jednostki a propagowanym w ramach tejże doktryny specyficznym znaczeniem kategorii wyboru.

Dla oszczędności czasu proponuję wyjść od zwięzłej rekonstrukcji autorstwa Piotra Przybysza¹:

¹ Warto gwoli ścisłości zaznaczyć, iż zaprezentowany przez Przybysza model w wymiarze metodologicznym ma, na co wskazuje sam autor, *charakter idealizacyjny*: „Oznacza to, że przy jego konstruowaniu uwzględnia się podstawowe cechy jednostki, natomiast pomija się – zdaniem liberalów – drugorzędne i akcydentalne” [Przybysz 1994, s. 4]. Myślicielom liberalnym zależy tedy na wypracowaniu schematu, który by „wszędzie i zawsze” dostarczał adekwatnego opisu tego,

Potocznie można powiedzieć, że liberałowie głoszą ideę człowieka jako w pełni samodzielnego indywiduum, obdarzonego pełną autonomią decyzyjną i prakseologiczną, pana swojej własnej prywatności, swoich preferencji i skłonności. [...] W wymiarze antropologicznym model człowieka ma kształt posesywny. Jednostka jest tu charakteryzowana przez pewne cechy i dobra, które jednak nie konstytuują jej natury – ona je tylko posiada. [...] Widać, że ostro oddziela się tutaj mnie samego, czyli bliżej nieokreślony rdzeń mojej osobowości i wszystkie przynależne mi cechy i dobra. [...] Wewnętrzna tożsamość osoby uzyskiwana jest tutaj bez związku z posiadanymi przez nią przedmiotami [...] oraz niezależnie od celów, do jakich dąży i związków z innymi ludźmi (rodziny, narodu, grupy wyznaniowej, zawodowej itd.). W skrajnym przypadku można jej je odebrać, a ona ciągle pozostanie sobą. Można zabrać jej obywatelstwo, narodowość, wiarę, jaką wyznaje, a ona nadal będzie sobą. Czym jest jednak w tym ujęciu sama jednostka, co stanowi jej naturę? Co pozostaje jako *residuum* na końcu tego procesu? Czym jest owo *ja* pozbawione wszelkich pozytywnych określeń, uważanych za partykularne i dlatego nieistotne? Sami liberałowie są tutaj niejednoznaczni, chociaż większość z nich w końcu zgadza się z tym, że najważniejsza jest zdolność podejmowania wyborów. Wszystkie inne cechy ludzkiej natury mają charakter przypadkowy, historyczny i w tym sensie – niekonstytutywny. Nie należą one do istoty człowieka, a pełnią jedynie rolę rezerwuaru dóbr i wartości: jeśli jednostka zechce, to wejdzie w ich posiadanie, jeśli podejmie decyzje przeciwną – pozostaną one bez wpływu na nią [Przybyśz 1994, s. 2, 5–6].

W pierwszej kolejności proponuję zatrzymać się nad problemem zależności łączącej, w świetle rozpatrywanego modelu, podmiot z wszelkimi jego określeniami. Człowiek zostaje zdefiniowany jako właściciel cech, predylekcji, poglądów, dóbr, celów, relacji z innymi itd. Trzeba zatem zauważyć i podkreślić, że w ramach koncepcji liberalnej nie czyni się jakościowych rozróżnień pomiędzy szeroko pojętymi właściwościami jednostki. Oto bowiem wszystkie one są w ostatecznym rozrachunku na równi przedmiotem mego posiadania o charakterze fakultatywnym, a jednocześnie dla odpowiedzi na pytanie *kim jestem?* istotne znaczenie mają wyłącznie te określenia, które sama wybiorę. (Natomiast inne *pozostaną bez wpływu* na mnie). Nie zakłada się zatem istnienia cechy do tego stopnia kluczowej dla mojego charakteru ani związku tak fundamentalnego, ani przeświadczenia na tyle głębokiego, ani uczucia czy pragnienia tak ważnego, ani wartości bądź celów na tyle dla mnie zasadniczych, by utrata któregoś z tych „elementów” zachwiała moją osobowością. Żadna – nawet najbardziej radykalna – transformacja w ich zakresie nie zagrozi temu, że *jestem sobą*. W tym właśnie wyraża się „zasadnicze nieobciążenie” jaźni liberalnej. To po pierwsze. Po wtóre, liberalny *wybór*, na co zwraca uwagę między innymi Michael J. Sandel, odsyła

kim jednostka ludzka jest. Sądzę, iż intencja powyższa jest pochodną tendencji – znamiennej dla liberalizmu szczególnie w jego klasycznej postaci – aby postrzegać siebie jako doktrynę uniwersalną, której przesłankom przysługuje ważność powszechna, niezależna od miejsca oraz czasu [por. Galston 1999, s. 174]. Nie sposób na tej podstawie formułować zarzutów, wszak żadna koncepcja nie oddaje w pełni niezliczonych komplikacji ludzkiego życia. Inna sprawa, które z własności czy zdolności ludzkich traktowane są w rozważanej wizji jako kardynalne, a które jako nieistotne i dlatego, a ponadto, jakie konsekwencje pociąga za sobą przyjęcie tej właśnie, a nie innej optyki i wreszcie, co w związku z powyższym zostaje pominięte przy konstruowaniu owego uniwersalnego wzorca.

do woluntarystycznego wymiaru aktywności². Innymi słowy: to wola umożliwia *jaźni zasadniczo nieobciążonej* przekroczenie jej granic (tego, czym *jest*) i przez wybór wejście w relację z celami, wartościami, właściwościami, których stanie się odtąd posiadaczem. Przy czym godny zastanowienia wydaje się nie tyle fakt, że podmiot nie jest tożsamy ze wszystkim, co posiada. Nie ulega raczej wątpliwości, że nie jestem swoim wyglądem, przekonaniami, predyspozycjami, upodobaniami ani dobrami, do których dążę, wartościami, jakie wyznaję, ani nawet samowiedzą. Nie w tym jednak rzecz. Otóż posesywny i woluntarystyczny charakter omawianego modelu człowieka gwarantuje „ja” *konstytutywny dystans* między nim samym a wszystkim, co znajduje się, czy też potencjalnie znaleźć się może, w jego posiadaniu. Nazywam dystans dzielący „ja” liberalne od jego przymiotów *konstytutywnym*, ponieważ, co sygnalizuje Sandel, nie dotyczy on pewnej psychicznej czy mentalnej dyspozycji, pozwalającej jednostce na doraźne abstrahowanie w akcie *refleksji* od własnego systemu celów, pragnień, wartości, poglądów lub innych uwarunkowań indywidualnej egzystencji [por. Sandel 1983, s. 12, 59]. Dystans ten odnosi się do trwałej i niewzruszonej konstytutywnej niezależności tożsamości liberalnego podmiotu od wszystkich tych partykularnych określeń. Do tego spostrzeżenia jeszcze powrócę. Tymczasem wskazane prawidłowości pozwolę sobie zilustrować za pomocą następującego porównania. Wyobraźmy sobie, że owo „ja” (czy, jak kto woli, *bliżej nieokreślony rdzeń osobowości*) stanowi jądro atomu. Na kolejnych „orbitach” ulokowane są zaś przynależne, lecz nie współtworzące tegoż jądra, poszczególne wybrane, i dzięki temu posiadane, cechy, cele, dobra, wartości, związki interpersonalne. Natomiast siłą, najpierw umożliwiającą powstanie, następnie zaś utrzymującą całość tej konstrukcji i zapewniającą jej integralność, jest właśnie wola jako podstawowa władza, a zarazem konieczny, i w tym sensie konstytutywny, atrybut liberalnego podmiotu.

Wreszcie, jeśli przyjąć, że o wejściu w posiadanie wszystkich wspomnianych dotąd właściwości ma przesądzać indywidualna decyzja, to każda z nich musi, siłą rzeczy, pozostawać w zasięgu wyboru jednostki.

² Jeśli podmiot zostaje zdefiniowany, zgodnie z wizją liberalną, jako istota konstytutywnie określona wyłącznie przez zdolność wybierania oraz posiadająca cele (bądź inne właściwości jako cechy przypadkowe i niekonieczne), zdolna je wybrać, nie zaś odkryć, rozpoznać bądź też „uzyskać” w jakikolwiek inny sposób, to bez wątpienia aktywność owa będzie mieć zasadniczo charakter woliwny czy, jak chce Sandel, woluntarystyczny: „This sort of agency depended on the faculty of will, for it is the will that allows the self to reach beyond itself, to transcend the bounds that are fixed in advanced, to grasp the ends it would possess and hold them as it always must, external to itself” [Sandel 1983, s. 152].

Przekonania i relacje interpersonalne

Weźmy dla przykładu poglądy. Choć, jak głosi popularne porzekadło, tylko samica bydlę domowego ich nie zmienia, trudno z całą pewnością orzec, że dochodzi do tego zawsze na drodze wyboru. W eseju pod znamienitym tytułem „Przekonania z wyboru” Bernard Williams rozważa problem wolitywnej kontroli jednostki nad żywionymi przez nią przekonaniem, które to rozpatruje jako stany psychiczne towarzyszące ludziom posiadającym przeświadczenia na temat rozmaitych kwestii. Williams kolejno prezentuje cechy charakterystyczne tak rozumianych przekonań. Z punktu widzenia podejmowanej tematyki najistotniejszą z owych właściwości okazuje się ta oto, iż *przekonania dążą do prawdziwości*, a zatem:

[...] prawdziwość i fałsz to jeden z wymiarów oceny przekonań, który odróżnia je od wielu innych stanów i dyspozycji psychicznych. [...] Jeśli ktoś uświadamia sobie, że to, o czym był przekonany, jest fałszem, odrzuca tym samym przekonanie, które uprzednio żywił. [...] Mieć przekonanie, że jest tak-a-tak, to to samo, co mieć przekonanie, że to-a-to jest prawdą” [Williams 1999, s. 6].

Prawdziwość zaś nie jest jakością, którą wybieramy, lecz poznajemy. Nie od mojej decyzji, postanowienia czy najszczęśliwszych nawet chęci zależy, czy Ziemia rzeczywiście ma kształt elipsy³. Mogę, rzecz jasna, tego nie wiedzieć, co wszakże nie zmienia stanu faktycznego, lecz świadczy wyłącznie o lukach w mojej edukacji. Zgodnie z przytoczoną konstatacją, gdy zdam sobie sprawę, że coś, o czym byłam dotąd przeświadczona, nie jest prawdą, po prostu zweryfikuję dany pogląd. Przywołana wyżej cecha, na którą wskazuje Williams, decyduje tedy o specyfice procesu nabywania i porzucania przekonań, które nie zależą od dyktatów woli, ponieważ nie sprowadzają się do uznawania, ale są raczej tym, co sprawia, że sama czynność uznawania jest szczerą bądź też nie [por. tamże, s. 10–11]. Innymi słowy, mogę skłamać, świadomie fałszywie przedstawiać własne poglądy, zaprzeczać wedle woli swoim mniemaniom lub wręcz przeciwnie – otwarcie na forum publicznym przyznawać się do tego, o czym jestem przeświadczona. W tym sensie istotnie sprawuję kontrolę wolitywną, jednakże nie nad treścią swoich przekonań (gdyż ta jest zasadniczo uzależniona od prawdziwości czy – jak chce Gottfried Wilhelm Leibniz – *prawdopodobieństwa* danego stanowiska oraz od mojej znajomości przemawiających za nim racji), a nad procesem ich wyrażania. W istocie Williams zauważa w pewnym miejscu swych rozważań, iż przekonania raczej *odkrywamy w sobie*, indywidualna decyzja może zaś w każdym przypadku dotyczyć tego, czy mamy dać szczerze i jawnie wyraz własnym poglądom [por.

³ Rzecz jasna, nie zawsze i nie wszędzie opinia o kulistości Ziemi uchodziła za oczywistość, niemniej sens prezentowanej dalej argumentacji zasadza się na stwierdzeniu, że nawet wówczas, gdy glob uznaje się powszechnie za płaski, istnieją świadectwa bądź argumenty na poparcie owego stanowiska.

tamże, s. 20]. Nadto, przeświadczenia opierają się na świadectwach⁴ w tym sensie, iż żywią konkretny pogląd *właśnie dlatego*, że rozporządzam odpowiednimi świadectwami na jego poparcie, a gdy te przestaną być w moich oczach wiarygodne, porzucę też dane przekonanie [por. tamże, s. 12].

Istnieje wreszcie kategoria przeświadczeń niewspartych na świadectwach, jaką tworzą w szczególności przekonania empiryczne, czyli te, które nabywamy, poznając otoczenie za pośrednictwem zmysłów, przynoszących spostrzeżenia na temat rzeczywistości (pod warunkiem, rzecz jasna, że nasze narządy percepcyjne właściwie funkcjonują) [por. tamże, s. 15, 22]. A zatem i ten rodzaj przekonań także nie podlega kontroli wolitywnej, gdyż stanowi następstwo procesu adekwatnej recepcji bodźców płynących z otoczenia percepcyjnego człowieka. Ujmując powyższą kwestię kolokwialnie: widząc, że liście drzew za oknem mają kolor zielony, nie nabędę na tej podstawie przeświadczenia, iż są fioletowe, choć oczywiście mogę wyrazić tak osobliwą opinię, na przykład, żeby kogoś wprowadzić w zakłopotanie moim stwierdzeniem (jakkolwiek nie wydawałoby się to kuriozalne).

Reasumując, przekonań nie wybieramy, ponieważ: po pierwsze, ich treść wyraża to, co uważamy za prawdę na podstawie *uzyskanego widzenia dowodu bądź racji*, by posłużyć się określeniem Leibniza, po wtóre zaś, przedstawiają one rzeczywistość zgodnie z tym, jak się nam ona jawi, jak ją poznajemy. Gdyby zaś stanowiły efekt indywidualnej decyzji, nie byłyby oceniane w kategoriach oraz uzależnione od prawdy i fałszu, zgodności bądź niezgodności z realiami,

⁴ Również Leibniz zwraca uwagę na fundamentalną zależność przekonań od potwierdzenia bądź argumentu, uzasadniając wszakże w odmienny niż Williams sposób niemożność sprawowania wolitywnej kontroli w tym zakresie, a mianowicie: powołując się na istotną rolę pamięci, która pozostaje poza wpływem wolnej woli jednostki: „Wszelako widać przez to, że skoro wszelkie przekonanie polega na pamięci uzyskanego niegdyś widzenia dowodu lub racji, więc nie jest w naszej mocy ani w zasięgu naszej wolnej woli żywić przekonania, ponieważ pamięć nie jest czymś, co by zależało od naszej woli” [Leibniz, 1955, t. II, s. 146]. W podobnym duchu o owym zasadniczym ograniczeniu tej ludzkiej władzy przeznaczonej do *obcowania z przyszłością* pisze Hannah Arendt: „[...] wola nie może działać wstecz” [Arendt, 1996, s. 63]. W istocie pod koniec przywoływanego eseju Williams nawiązuje do powyższych spostrzeżeń, przeprowadzając analogię między zamysłem zapomnienia o czymś przykrym i uwierzenia w coś, co jest fałszem. Autor pozostawia otwartą kwestię, czy oba powyższe zamierzenia różnią się między sobą zasadniczo pod względem moralnym bądź psychologicznym, niemniej do pytania, czy któryś z nich jest łatwiejszy do urzeczywistnienia, dodaje własną sugestię: „[...] o ile każde z przekonań, które posiadam, powinno być w idealnym przypadku prawdziwe, to nie każda prawda musi być w optymalnym stanie rzeczy czymś, o czym jestem przekonany: przekonania dążą do prawdziwości, natomiast wiedza nie wykazuje analogicznego dążenia do zupełności” [Williams, 1999, s. 25]. Reasumując, nie muszę wiedzieć wszystkiego (aby działać, posiadać w miarę spójny obraz rzeczywistości, być w stanie oceniać własne przedsięwzięcia czy dokonywać owocnej refleksji), ale kiedy już przekonam się (bądź ktoś mi uświadomi), że coś jest prawdą, nie w mojej mocy leży zapoznanie tego faktu. Dla przykładu: gdy ktoś przekona mnie, przedstawiający wiarygodne świadectwo na poparcie twierdzenia, iż diament jest odmianą węgla, nie mogę nadal uważać, że jest, dajmy na to, metalem, chociaż wcześniej żyłam z tym błędnym przeświadczeniem.

lecz od woli jednostki. Nonsensem jest wszakże utrzymywanie, że na podstawie świadectwa bądź spostrzeżenia wybieram, co *jest* prawdą, ponieważ ta ostatnia nie „powstaje” w wyniku mojej akceptacji (podręczniki astronomii nie zaczęły nauczać, że Ziemia jest płaska tylko dlatego, że tego gorąco zapagnę, liście na drzewach nie zmieniają koloru na fioletowy, ponieważ ja tak chcę, wszyscy Niemcy nie staną się pedantyczni tylko dlatego, że tak głosi stereotyp, który przyjmuję); gdyby bowiem tak się rzeczy miały, wszelkie argumenty oraz dowody okazałyby się całkowicie zbyteczne, po prostu każdy byłby przeświadczony o tym, o czym chce, *ponieważ tak chce* – i byłoby to w istocie jedyne uzasadnienie wszelkich wyznawanych poglądów. Niemniej, aby kogoś czy nawet siebie samych przekonać, wymagamy i przedstawiamy racje oraz świadectwa właśnie dlatego, że przekonania dążą do prawdziwości⁵. Oznacza to, że nie mogę żywić fałszywych poglądów na serio, mając jednocześnie świadomość nieprawdziwości tego, co głoszą. Zgodnie z komentowanym stanowiskiem Williamsa, ku któremu się przychylam, nie mogę również sprawować za pośrednictwem woli kontroli nad tym, o czym jestem przeświadczona bez względu na znane mi argumenty i dowody. Nie mogę przeto równocześnie z całą powagą uznawać danego poglądu za adekwatnie oddający faktyczny stan rzeczy i wiedzieć, że przyswoiłam go sobie jedynie na mocy własnej woli, to znaczy: niezależnie od tego, czy jest prawdziwy [por. tamże, s. 21–22]. W tym sensie *przekonania z wyboru* nie są przekonaniem na serio, lecz co najwyżej formą myślenia życzeniowego (gdy chcę posiadać dane mniemanie, ponieważ w istocie pragnę, aby rzeczy faktycznie miały się tak, jak ono głosi, co nazywa Williams *motywacją prawdziwościową*) lub też odmianą autofalszerstwa, kiedy to z rozmysłem decyduję się budować własny światopogląd na nieprawdziwych przeświadczeniach. Zachodzi bowiem zawsze ewentualność samooszustwa, niemniej samo to pojęcie wywołuje zasadniczą wątpliwość, gdyż sugeruje, że jednostka pragnąca *oszukać* samą siebie winna w istocie wiedzieć, co jest „niewygodną” prawdą, aby móc unikać świadectw ją potwierdzających bądź inaczej maskować stan rzeczy, którego nie chce z jakichś względów zaakceptować [por. tamże, s. 25].

Przywoływany tutaj esej Williamsa zasługuje na znacznie szersze omówienie, niż tego wymaga tematyka tu poruszana, podnosi bowiem wiele ważkich wątków wartych osobnego rozważenia. Dla podejmowanych refleksji stanowi cenny wątek interpretacyjny, ponieważ autor zwraca uwagę na tę okoliczność, iż poglądów nie wybieramy (choć ich wyrażanie z całą pewnością wymaga aktu woli, ponieważ zawsze zachodzi możliwość kłamstwa) nawet nie dlatego, że nie sprawujemy

⁵ Bezspornie ludzie przekonują rozmaite racje i dla jednych pewne świadectwa będą wiarygodne, dla innych zaś nie. Jest to wszakże odrębna kwestia wymagająca osobnego opracowania, które wykracza poza tematykę poruszaną w tym tekście. Niezależnie bowiem od różnic w „sile dowodowej” faktem jest, że używamy argumentów, aby nakłonić innych czy siebie do przyjęcia danego poglądu.

nieograniczonego zwierzchnictwa nad otoczeniem i nie jesteśmy wobec tego władni mocą własnej decyzji sprawić, by rzeczywistość miała się inaczej, niż to ma faktycznie miejsce. Przekonania (a ściślej ich treść) po prostu nie zależą od woli, lecz poznania (w najszerszym, nie jedynie naukowym tego terminu sensie, a więc rozumianego jako odbiór rzeczywistości i zdobywanie z różnych źródeł informacji na jej temat), które rządzi się swoimi prawami; z tej też racji nie polegają one na decyzji o uznawaniu bądź nie pewnego stanu rzeczy niezależnie od dostępnych dowodów i argumentów, lecz na nabyciu opinii określonej przez ewidencję empiryczną, własne doświadczenie bądź innego rodzaju potwierdzenie (choćaby świadectwo innych). Warto w tym miejscu dla ilustracji powyższych uwag przywołać wymowne porównanie przeprowadzone na kartach *Nowych rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*:

Będzie może jeszcze rzeczą właściwą dodać, że poznanie nasze wiele ma wspólnego ze wzrokiem równie dobrze pod tym, jak i pod innymi względami, iż nie jest ani całkowicie konieczne, ani całkowicie dowolne. Nie można nie widzieć, gdy się ma oczy otwarte na światło, ale można kierować to światło na pewne przedmioty i przyglądać się im mniej lub bardziej pilnie. W ten sposób, kiedy posłużono się już raz jakąś zdolnością, nie od woli zależy określenie poznania; nie więcej aniżeli człowiek może zapobiec temu, aby widział to, co widzi [Leibniz 1955, t. II, s. 305].

Oczywiście, zawsze można zamknąć oczy, lecz doprawdy trudno powiedzieć, jak w takim razie możliwe będzie adekwatne funkcjonowanie w świecie. Przeświadczenia, jakie żywię, wraz z zasobem zdobytej wiedzy współkonstytuują bowiem mój horyzont prawdziwości, w ramach którego przeprowadzam namysł, wydaję osądy (dotyczące chociażby własnej, najszerzej pojętej, sytuacji bądź położenia) czy wreszcie podejmuję określone zamierzenia⁶ oraz decyduję o strategii ich

⁶ Warto dodać na marginesie, że zagadnienie wolitywnej kontroli nad zamiarami rozważa (posiłkując się niezmiernie interesującym przykładem, w którym powody do powzięcia konkretnego zamysłu oraz powody do podjęcia odpowiadającego mu działania nie są zbieżne) Gregory S. Kavka w eseju zatytułowanym „Zagadka trucizny”. Autor argumentuje na rzecz stanowiska, zgodne z którym zamiary nie mogą być poprawnie interpretowane jako wewnętrzne akty bądź nakazy, jakie podmiot sam sobie wydaje. Nie są one również decyzjami, czyli aktami woli; należy je raczej rozumieć jako „[...] dyspozycje do działania, oparte na racjach działania – cechach samego działania lub jego (możliwych) następstwach, ocenianych przez podmiot działający” [Kavka 1997, s. 43]. Zamierzenia są przeto jedynie po części zależne od woli i – jak konkluduje autor: „Człowiek nie może zamierzać dowolnej rzeczy, którą chce zamierzać, tak jak nie może wierzyć w dowolne rzeczy, w jakie chce wierzyć. Tak jak nasze przekonania są skrupowane naszym poczuciem oczywistości, tak nasze zamiary – racjami działania” [tamże, s. 44]. Nie aspirując bynajmniej do dokonania analizy tak złożonej problematyki, chciałabym jedynie podkreślić, iż zarówno w sferze przekonań, jak i zamiarów kontrola wolitywna, by tak rzec, „ustępuje pola” innym ludzkim władzom. Tak jak przekonania zależą od świadectw, argumentów bądź poznania zmysłowego, tak też zamysły i działania, które podejmujemy, wsparte są na racjach i ocenie, którą wedle potrzeby wydajemy na podstawie rozmaitych aspektów dostępnych sposobów postępowania bądź na podstawie przewidywania ewentualnych konsekwencji tychże.

realizacji. Tym samym na podstawie uzyskanych danych oraz poznania interpretuję siebie i rzeczywistość, orientuję, a także poruszam się w świecie. Dzięki temu w określony sposób w różnorodnych okolicznościach oceniam i wybieram. Gdybym była w stanie każdorazowo unieważnić na mocy własnej decyzji tę płaszczyznę odniesienia, to trudno doprawdy stwierdzić, na jakiej podstawie miałabym tego dokonać, i – co więcej – jak mogłabym dalej funkcjonować w świecie bez trwałych „punktów orientacyjnych”, w którym jedyną stałą byłaby moja wola, sprawująca autokratyczną kontrolę nad tym, w co wierzę, z czego zdaję sobie sprawę i jak poznaję. W istocie świadomy zamysł nakłonienia samej siebie do uwierzenia w coś, co prawdą nie jest, a w co pragnę wierzyć (choćaby przy pomocy hipnozy), niesie, zdaniem Williamsa, fundamentalne zagrożenie *całkowitej destrukcji rzeczywistego świata*, gdyż ilość przekonań, które byłabym zmuszona unicestwić, jest nieograniczona [Williams 1999, s. 25]. Podobna taktyka najoczywiej doprowadziłaby w efekcie do *paranoi*. Ujmując rzecz najprościej, musiałabym poruszać się w świecie zafałszowanym zgodnie z własną intencją, nieustannie bacząc, aby wystrzegać się świadectw, argumentów i poglądów potwierdzających prawdę, której zdecydowałam się odmówić akceptacji⁷. Należy ponadto zwrócić uwagę, iż taka strategia globalnego woliwotnego fałszerstwa zakłóciłaby, czy wręcz skutecznie udaremniła, moje relacje z innymi. Uczestnicząc bowiem w uniwersum interakcyjnym, bazujemy na określonych, wspólnie wypracowanych sposobach rozumienia i nadawania znaczeń otoczeniu, wspólnie sytuujemy siebie w świecie oraz współtworzymy związki odpowiednio do żywionych poglądów oraz społecznie zakorzenionych *reprezentacji*. Wedle stwierdzenia Cezarego Trutkowskiego, nasze wyobrażenia i przekonania o świecie: „Stanowią [...] treść i sens relacji bezpośrednich, utrzymywanych w ramach codziennych interakcji z ludźmi przynależącymi do bliskich nam grup, których jesteśmy członkami” [Trutkowski 2004, s. 332]. A zatem prawdy, o jakich jestem przeświadczona, wyobrażenia, jakie posiadam, podobnie jak światopogląd, na podstawie którego interpretuję,

⁷ Gwoli ścisłości pragnę zasygnalizować, iż Leibniz postuluje możliwość pośredniej czy słabej kontroli woliwotnej nad przekonaniami z odmiennej niż Williams perspektywy, rozważając ich zależność od świadectw: „[...] nigdy nie wierzymy w to, czego chcemy, tylko w to, co się nam ukazuje jako najbardziej prawdopodobne: i że mimo to możemy pośrednio kazać sobie wierzyć w to, czego chcemy, odwracając uwagę od niemiłego dla nas przedmiotu, by zajmować się takim, który się nam podoba, co sprawia, że uwzględniając przede wszystkim racje faworyzowanej strony, w końcu zaczynamy wierzyć, że jest bardziej prawdopodobna” [Leibniz 1955, t. II, s. 409]. Pomińmy, że względu na podejmowaną przeze mnie problematykę, analizę poszczególnych zagadnień podnoszonych w zacytowanym fragmencie, chciałabym jedynie zwrócić uwagę na spostrzeżenie, iż wiara w prawdopodobieństwo danego poglądu wymaga racji potwierdzających. Po wtóre, co też silnie koresponduje z komentowanymi wyżej wnioskami Williamsa na temat natury samooszustwa, aby selektywnie sterować uwagą (co stanowi istotę pośredniego bądź słabego nadzoru woli nad przeświadczeniami, o której mówi Leibniz), muszę wiedzieć, które argumenty są dla mnie miłe, a które wręcz przeciwnie, by skupiać się na pierwszych, unikając zarazem drugich – bez tego założenia bowiem całe przedsięwzięcie chybi całkowicie celu i okaże się niewykonalne.

oceniam oraz działam, współokreślają także mój sposób partycypacji w sieci zależności międzyludzkich, stanowiąc jednocześnie w pewnym istotnym zakresie owoc owego współżycia i wzajemnego oddziaływania. Jak trzeźwo konstatuje Leszek Kołakowski: *bogami nie jesteśmy*; a stanowisko głoszące, jakoby prawdziwość danego stanu rzeczy była ustanawiana mocą aktu jednostkowego uznania, stanowi raczej egzemplifikację iluzji omnipotencji opisującej zakres kompetencji ludzkich władz.

Zastanówmy się teraz, co znaczy, iż jestem w mocy wybrać relacje interpersonalne czy też przynależność grupową. Rzecz jasna, nic nie stoi na przeszkodzie, bym sama zdecydowała, kto zostanie, dajmy na to, adresatem mych czułych westchnień, lecz przy braku akceptacji mego wyboru przez stronę zainteresowaną zatrzymam się na etapie platonicznych fantazji i tęsknot. O ile na niespełnioną miłość romantyczną lub młodzieńcze zadurzenie można jeszcze patrzeć z punktu widzenia jednostronnej oraz nieodwzajemnionej deklaracji, o tyle relacja między małżonkami i przyjaciółmi wymaga obopólnego zaangażowania. Warto bowiem pamiętać, że również przyjaciel czy współmałżonków nie mamy tak, jak mamy kolor włosów. Decyzja o byciu razem, o współtworzeniu konkretnego związku jest nieodzowna, ale muszą ją podjąć obie strony, a potwierdzić czyny. Nie zmuszę też nikogo wyłącznie mocą własnego postanowienia, by mnie pokochał lub mi zaufał. Podobnie grupa, do której chciałabym należeć, musi moją decyzję i obecność zaakceptować. Tak jak partnerzy relacji zmieniają się pod wpływem najróżniejszych okoliczności, tak też z biegiem czasu i w miarę przeżywania wspólnych doświadczeń ulega transformacji więź istniejąca między nimi. Używanie terminu *wyбір* na określenie zależności, jaka zachodzi między tym, kim jestem, a tym, co łączy mnie lub dzieli z innymi ludźmi, bagatelizuje tego typu „niuanse”. Dlaczego zatem: „Dla liberałów wszystkie ludzkie więzi są dobrowolnie wybrane” [Szahaj 2000, s. 158]? Starając się znaleźć odpowiedź na powyższe pytanie, proponuję zastanowić się nad fragmentem rozważań Michaela Walzera poświęconych temu, co autor uważa za samą istotę liberalizmu:

Liberalizm najlepiej pojmować jako teorię relacji, w której centralne miejsce zajmuje idea swobodnego zrzeszania się i która pojmuje dobrowolność jako prawo do zerwania czy wycofania się. Tym, co czyni małżeństwo dobrowolnym, jest stała możliwość rozwodu. Tym, co czyni tożsamość czy przynależność dobrowolną, jest łatwa dostępność alternatywnych tożsamości i przynależności [Walzer 2004, s. 112].

Zgodnie z powyższą logiką tym, co czyni małżeństwo dobrowolnym, nie jest fakt, iż małżonkowie uczestniczą w owej relacji, gdyż autentycznie pragną w niej pozostać (ponieważ, na przykład, się kochają), lecz to, że w każdej chwili każde z nich może zdecydować o jej zerwaniu. Przysługująca jednostce swoboda wyboru zostaje przeto w tym wypadku zredukowana do prawa porzucenia partnera na podstawie własnego postanowienia. Dokładnie na tej samej zasadzie wolno mi

jako „ja” liberalnemu zrezygnować z wszystkich związków i więzi, gdyż są one wyłącznie przedmiotami posiadania, nie zaś integralnym składnikiem tego, kim jestem. Jeśli zechcę, będę je „miała”, *jeśli podejmę decyzję przeciwną* – według słów Przybysza – *pozostaną bez wpływu na mnie*; po prostu „wybiorę” inną relację, inny obiekt miłości czy sympatii, inną grupę wyznaniową bądź narodową; a co więcej, nie wpłynie to na ów bliżej nieokreślony „rdzeń” mej tożsamości. Warto podkreślić, że wizja powyższa zdaje się ignorować tę oto okoliczność, iż zależności, w szczególności te bliskie czy, jak kto woli, intymne kształtują się na podstawie wspólnego wysiłku oraz wkładu stron zainteresowanych, jak również chętnych, by daną zażyłość pielęgnować i to bynajmniej nie z dystansującą świadomością stałej możliwości wycofania się bądź porzucenia. W tej mierze, w jakiej liberalny model człowieka ujmuje wszelkie relacje i przynależności jako efekt swobodnej decyzji samodzielnego podmiotu, w tej też redukuje je do poziomu dodatków nadbudowanych fakultatywnie nad jakimś efemerycznym „rdzeniem” osobowości jednostki. Nader symptomatyczne w tym kontekście jest również pojawiające się w zacytowanym fragmencie rozważań Walzera określenie: *łatwa dostępność alternatywnych tożsamości i przynależności*. Należy bowiem zwrócić uwagę, iż zawiera ono sugestię, jakoby formy uczestnictwa w życiu zbiorowym oraz możliwe sposoby samookreślenia stanowiły coś na kształt wierzchniego okrycia dla owego tajemniczego sedna „ja”, które jednostka może bez trudu, według życzenia zmieniać bez poważniejszych dla tegoż sedna następstw. W konsekwencji związek nie jest już tym, co istnieje oraz funkcjonuje między uczestnikami, współtworząc ich tożsamość jako partnerów danej więzi bądź zażyłości, lecz tym, co suwerenny podmiot wybiera i z czego może się w każdym momencie wycofać bez szkody czy pożytku dla tego, kim jest. Bycie katoliczką, Polką lub żoną Jana Kowalskiego nie stanowi już konstytutywnego składnika mojej tożsamości, ale jedną z opcjonalnych właściwości, w której posiadanie wejść, jeśli tak zdecyduję – wcale niekonieczną dla tego, bym *była sobą*. Powtórzmy, *wszystkie ludzkie więzi są dobrowolnie wybrane; wybrane, a nie współtworzone*.

Wizja liberalna zakłada ponadto *implicite* umiejętność sprawowania przez jednostkę kontroli wolitywnej nad sferą uczuciową, stanowiącą niezbywalny komponent wszelkich ludzkich więzi niezależnie od ich specyficznego charakteru bądź intensywności. Taka koncepcja wymusza jednak znacznie więcej. Bo żeby swobodnie wybrać to, co łączy mnie z ludźmi, muszę zacząć „pociągać za swoje własne sznurki afektywne czy mentalne”, a nie tylko poprawnie zinterpretować własną kondycję emocjonalną i nastawienie wobec innych. A więc mam stać się za jednym zamachem lalkarzem i marionetką. Powinnam po prostu uczynić siebie (a ściślej, swoją sferę uczuciową) przedmiotem własnej manipulacji, a nie jedynie oceny czy „trzeźwego” namysłu, zyskując tym samym kontrolę nad swymi reakcjami. Tylko wówczas rzeczywiście byłabym w stanie z pełną świadomością powiedzieć: „oto decyduję, że cię lubię”. Aby jednak sprawować tak radykal-

ny, a zarazem globalny nadzór nad własnymi emocjami, odczuciami i myślami, musiałabym je wprzód bezbłędnie zidentyfikować, by następnie ukierunkować na mocy decyzji, wywołując w efekcie pożądaną reakcję. Innymi słowy, winnam w pierwszej kolejności stać się sama dla siebie „otwartą księgą”, w której czytam biegle. Kwestią dyskusyjną pozostaje, czy wzniesienie się na ten poziom *ultrasamoprzejrzystości*, a w konsekwencji *ultrasamokontroli*, jest w ogóle osiągalne. Niemniej tego właśnie wymaga pokochanie, polubienie, zaprzyjaźnienie się, zaufanie *na sam jedynie rozkaz*⁸, choć w tym przypadku, rozkaz własny. Zazwyczaj jednak nasze nastawienie emocjonalne oraz stosunek względem poznanych osób kształtuje się w czasie, w tym także pod wpływem rozlicznych okoliczności, które nie zależą wyłącznie od naszego chcenia, lecz raczej je wyprzedzają. Nie od naszej woli czy postanowienia zależy również chcenie innych oraz ich pozytywna odpowiedź na zaangażowanie uczuciowe z naszej strony, czyli po prostu wzajemność stanowiąca niezbędny warunek zaistnienia więzi międzyludzkiej.

Dystans konstytutywny i rozróżnienia jakościowe

Koncepcja liberalna, abstrahując od tego, co zdaniem autorów partykularne, a więc nieistotne, pozostawia „ja” jako twór nader nieokreślony i pozbawiony trwałego zakorzenienia w warunkach niebędących przedmiotem indywidualnej decyzji, a mimo to owo „ja” współkonstituujących. Ale skoro wszystkie moje własności mają być przeze mnie na równi wybrane, to co właściwie mnie motywuje? Jeśli moje „ja” nie jest ukonstituowane dzięki (czy za pośrednictwem) właściwości mego charakteru, poglądów, które żywię, związków, w jakich uczestniczę, przynależności i wartości, których nie wybrałam, to co faktycznie zdoła mi dostarczyć kryteriów przy podejmowaniu decyzji? Jeżeli jestem właścicielem i panem wszystkich cech, o których tu mówimy, to zależność między moim „ja” a owymi cechami nazywa termin *posiadanie*, zostaje ona zaś ustalona przez *wybór*. Przeto dopóki „ja” nie dokona wyboru, dopóty też rzeczona relacja nie zaistnieje. „Mam” więc wyłącznie te określenia, które wybiorę, a w związku z tym poza samą zdolnością wybierania nie „mam” w sposób konieczny i nieodłączny od tego, kim jestem, nic, z czym moje „ja” mogłoby w sytuację wyboru wkroczyć i co ukierunkowałoby podejmowane decyzje. Tylko zdolność wybierania uchodzi bowiem za cechę fundamentalną, konieczną, jeśli idzie o naturę liberalnej jednostki. Natomiast pozostałe przymioty są z *jaźnią zasadniczo nieobciążoną* w relacji niekonstytutywnej (mają charakter zaledwie przygodny i fakultatywny). Jednocześnie, i jest to moment kluczowy, omawiana wizja *nie zakłada możliwości* dopuszczenia tego, co przez „ja” zostało wybrane (a zatem co „ja” już

⁸ Nawiązuję tu do spostrzeżenia zaczerpniętego z kart *Krytyki praktycznego rozumu*: „[...] żaden człowiek bowiem nie jest władny kochać kogoś na sam jedynie rozkaz” [Kant 1984a, s. 137].

ma), do dziedziny niezbywalnej z perspektywy tego, czym „ja” *jest*. Dla porządku przypomnę słowa Przybysza: Wewnętrzna tożsamość osoby uzyskiwana jest tutaj bez związku z posiadanymi przez nią przedmiotami [...] oraz niezależnie od celów, do jakich dąży, i związków z innymi ludźmi. W skrajnym przypadku można jej je odebrać, a ona ciągle pozostanie sobą. Pozostanie sobą właśnie dzięki temu, że wymienione określenia do sfery współkonstytuującej owo „bycie sobą” nie należą, a przynależąc wyłącznie do sfery „fakultatywnego posiadania”, o tej pierwszej przesądzać nie mogą. Bez względu więc na to, jakim przeobrażeniem ulegną realizowane przeze mnie cele czy wartości, które wyznaję, tenże enigmatyczny rdzeń „ja” pozostanie nienaruszony, ponieważ został skutecznie wyodrębniony spośród wszelkich dóbr i właściwości podporządkowanych mu na mocy nieobligatoryjnego posiadania. A, co więcej, *to z pozycji owego rdzenia ma się dokonać wybór wszystkich określeń*. W tym właśnie tkwi sedno tego, co nazwałam *dystansem konstytutywnym*⁹. Tylko pod tym warunkiem sensowne jest

⁹ Dla porównania i kontrastu przykład dystansu, który pozwolę sobie określić mianem *reflektyjnego*, odnajdujemy na kartach *Uzasadnienia metafizyki moralności*: „Człowiek uważający się w ten sposób za inteligencję wstawia się przez to w inny porządek rzeczy i w całkiem innego rodzaju stosunek do zasad określających, jeżeli pojmuje siebie jako inteligencję obdarzoną wolą, a zatem przyczynowością, aniżeli gdy spostrzega siebie jako fenomen w świecie zmysłowym (czym też rzeczywiście jest) i poddaje swą przyczynowość zewnętrznej determinacji według praw przyrody” [Kant 1984b, s. 102]. Swoistość ludzkiej kondycji polega przeto na tym, że ja potrafię siebie wstawić w inny porządek rzeczy, nie zaś na tym, że przestaję być uczestnikiem porządku przyrody. Nie jestem tylko inteligencją obdarzoną wolą tak, jak nie jestem tylko fenomenem w świecie zmysłów. W istocie fakt, że jako ludzie partycypujemy konstytutywnie w obu tych porządkach (przyrody i wolności), decyduje o specyfice właściwej człowiekowi motywacji do moralnego postępowania. Oto wewnętrzna a zarazem praktyczna doskonałość moralna jednostki polega na wykształceniu *postawy najczystszej* (drogą *kultywowania własnej woli*, co też należy do *obowiązków człowieka wobec samego siebie*), czyli stanu: „[...] kiedy prawo moralne przeistoczy się w wewnętrzną pobudkę gwoździ działania, którego sprawca niezmiennie posłuszny będzie zasadzie obowiązku” [Kant 2005, s. 250]. Jednocześnie, w razie potrzeby, prawu moralnemu i opartej na nim zasadzie obowiązku przychodzą z pomocą uczucia, którymi obdarzyła nas natura: „Chociaż współczucie (podobnie jak dzielona z kimś radość) nie jest samo w sobie obowiązkiem, to przecież, jako czynne uczestniczenie w czyimś losie, do końca stanowi nasz obowiązek pośrednio, nakazując nam podsycać nasze naturalne (estetyczne) uczucia i odwoływać się do nich jako czegoś, co umożliwia nam dzielenie z innymi ich wewnętrznego stanu, dzięki czemu aktom wypływającym z zasad moralnych towarzyszyć mogą adekwatne do nich przeżycia. [...] albowiem natura po to właśnie obdarzyła nas zdolnością do współczucia, żeby skłonić nas do czynów wówczas, gdy sam obowiązek okazuje się nie wystarczać” [tamże, s. 341]. To właśnie owa dwoista tożsamość – ów fakt bycia (równocześnie czy zarazem) inteligencją obdarzoną wolą oraz fenomenem w świecie zmysłowym obdarzonym przez naturę uczuciami bądź też określonymi zdolnościami sprawia, że gdy sam obowiązek nie wystarcza, mogą nas skłaniać do słusznego postępowania owe „dary naturalne”. I to właśnie owa dwoista tożsamość stanowi niejako „skuteczny punkt zaczepienia” czy też „podatne podłoże” dla obu powyższych motywacji: poprzez prawo moralne i uczucia czy zdolności naturalne. Warto bowiem zauważyć, iż obowiązek wypływający z prawa moralnego nie mógłby nigdy „liczyć na wsparcie” ze strony danych nam przez naturę uczuć i zdolności, gdybyśmy byli jedynie inteligencjami obdarzonymi wolą, które partycypują wyłącznie w porządku wolności, a zarazem nie mógłby oddziaływać na nas skutecznie w ogóle, gdybyśmy byli jedynie fenomenami w świecie zmysłowym, ponieważ byłibyśmy wówczas

sformułowanie Stephena Holmesa pochodzące z głośnej pracy *Anatomia anty-liberalizmu*: „Liberalna koncepcja osoby, która *nie jest* ani czarna, ani biała, *nie jest* ani katolikiem, ani Żydem, ma znaczenie polityczne i prawne” (podkr. A.S.) [Holmes 1998, s. 266]. Podkreślam *nie jest*, gdyż przy bliższym zastanowieniu formuła ta okazuje się bardzo wymowna. Zauważmy, gdyby autorowi zależało na podkreśleniu, że liberalna koncepcja osoby w wymiarze życia publicznego łączy się z neutralnością aksjologiczną władzy, akceptacją pluralizmu czy ideą tolerancji i równouprawnienia, to adekwatna byłaby raczej formuła: *może być zarówno czarna, jak i biała, itd.*

Wydaje się zatem, że nad koncepcją liberalną ciąży widmo regresu *ad infinitum*, gdy pytamy o podstawę czy zasadę wyboru. Sama bowiem zdolność wybierania nie wystarcza, ponieważ jest doskonale obojętna na treść naszych wyborów. – Z tej okoliczności, że posiadam takową zdolność, nie wynikają jeszcze żadne wskazówki co do racji i kryteriów wyborów oraz ich ocen. Musi przeto istnieć jakieś niewybieralne, a dostarczające wsparcia podłoże, dzięki któremu zapadające decyzje nabiorą treści, spójności oraz wagi. Zatrzymajmy się nad ostatnią z tych kwestii:

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 [Taylor 2002a, s. 42].

Bez takiego zastanego horyzontu wyprzedzającego i ugruntowującego moje rozstrzygnięcia samo wybieranie traci na wartości. Mogę zastane „reguły gry” zanegować, mogę je pogwałcić, mogę łamać zasady, z którymi się nie zgadzam albo kiedy ich przestrzeganie jest dla mnie z najrozmaitszych względów niewygodne, lecz jeśli zarazem wydaje mi się, że mogę je wedle woli każdorazowo anulować, to wszystkie moje wybory „zyskują” identyczne uzasadnienie, moc wiążącą i wagę na tej tylko zasadzie, że są moimi decyzjami. Wówczas, uzupełnia Taylor: „[...] sama idea wyboru siebie popada w trywialność, a w konsekwencji przestaje być koherentna. [...] A zatem ideał wyboru siebie zakłada, że istnieją inne znaczące kwestie poza samym wyborem siebie” [tamże, s. 43, 44]. Tylko pod tym warunkiem niektóre z dokonywanych wyborów są mało istotne, inne bardzo ważne, a jeszcze inne rozstrzygające, jeśli idzie o kształt naszego życia. Bez tego typu jakościowych rozróżnień moglibyśmy równie dobrze *wybrać siebie* tylko dzięki temu, że zdecydowaliśmy się zjeść *na lunch stek z frytkami zamiast hamburgera* [tamże, s. 44]. Przykładowo, wolność wyznania wspierała się w tra-

całkowicie podporządkowani wyłącznie przyczynowości przyrody. Nie trzeba chyba dodawać, iż to również za sprawą tej dwoistej tożsamości *aktom wypływającym z zasad moralnych towarzyszyć mogą adekwatne do nich przeżycia*.

dycji demokracji amerykańskiej na uznaniu szczególnej ważności obowiązków i przekonań religijnych, których akceptacja nie sprowadzała się do swobodnego jednostkowego wyboru preferencji bądź światopoglądu, lecz spoczywała na akcie wiary w prawdziwość doktryny; powyższemu stanowisku towarzyszył zaś pogląd głoszący, iż wierzyć, że coś jest lub nie jest prawdą, nie zależy od czyjejś woli [por. Sandel 1996, s. 65]. Innymi słowy, zakaz szykanowania, stosowania przymusu czy karania danej osoby za uczestnictwo w określonych praktykach religijnych oraz za wyznawanie i kultywowanie konkretnej wiary był tak istotny, ponieważ uważano, iż jednostka nie jest władna wybrać, że odtąd będzie wierzyć w prawdziwość tego czy innego dogmatu bądź przykazania. Zgodnie z powyższym rozumieniem wierzymy w coś lub nie i nie jest w naszej mocy zmienić tego faktu każdorazowo na mocy decyzji i dlatego właśnie nie wolno stosować w tej sferze jakiegokolwiek nacisku z zewnątrz. W tym samym duchu, przywoływany przez Williama Galstona teolog, John Gunneman, polemizując z Lockowską koncepcją wskazuje, iż posiadanie przekonań religijnych nie jest po prostu sprawą prywatną, lecz: „[...] kwestią fundamentalnej tożsamości i publicznym głoszeniem prawdy” [Galston 1999, s. 134]. Z perspektywy powyższych interpretacji wiara jest raczej czymś, z czym się zastajemy, w świetle czego siebie samych pojmujemy, z czym się identyfikujemy jako wyznawcy. Nie znaczy to bynajmniej, iż przejście na inne wyznanie jest niemożliwe, chodzi raczej o to, że konwersja jest aktem zasadniczo różnym od, powiedzmy, przefarbowania włosów. Gdybyśmy bowiem z założenia zmieniali konfesję na tej samej zasadzie co kolor włosów, tolerancja religijna nabrałaby zgoła innego znaczenia, schodząc raczej do poziomu zasady: *de gusta non disputandum est*. I nic doprawdy nie mogłoby mnie zaniepokoić, gdybym pewnego dnia zdecydowała się na „wybór innej wiary” tylko dlatego, że bardziej podobają mi się szaty liturgiczne baptystów niż rzymskich katolików. Jeśli jednak twierdzimy, iż w niektórych wypadkach rozstrzygającym kryterium nie powinien być, zgodnie z powyższym przykładem, własny gust, to uważamy tak na podstawie jakościowej oceny opartej na uznaniu wewnętrznej wartości, jaką posiadają dla nas pewne znaczące kwestie (choćaby wyznanie).

Wątpliwość, jaką warto podnieść w powyższym kontekście (a którą już starałam się zasygnalizować), zawiera się w spostrzeżeniu, że aby zagwarantować podejmowanym decyzjom sensowność, a zarazem wagę, nieodzowne okazuje się odwołanie do, jak pisze Taylor, *zespołu jakościowych rozróżnień*, ponieważ to właśnie dzięki niemu istnieje istotne zróżnicowanie między dostępnymi opcjami, za sprawą którego zapadające werdykty będą posiadać różnorodną – a pewne niewspółmierną – wartość (choćaby ze względu na przedmioty, jakich dotyczy, a ściślej: szczególną cenność niektórych spośród nich). Innymi słowy, jeśli wszystkie bez wyjątku kwestie sprowadzimy do wspólnego mianownika „obiektów do indywidualnego wyboru”, nie oferując przy tym żadnych innych podstaw do ich pozaiłościowej dywersyfikacji, to zagubienie w świecie pluralizmu wartości

rzeczywiście porównywalne będzie do odmiany niekompetencji konsumenckiej. Nietrudno wszakże dostrzec, iż przez przywołaną analogię, pochodzącą z pracy Marcina Króla¹⁰ pod znamienym tytułem *Bezradność liberalów*, przebija ewidentna redukcja ważkich z perspektywy nauk społecznych rozróżnień o charakterze jakościowym: wartości bowiem różnią się – i to zasadniczo, nie zaś wyłącznie pod pewnym drugorzędnym względem – od odmian kawy w supermarkecie i rad odnośnie do urlopu, chociażby z tej racji, że nie nabywa się ich przez kupno, lecz w procesie socjalizacji i akulturacji (by przywołać w tym miejscu tyleż celną, co zwięzłą konstatację Kołakowskiego: „Wartości bywają przekazywane tylko przez dziedziczenie społeczne, to znaczy dzięki promieniowaniu autorytetu tradycji” [Kołakowski 2003, s. 18]). Porównanie Króla jest przeto o tyle nieuprawnione, że zapoznaje ową kluczową odmiennosć pomiędzy asortymentem na półkach sklepowych a porządkiem aksjologicznym funkcjonującym w określonym kontekście społeczno-kulturowym, co w konsekwencji prowadzi do zniwelowania specyfiki decyzji odnoszących się do każdej z dziedzin pojawiających się w przywołanej analogii. Warto bowiem zwrócić uwagę, że poczucie zagubienia towarzyszące, zdaniem autora, w warunkach pluralizmu aksjologicznego *ludziom, którzy nie posiadają wyrazistych i silnych poglądów*, nie jest odmianą dylematów konsumenckich, gdyż nie sprowadza się do tej kłopotliwej okoliczności, iż dostępnych w tym zakresie opcji jest po prostu *wiele* (jak odmian kawy w sklepie), lecz polega przede wszystkim na tym, że wiążącego wyboru między wartościami dokonuje się na podstawie kryteriów, które muszą spełniać pewien istotny warunek. Oto rodzaj kawy wybieram na podstawie znajomości własnego gustu (ewentualnie zawartości portfela) i tutaj rzeczywiście wystarczy adekwatna znajomość własnych upodobań, tudzież elementarna kalkulacja. Tymczasem, jeśli mam dokonać wyboru pomiędzy konkurującymi, sprzecznymi bądź niedającymi się w danej sytuacji uzgodnić wartościami, to muszę oprzeć się na określonym kryterium, którego moc wiążąca, po pierwsze, nie powstaje w wyniku mojej każdorazowej decyzji (gdyż w takim wypadku popadłabym w niekończący się regres wyboru podstaw wyboru), i które, po drugie, spełnia względem wchodzących w grę wartości funkcję instancji nadrzędnej (bo tylko wówczas pozwoli ono rozstrzygnąć, na którą z „opcji” winnam się zdecydować). I w tym też momencie, gdy *szukam* dla swych werdyktów racji oraz punktów oparcia, napotykam na granicę samowłaścielstwa, którą tak oto opisuje Kołakowski:

Jeśli jednak wierzę, że niektóre czyny są po prostu złe czy dobre same w sobie [...], że więc reguły zła i dobra znam jako rzecz zastaną, gotową, nie z mocy mojego dekrety i nie w wyniku ustanowień prawnych [...], to nie jestem już w pełni właścicielem samego siebie. Mogę

¹⁰ „[...] w warunkach pluralizmu wartości ludzie, którzy nie mają wyrazistych i silnych poglądów, mogą się zagubić – tak jak można się zagubić wśród niezliczonych odmian kawy wystawionych na sprzedaż w supermarkecie czy pośród niezliczonych rad, jak dobrze spędzić wakacje, oferowanych przez popularne kolorowe tygodniki” [Król 2005, s. 62].

wprawdzie te reguły gwałcić, ale nie mogę ich unieważnić. [...] Nie jestem o tyle właścicielem samego siebie, o ile poddany jestem powinnościom, o ile istnieją same w sobie prawomocne obowiązki, które mnie otaczają [Kolakowski 2000c, s. 35].

Rzecz jasna, można nie wierzyć w istnienie takich *zastanych*, nie zaś po prostu zadekretowanych (na przykład samodzielnie przez daną jednostkę lub przez abstrakcyjne istoty w abstrakcyjnej *sytuacji pierwotnej*) zasad i zobowiązań oraz ich moc wiążącą, lecz wówczas pozostaje *subiektywistyczna zasada słabego relatywizmu* z wszelkimi jej implikacjami oraz wątpliwym wsparciem, którego dostarcza. Nie chodzi zatem o to, iż nie mogę czy wręcz nie wolno mi wybierać pomiędzy istniejącymi wartościami (w rzeczywistości jestem zmuszona czynić tak, gdy stoję w obliczu konfliktu o podłożu aksjologicznym). Sęk w tym, że obowiązki, powinności, roszczenia i normy moralne (podobnie jak kanony dobra i zła wraz z przekonaniem moralnym stanowiącymi fundament obowiązującego porządku etycznego), jeśli mają nadać mojemu życiu i postępowaniu treść oraz stanowić istotny punkt oparcia dla podejmowanych wyborów, jak również znaczące kryterium wydawanych ocen, nie mogą być po prostu czymś, o czego prawomocności za każdym razem decyduję zgodnie z zamysłem, wygodą, modą, gustem, zachcianką bądź czymkolwiek innym, gdyż dopiero w ich świetle pewne moje rozstrzygnięcia w ogóle są werdyktami o charakterze moralnym, a nie na przykład kaprysami¹¹. Ponadto zwróćmy uwagę, iż gdybym mogła każdorazowo unieważnić ów zastany horyzont tylko dlatego, że chcę w danym momencie odmówić mu z jakichkolwiek wyobraźalnych względów uznania, moje wybory straciłyby nie tylko istotne uzasadnienie oraz legitymizację nawet dla mnie samej (wszystkie decyzje byłyby po prostu równie ważne i dobre – abstrahując od oceny ich ewentualnych następstw – na tej tylko zasadzie, że ja je podjęłam), lecz także fundamentalny wymiar motywacji (by przywołać raz jeszcze znamienne określenie zaczerpnięte z dyskusji między Teofilem i Filailetem: „[...] chcenie jest wysiłkiem lub dążnością, aby zmierzać ku temu, co się uważa za dobre, a oddalać od tego, co się uważa za złe, tak iż ta dążność wynika bezpośrednio z uświadomienia sobie tych rzeczy” [Leibniz 1955, t. I, s. 197]; podkreślić warto: z *uświadomienia sobie*, nie zaś wyboru *tych rzeczy*, zaś *uświadomienie sobie i uważanie* podlegają prawidłowościom pozwalającym, które rozważane były na

¹¹ W podobnym duchu na temat natury konfliktu moralnego pisze Williams: „W przypadku moralności nie wchodzi w grę opcja głosząca, że możliwego konfliktu będzie się unikać na zasadzie sceptycyzmu, ignorancji albo dążenia do ataraksji – czyli ogólnie, na zasadzie obojętności. Pojęcie roszczenia moralnego odnosi się do czegoś, czego nie wolno mi zignorować: tym samym nadanie spójności własnemu życiu przez wyeliminowanie konfliktu na tej zasadzie, że odmówię uwagi takim roszczeniom, nie jest moją prerogatywą” [Williams 1999, s. 104]. Jest tak, ponieważ sam konflikt moralny jest tym, czym jest, tylko dzięki szczególnej prawomocności wchodzących w grę roszczeń, wartości bądź obowiązków, polegającej na tym, że nie można ich ani unieważnić, ani pogodzić, wycofując się na pozycję indyferentyzmu. Jeśli tak postąpię, nie mogę już uważać zaistniałej sytuacji za konflikt moralny (por. tamże, s. 105).

kanwie zagadnienia kontroli jednostki nad żywionymi przez nią przekonaniem). Rzecz w tym, że wybierając między sprzecznymi (lub niedającymi się w danych warunkach pogodzić) roszczeniami, wartościami, lojalnościami czy zobowiązaniami, mocą swego rozstrzygnięcia nie odbieram (automatycznie) ważności tym, które odrzucam; opowiadając się po stronnictwie jednych, nie twierdzę, że przez sam ten fakt pozostałe przestają być prawomocne. W istocie tylko pod tym warunkiem mogę utrzymywać, że dokonałam pomiędzy nimi wyboru (a w trakcie przebiegu procesu decyzyjnego – kiedy, na przykład, wahałam się – twierdzić, że doświadczałam wewnętrznego rozdarcia i towarzyszyło mi poczucie żalu, gdy już werdykt zapadł)¹². I tylko przyjmując powyższą perspektywę, można sensownie utrzymywać, że zdarzają się sytuacje dramatyczne, w których cokolwiek byśmy zrobili i jakkolwiek decyzję byśmy w najlepszej wierze podjęli – i tak odczuwać będziemy żal bądź głęboką przykrość. Jak pisze Williams:

Warto zauważyć, że o ile cechą doświadczenia moralnego jest to, że przyciąga naszą uwagę ku idei obiektywności etyki, o tyle doświadczenie konfliktu moralnego najsilniej nam tę ideę uzmysławia. To, że niczego nie można zrobić przyzwoicie, uczciwie czy odpowiednio, wydaje się do pewnego stopnia prawdą tak trwale niezależną od woli i upodobań, jak żadna inna w moralności. Istotnie, jest ona niezależna od woli i upodobań, z czego jednak nie wynika, że

¹² Joanna Trzópek, rekonstruując i komentując zagadnienia związane z problematyką woli podejmowane na gruncie filozofii europejskiej, wskazuje na ważki w interesującym mnie wyżej kontekście moment, pojawiający się w dyskusji na temat relacji między wolą a uczuciami i rozumem: „Wola i jej wybory wskazują tym samym na specyficzną *powinność*. Postawić można zatem pytanie, dlaczego człowiek chce (w sensie woli) tego, co *powinien*, choć może to być wbrew jakiejś innej jego »części«. Możliwe są dwie odpowiedzi: pierwsza odwołuje się do koniecznościowej natury wartości i miłości (św. Augustyn, św. Tomasz, fenomenologia, Frankfurt), druga – do koniecznościowego charakteru praw rozumu (Arystoteles, Spinoza, Kant). W pierwszym przypadku jest to wolicjonalna konieczność troski, w drugim – poznawcza konieczność logiki (rozumu). Sprzeniewierzenie się wymaganiom którejkolwiek z nich może być przeżywane jako zdrada samego siebie i powodować wewnętrzne rozdarcie oraz chęć przywrócenia równowagi” [Trzópek 2003, s. 53]. Jak celnie sugeruje w przywołanym fragmencie autorka, sens pojawienia się w moim horyzoncie decyzyjnym prawomocnych *powinności* czy zobowiązań nie ogranicza się wyłącznie do świadomości występowania „zewnętrznego” nacisku, który mają one wywierać na mój werdykt. Chodzi raczej o to, że owo pojawienie się odgrywa zasadniczą rolę już w samym procesie motywacji, innymi słowy: jeżeli faktycznie wierzę w istnienie wiążących obowiązków i roszczeń czy, jak to określa Kołakowski, w *zastane reguły zła i dobra*, to rzeczywiście *chcę* wybrać i postąpić zgodnie z ich wymogami i ulegam negatywnym doświadczeniom (czy będzie to wstyd, żal, rozterka czy poczucie winy), kiedy nie uda mi się dochować im wierności. Zwróćmy przy tej okazji uwagę, że gdyby ważność owych reguł i *powinności* zależała każdorazowo od mojej decyzji, mówienie o wstydzie, poczuciu winy bądź o rozżaleniu powstałych na skutek wyboru niezgodnego z zasadami czy standardami straciłoby nieodwołalnie rację bytu. Odmawiając bowiem uznania niewygodnym dla mnie w danej chwili bądź położeniu zobowiązaniami i wymaganiom, *byłabym tym samym w stanie je unieważnić* (a nadać prawomocność innym, bardziej w tym momencie pożądanym), a to oznacza, że owe przykre reakcje (żal, wstyd, wina, poczucie zdrady, rozdarcie) zostałyby w ten sposób całkowicie pozbawione podstaw; po prostu nie miałabym absolutnie żadnego powodu i żadnej racji po temu, aby swoich werdyktów żałować bądź czuć, że czemukolwiek się sprzeniewierzyłam, skoro od aktu mego wyboru zależałoby, co posiada lub nie moc obowiązującą.

jest niezależna od tego, kim się jest, ani że te wrażenia tworzą jakiś porządek rzeczy niezależny od nas samych" [Williams 1999, s. 120].

Podobnie jak Kołakowski w przywołanym wcześniej fragmencie rozważań dotyczących ograniczeń samowłaścicielstwa, tak i autor powyższej konstatacji zwraca uwagę na niezmiernie ważną, z punktu widzenia podejmowanej tu problematyki, kwestię. Otóż konflikt moralny (czy będzie on dotyczył wartości, zobowiązań, norm czy roszczeń) stanowi tyleż jaskrawy, co wymowny przykład sytuacji, w jakiej swoboda indywidualnego wyboru zostaje istotnie (a w przypadkach tragicznych – radykalnie) ograniczona przez prawomocność wymogów, która nie zależy od woli i upodobań jednostki. W rzeczy samej, zaistnienie tego rodzaju konfliktu posiada niebagatelny związek ze sferą ludzkich motywacji, jak również z zasięgiem naszych pragnień. Mowa tu bowiem o sytuacjach, w których rzeczywiście chcę postąpić uczciwie, słusznie czy właściwie i działając z tą najlepszą intencją, przekonuję się, iż nie gwarantuje ona, by tak rzec, (pełnego) sukcesu, właśnie dlatego, że sama ta sytuacja, w której się znalazłam, jest taka, a nie inna. „Wina” nie leży po stronie mojego werdyktu, nie tkwi w mojej złej motywacji, w fałszywym rozpoznaniu skonfliktowanych „opcji”, nie polega na słabości woli, nie jest kwestią mankamentów oceny i osądu, lecz wynika z faktu, iż jestem świadoma, że w danych okolicznościach mam do czynienia (w „najprostszym” przypadku) z dwoma zespołami wartości bądź obowiązków, których nie mogę wyważyć. (Dlatego Williams pisze o obiektywnym charakterze etyki, na którą najsilniej wskazują takie „dramatyczne” wypadki). Innymi słowy: racje, za którymi się opowiedziałam, i kryteria, na których się wsparłam, uzasadniają (a nawet usprawiedliwiają) moje rozstrzygnięcie, lecz jednocześnie nie unieważniają prawomocności roszczeń, jakich nie poparłam, a przecież wiem, że argumenty i kanony, które odrzuciłam, istotnie posiadały w danych okolicznościach moc wiążącą. I właśnie ta świadomość otwiera przede mną możliwość żalu. Jednocześnie Williams w analizowanym fragmencie jednoznacznie daje do zrozumienia, że owa obiektywność etyki, jej niezależność od woli i upodobań odsłaniająca się w sytuacjach takiego konfliktu, gdzie żadne wyjście nie jest dobre pomimo moich najszlachetniejszych i najszczerzych chęci, jest przeżywana oraz doświadczana jak najbardziej w zależności od tego, *kim się jest*. Z punktu widzenia podejmowanej tematyki nie chodzi o to, czy istnieją, czy też nie obiektywne reguły zła i dobra jako podstawy obiektywnego porządku etycznego (i nie zamierzam tej kwestii tu rozstrzygać), a w związku z tym sytuacje, w których nie można postąpić uczciwie, słusznie bądź przyzwoicie bez względu na to, jak gorąco by się pragnęło i co by się postanowiło. Istotne jest to, iż posiadanie tożsamości, „bycie sobą” w przypadku człowieka polega między innymi na tym, że opisując i rozumiejąc siebie, opieram się na pewnych konkretnych przekonaniach moralnych, wartościach, które wyznaję, zasadach oraz powinnościach, jakie respektuję – jako na rzeczach nieodłącznych od i niezbywalnych dla tego, kim we własnych

oczach jestem. A jednocześnie wszystkie powyższe określenia warunkują decyzje, które podejmuję, jak również moje widzenie i interpretację samej sytuacji wyboru. Mogę tedy być tym, kto nie wierzy w istnienie zastanych reguł dobra i zła, kto więc jest niezawisłym i nieograniczonym posiadaczem samego siebie, ale trzeba przy tym pamiętać, że wówczas wszystkie moje wybory opierają się wyłącznie na przywoływanej już zasadzie *ślabego relatywizmu*. Nigdy też nie stanę w obliczu konfliktu moralnego, jaki charakteryzuje Williams, i nigdy nie będę miała żadnych podstaw po temu, aby doświadczać poczucia rozdarcia, żalu bądź winy, ponieważ nie będę mnie otaczać żadne prawomocne roszczenia, wartości czy normy, których nie mogłabym unieważnić mocą swego werdyktu za każdym razem, gdy tego zapragnę lub tak postanowię.

Każdy model stanowi do pewnego stopnia idealizację. Żaden jednak nie powstaje i nie odnosi się wyłącznie do sterylnej przestrzeni wyabstrahowanej z realiów społeczno-kulturowych. To zaś, jak siebie postrzegamy i rozumiemy, posiada niebagatelne znaczenie dla tego, kim jesteśmy i kim możemy się stać. Przeto warto zachować świadomość wagi rozróżnień jakościowych, a także tego, że samo pojęcie wyboru posiada szczególny sens, ponieważ milcząco zakładamy, iż istnieją rzeczy, których wybrać *nie możemy*.

Bibliografia

- Arendt, H. (1996), *Wola*, Czytelnik, Warszawa.
- Galston, W. (1999), *Cele liberalizmu*, Znak, Kraków.
- Holmes, S. (1998), *Anatomia antyliberalizmu*, Znak, Kraków.
- Kant, I. (1984a), *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa.
- Kant, I. (1984b), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa.
- Kant, I. (2005), *Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kavka, G.S. (1997), „Zagadka trucizny”, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Fundacja Aletheia, Warszawa s. 41–44.
- Krasnodębski, Z. (2006), *Drzemka rozsądnych. Zebrane eseje i szkice*, Ośrodek Myśli Politycznej i Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków.
- Król, M. (2005), *Bezradność liberałów. Myśl liberalna wobec konfliktu i wojny*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Kotakowski, L. (2000c), *Mini wykłady o maxi sprawach: seria trzecia i ostatnia*, Znak, Kraków.
- Leibniz, G.W. (1955), *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I i II, PWN, Warszawa.

- Postman, N. (1995), *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Przybysz, P. (1994), *Dwa modele człowieka. O sporze liberalizm–komunitaryzmu*, Arka nr 51 (3).
- Sandel, M.J. (1983), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sandel, M.J. (1996), „The Politics of Community: Robert F. Kennedy versus Ronald Reagan”, „The Responsive Community” vol. 6, Issue 2, s. 14–28.
- Spaemann, R. (2001), *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Szahaj, A. (2000), *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Taylor, Ch. (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Taylor, Ch. (2002a), *Etyka autentyczności*, Znak, Kraków.
- Trutkowski, C. (2004), „Teoria społecznych reprezentacji i jej zastosowania”, w: *Wymiary życia społecznego: Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. Marody M. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa s. 327–349.
- Trzópek, J. (2003), *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*, Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, Kraków.
- Walzer, M. (2004), „Komunitariańska krytyka liberalizmu”, w: Śpiewak P. (red.) (2004) *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Williams, B. (1999), *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, Fundacja Aletheia, Warszawa.

How to Choose Oneself or the Limits of Liberalism

Keywords: *essentially unencumbered self, constitutive distance, will, choice of opinion, qualitative distinctions, bonds, volitional control, value, identity, cognition, subjectivist principle of weak relativism*

The Euro-Atlantic political culture informed by liberal thought and the concept of human rights exerts a powerful influence on collective sensitivity and imagination. Moreover, the dominant culture is a culture of authenticity which glorifies and monopolizes a trivialized ideal of ‘being yourself’ and ‘choosing oneself.’ These preconceptions happened to ignite in the eighties of the 20th century a debate between liberals and communitarians. The latter, and specifically such philosophers as Alasdair MacIntyre, Michael J. Sandel and Charles Taylor, accused the former of promoting egocentric atomism, alienation, and asocial individualism. The problem of ‘choice’ received a less essential treatment.

The author tries to correct that bias and analyzes the relation between the 'unencumbered self' and its properties, trying to emphasize the volitional aspect of its activities and the 'constitutive distance' that creates a space in which various opinions are compared and mutually competing interpersonal relations are created. As a result the problem of auto-identification is defined by qualitative distinctions offered in the context of choice. Moral decisions and commitments to essential values become pillars of auto-reflection and decision process. This procedure, according to the author, offers a better platform for rational choice than Taylor's principle of weak relativism.