

Tożsamość narracyjna  
w dobie postprawdy.  
Pytanie o aktualność myśli  
Charlesa Taylora

Magdalena Filipiak





**Magdalena Filipiak** jest adiunktem w Zakładzie Filozofii Polityki i Komunikacji Społecznej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Tytuł doktora nauk humanistycznych uzyskała na podstawie rozprawy o filozofii komunikacji niemieckiego filozofa Karla-Otto Apla. Jest autorką książki *Zwrot komunikacyjny z perspektywy transcendentno-pragmatycznej. Karla-Otto Apla filozofia komunikacji* (2016), współredaktorką pracy *Człowiek. Słowo. Działanie* (2016) oraz autorką licznych artykułów na temat szeroko rozumianej tematyki etyki, racjonalności i filozofii komunikacji, szczególnie w kontekście relacji między racjonalnością komunikacyjną a strategiczną.

Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół szeroko ujętej filozofii i etyki komunikacji, filozofii dialogu, koncepcji racjonalności, podmiotowości i tożsamości człowieka, antropologii komunikacji. Aktualnie zajmuje się kwestią historii mediów oraz znaczenia mechanizmów Big Data dla kształtowania silnych przekonań.

Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa oraz Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.



UNIwersYTET  
im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu



Tożsamość narracyjna w dobie  
postprawdy. Pytanie o aktualność  
myśli Charlesa Taylora

# WYKŁADY POZNAŃSKIE Z FILOZOFII

Z prac Komisji Filozoficznej PTPN

## Redakcja naukowa serii

Prof. UAM dr hab. Piotr W. Juchacz

Przewodniczący Komisji Filozoficznej PTPN

Prof. UAM dr hab. Karolina M. Cern

Prodziekan ds. nauki i współpracy międzynarodowej

Wydziału Filozoficznego UAM

**OD POWSTANIA POZNAŃSKIEGO TOWARZYSTWA PRZYJACIÓŁ NAUK** w 1857 roku filozofowie, by wspomnieć tylko pierwszego prezesa towarzystwa hr. Augusta Cieszkowskiego czy Karola Libelta, brali czynny udział zarówno w jego pracach naukowych, jak i aktywnościach nastawionych na krzewienie wiedzy wśród współobywateli.

Kontynuując tę tradycję, obecne władze Komisji Filozoficznej PTPN podjęły inicjatywę wspólnego z Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza wydawania serii *Wykłady Poznańskie z Filozofii*, której ambicją jest przywrócić nie ducha *res publica literaria* naszym czasom, wszakże w postaci nowej, zdemokratyzowanej i otwartej na krytycznych obywateli dążących do oświeconego rozumienia otaczającego ich świata.

Pochłonięci badaniami pogłębiającymi obecny stan wiedzy ludzkiej, częstokroć nie doceniamy znaczenia podzielenia się ich wynikami z szerszym gronem wykształconych czytelników. Mamy nadzieję, że seria *Wykłady Poznańskie z Filozofii* wraz z towarzyszącymi jej wykładami publicznymi stanowić będzie agorę deliberacji pomiędzy badaczami i świątłymi obywatelami Rzeczypospolitej.

Tożsamość narracyjna  
w dobie postprawdy.  
Pytanie o aktualność myśli  
Charlesa Taylora

**Magdalena Filipiak**



Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk  
Poznań 2021

POZNAŃSKIE TOWARZYSTWO PRZYJACIÓŁ NAUK  
Wydział Filologiczno-Filozoficzny, Komisja Filozoficzna

SERIA

Wykłady Poznańskie z Filozofii

REDAKCJA NAUKOWA SERII

Piotr W. Juchacz i Karolina M. Cern

GŁÓWNY REDAKTOR WYDAWNICTW PTPN

Jakub Kępiński

RECENZENCI

prof. UW dr hab. Agnieszka Nogal (Uniwersytet Warszawski)

prof. UG dr hab. Romuald Piekarski (Uniwersytet Gdański)

REDAKCJA JĘZYKOWA I KOREKTA

Małgorzata Szkudlarska

PROJEKT OKŁADKI I ŁAMANIE

TREVO Martins

Publikacja sfinansowana przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu  
im. Adama Mickiewicza w Poznaniu



Creative Commons: Uznanie autorstwa – Bez utworów  
zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-ND 4.0)

Poznań 2021

ISBN 978-83-7654-446-5

DOI 10.14746/978-83-7654-446-5

Wydawnictwo

Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk

ul. Mielżyńskiego 27/29, 61-725 Poznań

<http://www.ptpn.poznan.pl>, [dystrybucja@ptpn.poznan.pl](mailto:dystrybucja@ptpn.poznan.pl)

---

# Spis treści

Wstęp .....	7
1. Przestrzenie nowoczesnej tożsamości .....	17
2. Pomiędzy uwewnętrznieniem a uprzedmiotowieniem podmiotowości .....	31
3. Dynamika nowoczesności .....	57
4. Tożsamość narracyjna .....	79
5. Znaczenie jako ekspresja .....	93
Zakończenie .....	113
Bibliografia .....	117
Streszczenie .....	125
Summary .....	127





---

# Wstęp

TOŻSAMOŚĆ I PRAWDA TO PARA POJĘĆ, które fascynują od początków namysłu filozoficznego, a ich aktualność nie mija mimo upływu czasu. Obecnie zainteresowanie tożsamością w wymiarze podmiotowym oraz znaczenie prawdy w dyskursie publicznym przybierają na sile. Pojęcia te są szczególnie istotne zarówno dla analizy ich teoretycznego znaczenia, jak również dla ich praktycznych implikacji. W kontekście pytania o aktualność myśli Charlesa Taylora, światowej sławy kanadyjskiego filozofa, tożsamość i prawda modyfikują swoje pierwotne znaczenie i spotykają się we wzajemnej grze zależności na płaszczyźnie filozofii społecznej i politycznej. Problematyczna idea tożsamości w ujęciu Taylora staje się sensotwórczą procedurą interpretacji podmiotowego miejsca w świecie i tym samym przybiera postać opowiadania, narracji, w której kluczową rolę odgrywa wspólnota. Taylor, tropiąc meandry idei tożsamości, dochodzi do ujęcia podmiotowości przez pryzmat horyzontu aksjologicznego. W ten sposób kwestia tożsamości odwołuje się do języka moralności, który

kształtuje się w dialogu wewnątrz wspólnoty stanowiącej punkt odniesienia.

Tożsamość jest obecnie pojęciem równie popularnym, co rozmytym znaczeniowo. Taylor rozwiązuje ten problem poprzez zdefiniowanie tożsamości w kategoriach aksjologicznych. Tożsamość wiąże się ze swoistą znajomością własnych preferencji wartości. Jest to wiedza, mniej lub bardziej świadoma czy wyrażona, na temat tego, co stanowi dla jednostki wartość, czyli w ujęciu Taylora, dobro. Taylor definiuje ten aspekt właśnie jako znajomość podmiotowej hierarchii dóbr. Wiedzę tę podmiot uzyskuje poprzez narrację tożsamościową w ramach interakcji we wspólnocie. Istotą komunikacji, a tym bardziej kwestii wypracowania wspólnego horyzontu aksjologicznego, jest założenie podzielania wspólnych znaczeń oraz możliwość osiągnięcia konsensusu. Ujęcie tożsamości jako narracji nasuwa jednak pytanie o znaczenie prawdy w dyskursie, ponieważ podmiotowa interpretacja doświadczeń życiowych uzależniona jest od tego, co podmiot uznaje za prawdę. Analizę przyczyn aktualności koncepcji Taylora można przeprowadzić zatem z perspektywy niezwykle popularnej dziś idei prawdy jako postprawdy. Wiele czynników, w których ważne miejsce znalazły nowe przestrzenie komunikacji i rozkwit mediów, doprowadziło do szczególnego miejsca w historii, w którym w interakcjach społecznych i kształtowaniu opinii publicznej mniej liczą się fakty, a bardziej opinie.

Szeroko rozumiany świat wirtualności wyostrzył negatywne cechy współczesnego realnego świata. Internet

i jego specyficzne „genetyczne” cechy, takie jak choćby brak kontroli treści w połączeniu z nastawieniem na zysk i reklamę, zniesienie odpowiedzialności za słowo czy dewaluacja wartości informacyjnej, potęgują negatywne aspekty mediów i w większym stopniu umożliwiają rozpowszechnianie postprawdy (Pawełczyk, Jakubowski 2017: 205). Postprawda jako hasło roku 2016 według słownika oksfordzkiego (*The Oxford English Dictionary*) pobiła rekordy popularności i niczym gwiazda popkultury brylowała w świecie nauki i polityki. Sam termin „postprawda” został po raz pierwszy użyty przez amerykańskiego dramaturga Steve’a (Stojana) Tesicha w 1992 roku w eseju pt. „Rząd kłamstw”, który ukazał się na łamach pisma *The Nation* (Chmielewski 2017). Najpopularniejsza definicja postprawdziwości bazuje na klasycznej koncepcji prawdy wywodzącej się od Arystotelesa, która prawdę sytuuje pomiędzy myślą a rzeczywistością. W dobie postprawdy relacja ta zostaje zachwiana. Według wspomnianej definicji słownika oksfordzkiego „postprawda” oznacza, że w kształtowaniu opinii publicznej większe znaczenie posiadają argumenty odwołujące się do emocji i przekonań, niż argumenty opierające się na faktach. Rzeczywistość i świat faktów zostają zdegradowane na rzecz języka emocji i przekonań. Fakty i informacje tracą tym samym jakiegokolwiek znaczenie i stają się pożywką dla marketingu politycznego oraz dyskursu populistycznego. Można przy tym przyjąć odróżnienie faktów od zdarzeń, gdzie fakty to wypowiedzi o zdarzeniach. Zgodnie z tym założeniem wszelkie spory o prawdziwość

dotyczą *de facto* nie tyle zdarzeń, co ich eksplikacji (Markowski 2019: 284, 285).

Postprawda odnosi się w pierwszym rzędzie do marketingu politycznego lub rzeczywistości medialnej, jednak dotyka wszystkich aspektów ludzkiego życia. Podważając fundamenty prawdy, niepewność wdzierą się do wszelkich zakamarków ludzkich myśli. Postprawda, która wyrosła na gruncie mediów, może stanowić metaforę aktualnego sposobu rozumienia rzeczywistości bez względu na to, czy ktoś jest ich użytkownikiem czy nie. Wynika to z założenia, że technologia mediów zmienia optykę na wielu płaszczyznach niezależnie od stopnia zaangażowania w uczestnictwo. Analogicznie jak pismo, które – zgodnie z założeniami Waltera Onga – zmieniło świadomość zarówno osób piśmiennych, jak i niepiśmiennych wychowanych w kulturze pisma, ponieważ wpływ pisma oraz skala zmian są wieloaspektowe (Ong 2011: 94, 95).

Taylor mówi, że ewolucja rzeczywistości społeczno-historycznej doprowadziła do takiego momentu, w którym możliwe jest postawienie pytania o tożsamość podmiotową. W *Źródłach podmiotowości* tropi te przemiany, charakteryzuje nowoczesność oraz wskazuje na tożsamość narracyjną jako odpowiedź na specyficzne dylematy człowieka doby nowoczesności. Analiza źródeł podmiotowości to w ujęciu Taylora próba uchwycenia przemian dokonujących się w zakresie rozumienia, interpretacji i artykulacji intuicji moralnych, które stanowią konieczne podłoże wszelkich autorefleksji podmiotu. Taylor wskazuje przy tym jednoznacznie definicję

tożsamości – to orientacja w przestrzeni moralnej. Zatem wiedza na temat własnej tożsamości obejmuje znajomość preferencji hierarchii wartości moralnych (Taylor 2012: 54). Wiedzę tę podmiot uzyskuje w ramach interakcji wewnątrz wspólnoty, tak więc konieczne wydaje się ustalenie normatywnych warunków prawomocności zasad i reguł dyskursu. Podmiotowość uchwycona z perspektywy tożsamości narracyjnej zyskuje nowy sens. Jest to podmiotowość relacyjna, która z jednej strony ma ocalić ideę podmiotu przed strukturalistyczną i poststrukturalistyczną krytyką, z drugiej strony stanowić odpowiedź na szczególne uwarunkowania nowoczesnej moralności. Tożsamość narracyjna wpisuje się również w projekt podmiotowości kulturowej, która zyskuje szczególne znaczenie w obliczu pluralizmu i różnorodności kulturowej współczesnego świata.

Termin „postprawda” nie wyjaśnia, czym jest prawda ani nie określa warunków, które muszą być spełnione, aby sąd mógł być uznany za prawdziwy. Odnosi się raczej do podmiotowego stosunku do rzeczywistości i innych podmiotów w określonej przestrzeni społecznej. W tym sensie termin ten opisuje pewien specyficzny rys współczesnej kultury, która w dyskursie publicznym stawia emocje i przekonania na uprzywilejowanej pozycji. Taylor, interpretując ewolucję idei w kierunku „nowoczesności”, w pewien niezamierzony sposób odsłania również źródła tego aspektu. Wyróżnione przez Taylora cechy nowoczesności umożliwiają spojrzenie na obecną rzeczywistość przez pryzmat postprawdy. Wśród wskazanych

przez niego cech na szczególną uwagę zasługują te leżące po stronie podmiotu, jak: swoiste uwewnętrznienie, podkreślenie wyjątkowości i oryginalności wnętrza podmiotu, afirmacja jednostkowych przekonań i ich ekspresji, indywidualizacja, jak również cechy świata. W tym też sensie koncepcja Taylora jest zaskakująco aktualna. Mechanizmy kreowania podmiotowego projektu tożsamości narracyjnej w oparciu o postulowaną przez niego ekspresywistyczną koncepcję znaczenia kładą nacisk na emocje i przekonania, a tym samym wpisują się w definicję postprawdy.

Z perspektywy pytania o aktualność koncepcji tożsamości narracyjnej Charlesa Taylora należy przywrócić się kilku wzajemnie zazębiającym się wątkom – po pierwsze, zawilej relacji pomiędzy podmiotowością a tożsamością osobową, po drugie, naturze i dynamice tożsamości nowoczesnej, ewolucji rozumienia podmiotowości oraz ostatecznie relacji pomiędzy tożsamością a rozumieniem, narracją i artykulacją. Horyzont zainteresowań Taylora jest niezwykle szeroki i wieloaspektowy, rozpościerający się od kwestii tożsamości, narracji, natury nowoczesności, sekularyzacji, roli religii, etyki, polityki i kultury. Z uwagi na cel niniejszych rozważań zakres analizowanych myśli Taylora został ograniczony do jego poglądów na temat tożsamości narracyjnej.

Rozdział pierwszy niniejszej publikacji wprowadza w problematykę tożsamości narracyjnej w ujęciu Charlesa Taylora. Rozdział ten poświęcony jest meandrom tożsamości oraz zawilej relacji pomiędzy podmiotowością

a tożsamością i nowoczesnością. Dla Taylora tożsamość jest ideą względnie nową, która pojawiła się w wyniku przemian współczesnej rzeczywistości społecznej, historycznej, światopoglądowej, i która nie mogła zrodzić się we wcześniejszych epokach. Idea tożsamości narracyjnej jako orientacji w przestrzeni aksjologicznej ma stanowić filozoficzną i etyczną konceptualizację problemu tożsamości i odróżniać się tym samym na tle teorii socjologicznych i psychologicznych, które uczyniły w ostatnim czasie kwestię tożsamości problemem pierwszorzędym.

Rozdział drugi odwołuje się do poglądów Taylora na filozoficzną genezę kluczowych dla nowoczesnej podmiotowości cech, które sytuują się pomiędzy uwewnętrznieniem a uprzedmiotowieniem podmiotu oraz prowadzą do zanegowania idei podmiotowości w teoriach poststrukturalistycznych. Ewolucja rozumienia podmiotowości w kierunku afirmacji „wewnętrznej głębi” pozytywnie wartościuje ekspresję opinii i przekonań. Z kolei uprzedmiotowienie dokonane głównie za sprawą myśli Johna Locke’a prowadzi do rozumienia podmiotowości w kategoriach neutralności i punktowości, przez co promuje indywidualizm w życiu publicznym. Afirmacja wewnętrznych przekonań jednostki jako wyabstrahowanego indywiduum realizuje się na płaszczyźnie ekspresywistycznej koncepcji artykulacji i ekspresji, mającej swoje korzenie w ideach romantycznych.

Uwewnętrznienie i uprzedmiotowienie stanowią znamienne cechy nowoczesności po stronie podmiotu. Rozdział trzeci przybliży pewne zewnętrzne względem

podmiotu aspekty nowoczesnego świata, które określają jednak wskazany horyzont dla ewolucji rozumienia podmiotowości. Wieloaspektowość i złożoność problemu nowoczesności jest nad wyraz duża i daleko wykracza poza założenia tego szkicu. Z perspektywy badania aktualności poglądów Taylora na kwestię podmiotowości narracyjnej analiza nowoczesności została ograniczona. Kluczem do zrozumienia tytułowej dynamiki nowoczesności są tu rozważania Charlesa Taylora, jak również innych przedstawicieli związanych z tradycją narracyjną, w tym Anthony'ego Giddensa czy Alasdaira MacIntyre'a. Z tego punktu widzenia można również zapytać, czy uwzględniane przez Taylora jako konieczne dla procesu konstruowania podmiotowości nowoczesnej sieci konwersacji i wspólnota stanowią adekwatne odniesienie dla ram pojęciowych, ontologii moralnej w dobie postprawdy, marketingu prawdy i świecie fake newsów?

Rozdział czwarty dotyka kluczowej dla tożsamości idei narracji jako procedury samorozumienia człowieka. Tożsamość narracyjna jest w ujęciu Taylora odpowiedzią na wskazane już nowoczesne zmiany języka moralności, swoistego uwewnętrznienia podmiotu, zanegowania autorytetów na rzecz afirmacji codzienności czy nowych form ekspresji. Idee te znacznie rozszerzyły zakres podmiotowych treści tożsamości. Odtąd nie tylko „wyjątkowe” momenty biograficzne czy wybrane sytuacje są materiałem refleksji podmiotu, ale całość jego doświadczeń. Życie człowieka we wszelkich jego aspektach stanowi istotny element autorefleksji, przybierającej



w ujęciu Taylora postać narracji. Tożsamość jako proces opowiadania posiłkuje się wypracowanymi na tym gruncie mechanizmami, które odwołują się do czasowości, podmiotowej ekspresji w medium rozmowy, wspólnotowych znaczeń. Z perspektywy pytania o stosunek podmiotu do świata społecznego, w tym w szczególności w obliczu pytania o warunki akceptowalności twierdzeń w życiu publicznym, najważniejszymi wymiarami narracji są interpretacja i artykulacja. Wątek ten znajduje swoje rozwinięcie w ostatnim rozdziale pracy zatytułowanym „Znaczenie jako ekspresja”.

Rozdział piąty stanowi analizę przedstawionych przez Taylora warunków prawomocności znaczenia jako ekspresji. Tożsamość narracyjna jako orientacja w przestrzeni aksjologicznej wiąże się z pytaniem o sposób i prawomocność argumentacji na rzecz określonej ontologii moralnej. W ten sposób rozważania nad naturą tożsamości narracyjnej przenoszą się na pole etyki komunikacji i argumentacji. Taylor odrzuca warunki prawomocności dyskursu Jürgena Habermasa i proponuje teorię ekspresyjną, będącą spadkobierczynią tradycji romantyzmu. W przeciwieństwie do koncepcji Habermasa, postulowana przez Taylora ekspresywistyczna koncepcja znaczenia jest ukłonem w stronę postprawdy, ponieważ akceptowalność znaczenia uzależniona jest od ekspresji podmiotowych opinii, przekonań i emocji.





---

## Przestrzenie nowoczesnej tożsamości

TERMIN „TOŻSAMOŚĆ” ma swój długi rodowód, którego źródła sięgają starożytności, jońskich filozofów przyrody czy logiki Arystotelesa. W interesującym nas filozoficznym sensie, jako akt samorefleksji podmiotu, problematyka tożsamości rozkwitła w ramach XVIII-wiecznego sporu na temat tożsamości osobowej, zainspirowanej poglądami Johna Locke’a zawartymi w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (Stoiński 2016: 253, 254). Ustalenie zakresu znaczeniowego tożsamości osobowej utrudnia jego krzyżowanie się z rozważaną od zarania dziejów kwestią podmiotowości. Adriana Wambier dowodzi, że korzenie namysłu nad podmiotowością sięgają już przedfilozoficznych tekstów greckich, na przykład eposów homeryckich, a spór o podmiotowość nie rozpoczął się od Kartezjusza, którego powszechnie uważa się za inicjatora filozofii podmiotu (Wambier 2016: 7, 8). „Spór o podmiot”, mimo że od zawsze zajmuje ważne miejsce na mapie filozoficznego namysłu, nie jest

jałowy, a poststrukturalistyczna krytyka podmiotowości kartezjańskiej otwiera konieczność zmierzenia się z tym kluczowym dla filozofii zagadnieniem (Drwięga 2016: 32).

Kwestia tożsamości podmiotowej wkroczyła szturmem na arenę myśli filozoficznej pod wpływem niezwykłej dynamiki przemian współczesnego świata, jak choćby globalizacji, reorganizacji czasu i przestrzeni, różnorodności kulturowej, migracji, nowych odkryć z zakresu biologii, neurologii, medycyny czy wymogów administracyjno-prawnych. Dobitym przykładem jest „dokument tożsamości” jako formalny wymóg potwierdzenia, że dana osoba jest tą właśnie osobą. Zmiany te uwidoczniły niewydolność klasycznych idei podmiotowości oraz konieczność wprowadzenia nowego terminu, który obejmowałby swym zakresem charakter przemian współczesnego świata (Osika 2016: 101, 102). Wylegitymowanie się dowodem tożsamości nie jest równoznaczne z określeniem swojej tożsamości w ujęciu Taylora. Tym, co wyróżnia filozoficzne koncepcje tożsamości, jest nachylenie w kierunku świata moralnego. W tym sensie idea tożsamości Taylora to wiedza na temat tego, co dla podmiotu stanowi wartość (Taylor 2010c: 157).

Tożsamość jako kategoria logiczna nawiązuje do relacji identyczności pomiędzy podmiotem a nim samym, wyrażającej się w formule  $A = A$ . Definicja ta odwołuje się do zasady tożsamości rzeczy nieodróżnialnych w ujęciu Gottfrieda Wilhelma Leibniza, która głosi tożsamość grupy rzeczy w sensie bycia jedną rzeczą, w sytuacji gdy

wszystkie własności danej grupy są wspólne lub należą do tej samej klasy (Lacey 1999: 137). Zasada ta jest konsekwencją epistemologicznej koncepcji definicji prawdy jako korespondencji, której przedmiotem są sądy (Gut 1998: 147–150). Określa ona prawdziwość zdania wtedy i tylko wtedy, gdy pojęcie orzecznika zawiera się w pojęciu podmiotu (Antognazza 2018: 309).

Zdaniem Leszka Kołakowskiego tożsamość jako kategoria logiczna w znaczeniu nadanym jej przez Leibniza nie odpowiada wymogom tożsamości osobowej, ponieważ nie uwzględnia konstytutywnej dla podmiotu czasowości jego istnienia. Tożsamość zarówno w aspekcie jednostkowym, jak i kolektywnym posiada swoje zakorzenienie w pięciu fundamentalnych czynnikach: substancji, pamięci, świadomej antycypacji, ciele oraz fundacyjnym początku (Kołakowski 2010: 181–193). W wymiarze osobowym substancja (czy inaczej dusza) obejmuje niematerialną część osobowości, która jednak w jakimś stopniu związana jest z ciałem. Kołakowski odwołuje się w tym miejscu do rozmaitych koncepcji filozoficznych: Platona, św. Tomasza, św. Augustyna, Kartezjusza. Problem z tożsamością osobową rodzi się dopiero z empirystyczną krytyką duchowości, która uznaje ją jako tezę wyłącznie metafizyczną. Wcześniej tożsamość nie była problematyzowana, ponieważ wyczerpywała się całkowicie w pewnym pojęciu substancji. W wyróżnionej przez Kołakowskiego kategorii substancji mieści się również pewien refleksyjny aspekt ludzkiej samoświadomości, którą filozof nazywa po prostu „ja”. Niezależnie od

tego, jak nazywałby się ten składnik w dyskursie filozoficznym, czy byłaby to „jaźń”, czy „ego”, to bez odwoływania się do uzasadnienia metafizycznego możliwe jest uzasadnienie ciągłości podmiotowej egzystencji (Kołąkowski 2010: 181, 182). Nie można mówić o stałości biograficznej jednostki ani o świadomości siebie bez refleksji nad swoją historią, dlatego Kołąkowski wskazuje na pamięć oraz świadomą antycypację jako konstytutywne elementy tożsamości. Dopiero świadomość, wspomnienia, czy w terminologii Kołąkowskiego „historia uprzytomniona”, otwiera możliwość dyskusji nad tożsamością osobową. Świadoma antycypacja odwołuje się do heideggerowskich analiz egzystencji, do bycia-w-świecie, które składa się z trzech konstytutywnych elementów, czyli świata, bycia-w oraz z tego, „kto” stanowi podmiot bycia-w-świecie (Heidegger 1994: 74, 75).

W wymiarze jednostkowym ciało nie jest rozumiane jedynie jako struktura genetyczna, ale jako „ciało świadome”. Takie rozumienie „ciała” tożsamości jest rezultatem wcześniejszych warstw znaczeniowych – substancji, pamięci i świadomej antycypacji (Kołąkowski 2010: 182, 183). Ciało jest zatem strukturalnym elementem i „nositелеm” tożsamości. Jednostka musi mieć zarówno świadomość swojego ciała, jak również świadomość swojej świadomości, analogicznie jak w ujęciu Anthony’ego Giddensa „świadomość jest zamknięta w ciele” (Giddens 2007: 79). Z perspektywy technologicznych przemian współczesnego świata niezwykle ciekawe są badania wzajemnych relacji pomiędzy cielesnością a tożsamością

w Internecie. Zdaniem Seweryna Rudnickiego początkowe analizy tożsamości w refleksji nad naturą rzeczywistości internetowej opierały się na dwóch schematach. Pierwszy z nich wyraźnie oddzielał ciało od wirtualności, umieszczając je w ramach porządku offline, podczas gdy poczucie tożsamości, świadomość „ja” w ramach wyżej ocenianej wirtualności. Drugi schemat chciał przekroczyć wskazaną dualność poprzez włączenie ciała i tożsamości we współzależność cyborgiczną, zdecentrowaną, którą określać miała idea symulakru, nieodróżnialności. Schemat ten łączył, zdaniem Rudnickiego, oświeceniowy projekt emancypacji przy użyciu technologii z poststrukturalistyczną fragmentaryzacją podmiotu wraz z dekompozycją tradycyjnych znaczeń (Rudnicki 2013: 165, 166). Na relację ciało – „ja” i ciało – tożsamość można, zdaniem Rudnickiego, spojrzeć przez pryzmat relacji semiotycznej, odnoszącej się do płaszczyzny społecznego sposobu rozumienia (Rudnicki 2013: 133–136).

Świadomość początku jest ostatnią wyróżnioną przez Kołakowskiego warstwą znaczeniową pojęcia tożsamości. W wymiarze jednostkowym świadomość początku określa nie tylko datę swoich urodzin, ale świadomość „zakorzenienia” (Kołakowski 2010: 183). Jest to niezwykle ważny aspekt tożsamości, wyrażający się w wiedzy o własnym pochodzeniu, miejscu w świecie, korzeniach społecznych, kulturowych, historycznych. Jest to umiejscowienie siebie na wyobrażonej mapie czasu i przestrzeni. Dla Simon Weil to właśnie ten aspekt poczucia tożsamości jako zakorzenienia stanowi najważniejszą

i najtrudniejszą do zdefiniowania potrzebę człowieka. Wymiar ten odwołuje się do wspólnoty, która jest depozytariuszem przeszłości i gwarancją przyszłości, dlatego właśnie, zdaniem Weil, każdy człowiek potrzebuje różnorodnych korzeni (Weil 1985: 144). Na płaszczyźnie tożsamości kolektywnej świadomość początku wyraża się we wszelkich legendach o aktach założycielskich, które bez względu na brak możliwości ich dokładnego zlokalizowania w czasie i przestrzeni stanowią płaszczyznę wspólnego odniesienia (Kołakowski 2010: 185).

Zakorzenie według Taylora to niemożliwość wyobrażenia sobie siebie poza określonym kontekstem, który przybiera postać umocowania w określonej wspólnocie społecznej, kosmosie czy porządku religijnym (Taylor 2010: 80, 81). Poczucie zakorzenia odwołuje się do pierwotnej potrzeby bycia częścią społeczeństwa, dlatego wykorzenie odczuwane jest dotkliwie jako załamanie kosmicznego ładu (Taylor 2010: 93). Krytyka podmiotowości punktowej jest elementem dyskusji Taylora z ideami indywidualizmu, rozumianego przez pryzmat atomizmu społecznego. Zgodnie z tym ujęciem społeczeństwo jest postrzegane analogicznie do koncepcji atomów Demokryta jako konglomerat niezależnych od siebie jednostek (Szahaj 2016: 416). Koncepcja Taylora na temat roli wspólnoty w kształtowaniu podmiotowych wyobrażeń na temat rzeczywistości wpisuje się w szerszy kontekst polemiki na temat wzajemnych relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą w ramach tzw. sporu pomiędzy liberałami i komunitarystami. Taylor, obok Alasdaira MacIntyre'a,



Michaela Sandela i Michaela Walzera zaliczany jest do komunitarystów. Wystąpili oni z szeregiem zarzutów względem „Teorii sprawiedliwości” Johna Rawlsa, oskarżając go o afirmowanie społecznego indywidualizmu, w którym ludzie mogą odciąć się od wartości, dowolnie nimi dysponować (Szahaj 2000: 16). W ten sposób podmiot Rawlsa jest „podmiotem wykorzenionym”, niezależnym od wspólnoty i kultywowanych przez nią wartości. Jest to sprzeczne z założeniem Taylora o konstytutywnej roli wspólnoty w kształtowaniu podmiotowej tożsamości, ponieważ zgodnie z interpretacją Andrzeja Szahaja „wartości nie biorą się zaś znikąd, są wyrazem zakorzenienia w określonej wspólnocie, która w ten sposób determinuje to, kim jesteśmy” (Szahaj 2000: 20). Czasowość jako element konstytutywny tożsamości stawia przed nią istotne pytanie – czy bycie toż-samym tym samym ewokuje konieczność relacji identyczności z sobą w każdym wieku? W jaki sposób, pomimo zmian zachodzących w czasie, pozostać tym samym człowiekiem? Według Paula Ricoeura ten zawiły stosunek wymiarów czasowości człowieka można wytłumaczyć za pomocą pary pojęć – tożsamości w sensie *idem* i *ipse*. Relację pomiędzy nimi można przełożyć na pytanie – czy być sobą oznacza bycie tym samym człowiekiem niezależnie od wpływającego czasu? Tożsamość jako *idem* odnosi się do rzeczy, do identyczności, jednakowości, bycia tym samym i takim samym. W przeciwieństwie do tego tożsamość jako *ipse* to tożsamość bycia sobą i dlatego właśnie „tożsamość w sensie *ipse* nie pociąga za sobą żadnego twierdzenia dotyczącego

rzekomo niezmiennego jądra osobowości”, ponieważ bycie sobą, a tym samym to dwa bieguny tożsamości (Ricoeur 2003: 8). W ten sposób poczucie tożsamości funkcjonuje jako gra pomiędzy sobością a innością, co jest wyzwaniem rzuconym upływającemu czasowi (Ricoeur 2003: 205). Ricoeur uznaje przy tym, że sobość zakłada inność, ponieważ bycie sobą obejmuje konieczny stosunek względem tego, co inne. Sobość i inność pozostają względem siebie w dialektycznym napięciu, co wynika już z intencji zawartej w tytule książki *O sobie samym jako innym*. Bycie sobą nie wymusza stosunku przeciwności względem tego, co poza podmiotem, ale komplementarność bycia sobą i bycia innym. Zgodnie z tym przeświadczeniem bycie sobą z konieczności jest odnoszone do tego, co inne, poza podmiotem, do świata, innych, ale to właśnie ta inność i zewnętrżność względem podmiotu pozwala mu być sobą (Kowalska 2003: 23). Ricoeur zakłada wręcz, że „bycie sobą w przypadku siebie samego zakłada inność w stopniu tak głęboko wewnętrżnym, że jedno nie daje się pomyśleć bez drugiego” (Ricoeur 2003: 9). Ponadto harmonia tożsamości w obliczu upływającego czasu jest w ujęciu Ricoeura efektem zobowiązania etycznego, swoistej obietnicy wierności podjętym zobowiązaniom. Sens etyczno-moralny bycia sobą wiąże się ze zdolnością wzięcia odpowiedzialności za własne działania, a tym samym wiąże się z możliwością oceny wynikającą z przypisania komuś odpowiedzialności (Ricoeur 1992: 42).

Na przestrzeni ostatnich lat kwestia tożsamości zyskała dużą popularność nie tylko na obszarze nauk

humanistycznych, ale w szczególności na gruncie szeroko rozumianych nauk społecznych. Powszechnie uważa się, iż Erik Erikson wprowadził pojęcie „tożsamość” w latach 50. XX wieku do słownika psychologii i nauk społecznych (Melchior 1999: 22). Warto jednak podkreślić, iż pojęcie to funkcjonowało już wcześniej pod innymi nazwami, w szczególności w interakcjonizmie symbolicznym w ujęciu Johna Deweya, Charlesa H. Cooleya i George’a H. Meada. Szczególnie bliskie były takie pojęcia, jak np.: „jaźń”, „ja”, „autokoncepcja”, „koncepcja-siebie”, „obraz-siebie”, „samoświadomość”, „autoidentyfikacja”, „identyfikacja” (Boksański 1989: 30–32). W odniesieniu do jaźni Mead jasno stwierdza, iż jest ona obiektem sama dla siebie i może stać się przedmiotem badań. Jaźń ma tę konstytutywną cechę, według Meada, iż może ona być zarówno podmiotem, jak i przedmiotem badań. Warto odnotować przy tym, iż w ujęciu Meada problem tożsamości występuje w stosunku do osób, grup czy kategorii, z którymi identyfikuje się jednostka. Sama identyfikacja w tradycji interakcjonizmu symbolicznego rozpatrywana była w odniesieniu do członków grup, czy kategorii społecznych, których łączyły wzajemne interakcje (Mead 1975: 193). Interakcyoniści wierzą, że w procesie konstruowania tożsamości kluczową rolę odgrywają zatem interakcje, w ramach których uczestnicy negocjują intersubiektywny świat znaczeń. W ramach codziennych interakcji ludzie tworzą wspólną przestrzeń znaczeń, będących tkanką porządku społecznego (Leszniewski 2006: 7, 8).

Obecnie kwestie związane z tożsamością stały się nie-  
zwykle popularne, często uznawane wręcz za konstytu-  
tywne dla takich dziedzin nauki, jak psychologia, socjo-  
logia czy politologia. W podobnym znaczeniu sytuują się  
rozważania Charlesa Taylora, dla którego problem tożsa-  
mości jest relatywnie świeży. Wynika on ze swoistej ewolu-  
cji idei i języka moralności, które dopiero w nowoczesności  
umożliwiają podjęcie kwestii tożsamości. Oczywiście nie  
oznacza to, że wcześniej ludzie nie mieli tożsamości, ale  
że tożsamość po prostu nie była dla nich problematyczna  
(Taylor 2002: 51). Podobnie ujmuje to Zygmunt Bauman,  
który uznaje, że potrzeba określenia tożsamości rodzi się  
w wyniku zakwestionowania referencji własnego miejsca  
w świecie, ponieważ konieczność analizowania, nazywania  
pewnych zjawisk staje się widoczna dopiero w wyniku ich  
problematyczności (Bauman 1993: 7).

Dla Taylora najważniejsze zmiany w charakterze no-  
woczesności zaszły na gruncie języka etyki, moralności  
oraz podmiotowych wartości. W ten sposób istota nowo-  
żytnej podmiotowości jawi się jako rezultat rekonstrukcji  
przemian moralności, ponieważ nowoczesność znacząco  
różni się od minionych epok. W procedurze analogicznej  
do Foucaultowskiego tropienia przemian w stosunku do  
nierozumności Taylor śledzi zmiany w kluczowych ele-  
mentach rozumienia moralnego. Granica nowoczesności  
rozpatrywana jest przez pryzmat modyfikacji sposobu poj-  
mowania pojęć moralnych, a kwestia tożsamości przyjmu-  
je postać orientacji na podmiotowej mapie aksjologicznej  
wewnątrz ram pojęciowych określonej wspólnoty.

W opinii Taylora obecnie zapomnianym i niesłusznie pomijanym wymiarem rozważań etycznych jest egzystencjalne pytanie o sens naszego życia, o horyzont podmiotowych wyborów moralnych, czyli o rozróżnienia, które nadają ludzkiemu życiu wartość i znaczenie. Pytania tego rodzaju nieuchronnie implikują rozstrzygnięcia wartościujące, ponieważ odniesienie się do nich wymaga zajęcia stanowiska w kwestii tego, co słuszne, godne, wartościowe, niestosowne itp. Taylor określa tego typu postawy mianem „silnego wartościowania”, ponieważ ustalają one hierarchię podmiotowej mapy wartości, a tym samym są koniecznym komponentem procesu konstytucji tożsamości. Wartościowania tego typu są ponadto niezależne od podmiotowych wyborów, skłonności czy pragnień, ale stanowią dla jednostki punkt odniesienia, czyli kryterium dla oceny wskazanych aktywności, odczuć, wyborów itp. (Taylor 2012: 11, 12). Jest to niezwykle istotne z punktu widzenia postulowanej przez Taylora koncepcji tożsamości narracyjnej, ponieważ konstruowanie autonarracji przebiega zawsze w określonym horyzoncie aksjologicznym, który stanowi konieczne tło każdorazowych podmiotowych artykulacji.

Horyzont aksjologiczny człowieka rozpatrywany jako całość („sens życia”) usytuowany jest we względnie stałej przestrzeni, wyznaczonej przez ramy pojęciowe. Ważna jest nie tylko określona wizja tego, co stanowi dla podmiotu wartość, ale to, w jakiej hierarchii je szereguje. To znaczy, co jest dla człowieka ważniejsze, cenniejsze, godniejsze itp. Z tego powodu Taylor określa ten aspekt

jako mapę ontologiczną podmiotowych wartości. Tożsamość jest zatem pewnym przeświadczeniem, przekonaniem jednostki, że interpretuje swoje doświadczenia oraz działa w pewnej przestrzeni aksjologicznej. Wartości stanowią zatem niezwykle istotny czynnik kształtujący podmiotową tożsamość, co podkreśla szczególnie Władysław Stróżewski. W ten sposób, jak zdaniem polskiego filozofa: „dotykamy oto jednej z najbardziej mrocznych tajemnic kształtowania się człowieka, jako bytu obdarzonego wartością” (Stróżewski 1981: 244). Bez poczucia identyfikacji z określonymi wartościami („dobrem” w rozumieniu Taylora) jednostce brakowałoby odniesienia dla poczucia podmiotowej tożsamości. Świadomość owej hierarchii aksjologicznej, która określa sposób postępowania, myślenia, działania itp. jednostki, jest konstytutywnym warunkiem jej poczucia tożsamości. Aspekt ukierunkowania wewnętrznej mapy wartości w kierunku dobra zgodny jest z agatologicznymi rozważaniami Józefa Tischnera nad naturą człowieka. W tym też sensie Tischner porównuje koncepcję tożsamości Taylora do dramatu, zgodnie z założeniem, że „jestem tym, czym jest dramat, w jakim uczestniczę” (Tischner 1998: 267).

Zmianę ram pojęciowych umożliwia właśnie narracyjna struktura tożsamości jako opowieści, interpretacji i artykulacji swoich przeżyć w medium rozmowy z innymi uczestnikami życia społecznego. Indywidualne narracje jednostki często są opisami różnorodnych doświadczeń i nie możemy od nikogo oczekiwać niezmiennego trwania przy raz obranej koncepcji „dobra” (Joas 2009:

205). Należy jednak poczynić ważne zastrzeżenie. Samo pojęcie „dobra” nie tyle jest związane z określonymi przekonaniem moralnymi, co wyznacza zakres ich hierarchii. To, co jest przez Taylora rozumiane jako dobro, nie niesie za sobą konkretnych wartości, a jedynie ich gradację. Orientowanie się względem dobra w rozumieniu Taylora obejmuje różnorodne przejawy ludzkiej działalności, mówienie, myślenie, motywy, styl życia. Dla Taylora określenie „dobro” oznacza zatem to, co dla danego człowieka jest bardziej wartościowe, cenniejsze, najważniejsze (Taylor 2001: 181). Orientacja w przestrzeni moralnej, która wyznacza zakres podmiotowego poczucia tożsamości, to w ujęciu Taylora:

wiedzieć, kim się jest, znaczy zarazem: być zorientowanym w przestrzeni moralnej, przestrzeni, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe, co warto robić, a czego nie, co ma sens i wagę, co zaś jest nieistotne i drugorzędne (Taylor 2001: 54).

Zdaniem Czerniaka tożsamość w ujęciu Taylora nie jest kategorią epistemologiczną, ale psychologiczno-aksjologiczną, ponieważ stosuje się do subiektywnej orientacji jednostki względem założonej obiektywnie przestrzeni hierarchii dóbr i wartości (Czerniak 2006: 169). „Orientacja” w tej przestrzeni pozwala jednostce zrozumieć hierarchię wartości, według której działa w świecie, swój stosunek do wartości najwyższych oraz poczucie sensu własnego istnienia.

Poczucie tożsamości związane jest z wiedzą na temat standardów odniesień naszych rozróżnień moralnych.

W ten sposób w ujęciu Taylora pytanie: „kim jestem” jest w istocie pytaniem o to, jakie stanowisko zajmę w określonych kwestiach, przy czym wybór ten uzależniony jest od przyjętego tła czy horyzontu wewnątrz ram pojęciowych. Taylor przyjmuje mocną tezę, iż brak wskazanego horyzontu oznacza niemożliwość zajęcia stanowiska w kwestiach moralnych w ogóle. W tej perspektywie kryzys tożsamości związany jest z zachwianiem wiary w horyzont aksjologiczny umożliwiający zajęcie stanowiska, to znaczy opowiedzenie się w kwestii tego, co dobre, godne podziwu, szacunku czy pogardy itp. Brak ram pojęciowych jest odczuwany dotkliwie jako kryzys egzystencjalny (Taylor 2012: 53). Tożsamość jako wiedza na temat podmiotowych preferencji wyborów, wartościowań i przekonań sytuuje się pośrednio w sferze prawdziwości, łączy się ze wskazanymi przez Habermasa roszczeniami do słuszności moralnej oraz prawdziwości, szczerości. Dotykamy w tym miejscu istotnego rozstrzygnięcia z perspektywy pytania o aktualność myśli Taylora w kontekście postprawdziwości, które wyraża się w wątpliwości odnośnie do źródeł pewności żywionej przez ludzi. Co skłania podmiot do przyjęcia określonego punktu widzenia, do przekonania innych do swojej racji?



## Pomiędzy uwewnętrznieniem a uprzedmiotowieniem podmiotowości

W UJĘCIU TAYLORA ewolucja rozumienia podmiotowości przebiega od uwewnętrznienia podmiotu w myśli Kartezjusza, poprzez uprzedmiotowienie podmiotu w rozumieniu Johna Locke'a, po poststrukturalistyczną krytykę podmiotowości w ogóle. W tej perspektywie Taylor przeprowadza analizę podmiotowości nowoczesnej przez pryzmat ewolucji języka moralnego, prowadzącego ostatecznie do specyficznego nowoczesnego przekonania o wewnętrznej głębi podmiotu, jego postawy swobodnego niezaangażowania oraz afirmacji zwyczajnego życia. Charakterystycznym rysem nowoczesności jest również ekspresywistyczna koncepcja natury. Wymiary te sytuują się w dynamicznej przestrzeni nowoczesności naznaczonej fałszywie rozumianym indywidualizmem, subiektywizmem, relatywizmem czy ekspansją rozumu instrumentalnego (Taylor 2002: 9–17). Przeprowadzona z tej perspektywy krytyka ewolucji podmiotowości jest

właściwie krytyką liberalizmu rozumianego atomistycznie. Przejście do specyficznie rozumianego uwewnętrznienia podmiotu oraz przyznanie „wnętrzu” człowieka „głębi” i wysokiej rangi jest krokiem w kierunku afirmacji podmiotowych emocji i przekonań w dyskursie publicznym. Drugą odsłoną przemian rozumienia statusu podmiotowości jest uprzedmiotowienie podmiotu do postaci podmiotowości punktowej, która przejawia się pod postacią usankcjonowania indywidualizmu.

Zdaniem Taylora nowożytny zwrot w podejściu do podmiotowości człowieka polega na specyficznym „uwewnętrznieniu” podmiotu, podkreśleniu jego wyjątkowości i wolności w samostanowieniu o sobie i swoich wyborach moralnych. Taylor, zgodnie z główną intencją znalezienia źródeł podmiotowości, lokuje przemianę rozumienia podmiotowości w przestrzeni podmiotowych rozróżnień moralnych, a w szczególności w sposobie uchwycenia opozycji zewnętrzne – wewnętrzne. W myśli starożytnej nie mogło się jeszcze pojawić współczesne rozumienie „wnętrza” podmiotu. Przełom ten nastąpił wraz z przemianą substancjalnej teorii rozumu, połączonej z ideą Dobra u Platona, w kierunku ustanowienia zwierzchnictwa rozumu w myśli Kartezjusza. Zdaniem Taylora przeobrażenie rozumienia podmiotu w kierunku wewnętrzności przez Kartezjusza zostało w znacznej mierze umożliwione poprzez zmianę paradygmatu naukowego w wyniku odkryć Galileusza, które pociągnęły za sobą modyfikację znaczenia idei. Idee nie odnosiły się już do rzeczywistości ontycznej, ale treści

wewnętrpsychicznych, rzeczy znajdujących się w umyśle, co zdaniem Taylora umożliwiło rozumienie rzeczywistości przez pryzmat idei skonstruowanych przez podmiot, a nie jedynie odkrytych w umyśle (Taylor 2012: 271). Według Taylora przekonanie o wewnętrznej głębi człowieka jest tak zakorzenione w nowoczesnym sposobie postrzegania rzeczywistości, że trudno zrozumieć, iż nie jest ono obecne w myśli o podmiocie od zawsze. Obecnie, jak to ujmuje Taylor,

sądzi, że ludzie mają wewnętrzną głębię, tak jak mają serca, wątroby i układ pokarmowy – myślimy o niej jako o obiektywnym, wolnym od interpretacji fakcie (Taylor 2010b: 96).

Nowożytność zapoczątkowała innowacyjne podejście do podmiotu, przyznając wewnątrz wyjątkowe, indywidualne własności. Charakter tej zmiany widać w sposobie modyfikacji słownictwa, które odnosi się do opozycji między tym, co zewnętrzne i wewnętrzne, czyli świata oraz myśli, uczuć i przekonań podmiotu. Wartość podmiotowej refleksji jest przy tym egalitarna. Przekłada się to na kult indywidualności, oryginalności i jednostkowości sposobów życia, co bezpośrednio łączy się z ideą prawdy, kluczową dla możliwości ekspresji tych oryginalnych form wyrazu. Zresztą podkreślanie świadomości niepowtarzalności swojego indywidualnego wymiaru własnej egzystencji jest częstym elementem definicyjnym tożsamości osobistej. Tożsamość wyrażająca się w pytaniu „kim jestem?” realizuje się w polu semantycznym subiektywnego postrzegania siebie przez pryzmat innych ludzi (Melchior

1990: 24–26). Jest to zgodnie z koncepcją Taylora, dla którego tożsamość to orientacja względem określonej hierarchii wartości z jednej strony, a uznaniem wewnątrz pewnej wspólnoty z drugiej. Taylor stanowczo podkreśla, że nie można mówić o monologicznym kształtowaniu tożsamości, ponieważ jej źródłem jest dialog z innymi. Odkrywanie własnej tożsamości to negocjowanie jej kształtu w ramach zwerbalizowanego bądź zinternalizowanego dialogu z innymi (Taylor 2002: 50).

Zasadnicza zmiana, której dokonał Kartezjusz, polega, zdaniem Taylora, na przeniesieniu źródeł moralnych z zewnątrz do wewnątrz podmiotu (Taylor 2021: 269). Ważnym krokiem na tej drodze były rozważania św. Augustyna, który skierował refleksję w kierunku wnętrza podmiotu, jednakże jego teologiczne nastawienie uniemożliwiało oderwanie podmiotowości od aspektu religijnego, czego dokonał właśnie Kartezjusz. Uprzedmiotowienie sfery aksjologicznej w nowożytności jest punktem zwrotnym dla rozpoznania przez Taylora specyficznego stosunku podmiotu do rzeczywistości moralnej, wyrażającej się w idei podmiotowości „punktowej”, czy „neutralnej”, która swój pełen wyraz zyskała w koncepcji Johna Locke’a (Taylor 2012: 299). Dopełnieniem obrazu nowoczesnej tożsamości podmiotu jest swoisty romantyczny ekspresywizm, którego pierwszych symptomów Taylor poszukuje już w koncepcji Davida Hume’a (Taylor 2012: 635) oraz Jeana-Jacquesa Rousseau i Johanna Gottfrieda von Herdera, a które swoją pełną konceptualizację zyskały w dziełach Johanna Wolfganga von Goethego

oraz Georga Wilhelma Friedricha Hegla (Taylor 2012: 677). W ramach zwrotu ekspresywistycznego pierwszorzędne znaczenie dla zrozumienia wnętrza podmiotu mają jego środki wyrazu i ekspresji, w toku których podmiot zarówno pojmując własną naturę, jak również ją tworzy. Idea oryginalności wnętrza podmiotu oraz jego racjonalnych kontekstów w ramach podmiotowości niezaangażowanej znajduje swoje dopełnienie w możliwości artykulacji własnej podmiotowości, subiektywności i „wewnętrzności” jednostkowych źródeł moralnych (Taylor 2012: 721).

Dla periodyzacji filozofii podmiotu fundamentalne znaczenie ma odnalezienie momentu, w którym dokonuje się zmiana rozumienia łacińskiego terminu *subiectum*, które pierwotnie wyznaczało zakres znaczeniowy zbliżony do tego, co dziś określamy przedmiotem, na nowożytny sens tego pojęcia, odnoszący się do samoświadomej jaźni podmiotu poznającego (Kaniowski 2008: 99). Wraz z ukonstytuowaniem się rozumienia podmiotu jako jaźni myślącej nastąpił podział na podmiot i przedmiot, a sama relacja je łącząca została skojarzona z relacją poznawczą. W ten sposób, jak reasumuje Joanna Trzópek na gruncie filozofii Kartezjusza, „podmiot jest podmiotem *na sposób samoświadomości* i jako taki jest odróżnialny od treści swoich myśli, które istnieją dla niego jako obiekty” (Trzópek 2013: 23). W tej perspektywie nowożytność charakteryzuje, jak wskazuje Alain Renaut, specyficzny stosunek do rzeczywistości, wyrażający się w przekonaniu, że to właśnie człowiek posiada władzę

samostanowienia w zakresie swoich działań, prawdy, myśli, przedstawień, historii czy prawa itp. Podejście to sytuuje człowieka w pozycji podmiotu, to znaczy jako *subiectum*, czyli „pod-łoże”, na którym wspiera się forma rzeczywistości (Renaut 2001: 31, 32). Takie rozumienie podmiotowości zostało w znacznej mierze ukształtowane przez filozofię Kartezjusza oraz rozwinięte przez filozofię transcendentálną Immanuela Kanta i Edmunda Husserla, jednak na ostateczny kształt rozumienia podmiotowości wpłynął cały szereg różnorodnych stanowisk z zakresu historii filozofii.

Według Taylora platońska koncepcja substancjalnej racjonalności jest nawet zrozumiała i możliwa do zaakceptowania dla współczesnych. Pojawia się jednak specyficzny dysonans, który wynika z faktu, że myśl Platona sformułowana jest w odniesieniu do specyficznie rozumianego ładu i harmonii. W ujęciu Platona rządzenie poprzez rozum odnosi się do właściwego oglądu w odniesieniu do uchwycenia naturalnego ładu. W tej perspektywie również dobre życie jest swego rodzaju rozumowym zwróceniem się w kierunku ładu, w odniesieniu do całości, a nie tylko naszej duszy. W ten sposób rozum i postrzeganie Dobra stanowią komplementarną całość, ponieważ zdaniem Taylora:

gdy rozum zostaje zdefiniowany substancjalnie, a właściwe widzenie jest kryterium racjonalności, nasze stawanie się racjonalnymi daje się opisać najbardziej precyzyjnie nie jako proces odbywający się w nas, lecz raczej jako nasze połączenie z ogólniejszym ładem, w którym mamy swoje miejsce (Taylor 2012: 234).

Konfuzja współczesnych względem nauki Platona pojawia się zatem, w opinii Taylora, w uświadomieniu sobie przez nich, że racjonalny ogląd, wizja racjonalnego ładu, Logos mieści się nie tylko w rzeczywistości zewnętrznej, ale w samym podmiocie. W tej perspektywie pojawia się wątpliwość, ku czemu kierować powinien się rozum, w kierunku ładu bytu, zmysłowości czy może ciała? Zdaniem Taylora w historii myśli filozoficznej pod wpływem tego dysonansu nastąpiła wspomniana przemiana w podejściu do podmiotowości, którą określa mianem „uwewnętrznienia”, w której to zwierzchność rozumu zostaje „ustanowiona”, a nie „odkryta” za sprawą Kartezjusza (Taylor 2012: 233–236). W ten sposób Kartezjusz uważany jest nie tylko za ojca nowożytnej filozofii, ale i twórcę nowożytnego rozumienia podmiotowości, choć należy pamiętać, że sama interpretacja poglądów Kartezjusza może być bardzo szeroka – od analizy, przez pryzmat wyrafinowanego intelektualizmu, po prosty mechanistyczny naturalizm – pomimo że sam Kartezjusz nie postrzega fizyki i fizjologii jako nauk autonomicznych (Drozdowicz 2014: 7, 8). Pułapką dla zrozumienia myśli Kartezjusza jest również trywializacja jego poglądów, wyrażonych w słynnej formule *cogito ergo sum* (Trzópek 2013: 22).

Ważnym krokiem w kierunku „uwewnętrznienia” podmiotu, roli wewnętrznej refleksji w poznaniu siebie, jak już wspomniano, były rozważania św. Augustyna, ale było to uwewnętrznienie nieuchronnie skierowane w stronę Boga. Rozum rozpoznaje, że poza nim istnieje wspólna dla wszystkich norma, czy kryterium, które

jest gwarantem rozumności, jednak istnieje ono poza rozumem. Analogiczną procedurę interpretacji można, zdaniem Taylora, zastosować, poszukując w języku intersubiektywnych norm wiążących i uprawomocniających ważność dyskursu (Taylor 2012: 250). Zrozumienie siebie u św. Augustyna uzależnione jest od doskonałości znacznie przewyższającej byt osobowy, czyli od Boga. Argument ten wykorzysta również Kartezjusz, dowodząc istnienia Boga w *Medytacjach o pierwszej filozofii*. Zasadnicza zmiana, której dokonał Kartezjusz, polega, zdaniem Taylora, na przeniesieniu źródeł moralnych z zewnątrz do wewnątrz podmiotu, do jego zdolności refleksji (Taylor 2012: 271).

Podmiot w rozumieniu Kartezjusza połączony jest z jego zdolnością samoświadomości względem własnych aktów poznawczych. Władza rozumu nie jest uprawomocniona siłą teologii, jak u św. Augustyna, ale jego moc wspiera się na fakcie podmiotowej świadomości, bez odniesienia do instancji zewnętrznych. Zasadniczym celem Kartezjusza jest więc ukazanie samowystarczalności wiedzy zdobytej na drodze refleksji podmiotu. Racjonalność w wyobrażeniu Kartezjańskim, według Taylora, definiowana jest nie substancjalnie, ale proceduralnie, jako efekt wewnętrznej właściwości myślącego podmiotu (Taylor 2012: 293). Akty *cogito* nie dotyczą wątpliwości, czy samej refleksji, ale zakres myślenia rozszerzony jest mianowicie na wszelkie akty doznawania, spostrzegania, wyobrażania, twierdzenia, przeczenia itp., czyli obejmuje całą gamę aktów, które współcześnie określa



się mianem świadomości. *Medytacje o pierwszej filozofii* stanowią próbę ukazania sposobu, w jaki można i powinno się przechodzić od wszelkich możliwych form myślenia, czyli *cogitare*, do *cogitationes*, to znaczy zbioru elementów, które odnoszą się do świadomości podmiotu na temat tego, dlaczego tak myśli oraz dlaczego powinien myśleć w dany sposób (Drozdowicz 2014: 68, 69). Tak więc podmiot jest określony przez pryzmat posiadania niezwyklej własności w postaci samoświadomości i jako taki może być odróżniony od treści swoich aktów świadomości, które jawią się dla niego jako obiekty (Trzópek 2013: 23).

Refleksja Kartezjusza wyposaża podmiot w autonomiczną i samowystarczalną zdolność osiągnięcia wiedzy. Właściwe poznanie uzależnione jest od metody, prawideł i norm, a zatem to procedura, a nie Bóg udostępnia jednostce drogę do poznania. Taylor przypisuje filozofii Kartezjusza jednoznacznie proceduralny charakter. Twierdzi, że:

racjonalność nie jest już definiowana substancjalnie, jako porządek bytu, lecz proceduralnie, poprzez 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 teraz cechy czynności myślenia, a nie powstające w jej wyniku substancjalne przekonania (Taylor 2012: 292).

Pewność uzyskuje się w wyniku autonomicznej władzy rozumu. Oczywiście Kartezjusz polega, zdaniem Taylora, na Bogu w kwestii wiedzy dotyczącej świata zewnętrznego, ale inaczej niż św. Augustyn. Dla Kartezjusza

osiągnięcie wiedzy pewnej jest możliwe w metodycznym porządkowaniu myśli, gdzie istnienie Boga jest w tej procedurze swoistą fazą. Pewność dotycząca percepcji jest autonomiczna (Taylor 2012: 293, 294), ponieważ dualizm duszy i świata materialnego jednoznacznie faworyzuje myślącą duszę.

Taka interpretacja podmiotowości Kartezjańskiej przez Taylora odnosi się w pierwszym rzędzie do sceptycyzmu metodycznego jako procedury osiągania wiedzy oraz służy Taylorowi do uwypuklenia preferencji nowożytnej filozofii do proceduralnego ujęcia racjonalności oraz indywidualizacji podmiotu w konfrontacji ze światem zewnętrznym. Klóci się jednak z analizą podmiotowości Kartezjusza w ujęciu esencjonistycznym, które podkreśla substancjalną charakterystykę świadomości jako aktu wzniosłego i autonomicznego. Niepodważalny fakt myślenia jako graniczny etap wątpienia stawia Kartezjusza w sytuacji niejednoznacznej. Substancjalna afirmacja myślenia zawiesza niejako świat zewnętrzny, przypisując mu problematyczny charakter przedstawień myślowych i spycha w kierunku groźby solipsyzmu. Sam Kartezjusz broni się przed taką opcją za pomocą Boga jako gwaranta istnienia rzeczywistości fizycznej i możliwości jej poznania. W tej perspektywie można zapytać, czy jest to możliwe, aby Bóg nie udzielił człowiekowi takich gwarancji? Sam Kartezjusz nie odpowiada jednoznacznie na to pytanie, ale zdaniem Drozdowicza odpowiedź na nie możemy znaleźć na marginesie jego rozważań w *Medytacjach o filozofii pierwszej*. Odpowiedź

przecząca, czyli odmawiająca człowiekowi możliwości poznania, ukazałaby Boga jako wewnętrznie sprzecznego, a sama niewiedza i sprzeczność jawią się Kartezjuszowi dobitnie negatywnie (Drozdowicz 2014: 31).

Ważnym ogniwem dla zrozumienia współczesnej idei podmiotowości jest dla Taylora również filozofia Michela de Montaigne, którą zestawia z myślą Kartezjusza. Podczas gdy Kartezjusz w refleksji poszukiwał uniwersalnych warunków ludzkiej rozumności, Montaigne skierował się w stronę badania kondycji człowieka pod kontem indywidualizacji, wyjątkowości i oryginalności, które są znamioną cechą współczesnego rozumienia jednostkowości podmiotowości (Taylor 2012: 333–344). W przełomie dokonanym przez Kartezjusza Taylor dostrzega z kolei ważne konsekwencje dla teorii etycznej. Skoro panowanie nad sobą zostało utożsamione ze zdolnościami rozumu, zatem porządek moralny zależy od podmiotowej władzy rozumu. W konsekwencji tego rozum panuje nad zmysłami oraz posługuje się nimi w sposób instrumentalny. W ten sposób Kartezjusz nie musi obawiać się uczuć i zmysłowej strony człowieka ani zalecać ich wyzbycia jak stoicy, ponieważ wzniosłą cechą rozumu jest ich instrumentalne okiełznanie i kontrola. Uwewnętrznienie źródeł moralnych stanowi rezultat hegemoniczności rozumu i jest wyrazem instrumentalnego kierowania zmysłami i ciałem (Taylor 2012: 277–283), ponieważ zdaniem Taylora:

hegemonia rozumu staje się racjonalną kontrolą i jako taka nie jest już pojmowana jako zestrojenie z kosmicznym ładem, lecz jako kształtowanie naszego życia w zgodzie z nakazami

dominacji rozumu, czyli jasnymi sędami dotyczącymi „poznania dobra i zła, których powinniśmy przestrzegać w postępowaniu” (Taylor 2012: 291).

Tak rozumiana filozofia podmiotu, zgodnie z ujęciem Kaniowskiego mająca swój rodowód w filozofii Kartezjusza, a pełne rozwinięcie w myśli Immanuela Kanta oraz przedstawicieli idealizmu niemieckiego, koncentruje swoją uwagę na wyróżnionej pozycji myślenia i refleksji w epistemologicznym procesie dochodzenia do poznania siebie oraz otaczającego świata. Fundamentalne znaczenie w tym procesie posiada refleksyjny aspekt zwrócenia się ku własnemu wnętrzu podmiotu, dostrzeżeniu jego nieredukowalnej indywidualności i wyjątkowości. Z tego powodu Andrzej Maciej Kaniowski nie zalicza do nurtu filozofii podmiotu na przykład myśli chrześcijańskiej św. Augustyna, ponieważ fakt zwrócenia się do własnego wnętrza jest tu drogą prowadzącą do Boga (Kaniowski 2008: 98, 99).

Na periodyzację kwestii tożsamości można zatem spojrzeć z dwóch perspektyw. Bauman określa je jako tożsamość odkrywaną i konstruowaną. Pierwsza płaszczyzna, reprezentowana przez Kartezjusza, Kanta czy filozofów francuskiego oświecenia, wyznacza tożsamość jako ideę, istotę człowieczeństwa, którą trzeba odkryć. Trud ten naznaczony jest przy tym licznymi pułapkami. W drugim ujęciu, wyrażonym przez późniejszych filozofów, takich jak Nietzsche, Heidegger czy Sartre, tożsamość ujmowana jest w kategoriach projektu. Tożsamości się nie odkrywa, ale tworzy poprzez swoje działania

i wybory (Bauman 1993: 8, 9). Koncepcja tożsamości naracyjnej Taylora wpisuje się w drugi nurt.

W opinii Taylora w nowożytności pod wpływem myśli Kartezjusza umocnił się model instrumentalnego panowania nad sobą, który swój pełen wyraz zyskał w filozofii Johna Locke'a. W teorii podmiotu nastąpiło swego rodzaju jego uprzedmiotowienie, które wynika z oderwania bytu od ogólnego ładu. Podmiot zyskuje w ten sposób kontrolę nad normami, ponieważ przestrzeń moralna staje się neutralna. W opinii Taylora ten specyficzny stosunek do rzeczywistości aksjologicznej jest w znacznej mierze efektem mechanistycznego podejścia do bytu, który początkowo wpisany w teologię, jak u Kartezjusza, rozszerza się na możliwość osiągnięcia wiedzy. W ten sposób dążenie do sprawowania kontroli sprzęgło się z określoną wizją wiedzy (Taylor 2012: 296–302), a na gruncie polityki zrealizowało się w postulacie liberalizmu neutralności (Taylor 2002: 24).

Pomimo powszechnego poglądu o wzajemnie antagonistycznym stosunku możemy dostrzec znaczny wpływ filozofii Kartezjusza na myśl Locke'a. Wojciech Zbroszczyk twierdzi, że wprawdzie *Prawidła kierowania umysłem* Kartezjusza zostały wydane jedenaście lat po *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, jednak Locke znał myśli wyrażone w *Prawidłach* dzięki krążącym kopiom rękopisu (Zbroszczyk 2008: 131). Wpływ ten widoczny jest szczególnie w rozumieniu intuicji. Odrzucenie przez Locke'a możliwości istnienia jakichkolwiek idei wrodzonych, zdaniem Taylora, jest wyrazem postawy

antyteologicznego rozumienia ludzkiej natury w wymiarze zarówno epistemologicznym, jak również w ramach teorii moralności. W tej perspektywie koncepcja moralności Locke'a sprzeciwia się również wszelkim tradycjom, według których z natury kierujemy się w stronę dobra, czyli tradycji platonizmu, arystotelizmu czy stoicyzmu. W ten sposób myśl Locke'a stara się sprostać wyznaczonej przez siebie idei samodzielności i niezależności w procesie dochodzenia do wiedzy oraz norm moralnych. Perspektywa ta umożliwia również rozumienie podmiotu w kategoriach „samoodowiedzialności”. Termin, który wprowadził Husserl względem filozofii Kartezjusza, wyraża według Taylora związek pomiędzy myślą Kartezjusza i Locke'a (Taylor 2012: 307–316).

Locke definiuje tożsamość w kategoriach samoświadomości i refleksji, przez co wpisuje się w nowożytną koncepcję afirmacji indywidualizmu oraz wyklucza możliwość rozważania idei tożsamości poprzez umiejscowienie jej na skali konstytutywnych sensów. W tym aspekcie Taylor wprowadza pojęcie podmiotowości „punktowej” czy „neutralnej”, aby uwypuklić brak zaangażowania podmiotu w konstytucję sensu (Taylor 2012: 99). Postulowany przez Locke'a obraz osoby ludzkiej ukazuje człowieka jako istotę wolną i zdolną do samostanowienia. Taylor opisuje ten rodzaj myślenia o człowieku w kategoriach podmiotowości punktowej, aby uwypuklić, że odtąd rozumienie człowieka w kategoriach niezależności będzie integralną cechą podmiotowości. Wyróżnikami podmiotowości punktowej będą zatem – możliwość

zmiany i modyfikacji właściwości, oddzielenia od uznanych wcześniej za substancjalne cech, dyspozycja do podjęcia odpowiedzialności jednostkowej oraz zdolność do organizowania i porządkowania rzeczywistości jako klasy obiektów znajdujących się w umyśle. W ujęciu Taylora neutralność i punktowość podmiotowości nowożytnej charakteryzuje się faktem, że odtąd człowiek:

utożsamia się z władzą uprzedmiotowienia i przekształcania, a tym samym odcina się od wszystkich jednostkowych cech, polegających właśnie na potencjalnej zmianie. W istocie nie sprwadza się on bowiem do żadnej z nich, ale jest tym, kto uznaje, że w jego mocy leży skorygowanie ich i praca nad nimi. Metafora punktu oddaje ten stan rzeczy w kategoriach geometrycznych: rzeczywisty podmiot jest niewymierny; istnieje jedynie w owej władzy porządkowania rzeczy jako pewnych obiektów (Taylor 2012: 321).

Punktowość podmiotu oznacza jego zawieszenie pośród cech i dyspozycji, które nie są dla niego czymś zastanym, ale efektem jego samoustanowienia i modyfikacji. Locke rozumie podmiot w kategoriach subiektywistycznych, czego stara się dowieść, analizując różnorodne eksperymenty myślowe (Taylor 2012: 322).

Podmiot porządkuje doświadczany świat w swojej świadomości, posiada władzę organizowania rzeczywistości jako obiektów. Dzieje się tak wskutek wewnętrznej refleksji będącej operacjami na ideach. Skoro nie ma idei wrodzonych ani wrodzonych zasad moralnych, władza rozumu dotyczy nie tylko poznania, ale obejmuje swym zasięgiem wszelkie działania, zachowania, charakter podmiotu. Modyfikacji ulegnie rozumienie przyzwyczajenia,

które wcześniej pojmowane było jako kategoria względnie stała, pewna wrodzona dyspozycja. Rozważania Locke'a nie lokują przyzwyczajenia w ramach wrodzonego charakteru, ale w przestrzeni możliwej pracy nad sobą, która umożliwiała zmianę. W ten sposób podmiot, na którym spoczywa władza samorientacji, identyfikacji i modyfikacji samego siebie i własnego działania, musi być podmiotem odpowiedzialnym za siebie, zdolnym podjąć moralne zobowiązanie i odpowiedzialność za swoje czyny, zachowanie, charakter (Taylor 2012: 320–325).

Sposoby konceptualizowania i wartościowania podmiotowości, wyrażające się w przekonaniu o wewnętrznej głębi podmiotu, autonomii mającej swoje źródło w wewnętrznych siłach jednostki, czy wolność samostanowienia posiadają swój nierozzerwalny związek z ideami romantyzmu. Realizują się one w specyficznej formie wyrazu jako wartości *sui generis*, które Taylor określa mianem „zwrotu ekspresywistycznego”. Konsekwencją przekonania o pierwszoplanowej wartości wnętrza podmiotu oraz warunkiem jego zrozumienia stają się wszelkie formy artykulacji, wyrazu i ekspresji, które nie tylko umożliwiają zrozumienie siebie, ale nadają sens i znaczenie życiu. Ekspresywistyczna koncepcja natury człowieka ma swoje bezpośrednie przełożenie na zdolności artykulacji tożsamości narracyjnej jako opowieści nadającej życiu określony kształt (Taylor 2012: 690–692). Jest to niezwykle doniosła kwestia z perspektywy pytania o aktualność myśli Taylora w dobie postprawdy, ponieważ odwołuje się do źródeł warunków znaczenia. Taylor prezentuje swoje



przekonania na temat ekspresyjnej koncepcji znaczenia, odróżniając ją od alternatywy w postaci teorii desygnacyjnej (Taylor 1985: 219). Znaczenie ekspresyjne w ujęciu Taylora ma dotyczyć znacznie szerszego zakresu funkcji językowych i nie wyczerpywać się wyłącznie w reprezentowaniu rzeczywistości. Postromantyczne korzenie widoczne są w formach i rozumieniu ekspresji oraz rozumieniu moralności (Taylor 2012: 792).

Uchwycenie podmiotu przez pryzmat możliwości artykulacyjnych jest w tym ujęciu mutacją arystotelesowskich pojęć „formy” czy „natury” (Hudzik 2012: 38). W tej perspektywie podmiotowość nie jest w formie „bezosobowej”, ale realizuje się jako „istota zdolna do artykulacji samej siebie”. Zmienia to również charakter sztuki, która odrywa się od sensu *mimesis* jako naśladowania rzeczywistości i zaczyna przybierać pierwszorzędne znaczenie w kreowaniu podmiotowej oryginalności. Na tym fundamencie wspiera się kolejny filar nowoczesnej podmiotowości, wyrażający się w postulacie indywidualizmu (Taylor 2012: 692–695).

Krytyka kartezjańskiego i kantowskiego podmiotu prowadzi wprost do zanegowania wyabstrahowanego, abstrakcyjnego podmiotu. W tej perspektywie Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Foucault triumfalnie ogłaszają kres, śmierć podmiotu. Na fali długoletniej krytyki podmiotowości transcendentalnej pojawiają się dwa możliwe sposoby uporania się z kwestią podmiotu, które rozpościerają się na linii humanizm – posthumanizm. Dekonstrukcję esencjonalistycznej podmiotowości

kartezjańskiej możemy odnaleźć u Heideggera, a jej pełne rozwinięcie w filozofii Derridy, Jeana-François Lyotarda oraz Foucaulta, która wraz z hasłem „śmierci podmiotu” zyskała na popularności zarówno wśród myśli europejskiej, jak również amerykańskiej (Bax 2011: 2, 3). Piewcom tezy końca podmiotu można jednak zarzucić zbyt daleko idące uproszczenia koncepcji podmiotu w myśli nowożytnej oraz niedostrzeganie ważnych niuansów. W tej perspektywie Alain Renaut występuje przeciw uproszczeniom dokonany na gruncie tradycji posthumanistycznej, wyrażającym się w przekonaniu, że wszelkie koncepcje podmiotowości z konieczności pociągają jego rozumienie w kategoriach przejrzystego samorozumienia, panowania, władzy względem samego siebie i rzeczywistości zewnętrznej oraz błędnym założeniu, że w perspektywie wskazanych własności podmiotu należy porzucić wszelkie koncepcje podmiotowości (Renaut 2001: 15, 16). Renaut twierdzi, że krytyka idei podmiotu koncentrująca się na dwóch elementach, czyli odwołaniu się do nieświadomości oraz skończoności, stanowi główną linię konstytuującą przejście od podmiotu do jednostki. Załamanie się idei podmiotu łączy zatem Renaut bezpośrednio z nadejściem ery jednostki, którą zapoczątkowały przemyślenia takich filozofów, jak choćby Nietzsche, Heidegger, Marks czy Freud, a skończyły się na rozbiciu idei podmiotu przez Foucaulta, Derridę, Pierre’a Bourdieu i Jacquesa Lacana (Renaut 2001: 18–25).

Zanegowanie kartezjańskiej wizji podmiotu w filozofii Michela Foucaulta ma swoje źródło w XIX-wiecznym

zwrocie w kierunku nieświadomości, do którego w znacznym stopniu przyczyniły się takie koncepcje, jak: psychoanaliza Sigmunda Freuda, materializm Karola Marksa czy antropologia strukturalna Claude'a Lévi-Straussa. Pomimo że sam Foucault ostro odżegnuje się od jakichkolwiek etykiet, to można przyjąć, że największy wpływ na myśl francuskiego filozofa wywarł strukturalizm oraz teoria krytyczna (Błesznowski 2016: 21–26). Odkrycie funkcji nieświadomości w psychoanalizie Freuda zmieniło optykę postrzegania świadomości. Oczywiście nieświadomość funkcjonowała w przestrzeni filozoficznej od Platona, ale rewolucja w myśleniu o świadomości w kategoriach nieświadomości mogła się dokonać dopiero w ramach historii psychiczności, „odczarowania” świata oraz wychodząc naprzeciw ukonstytuowanej opozycji podmiot – przedmiot. Analizując znaczenie nieświadomości, należy wyjść od punktu widzenia zwolenników tezy, że świadomość podmiotowa obejmuje wiedzę o sobie samym, ponieważ brak tego założenia prowadzi do absurdu nieświadomej świadomości (Wróbel 1997: 15). Zwolennicy podejścia antykartezjańskiego podważają uprzywilejowany status świadomości oraz zdolności podmiotu do refleksji i poznania samego siebie. Nieświadomość ma w tym procesie status obiektywny, to znaczy istnieje i funkcjonuje niezależnie od woli podmiotu poznającego. W tej perspektywie możliwe są emocje, uczucia czy myśli, które nie są dla podmiotu świadome. Nieświadomość, aby być nieświadomością, jest realną, ale nieznaną psychicznością. W przeciwnym razie nadalibyśmy jej status

świadomości, a jak podkreśla Paul Ricoeur: „nieświadomość nie myśli”. Status „nieświadomości”, jak zauważa Szymon Wróbel, jest zatem wyłącznie domniemana. Badacz zakłada jej istnienie, ale sama treść nieświadomości jest dla niego niewidoczna w sposób bezpośredni. Idąc tropem znaczącej natury nieświadomości, Claude Lévi-Strauss doszukuje się nieświadomych związków i natury w zjawiskach zbiorowych. Podkreśla rolę nieświadomych konfiguracji i zależności, jak w strukturze mitów czy w sposobach przygotowania i spożywania pokarmów, mając nadzieję odkryć ukryte relacje wewnątrz struktury. Uderzając wprost w podmiot Kartezjusza, Lévi-Strauss zakłada, że nauki humanistyczne nie konstytuują człowieka, ale badają go poprzez analizę elementów, które składają się na jego naturę. Człowiek jest zagadką, a nie oczywistością. Na tym gruncie Michael Foucault stara się wykazać, że wraz z ukonstytuowaniem nauk humanistycznych nastąpił kres człowieka poprzez zamknięcie go w okowach przedmiotu, który uniemożliwia podmiotowość (Wróbel 1997: 165).

W koncepcji Foucaulta myślenie o podmiotowości ewokuje odniesienie do władzy, której podmiot jest zarówno warunkiem jej istnienia, jak również przedmiotem odniesienia. Tak rozumiana władza jest niepożądanym czynnikiem zewnętrznym względem podmiotu, ale to właśnie podmiot poprzez internalizację władzy podtrzymuje jej trwanie. W tym podwójnym systemie odniesienia władzy i podmiotu Judith Butler dopatruje się swoistego paradoksu. Uwikłanie podmiotu w dyskurs

inicjuje oraz podtrzymuje stosunek władzy (Butler 1997: 1, 2). Tę paradoksalną współzależność doskonale obrazuje podmiotowość więźnia, którą Foucault analizuje w znamiennej monografii *Nadzorować i karać*. Subiektywizacja przyjmuje tu podwójną postać: jako projekt stawania się podmiotu oraz podporządkowania własnej autonomii poprzez poddanie się dominacji władzy (Butler 1997: 83). Obrazuje to niejednoznaczny charakter francuskiego terminu *assujetissement*, który tłumaczony jest w *Nadzorować i karać* jako ujarzmienie. Sam termin oznacza „wprowadzanie, narzucanie reguł” i pozostaje w nierozdzielalnym związku z terminem *sujet*, oznaczającym „kogoś lub coś, co podlega regułom”. Foucault posługuje się dawnym znaczeniem słowa *assujetissement* przez pryzmat historycznie młodszego znaczenia w kategoriach filozoficznie rozumianego podmiotu, wyznaczonego tradycją Immanuela Kanta. Tak rozumiany podmiot nie tyle podlega regułom, co sam je tworzy w procesie poznania. W ten sposób pokartezjański podmiot nie jest efektem wiedzy, ale produktem władzy, swoiście rozumianego ujarzmienia (Komendant 1993: 381, 382).

Zgodnie z interpretacją Bogny Choińskiej podmiotowość padła łupem własnych inspiracji, to jest wybujałych romantycznych fantazji na temat wolności. Krytycyzm, który stanowił siłę napędzającą namysł nad podmiotowością, obrócił się przeciw sobie i doszedł do granic możliwości samego krytycznego namysłu nad podmiotowością (początkowo produktywny krytycyzm podmiotowości doszedł do punktu, w którym nie zostało już nic poza

krytyką samego podmiotu). Romantyczne idee wolności, które Taylor uznaje za inspirujące dla dynamiki nowoczesności, wynaturzyły się do postaci postmodernistycznych skrajności (Choińska 2014: 28, 29). Poststrukturalistyczny krytycyzm, według diagnozy Choińskiej:

doszedł do możliwości skrytykowania wewnętrznych prawd samego podmiotu, krytykującego wcześniej to, co na zewnątrz. Podmiot, stając się niemal stwórcą, musiał dojść do zakwestionowania swojej twórczej mocy, do poczucia beznadziejności w obliczu braku jakiegokolwiek gwarancji, która mogłaby uprawomocnić jego własne idee (Choińska 2014: 29).

Taylor nie zgadza się z Foucaultem w kwestii niemożliwości artykulacji dobra. Dla francuskiego poststrukturalisty dokonywanie jakościowych rozróżnień moralnych nie ma sensu, ponieważ wszelkie dobra są równoważne, a ich wybór ustanawiany jest arbitralnie. Zawieszenie możliwości jakościowych rozróżnień wynika z założenia, że wszelkie wartościowanie na rzecz określonych rodzajów dobra wikła się w ukryte struktury panowania. Ponadto rozważania Foucaulta nie spełniają w opinii Taylora postulowanej przez niego „zasady najlepszego objaśnienia”, która polega na eliminacji błędów w teorii etycznej (Taylor 2012: 196–198).

Pożądaną gwarancją i uprawomocnieniem wysuwanych przez podmiot idei mogłaby być racjonalność komunikacyjna w ujęciu Jürgena Habermasa czy Karla-Otto Apla wraz z jej implikacjami w postaci etyki dyskursu. Orientacja względem prawdy – jako swego rodzaju regulatora przebiegu interakcji – jest konieczna przy

założeniu, że tożsamość jest możliwa dopiero w medium rozmowy, w ramach sieci konwersacji (Taylor 2012: 70). Idea prawdziwości jest kluczowa dla przebiegu interakcji społecznych. Bez niej komunikacja nie posiadałaby sensu. Z tego właśnie względu przyjmowanym algorytmem prawdziwości może być konsensualna zgoda, kształtowana w dyskursie. Pomocna w wypracowaniu kryteriów prawomocności językowej interakcji może okazać się etyka dyskursu, reprezentowana przez Jürgena Habermasa, która jednak z perspektywy ekspresyjnej koncepcji znaczenia Taylora nie jest akceptowalna. Normatywne warunki osiągnięcia konsensualnej prawdy na drodze językowego argumentowania pozostają w sprzeczności z egzaltowaniem podmiotowych samointerpretacji.

Antropologia filozoficzna Habermasa nie umieszcza człowieka w sztywno określonych ramach definicyjnych, ale stanowi swego rodzaju zbiór możliwych kompetencji lub możliwości jego funkcjonowania w świecie językowym, społecznym czy poznawczym. Nadrzędną ideą Habermasa z okresu *Teorii działania komunikacyjnego* nie jest antropologia filozoficzna, a tym bardziej usytuowanie podmiotu w granicach esencjalistycznych założeń. Na kanwie teorii krytycznej dotyczącej możliwych warunków emancypacji Habermas przedstawia zdolność posługiwania się mową przez człowieka jako przynależną mu immanentnie wartość, która stanowi podłoże podmiotowej i społecznej racjonalności. W ten sposób językowa kompetencja człowieka i wynikająca z niego intersubiektywność stanowią podstawę funkcjonowania

w przestrzeni społecznej, zasadę rozumu i racjonalności oraz fundament teorii moralności (Dupeyrix 2013: 36–39). Intersubiektywność procesu porozumiewania się neguje jednostkowe rozumienie podmiotowości, która wyznaczona jest odtąd poprzez relację komunikacyjną do innych podmiotów. Podmiot nie może pomyśleć siebie, dokonać autorefleksji, „poznać siebie” bez uwzględnienia w tym procesie punktu widzenia innych podmiotów. Indywidualne myślenie przebiega na kształt dyskursu argumentacyjnego, a autorefleksja dla Habermasa jest rezultatem interakcji w ramach praktyki komunikacyjnej. Podmiotową samoświadomość zyskujemy w relacjach z innymi, których reguły zabezpieczają komunikację przed groźbą manipulacji, strategii czy kłamstwa.

Podmiotowość językowa nie jest egalitarna. Dostęp do sfery znaczeń dostępnych w językowym procesie porozumiewania się posiada każdy użytkownik języka, który na drodze socjalizacji i uczenia się zyskuje kompetencję komunikacyjną. Podobnie jak kompetencja lingwistyczna w ujęciu Noama Chomskiego wyposaża jednostkę w umiejętność tworzenia zdań sensowych i poprawnych gramatycznie, tak kompetencja komunikacyjna bazuje na relacji zrozumiałości, jednak się w niej nie wyczerpuje. Wynika to z założenia, że każdy akt językowy posiada dwoistą strukturę, na którą składa się element propozycjonalny i performatywny. Akt językowy jest nie tylko konstatacją, stwierdzeniem faktu czy stanu rzeczy, ale działaniem mającym swój określony skutek (Szahaj 2008: 105–115). Miarą racjonalności podmiotowej nie jest stan wiedzy, ale



swoista praktyczna umiejętność zdobywania oraz posługiwania się wiedzą w celu wspólnego koordynowania działań w rzeczywistości społecznej. Fundamentalne znaczenie w tej perspektywie ma zatem kompetencja lingwistyczna użytkowników języka oraz wyróżniona przez Habermasa uniwersalna pragmatyka, której zadaniem jest określenie warunków prawomocności i ważności formułowanych aktów językowych. Teoria racjonalności Habermasa musi zatem realizować się na dwóch polach. Z jednej strony powinna dostarczyć uzasadnienia dla każdorazowych działań podmiotów w strukturze społecznej, a z drugiej uzasadnić ważność własnych roszczeń jako teorii racjonalności. Zasadniczą trudnością wynikającą z przyjętej przez Habermasa koncepcji racjonalności, jak słusznie zauważa James Bohman, jest teoretyczna niewystarczalność czy ograniczoność aktów komunikacyjnych dla zdefiniowania samych siebie. Czy przy założeniu, że możliwości komunikacyjnego zdefiniowania własnej racjonalności mogą być tak upośledzone, że nie są zdolne wyjaśnić podstaw danego działania, możemy nadal mówić o komunikacyjnej teorii racjonalności (Bohman 2000: 3)? Paradoks ten dotyczy granicy pomiędzy racjonalnością a spektrum działań, których nie możemy zaliczyć do działań racjonalnych. Dla Habermasa będzie to granica pomiędzy działaniami racjonalnymi a systematycznie zaburzoną komunikacją. W tej perspektywie możemy również rozważyć dystynkcję pomiędzy komunikacją zaburzoną a idealną sytuacją porozumiewania się oraz wynikającą z niej definicję dyskursu argumentacyjnego.

Takie ujęcie podmiotu umożliwia z jednej strony przełamanie jego rozumienia w kategoriach filozofii świadomości przy jednoczesnym utrzymaniu jego mocy obowiązywania. Tym sposobem Habermas broni idei podmiotu przed „uśmierceniem” czy „upadkiem” poprzez zmianę jego statusu ontycznego. Podmiot komunikacyjny nie jest samoświadomą refleksją indywidualnego „Ja” transcendentnego, ale strukturą powstałą w ramach kolektywnej procedury argumentacyjnej. W tej perspektywie Kaniowski słusznie pyta, czy takie przekształcenie rozumienia podmiotowości nie jest radykalniejszym z nim zerwaniem, niż chcieliby tego sami oponenti filozofii podmiotu? Czy komunikacyjne ujęcie podmiotu jest jego obroną czy destrukcją poprzez zakucie go w kajdany konsensusu. Niewykluczone jednak, za czym opowiada się Kaniowski, że filozofia Habermasa stanowi adekwatną próbę dostosowania się do aktualnych warunków nowoczesności (Kaniowski 2008, s. 98). Ponadto komunikacyjne ujęcie idei podmiotowości może stanowić konstruktywny argument w kwestii sporu o możliwości emancypacyjne oraz krytyczne zaangażowanie podmiotu, które umożliwiające jest zasadniczo poprzez przeniesienie punktu ciężkości z filozofii świadomości na intersubiektywność. Intersubiektywne praktyki komunikacyjne, jako konstytutywne cechy kulturowej i historycznej przestrzeni działań podmiotów, stanowią arenę i siłę napędową wszelkich zmian społecznej rzeczywistości (Andrade, Alcântara, Pereira 2019).

---

## Dynamika nowoczesności

W UJĘCIU ANTHONY'EGO GIDDENSA nowoczesność wymaga ponownego przemyślenia wskutek niespotykanej wcześniej dynamiki zmian współczesnego, globalizującego się świata, nowych form doświadczania czasu i przestrzeni, systemów wykorzeniających z tradycyjnych porządków czy współczesnego zapośredniczenia życia przez media. W tej nowej rzeczywistości pojawia się konieczna forma ustosunkowania się do otaczającego świata oraz organizująca podmiotowe doświadczenia, wyrażająca się w postawie refleksyjnej (Giddens 2008: 3–32). Zdiagnozowaną przez Giddensa refleksyjność jako cechę wyróżniającą nowoczesność można potraktować jako klucz do zrozumienia mechanizmów niepewności. Radykalna refleksyjność poddająca pod refleksję samą refleksyjność podkopuje własne fundamenty, na których wyrosła. W świecie, w którym wszystko z zasady należy poddać rewizji, na miejsce prawdy wkracza postprawda.

Omawiane w poprzednim rozdziale przestrzenie tożsamości oraz nowoczesne przekształcenia natury podmiotowości mają swoje odzwierciedlenie w ujęciu

Taylora na kilku filarach – afirmacji codziennego życia, uwewnętrznieniu podmiotu, postawy niezaangażowanej, wolności, stosunku do natury oraz szczególnego rodzaju ekspresji. Tendencje te prowadzą do rozumienia nowoczesności przez pryzmat ewolucji, dokonanej na płaszczyźnie języka moralności, która zmieniła sposób postrzegania takich wartości, jak wolność, godność, ideały. W tej perspektywie analizuje zarówno nowoczesne imaginaria społeczne, charakteryzuje nowoczesność, jak również wskazuje kluczowe cechy tożsamości nowoczesnej. Umożliwia to ostatecznie zrozumienie kluczowego elementu tożsamości, czyli wymiaru narracyjnego.

Świat nowożytny charakteryzuje się dysonansem pomiędzy wartościami, które uznajemy za „najważniejsze”, a ideałami, które musimy w ich imię poświęcić. Konflikt ten jest szczególnie jaskrawy, gdy poświęcenie dóbr „niższych” w hierarchii jest trudne do zaakceptowania lub w ogóle nie do przyjęcia. Napięcie pomiędzy wartościami może przykładowo dotyczyć poświęcenia zaspokojenia seksualnego w imię wyższych celów, potrzeby samorealizacji i doskonalenia na rzecz odpowiedzialności za rodzinę, czy przyjemności w perspektywie idei ascetycznego poświęcenia. Brak zgody na rezygnację z określonych dóbr zasadza się, zdaniem Taylora, właśnie na nowożytnym ideale afirmacji codziennego życia (Taylor 2012: 199). Jego zdaniem współczesne teorie moralne nie potrafią właściwie rozpoznać wagi tego problemu, ponieważ albo dążą do homogenizacji dóbr, na przykład w ramach postulatu koniecznych przesłanek dyskursu, albo

w ogóle odrzucają dobra nadrzędne, jak to ma miejsce w koncepcjach, które Taylor określa mianem neonietzscheańskich. W opinii Taylora tego typu etyki nie tylko nie są zdolne do właściwego rozpoznania dobra, ale powodują wypaczenie debaty dotyczącej moralności w kierunku subiektywizmu (Taylor 2012: 199, 200).

Afirmacja codziennego życia oraz wynikająca z tego pochwała codzienności rodzinnej, pracy i unikania cierpienia, które zdaniem Taylora zainspirowane są etyką chrześcijańską, leżą u podstaw nowożytnego rozumienia moralności zarówno w wersji teistycznej, jak również świeckiej (Taylor 2012: 29). Aprobata zwyczajnego życia rodzinnego, realizującego się na polu życia rodziny i pracy, jest polemiczna w stosunku do epok wcześniejszych, ponieważ pytanie o sens życia może być postawione dopiero w nowoczesności w wyniku problematyczności „ram pojęciowych”. Dawniej ludzie żywili przekonanie, że mają jakiś wyższy cel do zrealizowania, sens, oraz że jakaś wyjątkowa wartość przysługuje pewnym formom życia, jak na przykład wojownikom, ascetom. Sens życia konstituowany był zatem przez określone formy (Taylor 2012: 50). Z kolei w nowoczesności rodzi się przekonanie, że tego, co „wyższe”, nie trzeba szukać poza życiem, ale w samym sposobie jego prowadzenia (Taylor 2012: 46, 47). Nowoczesne imaginariusium społeczne desakralizuje życie, miejsca czy wydarzenia na rzecz uświęcenia zwyczajności, sekularyzacji wymiaru publicznego (Taylor 2010: 144).

Myślenie moralne obejmuje trzy osie, czyli poszanowanie życia innych, rozumienie zagadnień kryjących się

pod postacią życia sensownego, wartościowego oraz koncepcję ludzkiej godności. Nowoczesne rozumienie tożsamości człowieka zostało umożliwione poprzez przeobrażenie sposobu postrzegania idei poszanowania człowieka, która w nowożytnym świecie Zachodu przybrała postać uprawnień. Optyka języka uprawnień, czy „prawa podmiotowego”, przeniknęła do języka moralności w XVII wieku, w wyniku czego zaczęto mówić o naturalnym prawie ludzkości do wolności, życia, autonomii. Proces ten dokonał metamorfozy w stosunku do człowieka, który odtąd posiada określone prawa, a zatem musi ich przestrzegać, jak również dysponuje przywilejem gwarantującym mu przestrzeganie jego praw podmiotowych. Konieczna kooperacja dwóch stron języka uprawnienia jest jego efektem ubocznym, lecz również niezwykle istotnym z punktu widzenia podmiotu, ponieważ umożliwia znaczne zwiększenie zakresu podmiotowej wolności. W perspektywie prawa jako przywileju istotne wydaje się pytanie, czy podmiot może zrzec się swoich praw, oraz odpowiedź Locke’a o „niezbywalności” trzech praw podstawowych. Nowożytne rozumienie moralności, które wynika wprost z zastosowania języka prawa w zakresie moralności, obejmuje modyfikację rozumienia trzech kluczowych kategorii: autonomii, wolności oraz wyjątkowości jednostki (Taylor 2012: 26).

Glen Lehman uznaje sceptycyzm Taylora wobec oświecenia za typowy dla myśli postmodernistycznej. Podkreśla przy tym krytyczny stosunek Taylora do rozumu instrumentalnego, łącząc go z charakterystycznymi

dla oświecenia ideami liberalizmu i utylitaryzmu, które w imię autonomii i wolności skierowały wyobrażenia na temat podmiotowości w stronę atomizmu społecznego. Oświecenie rozpoczyna proces odrywania podmiotu od swoich korzeni i wspólnoty, a tym samym od znaczenia (Lehman 2015: 58).

Zaklasyfikowanie nowoczesności w kategoriach afirmacji dnia powszedniego oznacza, że w obecnych czasach nie istnieją żadne uniwersalne i niekwestionowane, powszechnie obowiązujące ramy pojęciowe, które mogłyby stanowić drogowskaz dla podmiotowych rozróżnień moralnych. Ponadto w epoce rozpowszechnionego pluralizmu częsta jest postawa „poszukującego”, o której mówi Alasdair MacIntyre w *Dziedzictwie cnoty* (MacIntyre 1996: 75, 76). Postać „poszukującego” odnosi się do faktu prowizoryczności odniesień moralnych. Podmiot świadomie przyjmuje określone wartości jako obowiązujące tymczasowo. W tej perspektywie z dużą wyrazistością pojawiają się wątpliwości dotyczące sensu życia, które nierozzerwalnie splecione są z możliwością wyrazu i środkami ekspresji. W ten sposób poszukiwanie sensu jest tożsame z wyartykułowaniem odpowiednich środków ekspresji. W poprzednich epokach ramy pojęciowe stanowiły niekwestionowane tło. Lęk człowieka z minionych czasów dotyczył presji sprostania wygórowanym, sztywnym wymaganiom w przeciwieństwie do obaw współczesnych ludzi dotyczących samych fundamentów istnienia i odniesienia. O ile człowiek dawniej odczuwał strach przed banicją, wykluczeniem czy wygnaniem, o tyle teraz

czuje lęk przed pustką (Taylor 2012: 35–38). Tymczasowość rozstrzygnięć moralnych oznacza ich płynność, zależność od kontekstu i przygodnych warunków, przez co ich charakter wpisuje się w definicję postprawdziwości.

Nowoczesność w ujęciu Charlesa Taylora wyłania się jako proces mutacji pewnych cech kultury i tradycji. W tej perspektywie nowoczesność jest oryginalną, ale niekoniecznie nową jakością, która ponadto nie ma swojego określonego miejsca w czasoprzestrzeni ani jednorodnej i skończonej struktury. Jak podkreśla Jan P. Hudzik, proces mutacji idei, wynikający z etymologicznego znaczenia łacińskiego *mutatio*, jest grą przemian i wzajemności. W tej perspektywie Taylor określa mechanizm rozumienia nowoczesności jako „dostrojenie” pomiędzy przeszłością a terażniejszością, jako hermeneutyczny warunek rozumienia samych siebie i otaczającej rzeczywistości. Ujęcie to pozwala Taylorowi analizować imaginaria nowoczesne we wzajemnej strukturze pomiędzy poszczególnymi wymiarami czasu. Dynamika mutacji idei pozwala Taylorowi wyprowadzić kluczowe elementy nowoczesności z przemian, które dokonały się na płaszczyźnie społecznych imaginariów (Hudzik 2012: 36–38). Spojrzenie na współczesność przez pryzmat przemian historycznych oraz ewolucji, przyswojenia i mutacji określonych idei otwiera tym samym nowe przestrzenie znaczenia i sensu dla rozumienia nowoczesności, które mogłyby być niedostępne za pomocą innych środków (Taylor 2012: 203). W ten sposób poszukiwanie źródeł podmiotowości nowoczesnej jest analizą ewolucji



i mutacji kluczowych idei, w których centralne miejsce zajmują teistyczne korzenie intuicji moralnych. Hudzik podkreśla, że fundamentalne dla zrozumienia nowoczesności Taylora kategorie, takie jak idea niezaangażowanego podmiotu, nowoczesna gospodarka czy afirmacja codziennego życia, to mutacje idei chrześcijańskich, obrazu Boga, Opatrzności i chrześcijańskiej *agape* (Hudzik 2012: 38).

Namysł nad kondycją i charakterem czasów, w których się żyje, jest nieodzownym elementem świadomości społecznej i naukowej. Z tego powodu Taylor analizuje modyfikację fundamentalnych idei, które mają nieodzowny wpływ na kształt społecznych wyobrażeń na temat świata. System takich imaginacji, które sytuują się uprzednio względem praktyk społecznych, Taylor określił mianem imaginariów społecznych. W rozumieniu Taylora odnoszą się do swego rodzaju wspólnotowych wyobrażeń na temat rzeczywistości. Stanowią one swoisty horyzont społecznych przekonań, odnoszących się do różnych aspektów życia społecznego, które ludzie żywią uprzednio wobec podejmowanych działań i teorii naukowych. Społeczne imaginaria stanowią niewyartykułowany *implicite*, ale każdorazowo obecny kontekst nadający sens i znaczenie ludzkim praktykom (Taylor 2007: 175, 176).

Są swego rodzaju tłem każdorazowych praktyk społecznych i ich interpretacji. W ujęciu kanadyjskiego myśliciela imaginaria społeczne są głęboko zakorzenionymi sposobami rozumienia otaczającej ludzi rzeczywistości

społecznej, kulturowej, politycznej (Taylor 2010: 37–39). Są mapą, według której ludzie oceniają swoją przynależność do wspólnoty. Jako tło interakcji i praktyk społecznych w ujęciu Taylora idea imaginariów społecznych nie pokrywa się z ideologią. Mają one stanowić jednoczącą przestrzeń dla podzielanych przez wspólnotę sensów i znaczeń oraz wyznaczać standardy wartościowania na rzecz wspólnego systemu odniesień. Dlatego też imaginaria społeczne dostarczają zarówno aspektu normatywnego, jak również praktycznego wymiaru aksjologicznego. Aspekt ten można porównać do myśli Pierre’a Bourdieu, według którego wyobrażenia społeczna dostarcza w formie przedrefleksyjnej ramy dla naszych codziennych praktyk. Imaginaria społeczne, mimo iż nieuświadamiane w codziennym doświadczeniu, stanowią tkankę więzi wspólnoty i ich identyfikacji. W tym sensie są „prawdziwe” mimo pozornej nienamacalności, ponieważ są przestrzenią wspólnych znaczeń. Ponadto pod fasadą trwałości kryje się tymczasowość i prowizoryczność ich zmiennych konstelacji (Steger 2009: 12, 13).

Analizując przemiany z zakresu idei porządku moralnego, w szczególności wskutek zmian dokonanych na polu teorii prawa naturalnego, mające swoje źródło w pracach Hugona Grocjusza i Johna Locke’a, Taylor wskazuje różne postaci nowoczesnych imaginariów (Taylor 2012: 11). Wśród nich wymienia sekularyzację, nowy porządek ekonomiczny, przekształcenia sfery publicznej i społecznej. Nowoczesne imaginaria społeczne funkcjonują „horyzontalnie”, przez co ludzie odczuwają swoje

i innych doświadczenia jako dziejące się równocześnie. Odpowiedzialne za ten stan rzeczy są takie formy, jak gospodarka, sfera publiczna i suwerenny naród. Nowoczesny świat regulowany jest ponadto przez modę. Jest to ciekawy przypadek horyzontalnego współdziałania, które opiera się nie tyle na współobecności, ile na prezentacji. Moda jest również symbolem przestrzeni miejskich, w których samotność spotyka się z bliskością innych, solipsyzm z komunikacją (Taylor 2002b: 66, 67). Przestrzeń miejska łącząca różne formy architektoniczne i kulturowe może obrazować etykę autentyczności. Jest ona rozumiana właśnie jako gra między formami wypaczonymi, jak wybujałe samostanowienie, narcyzm, egocentryzm, samorealizacja, a ideałem autentyczności ujętym jako pełniejszy sposób istnienia.

Globalna wirtualna rzeczywistość wymaga nowego przemyślenia. Manfred B. Steger podkreśla szczególny kształt imaginariów społecznych, który związany jest bezpośrednio z globalizującym się i technologizującym się światem. Wypiera on wcześniejsze formy wyobrażeń społecznych na rzecz nowych form świadomości i relacji społecznych w niespotykanym wcześniej kształcie czasu i przestrzeni. Globalizacja, podobnie jak nowoczesność, posiada różnorodne odsłony. Nie jest niczyją własnością, nie zajmuje określonej pozycji czasoprzestrzennej, jednak swą niewidzialną ręką, posługując się znaną metaforą Smitha, dosięga każdego. Globalizacja, jak za dotknięciem magicznej różdżki, zadała kłam tradycyjnym identyfikacjom narodowym, obywatelskim czy politycznym

i stała się potężną siłą, destabilizującą uznane znaczenia i ucieleśnienia narodowe. Identyfikacje ponadterytorialne są szczególnie widoczne w obliczu międzynarodowych sieci terrorystycznych, pandemii czy zmian klimatycznych. Znaczna dynamika globalnej nowoczesności wciąga w swoje tryby wszelkie koncepcje ideologiczne oraz światopoglądowe i przekształca w twórczym procesie, nadając im blask nowości (Steger 2009: 10, 11).

Zagubienie w gąszczu dylematów moralnych jest, zdaniem Taylora, kluczową cechą nowoczesności. Analiza intuicji moralnych może umożliwić zrozumienie istoty współczesnej tożsamości. Sposób, w jaki ludzie artykułują swój stosunek do kwestii moralnych, odzwierciedla mapę ich hierarchii wartości, a tym samym umożliwia wgląd w naturę podmiotowej tożsamości. Zatem badanie tożsamości jest w zamierzeniu Taylora analizą ludzkich artykulacji moralnych, czyli sposobu, w jaki uzasadniają oni swoje wybory aksjologiczne oraz tłumaczą swoje roszczenia do słuszności moralnej (Taylor 2012: 20). Taylor podkreśla, że nie jest to łatwe zadanie przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, sama artykulacja wyznawanej ontologii moralnej z samej swej natury jest kontrowersyjna. Ta sama norma może być uzasadniana z perspektywy odmiennych ontologii. Przykładowo opór przed zadawaniem śmierci może być eksplikowany przez pryzmat stanowisk teistycznych czy świeckich. Godność istot ludzkich może być rozpatrywana albo w kontekście boskiego stworzenia, albo jako rezultat racjonalnego wyboru. Po drugie, jednostka niekoniecznie

może sobie w pełni zdawać sprawę z tła swoich wyborów moralnych. Znaczna część jej horyzontu moralnego może być dla niej w ukryciu lub odnosić się bezrefleksyjnie do przyjętych aksjomatów. Ostatecznie można zauważyć pewien specyficzny opór przed badaniem określonych elementów tła moralnego, ponieważ jego analiza mogłaby przypadkowo ujawnić dysonans pomiędzy oficjalnie wyznawanymi wartościami a ich określonymi artykulacjami (Taylor 2012: 18–21).

Zdaniem Taylora pluralistyczny charakter współczesnego społeczeństwa wymusza na współczesnej filozofii presję, aby to właśnie analiza tła ontologicznego podmiotowych uzasadnień moralnych była jej fundamentalnym celem. Paradoksalnie jednak pluralizm i różnorodność spycha rozważania moralne na margines filozoficznych refleksji (Taylor 2012: 22). Zmiana tradycyjnych punktów odniesień postawiła przed człowiekiem nowy rodzaj pytań. Przeniesienie części życia do przestrzeni cyfrowej, globalizacja, homogenizacja kultury z jednej strony oraz przeciwny biegun w postaci poszukiwania źródeł etnicznego, lokalnego pochodzenia, korzeni i źródeł wzajemnie się ścierają. To właśnie w tendencjach tych Manuel Castells dopatruje się nasilonych dążeń skrajnie fundamentalistycznych, etnicznych i religijnych. Anthony Giddens natomiast w zderzeniu globalnego i lokalnego wymiaru ludzkiej egzystencji upatruje głównych dylematów tożsamościowych człowieka. Zygmunt Bauman doszukuje się popularności pojęcia tożsamości w takich zjawiskach współczesnego świata, jak np.: fragmentaryzacja

rzeczywistości, nowe rodzaj mobilności ludzi, globalizacja czy konsumpcjonizm. Podobnie jak płynna jest nowoczesność, płynna jest również tożsamość. Zmiany organizacji pracy, nowe rodzaje więzi społecznych, rozpad tradycyjnych form przynależności rodzinnej czy społecznej są procesami, które uaktywniają proces poszukiwania przynależności w innych niż dotychczasowe formach. W tradycyjnych społeczeństwach, o prostym podziale pracy, nie występowało, zdaniem Petera Bergera i Thomasa Luckmanna, pytanie o tożsamość, ponieważ rzeczywistość jawiła się jako obiektywna przestrzeń jasno określonych i niepodważalnych ról społecznych. Nie istniały podstawy do sensownego postawienia pytania „kim jestem?”, ponieważ odpowiedź na to pytanie była z góry ustalona ze względu na pełnioną rolę społeczną (Berger, Luckmann 1983: 250, 251). Wspomniani myśliciele zgodnie zdają się twierdzić, iż pytanie o tożsamość jest konsekwencją przemian współczesnego świata.

Popularność tematyki związanej z poszukiwaniem jednostkowej tożsamości jest owocem współczesnej rzeczywistości, dla której naczelnymi hasłami stał się pluralizm, różnorodność, wielość, fragmentaryzacja. Brak stałych odniesień, fundamentów i uniwersalnych wartości stał się podstawą różnorodności tożsamości *homo multiplex*, dla którego jedynym stałym wyznacznikiem jest właśnie różnorodność (Szulakiewicz 2002: 24). Tożsamość *homo multiplex* nie jest zatem dana, jak to było w epokach wcześniejszych, ale jest otwartym zadaniem do realizacji. Z jednej strony przed jednostką otwierają

się ogromne możliwości własnej autokreacji i autorefleksji, z drugiej natomiast pojawia się uczucie zagubienia i braku „korzeni”, czy fundamentów swojego istnienia. Ten podwójny stosunek jest rezultatem zawilej zależności pomiędzy kulturą autentyczności, która w swej dwuznaczności jest zarówno szansą, jak i zagrożeniem. Podczas gdy po jednej stronie widnieje zysk jako perspektywa pełniejszego sposobu istnienia (Taylor 2002: 73), po drugiej stronie istnieje groźba trywializacji, jałowości życia, wynikająca z wybujałego subiektywizmu, egocentryzmu, antropocentryzmu (Taylor 2002: 57, 58).

Obecnie człowiek ma możliwość wyboru lub kreacji własnej tożsamości. Nie jest już na nią odgórnie skazany. W tej perspektywie pojawia się również problematyka własnej identyfikacji z rolą społeczną narzuconą nam przez społeczeństwo. W tym kontekście Erving Goffman powie o wynikającym z poszukiwania tożsamości problemie napiętnowania społecznego (Goffman 2005: 31, 32), a Charles Taylor o swoistym „dramacie uznania”. Dramat ten jest rezultatem niezgodności własnej samoidentyfikacji ze sposobem postrzegania nas przez innych (Taylor 1994). Relacyjność tożsamości nowoczesnej w ujęciu Taylora jest podwójna, ponieważ realizuje się jako tożsamość dialogiczna w ramach interakcji i dialogu wewnątrz wspólnoty oraz jako procedura uznania przez innych we wzajemnej współzależności pomiędzy praktyką społeczną a decyzjami politycznymi. W ten sposób tożsamość jest rezultatem życia we wspólnocie i polityki (Borkowska-Nowak 2012: 85). Wieloaspektowa

nowoczesność wymaga silnych fundamentów, zakorzenienia tożsamości w konstytutywnych dobrach, których nie można zredukować do indywidualnych wyborów. Znaczenie zakorzenione we wspólnocie wymaga zatem umocowania w określonej wizji prawdy.

Giddens określa mianem nowoczesności szczególnie splot instytucji i zachowań społecznych, wywodzących się z końca europejskiego feudalizmu, a które w obecnym czasie zyskują na intensywności. Na obraz nowoczesności składają się tym samym nowe formy instytucji nadzoru jako władzy organizacyjnej, kontrola środków przemocy, specyficzne formy uspołecznienia, wyrażające się np. w formule państwa narodowego, nowoczesny kapitalizm i industrializacja oraz narodziny organizacji, które umożliwiają regularną kontrolę stosunków społecznych bez względu na czas i przestrzeń (Giddens 2007: 21–42). Tempo zmian jest obecnie nieporównywalnie intensywniejsze niż dawniej i wiąże się z niewspółmiernie odmiennym sposobem doświadczania dynamiki nowoczesności, wyrażającej się w rozdzieleniu czasu i przestrzeni, mechanizmów wykorzeniających oraz refleksyjności instytucjonalnej (Giddens 2007: 30). Opróżnianie czasu i przestrzeni prowadzące do efektu „pustego czasu” jest funkcją globalizującego się świata. Ściera się to jednak z lokalnością ludzkiego zakorzenienia i powoduje wiele podmiotowych napięć. Wiąże się również z procesem wykorzenia relacji społecznych z ich lokalnych kontekstów i możliwym odtwarzaniem na wszelkich kontekstach czasu i przestrzeni. Najpopularniejszymi



mechanizmami wykorzeniającymi są środki symboliczne, przykładowo pieniądze oraz systemy eksperckie (Giddens 2007: 23–33).

W rzeczywistości ryzyka, które wyraża się w koniecznym nastawieniu analitycznym do możliwych wyborów i potencjalnych stylów życia czy sposobów działania, podmiot dokonuje nieustannego szacowania zagrożeń i ewaluacji w ramach procedury refleksji. Zgodnie z ujęciem Giddensa refleksyjność nowoczesności wyraża się przy tym w systematycznej konieczności rewizji wszelkich aspektów życia ze względu na nieustannie pozyskiwaną wiedzę i wiadomości. Wiedza nie jest tu traktowana jako fragment uboczny, ale strukturalny element nowoczesnych instytucji (Giddens 2007: 29). Refleksyjność nowoczesności nie sytuuje się wyłącznie w sferze refleksji podmiotu, lecz odnosi się do refleksyjności instytucjonalnej jako cechy charakterystycznej dla określonego sposobu życia ludzi, odmiennego względem wcześniejszych. Jest to kategoria łącząca analizy nowoczesności z koncepcją strukturacji, czyli próbą przewyższenia dualności struktury, wyrażającej się w parze jednostka i społeczeństwo. W ten sposób refleksyjność dotyka działania społecznego jako forma monitorowania działania, nie tylko jako świadomość w akcie poznania (Hałas 2011: 193, 194).

Pomiędzy refleksyjnością, wykorzieniem i ryzykiem w warunkach nowoczesności zachodzi szczególna relacja, wyrażająca się w stosunku zaufania i zawierzenia. W warunkach globalizującej i technologicznej nowoczesności należy na nowo postawić problem zaufania, ryzyka

i bezpieczeństwa, ponieważ diametralnie zmieniły się konteksty, w których one funkcjonują. Giddens wychodzi od definicji słownikowej zaufania jako zawierzenia, ufności lub wiary w prawdziwość jakiegoś stwierdzenia (Giddens 2008: 22) i stwierdza współzależność kilku elementów nowoczesnego poczucia zaufania. Po pierwsze, pojawia się ono w sytuacji niepełnej informacji, jest zatem wynikiem nieobecności w czasie i przestrzeni. Po drugie, zaufanie nie tyle łączy się z wiarygodnością, co jest pochodne wiary. Jako uczucie z zakresu psychologii zbliża się do moralności, ponieważ w ideę zaufania do drugiego człowieka wpisane jest założenie jego wiarygodności. Zaufanie, zdaniem Giddensa, nie jest jednak tym samym co wiarygodność, lecz jego pochodną, ponieważ wynika z przypadkowości. Wiarygodność w tym sensie łączyłaby się z pewnym stosunkiem panowania nad sytuacją. Wskazana przypadkowość ma ponadto swój udział w zaufaniu do systemów symbolicznych i eksperckich. Zaufanie wyraża się tu w wierze w poprawność zasad, które leżą u ich podstaw, a które nie są nam do końca znane. Nie jest to zatem wiara w moralną uczciwość czy dobre intencje (Giddens 2008: 24). W ten sposób Giddens definiuje zaufanie jako:

zawierzenie wiarygodności człowieka czy systemu w odniesieniu do danej sytuacji czy wydarzenia, w których zawierzenie jest wyrazem wiary w prawość lub miłość drugiej osoby, bądź w poprawność abstrakcyjnych założeń (wiedzę techniczna) (Giddens 2008: 24, 26).

Nowoczesne postrzeganie zaufania umożliwiające jest poprzez przeniesienie przedmiotu zaufania ze świata

natury, kosmologii religijnych czy fortuny na świat społeczny, rządzony kategoriami ryzyka. Zaufanie i ryzyko nakładają się wzajemnie, choć niekoniecznie muszą się pokrywać, ponieważ stopień znajomości ryzyka jest zróżnicowany (Giddens 2008: 24, 26).

Refleksyjność w wersji radykalnej jako postkrytyczna (po szkole frankfurckiej) teoria krytyczna, która umiejscawiana jest jako centralna dla tradycji postmodernistycznej, jest refleksyjna w podwójnym sensie – oddziałuje zwrotnie na kształt rzeczywistości społecznej, jak również podważa idee teorii społecznej roszczące sobie potencjał eksplanacyjny czy interpretacyjny. W ten sposób zadaniem refleksyjności jest emancypacja od przyjętych prawd, przekonań, wierzeń jako arbitralnych konstruktywów. Radykalna refleksyjność programowo przeciwstawia się epistemologicznym roszczeniom refleksji wyrażanym w ideach rozumu, wiedzy, prawdy i kieruje się w stronę różnorodności, inności, różnicy w ramach „permanentnej dekonstrukcji”, „kryterialnej anarchii”, „sceptycznej dekonstrukcji takich pojęć jak: filozofia, nauka i filologia” (Hałas 2011: 198–200).

Zdaniem Adama Chmielewskiego ogłoszenie postprawdy słowem roku i jej zdefiniowanie w słowniku oxfordzkim posiada ukryte dno. Nie tylko opisuje określoną rzeczywistość, ale zdaniem krytyków legitymizuje postprawdę jako naturalny porządek społeczny, z którym należy się pogodzić. Prowokuje to do zastanowienia się nad rolą prawdy w polityce. Chmielewski zaznacza przy tym, że obwinianie postmodernizmu i relatywizmu

o afirmację posprawdy jest pochopte, ponieważ źródeł takiego stanu rzeczy możemy doszukiwać się choćby w myśli Niccola Machiavellego czy Johna Rawlsa (Chmielewski 2017). Myśl polityczna Machiavellego zgodna z zasadą, że cel uświęca środki, sankcjonuje instrumentalność i skuteczność w celu osiągnięcia władzy i realizacji określonych celów kosztem epistemologicznej koncepcji prawdy czy etyki. Tym samym zrywa z moralizmem klasycznej filozofii greckiej, zakorzenieniem władzy politycznej w porządku epistemologicznym zgodnie z filozofią Platona czy religijnym. Odtąd myśl polityczna sytuuje się nie w wymiarze epistemologicznym, ale normatywno-etycznym, dlatego nie stosuje się wobec niej kryteriów prawdziwości. W koncepcji Rawlsa prawda wyłączona jest z polityki na dwa sposoby – poprzez zastąpienie jej kategorią sprawiedliwości oraz oskarżenie o charakter wykluczający. Ekskluzywność prawdy widoczna jest w sytuacji konkurencyjności stanowisk, ponieważ punkt widzenia jednych wyklucza inny (Chmielewski 2017).

Postrzeżenie rzeczywistości i tożsamości człowieka przez pryzmat postprawdziwości w zasadzie nie jest niczym nowym. Wojciech Chudy przeprowadził niezwykle interesujące studium prawdy z perspektywy jej funkcjonowania i znaczenia w świecie społecznym i politycznym, w którym wyprowadza ewolucję społecznego kłamstwa już od starożytności, od greckiego *polis*, w którym pojawia się kłamstwo profesjonalnie uprawiane przez sofistów (Chudy 2007: 85). Ponadto Chudy skutecznie dowodzi, iż „manipulacja jest tak stara jak społeczeństwa”

(Chudy 2007b: 5). Analogiczne rozważania wpisujące się w kontekst idei postprawdy, choć bez posługiwania się tym terminem, możemy znaleźć choćby w idei przygodności Richarda Rorty'ego, symulacyjności rzeczywistości Jeana Baudrillarda, płynnej nowoczesności Zygmunta Baumana czy tymczasowości przekonań w cywilizacji hipotetycznej według Roberta Spaemanna.

Można pokusić się o stwierdzenie, że tzw. nowe media, czyli w szczególności Internet, przyczyniły się do dystrybuowania fake newsów i kreowania rzeczywistości postprawdziwej, ale również ta perspektywa nie wnosi nic nowego. Już w latach 90. XX wieku Raymond Bargłow wiązał kryzys tożsamości z determinizmem technologicznym. Zagubienie podmiotowości wiąże się z prężnym wpływem technologii informacyjnych, które tylko z pozoru wzmacniają pozycję człowieka, a w rzeczywistości przyczyniają się do podważania bezpieczeństwa i zagrażają ludzkiej podmiotowości. Przestrzega on przed wpływem systemów informacyjnych na struktury kognitywne, autonomię jednostki czy podmiotowe sprawstwo, które mogą być zachwiane wskutek gwałtownie rozwijającej się mechanizacji życia człowieka. Wpływ technologii może pozostać niezauważony, jednak zmienia sposób postrzegania i rozumienia rzeczywistości wszystkich, niezależnie od zaawansowania technologicznego. Jest to widoczne choćby w codziennych interakcjach posługujących się terminologią języka technologii informatycznej, jak np. interfejs czy sprzężenie zwrotne (Bargłow 1994: 11–14). Technologia zagraża podmiotowemu poczuciu

tożsamości, zdolności do autorefleksji, autonomii i spójności osobistych doświadczeń oraz relacji z innymi (Barglow 1994: 19). W jednym z pierwszych badań wpływu Internetu na tożsamość jednostki, czyli znanej książce *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, Sherry Turkle analizuje postrzeganie siebie przez pryzmat relacji z maszynami i stwierdza, że podmiotowe rozumienie siebie jest wprost uzależnione od technologii (Turkle 1997: 9). Katarzyna Bąkowicz wiąże przełom postprawdziwości z radykalnym zwiększeniem informacji krążących w przestrzeni publicznej, oderwaniem słowa od autora, przez co informacje zaczynają „żyć własnym życiem”, anonimowo, bez odpowiedzialności, gdzie testem prawdziwości nie są fakty, ale weryfikowalność w kolejnych warstwach odniesień (Bąkowicz 2020: 18, 19).

Wzajemne relacje pomiędzy szeroko rozumianą technologią komunikacji a rozumieniem rzeczywistości stanowią przedmiot badań w ramach tradycji tzw. Szkoły Toronckiej. Badania zainicjowane przez Marshalla McLuhana i Harolda Innisa, a rozwijane na różnych polach przez takich naukowców, jak: Erica Havelocka, Waltera Onga, Jacka Goody'ego, Derricka de Kerckhove'a czy Davida Olsona, ukazują, że współczesnej rzeczywistości nie można analizować z pominięciem technologii, w tym w szczególności technologii komunikacyjnych, rozumianych bardzo szeroko od pisma po komputer i sieć.

Źródeł analiz na temat postprawdziwości możemy szukać dużo wcześniej, zanim wydawcy słownika oksfordzkiego wybrali to słowo hasłem roku. Niemniej jednak

dyskusje na temat postprawdy wyeksponowały zmianę stosunku społeczeństwa do kwestii relacji między prawdą a kłamstwem. Popularność tego terminu uwidoczniła zatem pewien charakterystyczny rys współczesnego myślenia o rzeczywistości, mianowicie usankcjonowanie kłamstwa, pozoru, manipulacji. Powszechność pozorów prawdy w dyskursie publicznym wytworzyła pewien ogólny, odczuwany jako naturalny, klimat niepewności i podejrzliwości, który w ostatecznym rozrachunku odwodzi od poszukiwania prawdziwości w faktach i kieruje w stronę uczuć, emocji, przekonań czy sympatii względem określonych osób (Bąkiewicz 2020: 49, 50).





---

## Tożsamość narracyjna

TAYLOR TROPI MEANDRY IDEI podmiotowości w celu ukazania przemian, które uitorowały drogę do współczesnego rozumienia idei podmiotowości oraz wskazuje możliwą interpretację podmiotowości jako tożsamości narracyjnej. Tym, co jednoczy różnorodne ujęcia tożsamości narracyjnych, jest przekonanie o doniosłej roli narracji dla uzyskania wiedzy o sobie samym. Obecnie można zapytać, czy w warunkach cyfryzacji, informatyzacji i globalizacji życia narracja zmienia swój charakter?

Narracja to nieustanne refleksyjne opowiadanie o życiu, które podmiot tworzy w procesie hermeneutycznego namysłu, interpretacji i ostatecznie artykulacji w medium rozmowy. Intencjonalność przeżycia łączy się z jego autointerpretacją przez podmiot. Refleksyjny stosunek do samego siebie, osiągnięty za sprawą narracji, zyskuje zewnętrzną postać w wyniku artykulacji, która jako zdolność dyskursywnego wyjaśnienia autointerpretacji jest cechą swoiście ludzką. Podmiotowość, wewnątrz człowieka oraz jego wszelkie emocje nie opierają się na kategorii substancji, ale są rezultatem samointerpretacji

dokonywanej w języku (Taylor 1985b: 45). Artykulacja przyjmuje postać narracji, w której jednostka zarówno ustosunkowuje się do przeszłości, jak również nadaje swojemu życiu postać celowego dążenia.

Narracja łączy się z przeniesieniem analiz podmiotowości ze sfery subiektywności do intersubiektywności umożliwionej przez język, ponieważ intencjonalność przeżycia łączy się z jego autointerpretacją przez podmiot w medium rozmowy. Refleksyjny stosunek podmiotu do samego siebie zyskuje swoją zewnętrzną postać w wyniku artykulacji, rozumianej jako zdolność ludzi do dyskursywnego wyjaśniania wewnętrznych narracji. Intersubiektywny charakter opowiadania pozwala jednostce zająć refleksyjne stanowisko wobec swojego stosunku do przeszłości, postawy wobec innych ludzi, określić swoje stanowisko na mapie przyjętych przez siebie wartości czy ostatecznie nadać swojemu życiu postać celowego dążenia w kierunku dobra. W ten sposób narracja jako procedura samointerpretacji stanowi medium rozumienia własnego miejsca na mapie ontologii moralnej. Przyjmując za Taylorem, że nowoczesność charakteryzuje się zagubieniem w gąszczu dylematów moralnych, narracja tożsamościowa jest jak kompas na morzu wielości wyborów, a podmiotowa hierarchia jak kotwica pewności w niepewnym świecie. Taylor wychodzi z założenia, że pluralizm wartości jest źródłem niepokoju, dlatego narracja tożsamościowa z konieczności musi odnosić się do celowego dążenia do dobra, orientować się na przyjęty przez podmiot cel w życiu (Taylor 2012: 104).

Narracja jest niezwykle pojemnym i interdyscyplinarnym pojęciem. Znajduje zastosowanie nie tylko w ramach badań teoretyczno-literackich, ale także w analizach antropologicznych, filozoficznych, socjologicznych, psychologicznych, kognitywistycznych czy medioznawczych. Kategoria narracji ma przy tym walor zarówno heurystyczny, jak i praktyczny, jako użyteczne narzędzie dla terapeutów, psychologów czy szeroko rozumianych twórców kultury. Rozumiana klasycznie, zgodnie z definicją nadaną jej przez Arystotelesa w *Poetyce*, narracja to opowieść, która posiada początek, środek, koniec i wątek, który wiąże poszczególne części w jedną całość (Arystoteles 1983: 22, 23), oraz struktura organizująca rzeczywistość zarówno w aspekcie kulturowych wytworów człowieka, jak i rozumienia samego człowieka. W ten sposób można przyjąć następującą definicję tekstu narracyjnego autorstwa holenderskiej krytyczki i teoretyczki kultury Mieke Bal:

tekst narracyjny [narrative text] jest tekstem, w którym agens [agent] lub podmiot przekazuje odbiorcy („opowiada” czytelnikowi) opowieść za pomocą określonego medium, którym może być język, obraz, dźwięk, budowla lub połączenie wymienionych (Bal 2012: 3).

W ten sposób opowieść to treść tekstu narracyjnego i źródło określonej manifestacji fabuły, czyli układu wzajemnie współzależnych logicznie i chronologicznie wydarzeń, przedstawionych w określony sposób przez aktorów (Bal 2012: 3). Warto przy tym zaznaczyć, że samo wkomponowanie fabuły w opowieść nie czyni jej jeszcze tekstem

narracyjnym, ponieważ potrzebuje ona nośnika w postaci znaków. Tekst narracyjny to opowieść, która została wyrażona, przekazana odbiorcom, dlatego z konieczności musi zakładać „wypowiadanie” znaków przez podmiot (Bal 2012: 7).

Narracja jest pojęciem, które odniosło sukces na gruncie nauk humanistycznych w XX wieku. Kariera narracji rozwinęła się wraz z przeniesieniem jej obszaru zainteresowań z retoryki i teorii literatury na płaszczyznę badań strukturalnych. Narracja jest w ten sposób pomostem łączącym marzenie Ferdinanda de Saussure’a o zbudowaniu ogólnej teorii językoznawczej z poststrukturalistycznymi analizami narracji jako kategorii porządkującej doświadczenie. Narracja z dużym sukcesem wkroczyła na arenę różnych dyscyplin wiedzy, doprowadzając zgodnie z diagnozą Donalda Polkinghorne’a czy Martina Kreiswirtha wręcz do zwrotu narratywistycznego (Kreiswirth 1992: 629, 630). Oczywiście, jak to z każdym zwrotem bywa, trudno jest jednoznacznie określić jego przebieg czy granice. Pewne jest jednak to, że narracja zaistniała na wielu płaszczyznach. Zmiany, które zrodziły się w łonie teorii literatury, szybko ogarnęły lub zazębiały się z przeobrażeniami wielu dyscyplin humanistycznych. Przykładowo już w latach 40. XX wieku zaczęły kiełkować pomysły, aby zastosować teorię narracji do badań historycznych. Pełną realizację tych pomysłów historiozofia zyskała w latach 60. w ramach rozważań Davida Carra i Haydena White’a. Bez znaczenia jest tu fakt, czy narrację będziemy rozumieć jako strukturę znaczącą czy

dyskursywną, ale to, że przyczyniła się ona do zmiany rozumienia faktu historycznego z realistycznego na konstruktywistyczny. Narracja okazała się też płodną kategorią na gruncie badań socjologicznych Anthony'ego Giddensa, filozofii Charlesa Taylora, Alasdaira MacIntyre'a czy Paula Ricoeura. W przypadku tych myślicieli ogniwem wspólnym jest dostrzeżenie w narracji potencjału objaśniającego coraz popularniejszą ideę tożsamości.

Popularność narracji ma swoje źródło w z pozoru tylko niepozornym dziele rosyjskiego formalisty Władimira Proppa. Prowadził on folklorystyczne analizy bajek, które zyskały niespodziewany rozgłos na całym świecie za sprawą strukturalisty Claude'a Lévi-Straussa. Michał Głowiński podkreśla wręcz, że Propp wyznaczył charakter całej narratologii. Jego zdaniem „narratologia ukonstytuowała się jako jedna wielka baśń o Proppie, jako komentarz do tego, co napisał o rosyjskiej bajce, uzupełnienie lub – w pewnych przypadkach – przekształcenie” (Głowiński 2001: 21). Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że okres świetności narracji jako kategorii porządkującej tekst literacki, czy w dalszej kolejności ogólnie życie, doświadczenie, biografię człowieka, przemiął wraz ze zmierzchem świetności poststrukturalistów. Okazuje się jednak, że narracja może być przydatna dla uchwycenia sensu zmieniającego się dynamicznie współczesnego świata, w którym szeroko rozumiana technologia i wirtualność stanowią swoiste przedłużenie człowieka w rozumieniu McLuhanowskim. Technologiczny świat ma ponadto swoje rozszerzenie w kontekstualności,

tekstualności i hipertekstualności. Z tego punktu widzenia okazuje się bowiem, że narracja jako kategoria retoryczna, czy hermeneutyczna, świetnie nadaje się do analizy szeroko rozumianego świata wirtualnego.

Wraz z modą na postmodernizm, szczególnie na gruncie francuskich poststrukturalistów, kariera narracji nabrała tempa. Wcześniej postrzegana była jako blisko spokrewniona z biografią czy kronikarstwem i nie cieszyła się zbyt dużym szacunkiem. Pełniła ona rolę nieco poboczną względem „pełnoprawnych” gatunków literackich jak liryka czy poezja epicka. Ronald Barthes we *Wstępie do analizy strukturalnej opowiadań* podkreślał niezmiernie ważną rolę opowiadań, które są nieodzownym elementem każdej kultury. Opowiadanie samo w sobie jest esencją ludzkości, ponieważ towarzyszy gatunkowi ludzkiemu od zarania dziejów. Opowiadanie jest pierwotną funkcją człowieczeństwa (Burzyńska 2004: 43). Odtąd kariera narracji nabrała zawrotnego wręcz tempa, by ostatecznie stać się centralną kategorią nie tylko w ramach rozwijanych badań pod szyldem „narratologii”, ale w wielu gałęziach badań humanistycznych – od teorii literatury po technoantropologię.

Sami poststrukturaliści dość przewrotnie nie zajmowali się narracją zbyt często, ponieważ dekonstrukcja i demontaż oraz poszukiwanie ukrytej w tekście ogólnej struktury odsuwały na bok zajmowanie się opowiadaniem jako takimi. Niemniej jednak dostrzeżono pewien fenomen opowiadania jako swoistej struktury kompozycyjnej, która organizuje, czy wręcz umożliwia, nasze

rozumienie. Anna Burzyńska dostrzega ponadto w kategorii narracji potencjał paradoksalnie jednoczący zwaśnione po 1966 roku frakcje strukturalistów i poststrukturalistów, ponieważ ci pierwsi dążyli do zbudowania teorii literatury za pomocą eksperymentów na opowiadaniach, a drudzy również za pomocą eksperymentów zamierzali osiągnąć zgoła odmienny cel – podważyć fundamenty teorii literatury lub znacznie rozszerzyć jej możliwy zakres. W ostatecznym rozrachunku spór ten przyczynił się do spopularyzowania narracji na różnych polach i ugruntował jej interdyscyplinarny charakter. Na przełomie lat 60. i 70. XX wieku na fali popularności haśleś śmierci podmiotu czy śmierci historii na horyzoncie narratologii pojawił się wieszcz końca powieści i śmierci opowiadania. Mowa o amerykańskim pisarzu Johnie Barcie i jego eseju pt. *Literatura wyczerpana*. Stwierdził on, że w historii literatury już wszystko zostało powiedziane i nie ma sensu strzępić języka, czy raczej pióra. Opowieści są powtarzаныmi w kółko tymi samymi opowiadaniem i dla literatury nie ma już ratunku. Skazana jest na impas milczenia. Sam Barth rzeczywiście zamilkł i to na około 13 lat, po czym zmienił zdanie i stanął przed koniecznością wytłumaczenia się ze swojej nietrafionej wizji. Okazało się, że blask narracji wcale nie zgasł, przeciwnie, wręcz nabrał na sile, a negatywnie postrzegana przez Bartha powtarzalność stała się jej monetą przetargową (Burzyńska 2004: 46, 47). Przewrotnie kilkanaście lat po ogłoszeniu śmierci opowiadania Barth wydał tomik opowiadań pod znamienym tytułem *Opowiadać dalej*

[On with the story], w którym podkreśla ponadczasowy charakter opowieści (Burzyńska 2004: 56).

Zaanektowanie narracji na grunt filozoficznych koncepcji podmiotowości było wręcz punktem zwrotnym w rozumieniu człowieka. Wywrotowość nowego ujęcia podmiotowości nie sprowadzała się jednak wyłącznie do uwzględniania czasowości czy skończoności ani narracyjnej kompozycji opowiadania jako struktury heurystycznie znaczącej. Innowacyjność ujęcia narracyjnego zarzuciła pielęgnowaną od Kartezjusza substancjalność człowieka na rzecz tezy o jego charakterze otwartym, nieskończonym, projektowym. Tożsamość nie jest skostniałą figurą daną człowiekowi w akcie stworzenia, ale potencjałem interpretacyjnym w procesie hermeneutycznego rozumienia. Analogicznie do struktury narracji człowiek dokonuje interpretacji własnego doświadczenia, poprzez umiejscowienie go na osi czasu przebiegającej od przeszłości przez terażniejszość oraz orientując się względem przyszłości. Podobnie jak fabuła ma swój początek i koniec, tak wszelkie podmiotowe elementy znaczące mogą zostać zrozumiane przez pryzmat opowiadania. Wymusza to daleko idące zmiany nie tylko dla antropologii filozoficznej, ale i dla samej teorii literatury czy wszelkich szeroko rozumianych tekstów kulturowych od tekstów reklamowych po obrazy, blogi, filmy czy seriale telewizyjne. Podmiot, czy bohater, nie może zgodnie z tym ujęciem posiadać sztywnej, niezmiennej tożsamości, ale budować ją w skomplikowanym procesie zmiennych okoliczności społecznych, historycznych czy kulturowych (Burzyńska 2004: 52–54).



Koncepcja tożsamości narracyjnej opiera się na założeniu epistemologicznego potencjału narracji. Jerzy Trzebiński na gruncie psychologii utożsamia narrację z procesami poznawczymi, podkreślając, że jest ona strukturą rozumienia (Trzebiński 2002: 17). Wskazana struktura rozumienia opiera się zarówno na aspekcie treści, którą nasycone jest opowiadanie tożsamościowe, jak również zakorzenione jest w samej czasowej kompozycji narracji. Śledząc losy narracji, warto wspomnieć o jej ścisłym związku z tradycją hermeneutyczną. Katarzyna Rosner utożsamia narrację z hermeneutyczną strukturą rozumienia. W ten sposób przyznaje jej nadrzędną rolę w hermeneutycznym pojmowaniu rzeczywistości przez pryzmat czasowości. Jest to szczególnie widoczne w koncepcji Taylora samorozumienia i interpretacji dokonującej się w narracji (Rosner 1999: 14, 15). Inspiracją dla wielu stanowisk postrzegających tożsamość z perspektywy narracji, w tym również dla Taylora, była filozofia Martina Heideggera. Tymi założeniami ontologicznymi, które z łatwością zostały zaadaptowane na grunt narracji, są między innymi rozumienie bycia-w-świecie w kategoriach projektu, rozumienia, czasowości, egzystencji (Baszczak 2011: 132).

Według Czerniaka inspiracje myślą Heideggera w narratywistycznych koncepcjach MacIntyre'a, Taylora, Giddensa czy Carra uwidaczniają się na kilku płaszczyznach. Dla idei tożsamości ujętych przez pryzmat narracji niezwykle ważną rolę odgrywa autokreacja temporalna, w której podmiot „projektuje siebie” w ramach

nachodzących na siebie struktur czasowych. Drugim ważnym odniesieniem podmiotowych autokreacji są inni ludzie, obecność wspólnoty mającej czynną rolę w kształtowaniu własnego postrzegania. Temporalność czasowego istnienia podmiotu jest niejako zawieszona na rzecz prób odnalezienia stałości w różnorodności doświadczeń. Jest to poziom interpretacji dotyczący sedna podmiotowości jako sensu istnienia. Dla Taylora sensem tożsamości będzie orientacja w kierunku dobra, dzięki czemu znaczenie wykracza poza pojedyncze doświadczenia biograficzne (Czerniak 2006: 163–165).

Martin Heidegger analizuje czasowość jestestwa jako troskę, w której zazębiają się poszczególne „ekstazy” czasowości, czyli rzucenie, upadanie i projekt. W tej perspektywie rzucenie jestestwa w świat osadzone jest w przeszłości, w byłości, upadanie odnosi się do współczesności, a przyszłość realizuje się na polu projektu, którego celem jest rozumienie. Poszczególne ekstazy czasu nie są odseparowanymi od siebie elementami, ale zazębiają, czy jak to określa Heidegger, „uczesawiają się” we wzajemnych relacjach (Heidegger 1994: 485–491). Opowiadanie ma w ujęciu Taylora strukturę czasową. Ludzie nieustannie się zmieniają, dlatego oceniamy życie jako projekt. Narracja tożsamościowa wyraża się nie tyle w pytaniu „kim jestem”, ale „kim się stałem?”, jak również „dokąd zmierzam?”, „jaki jest cel mojego życia?”, ponieważ sens tożsamości wyraża się w interpretacji znaczeń w podmiotowej hierarchii wartości. W odniesieniu do przyszłości pytanie o sens życia przybiera postać

samooceny spełniania się w ramach przyjętej hierarchii dobra (Taylor 2012: 92–95). Pytanie o realizację założonego przez jednostkę dobra formułowane jest w perspektywie czasowej. To właśnie czasowość wiąże ze sobą narrację i tożsamość, ponieważ poszczególne ekstazy czasu wpływają na spójne rozumienie własnej podmiotowości, gdyż „aby mieć jakieś wyobrażenie tego, kim jesteśmy, musimy mieć wyobrażenie tego, jak stawaliśmy się i dokąd zmierzamy” (Taylor 2012: 94). Czasowość oraz wzajemne zazębianie się poszczególnych ekstaz czasu są konstytutywne dla rozumienia tożsamości człowieka, analogicznie jak w analizach Heideggera uczasowanie nie oznacza linearnego następowania po sobie poszczególnych ekstaz (Heidegger 1994: 491). Zdaniem Stanisława Czerniaka:

konsekwencją owego ontycznego i doświadczeniowego związku wymiarów czasowych jest konieczny autonarracyjny charakter Dasein: człowiek tworzy swoją tożsamość, stale mediując pomiędzy czasowymi wymiarami własnej egzystencji (Czerniak 2006: 161).

Poczucie tożsamości rodzi się w wyniku orientacji w tym, co ma dla podmiotu znaczenie, co reprezentuje dla niego określoną w jego wewnętrznej hierarchii wartość. Jednak orientacja w tej podmiotowej przestrzeni aksjologicznej umożliwiona jest zasadniczo poprzez rozumienie własnego rozwoju moralnego w czasie.

Struktura narracyjna spełnia się w dialogu, ponieważ „mówienie, działanie i opowiadanie odsłania strukturę dialogiczną” (Ricoeur 2003: 300). W ujęciu Paula

Ricoeura dialektyka poczucia tożsamości jako relacja idem i ipsem to projekt, etyczno-moralny postulat, który może się realizować dzięki narracji (Zuziak 2006: 93). Narracja umożliwia zatem nie tylko bycie tym samym, ale bycie sobą, ponieważ zgodnie z myślą Ricoeura „tożsamość narracyjna sprawia, że trzymają się razem oba końce łańcucha: trwałość w czasie charakteru i trwałość zachowania siebie” (Ricoeur 2003: 274). Opowiadanie mediatyzuje pomiędzy ekstazami czasu, łącząc niestałość, fragmentaryczność i wieloaspektowość doświadczeń w spójną całość. Narracja nie stanowi przy tym ekwiwalentu myślenia, ale odwołuje się do kulturowej struktury, stanowiącej swego rodzaju ramy interpretacyjne dla jednostkowych doświadczeń. Samorozumienie przebiega w określonej interpretacji wewnątrz tekstów kultury, które stanowią zaplecze znaczenia dla jednostkowych doświadczeń (Kociuba 2007: 61). Intersubiektywność znaczenia podmiotowych narracji stanowi klucz do zrozumienia tożsamości drugiego człowieka, ponieważ w ujęciu Ricoeura:

*życie to historia tego życia poszukująca sposobu opowiedzenia o niej. Zrozumieć samego siebie to być zdolnym do opowiadania o samym sobie historii zrozumiałych i zarazem możliwych do przyjęcia przez innych, przede wszystkim możliwych do przyjęcia (Ricoeur 1992: 58).*

Narracja służy zatem nie tylko poznaniu własnej tożsamości, ale umożliwia zrozumienie jej przez innych. Właściwe uznanie podmiotowej tożsamości w oczach innych ludzi jest fundamentalną ludzką potrzebą. Wiąże się

z rzeczywistymi skutkami w życiu jednostek lub grup, realnym uczuciem pogardy, krzywdy i opresji. Na tym polu Taylor rozwija swoją koncepcję polityki multikulturalizmu, będącą odpowiedzią na wyzwania stojące przed wielokulturowym światem (Taylor 1994: 25).



---

## Znaczenie jako ekspresja

NARRACYJNA KONCEPCJA TAYLORA zakłada zatem refleksyjny stosunek podmiotu względem własnych przeżyć biograficznych, interpretację myśli i działań wewnątrz wspólnoty, która umożliwia interpretację horyzontu aksjologicznego wewnątrz „ram pojęciowych”. Społeczny charakter języka oraz konieczne sieci konwersacji umożliwiają artykulację narracji w medium rozmowy z innymi uczestnikami wspólnoty. Indywidualna tożsamość ma zatem swoje źródło w społecznym charakterze języka. W ten sposób nawiązując do słynnych rozważań Ludwiga Wittgensteina na rzecz niemożliwości języka prywatnego, można powiedzieć, że narracja nie jest „żukiem w pudełku”, do którego inni nie mają dostępu (Wittgenstein 2000: 144, 145). Wspólny świat znaczeń udostępnianych w języku nie jest dla Taylora funkcją reprezentacji, ale ekspresji, która realizuje się poprzez rozjaśnianie, ustanawianie przestrzeni publicznej oraz tła moralnego (Taylor 2009: 154–161).

Tożsamość w ujęciu Taylora jest relacją. Nie istnieje podmiotowość samotna, pozbawiona odniesienia do sieci

rozmów z innymi ludźmi. Wyłącznie pośród innych podmiotów, z którymi można wchodzić w konwersację, następuje identyfikacja własnych hierarchii wartości. Ze społecznego uwarunkowania języka Taylor wnioskuje konieczność założenia wspólnoty dla zrozumienia jednostkowej tożsamości. Dopiero intersubiektywna przestrzeń języka umożliwia zrozumienie podmiotowości. Taylor stanowczo podkreśla relacyjny charakter tożsamości jako orientacji w przestrzeni aksjonormatywnej, ponieważ „nie można być podmiotem całkowicie samodzielnie” (Taylor 2012: 70), jak również „podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów (Taylor 2012: 68). Język jest kluczem do zrozumienia natury człowieka, ponieważ to właśnie język rozumiany jako formy symboliczne w ujęciu Ernsta Cassirera wyróżnia go ze świata zwierząt (Taylor 1985: 216).

Koniecznym uzupełnieniem narracji jest rozmowa. Podmiotowa orientacja w przestrzeni aksjologicznej staje się obowiązująca dopiero w wyniku artykulacji preferowanych przez jednostkę wartości w ramach rozmowy z innymi. Czerniak podkreśla, iż dopiero medium rozmowy umożliwia adekwatną identyfikację preferencji wartości oraz ich umiejscowienie na mapie „życiowych celów” (Czerniak 2006: 178). Podobnie jak w klasycznej filozofii dialogu z lat 20. XX wieku, gdzie dialog jest pewnym zobowiązaniem moralnym, w którym relacja Ja – Ty jest natury etycznej, a spotkanie odbywa się w pewnej przestrzeni aksjologicznej. Zasadnicza inność innego w filozofii dialogu nie może zostać zniesiona. To właśnie



inność, odrębność, różnica otwiera przestrzeń możliwego dialogu. A na arenie różnic i egoistycznej z natury osobowości człowieka rozgrywa się dramat ludzkich wyborów moralnych. Znacznie później, filozof zaliczany do drugiego pokolenia dialogików, Emmanuel Levinas powie, iż „relacja, w której Ja spotyka Ty, jest źródłowym miejscem i źródłowym warunkiem pojawienia się etyki”, ponieważ dopiero w bezpośredniej relacji z innymi ludźmi ujawnia się możliwość zrozumienia znaczenia tego, co stanowi dla ludzi wartość (Levinas 1994: 230).

Taylor kwestionuje nowożytny koncept podmiotowości, wypływający z ideału indywidualizmu. Podmiotowość nie może powstać w odizolowaniu od innych, nie jest twórczą kreacją niezależnego, oryginalnego podmiotu, dążącego do podkreślenia swojej wyjątkowości i jednostkowości. Podmiotowość jest relacją. Taylor powołuje się w tej perspektywie na społeczną funkcję języka oraz niemożliwość języka prywatnego, którą wyeksplikował Wittgenstein w słynnym paragrafie 202 *Dociekań filozoficznych*. Kreacja podmiotowości tworzona jest w języku, który ze swej natury posiada społeczny charakter. Afirmacja indywidualizmu ewokowała błędne, w opinii Taylora, koncepty języka od Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a do Étienne'a Condillaca, które sugerowały możliwość jednostkowej kreacji języka, a co za tym – idzie przekonanie, że język prywatny jest w zasadzie możliwy. „Transcendentalny” warunek języka wyraża się w jego koniecznym odniesieniu do innych ludzi. Ponadto zrozumienie własnej podmiotowości możliwe jest jedynie

wewnątrz sieci konwersacji, czyli w obrębie określonej wspólnoty (Taylor 2012: 75–77).

Ze społecznego charakteru języka Taylor wyprowadza możliwość wyjaśnienia funkcjonowania dóbr nieredukowalnie społecznych. Intencją Taylora jest wykazanie, że dobra tego typu nie tylko mogą istnieć, ale że ich obecność jest konieczna dla zrozumienia wartości oraz celowości ludzkiego życia. Zgodnie z krytykowanym przez Taylora założeniem liberalizmu neutralności dobra tego typu nie istnieją, ponieważ przegrywają z dobrami indywidualnymi. Wynika to z założenia pełnej wolności i autonomiczności indywidualnych wyborów. Horyzont aksjologiczny wspólnoty jako zakorzenienie jednostkowych wyborów stanowi źródło znaczenia podmiotowej tożsamości (Rosebury 2012: 186–189). Bez tego rodzaju dóbr wybory jednostkowe staczają się do jałowej pustki wyborów dla samego wyboru i tracą jakiegokolwiek znaczenie.

W perspektywie zmian charakteru współczesnej rzeczywistości nasuwa się pytanie, czy ramy pojęciowe są koniecznym, czy tylko możliwym sposobem odniesienia podmiotowych intuicji moralnych? Jaki jest status silnych wartości? Zdaniem Taylora w obliczu „odczarowania” zachodniej kultury, które zdiagnozował Max Weber, ramy pojęciowe są niezbędne, aby odnaleźć się w płątaninie potencjalnie równorzędnych i różnorodnych wartości oraz w perspektywie utraty sensu (Taylor 2012: 51). Stanowisko Taylora możemy określić mianem moralnego realizmu, które sytuuje przekonania kanadyjskiego filozofa pomiędzy projektywizmem a Platońskim modelem

ontycznego logosu. Wartości, choć zależne od znaczenia, jakie nadają im ludzie, posiadają status obiektywne. Taylor przyjmuje ponadto istnienie dóbr nieredukowalnych do indywidualnych preferencji i wyborów (Barnat 2013: 177).

Taylor przeczuwa rosnącą siłę instrumentalizacji relacji społecznych, absolutyzacji wyborów akcydentalnych, wybujałą wolność jako samostanowienie. W nowoczesności aspekty te wzajemnie się zazębiają z autentycznym znaczeniem jako ideałem autentyczności. Czy ma on jednak szansę w starciu z totalitaryzującą władzą instrumentalną, będącą efektem cyfrowych przemian rzeczywistości w kierunku kapitalizmu nadzoru zgodnie z diagnozą Shoshany Zuboff? (Zuboff 2020: 551). Wolność samostanowienia, zdaniem Taylora, staje się tym bardziej atrakcyjna, im mniejsze znaczenie mają dla jednostki horyzonty sensu. Uznanie autoteliczności wyboru jako celu życia jest błędnym kołem, drogą donikąd (Taylor 2002: 69, 70).

Według Taylora nowoczesność ujmuje problem znaczenia języka z perspektywy dwóch stanowisk – jako reprezentacje prawdziwościowe oraz przez pryzmat niezaangażowanego obserwatora. W ten sposób, zdaniem myśliciela, nowoczesność ma obsesję na punkcie reprezentacji, czyniąc ją prymarną teorią znaczenia. W ujęciach tych język jest ekwiwalentem myśli i jako taki tworzy reprezentacje, które następnie mogą być oceniane przez pryzmat prawdziwości. Ewaluacja prawdziwości dokonuje się na podstawie sposobu, w jaki słowa tworzą określone przedstawienia, zatem odwołuje się do

wiarygodności treści propozycjonalnej aktów mowy (Taylor 2009: 148–151). Drugim silnym nurtem w ujmowaniu znaczenia słów jest w ujęciu Taylora naturalizm wraz z ideą niezaangażowanego obserwatora. Stanowiska te pomijają jednak, jego zdaniem, zasadniczy fakt, że wszelkie oceny moralne to odpowiedź i argumentacja na rzecz określonej ontologii moralnej czy horyzontu aksjologicznego będącego wyznacznikiem naszej tożsamości (Taylor 2012: 14). W ten sposób Taylor krytykuje wszelkie stanowiska naturalizmu metafizycznego, ponieważ nie są w stanie one zadośćuczynić postulowanej przez niego zasadzie „najlepszego objaśnienia”. Wynika to z faktu, iż nie potrafią one właściwie ocenić roli sądów wartościujących w opisie życia człowieka (Taylor 2012: 117, 118). Świat rzeczywiście ludzki jest pełen różnorodnych motywacji, znaczeń, działań i refleksji. Nie może zostać opisany i wyjaśniony jak świat fizyczny, ponieważ nie pokrywa się on z rzeczywistością fizyczną (Taylor 2012: 137).

Względem reprezentacjonistycznych koncepcji znaczenia i prawdziwości Taylor proponuje alternatywną teorię ekspresyjną, która wywodzi się w pierwszym rzędzie od romantycznego ujęcia języka Johanna Gottfrieda von Herdera (Taylor 1995: 79). Chłodny język reprezentacji i dystansu oddala nas od znaczenia jako ekspresji. Taka optyka znaczenia zmienia postawę wobec stosunku do języka i innych ludzi, ponieważ odwołuje się do wspólnotowych ideałów bliskości. Ekspresyjna koncepcja znaczenia zakłada, że reprezentacyjna funkcja języka nie jest prymarna względem trzech wymiarów języka

– jako artykulacji rozjaśniającej, formującej przestrzeń publiczną oraz kreującej zakres wspólnego znaczenia (Taylor 2009: 161).

Rozjaśnianie to artykulacja na rzecz rzeczywistości, która nie jest w pełni jasna i która staje się dostępna właśnie w toku artykulacji. Ubranie w słowa tego, co stanowi nieprecyzyjną intuicję, jest pierwszym krokiem do zrozumienia (Taylor 2009: 155, 156). Pomimo nieograniczonych możliwości artykulacyjnych niemożliwa jest pełna artykulacja jakiegoś przedmiotu, np. dobra czy konkretnej wartości. Rozmowa w rozumieniu Taylora to możliwość poszerzania własnych horyzontów. W ten sposób jednostka otrzymuje możliwość dotarcia do wyznaczających jej hierarchię aksjologiczną „ram pojęciowych”. Jak zauważa Czerniak:

indywidualna tożsamość jest zapośredniczona społecznym charakterem języka jako narzędzia interpretacji wartości. Rzecz polega tu nie na tym, że społeczeństwo egzekwuje od jednostki odgrywanie ról związanych ze służbą na rzecz danych wartości wspólnotowych, lecz na tym, że poprzez uczestnictwo w sieciach konwersacji jednostka uzyskuje szerszy i głębszy dostęp do potencjalnych znaczeń „ram pojęciowych” (Czerniak 2006: 179, 180).

Taylor dopuszcza również możliwość szerokiego ujęcia „sieci konwersacji”, opartą nie tyle na wspólnocie realnej, ile na wspólnocie ludzi kultuwujących podobne wartości. Jest to odniesienie do wspólnoty wirtualnej istot we wspólnym horyzoncie aksjologicznym.

Język umożliwia dzielenie znaczeń w przestrzeni społecznej, czynienie danego fragmentu rzeczywistości

wspólnym. Taylor rozumie przy tym przestrzeń społeczną bardzo szeroko. Nie ogranicza się do pojęcia sfery publicznej w sensie instytucjonalnym czy form społecznych, ale rozszerza ją na wszelkie akty komunikacyjne (Taylor 2009: 157, 158). Orientacja w przestrzeni aksjologicznej kształtuje się w języku, w rozmowie wewnątrz wspólnoty. Nie istnieje w tym sensie podmiotowość samodzielna, samotna, niezależna od innych podmiotów, ponieważ człowiek sam nie jest w stanie zrozumieć samego siebie. W ten sposób nawet autorefleksja nie jest nigdy w pełni samodzielna, ale stanowi rezultat myślenia wspólnotowego. W ujęciu Taylora podmiot rozumie własne intencje, motywy, wybory dopiero wtedy, gdy przeanalizuje je w toku rozmowy z innymi, z bliskimi, przyjaciółmi, członkami rodziny. Język posiada swoistą własność, wyrażającą się w sile konsolidacyjnej, czyli jednoczy partnerów w rozmowie poprzez uczynienie przedmiotu dyskusji wspólnym. Jest to intersubiektywna moc języka, która wyznacza „wspólną” czy „publiczną” przestrzeń (Taylor 2012: 69, 70).

Język ostatecznie jest konstytutywny dla zrozumienia własnej podmiotowości, ponieważ pozwala orientować się w przestrzeni aksjologicznej. Pojęcie „sieci konwersacji” uwypukla społeczny, wspólnotowy charakter tożsamości. Przyjmując za punkt wyjścia, iż tożsamość jest rezultatem orientacji w pewnej przestrzeni aksjologicznej, zakłada się, iż dopiero w akcie rozmowy jednostka poszerza swoją wiedzę na temat tego, co jest dla niej rzeczywiście znaczące.

Wyjaśnienie sensu życia w kategoriach dobra jest dla Taylora zasadniczą funkcją narracji tożsamościowej. W tej perspektywie pojawia się jednak pewna wątpliwość. W jaki sposób w ramach sieci konwersacji przekonać innych do mojego dobra, mojej hierarchii wartości? W jaki sposób dojść do pewności w czasach, kiedy dyskurs medialny utrudnia rozpoznanie informacji prawdziwych od fałszywych? Kwestia ta pojawia się na jeszcze pierwotniejszym poziomie w formie pytania – jak w racjonalny sposób przekonać samego siebie do określonego dobra? Taylor odrzuca wszelkie wyjaśnienia naturalistyczne i koncentruje się na perspektywie antropologicznej, którą określa jako „zasadę najlepszego objaśnienia”. Jest to zasada, która wynika z przekonania o podmiotowości konstruowanej w przestrzeni aksjologicznej oraz możliwości jej sensownej artykulacji w narracji. Człowiek w całej swojej wyjątkowości jako istota zawieszona w moralności wymaga swoistego sposobu wyjaśnienia, który różni się od opisu praw naturalnych, ale wyraża się w spontanicznych ocenach i rozróżnieniach moralnych. „Zasada najlepszego objaśnienia” odwołuje się zatem do interpretacji znaczenia, jakie mają dla nas określone rzeczy, zdarzenia, ludzie itp. Argumentacja na rzecz słuszności określonego stanowiska funkcjonuje jako „przejście”, czyli wykazanie, że dane stanowisko jest lepsze od innego, ujawnienie tkwiących w nim błędów, sprzeczności czy wykazanie dotąd nieuwzględnionych faktów. W ten sposób jesteśmy w stanie udowodnić, że „ruch od A do B” stanowi epistemiczny zysk, a sama argumentacja na rzecz

danego stanowiska ma na celu zobrazować istotę samego przejścia od A do B. Podkreśla się tym samym celowościowy i czasowy aspekt poczucia podmiotowości w nieusuwalnej przestrzeni aksjologicznej. Argumentacja na rzecz słuszności określonej racji odwołuje się do przyjętej wewnętrznej hierarchii dobra, czyli tłumaczy, dlaczego dana rzecz, wartość, stanowisko jest dla danej osoby ważne, słuszne, lepsze czy bardziej wartościowe, zgodnie z jej standardami wartościowania. Argumentacja polegająca na eksplikacji „przejścia” jest umożliwiona oraz wsparta przez narracje biograficzne. Rozumowanie przybiera formę narracji, w której dokonuje się konfrontacji argumentów z własnymi doświadczeniami, przeżyciami, intencjami. Argumentacja powinna zatem dotyczyć intuicji moralnych, tego, co jest dla jednostki moralnie znaczące w jej indywidualnie przepracowanej przestrzeni aksjologicznej (Taylor 2012: 142–145).

Projekt tożsamości oparty na kategorii znaczenia interpretowanego w ramach procedury silnego wartościowania wpisuje się w przeprowadzoną przez Taylora krytykę naturalizmu w filozofii i jego roszczeń redukcji wyjaśnienia człowieka do postulowanego w ramach nauk przyrodniczych. Taylor ostro oponuje przeciwko wszelkim próbom pomniejszania bogactwa świata moralności do stanowisk naturalistycznych i redukcjonistycznych, które ograniczają przestrzeń moralną do projekcji w neutralny świat lub w wersji subtelniejszej do sposobów postrzegania rzeczywistości, którego nie można oddzielić od życia. Moralności nie można tłumaczyć, odnosząc



się do reakcji fizjologicznych, instynktownych czy chęci przetrwania. Przeciwnie, zdaniem Taylora nie potrafimy zrozumieć naszego życia, a więc wyborów moralnych, abstrahując od jakościowych rozróżnień oraz interpretacji człowieka, sformułowanych w postaci sądów wartościujących (Taylor 2012: 132, 133).

Według Taylora niemożliwe jest wypowiadanie się na tematy moralne z neutralnego punktu widzenia. Już sama argumentacja słuszności moralnej wyklucza pozycję bezstronną. Każda dyskusja na temat rozróżnień moralnych wymaga zaangażowania i zajęcia określonego stanowiska. Założenie, że oceny moralne mogą obyć się bez moralnego klasyfikowania, unieważnia w ogóle sens etyki. Jakakolwiek dyskusja na tematy moralne zakłada, że jej uczestnicy posiadają określone przekonania, umieszczone w kontekście przyjętej przez nich ontologii moralnej (Taylor 2012: 16–18). Struktura podmiotowości zakłada, że jego konstytutywnym elementem jest sposób, w jaki człowiek interpretuje swoje działania, cele, motywy czy preferencje (Barnat 2013: 170).

Koncepcja podmiotowości nie spełnia powszechnie przyjmowanych warunków względem przedmiotu badań, czyli kryterium obiektywności, istnienia bezwzględnego, niezależności od subiektywnych interpretacji, opisu jawnego oraz niezależności opisu od jego otoczenia. Zdaniem Taylora jego teoria na temat podmiotowości nie spełnia tych wymogów, ponieważ tożsamość rozumiana jest jako własność przysługująca podmiotowi i opisana w języku interpretacji. Tożsamość jako autointerpretacja

nie jest również w stanie sprostać kryterium jawności, gdyż Taylor nie dostrzega możliwości pełnej artykulacji podmiotowego stosunku do dobra usytuowanego w horyzoncie aksjologicznym. Jest to tym bardziej problematyczne, gdy uwzględni się fakt, iż język jako konstytutywny czynnik tworzenia poczucia podmiotowości sam jest częścią badanego przedmiotu. Taylor odwołuje się do Ernsta Tugendhata, wskazując, że podmiotowość nie może być ujmowana jako przedmiot, ponieważ poczucie podmiotowości uzależnione jest do sposobu, w jaki rzeczy mają dla nas znaczenie (Taylor 2012: 66, 67).

Na najbardziej pierwotnym poziomie dokonujemy rozróżnień moralnych. Wpisują się one w model wewnętrznego uzasadniania racji. Różnią się tym samym od modelu zewnętrznego tym, że odwołują się do wizji dobra, która jest w stanie przekonać określoną wspólnotę (Taylor 2012: 146). W tym aspekcie Taylor mówi o zakotwiczeniu naszych argumentacji w postrzeganiu dobra wewnątrz wspólnoty, która z jednej strony ją tworzy, podtrzymuje i ewentualnie modyfikuje w sieci konwersacji, jak również stanowi odniesienie dla rozróżnień podmiotowych. Taylor zakłada tym samym, że wspólnota posiada zbiorową, uniwersalną dla określonej grupy osób i w miarę stabilną wizję dobra, która ich konsoliduje. W tej perspektywie pojawia się pytanie, w jaki sposób przekonać do swoich racji osoby będące spoza danej wspólnoty skoncentrowanej wokół wspólnych idei dobra?

Uzasadnienie moralne określonej wizji dobra nie może być wyłącznie przytoczeniem odpowiedniej racji

podstawowej, która wskazuje określony nakaz, zasadę czy normę. Powołanie się na rację podstawową w tradycyjnej nauce o moralności, zdaniem Taylora, to wskazanie powodów, dlaczego należy wykonać dany czyn itp., poprzez wskazanie na określoną własność, która jest kluczowa dla danego zobowiązania. Dla przykładu norma „powinieneś zrobić A”, w odpowiedzi na pytanie o powody danego działania, wskazuje równowartość B względem A (ponieważ A jest równe B). B odnosi się do działania, wobec którego jesteśmy moralnie zobowiązani. Racje na rzecz określonej wizji dobra odwołują się do moralnych intuicji, formułowanych z pozycji podmiotowej, a nie zewnętrznej, zatem ich adekwatna artykulacja dotyczy tego, co wewnątrz podmiotu, co rzeczywiście czujemy. Taylor podkreśla, że oba sposoby artykulacji moralnej słuszności nie stoją ze sobą w sprzeczności ani nie są względem siebie asymetryczne, ale wzajemnie się uzupełniają. Moralne intuicje stanowią pomoc dla formułowania racji podstawowych (Taylor 2012: 150–153). Ponadto Taylor podkreśla, że próba ześrodkowania racji podstawowych do jednej konkretnej, na przykład do imperatywu kategorycznego czy idei szczęścia, redukuje bogactwo świata moralnego i koniecznych rozróżnień moralnych, które się w nim nieustannie dokonują (Taylor 2012: 178).

Dobro pozostaje w szczególnym związku z możliwością jego artykulacji, ponieważ „nie jesteśmy w pełni ludźmi, dopóki nie powiemy, co nami powoduje, wokół czego zbudowane jest nasze życie” (Taylor 2012: 181). Język, interpretacja i zdolność artykulacji wyróżnia człowieka

na tle świata zwierząt i wyposaża go w unikalne cechy, w szczególności w możliwość samointerpretacji (Olay 2020: 117–118). Zdaniem Taylora to właśnie artykulacja nadaje kształt i moc obowiązywania podmiotowych narracji, ponieważ Logos rozumności wyraża się jako Logos języka (Taylor 2012: 181).

Habermas na pytanie o możliwość osiągnięcia pewności w niepewnym świecie odpowiada za pomocą racjonalności komunikacyjnej i intersubiektywnych reguł dyskursu. Jest to sposób ocalenia prawdy, choć oczywiście nie w sensie klasycznym, tylko konsensualnym. Habermas w samym języku odnajduje normy uprawomocniające działanie na płaszczyźnie codzienności i dyskursu naukowego, ponieważ racjonalność jest elementem życia codziennego opartego na komunikacji i przejawia się w procedurze argumentowania. Osiągnięcie porozumienia pomiędzy partnerami dyskursu jest wyznacznikiem działania komunikacyjnego, a wzajemne wysuwanie, krytykowanie oraz uzasadnianie racji przytaczanych na rzecz określonego stanowiska jest mechanizmem koordynowania interakcji (Habermas 1999: 46, 47). Habermas wskazuje przy tym warunki prawomocności ekspresji w postaci intersubiektywnych roszczeń ważnościowych, które składane są *implicite* lub *explicite* podczas jakichkolwiek działań językowych. Są to podstawowe reguły argumentowania, które odnoszą się do prawdziwości, normatywnej słuszności oraz szczerości. W ten sposób roszczenia sytuują się w trzech wymiarach – w świecie obiektywnym, dotyczącym prawdziwości sądów, świecie

społecznym, regulującym interakcje społeczne, oraz subiektywnym, odnoszącym się do wnętrza podmiotu. W ten sposób każdy argumentujący z każdym swoim słowem zgłasza, że jego sąd jest prawdziwy, słuszny ze względu na kontekst normatywny, lub że jest on szczerzy, jego intencja jest tą, którą wyraża (Habermas 1999: 187). Jakie zatem warunki muszą być spełnione, aby porozumienie, czyli prawda konsensualna, mogło być uznane za ważne, wiążące, obowiązujące? Habermas wprowadza koncepcję idealnej sytuacji komunikacyjnej jako ideę regulatywną, dzięki której uzyskany na drodze porozumienia konsensus może być uznany za słuszny, legalny czy prawdziwy. Idealną sytuację komunikacyjną należy przy tym odróżnić od zakłóceń w komunikacji, które można poddać krytyce w postaci procedury rozumienia i wyjaśniania. Idealna sytuacja mowy funkcjonuje w czterech wymiarach:

- (a) sfera publiczna i inkluzja: nikt, kto mógłby wnieść jakiś istotny wkład ze względu na kontrowersyjne roszczenie do prawomocności, nie może zostać wykluczony; (b) równouprawnienie komunikacyjne: wszyscy mają jednakową szansę wypowiedziania się w sprawie; (c) wykluczenie złudzeń i iluzji: uczestnicy muszą mówić to, co myślą; (d) swoboda (*Zwanglosigkeit*): komunikacja nie może podlegać restrykcjom uniemożliwiającym, aby lepszy argument mógł dojść do głosu i zdecydować o wyniku dyskusji (Habermas 2004: 38).

Habermas zakłada zatem, że żaden punkt widzenia nie może zostać wykluczony ani pominięty, bez względu na kontrowersyjność poglądów. Równouprawnienie oznacza, że wszyscy mają prawo do wypowiedziania się, czyli

zgłaszania, inicjowania, kontynuowania wypowiedzi, jak również w stosunku do treści swoich wypowiedzi, a zatem wyrażania swoich uczuć, wątpliwości, przekonań. Z dyskursu wyklucza się za to wszelkie tematy tabu, zakłócenia, strategię czy iluzję na rzecz wspólnego dążenia do osiągnięcia porozumienia.

U Habermasa równouprawnienie i symetria podmiotów wynika z reguł dyskursu. W przeciwieństwie do niego, Taylor opiera wolność ekspresji i dbałość o możliwość wyrażania własnych opinii na moralnych konsekwencjach wynikających z wyobrażeń związanych z podmiotowością, na przykład z poglądu na poszanowanie nietykalności innych osób (Taylor 2012: 49). Taylor oczywiście podziela wraz z Habermasem pogląd o językowym ukształtowaniu podmiotowości. Uważa jednak, że koncepcja Habermasa nie wyposaża jednostki w poczucie sensu życia, harmonii, podmiotowych wartości i wizji osobistej (Taylor 2012: 937). Teoria Habermasa prowadzi, zdaniem Taylora, do zniekształconego obrazu moralności, ponieważ promuje ujednoczenie dobra do postaci jednego, nadrzędnego, a tym samym oddziela od siebie dwa porządki, tego, co etyczne, oraz tego, co dotyczy „dobrego życia”, lub innymi słowy – tego, co wchodzi w zakres moralności, i tego, co zostaje z tego zakresu wykluczone. Taylor uważa, że dla współczesnej filozofii powinien to być istotny problem, który dotyczy wszystkich stanowisk rewizjonistycznych (Taylor 2012: 193). Współczesna myśl etyczna w ogóle pomija kwestię dobra, sensu czy tego, co dla jednostki wartościowe, i koncentruje

się na powinnościach, obowiązkach i zasadach (Taylor 2012: 166).

Taylor uważa etykę dyskursu Habermasa za ciekawy przypadek wyjaśnienia na drodze proceduralnej, w której test Kanta prowadzony jest w formie dialogicznej. Proceduralne wyjaśnienie zasadności określonego czynu zakłada możliwość jego racjonalnego uzasadnienia. Habermas, zdaniem Taylora, nie potrafi jednak odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w ogóle mielibyśmy być moralni czy dążyć do etyki postkonwencjonalnej (Taylor 2012: 170–173). Habermas, według Taylora, nie może wyrzec się rozróżnienia pomiędzy etyką sprawiedliwości międzyosobowej a pytaniem o dobre, wartościowe życie, ponieważ rozgraniczenie to dotyczy tego, co uniwersalne, a partykularnie ważne dla określonej kultury. Rozróżnienie to jest obroną przed szowinizmem i etnocentrycznym atakiem w imię obrony własnego modelu życia (Taylor 2012: 174, 175).

Taylor, proklamując teorię ekspresyjną znaczenia, pochodną romantycznej wizji Herdera, Wilhelma von Humboldta, Johanna Georga Hamanna, wpisuje się w porządek postprawdziwy, co czyni jego koncepcję radykalnie aktualną, jeśli przyjmiemy, że rzeczywistość funkcjonuje zgodnie z niewidzialnym prawem postprawdy. Z perspektywy podmiotu liczy się nie tyle prawda, co znaczenie, emocje i przekonania, które leżą u podstaw danych rozstrzygnięć moralnych i światopoglądów. Rzeczywistość postprawdziwa jest raczej grą pozorów i iluzji, swoistym symulakrem, posiłkując się terminologią francuskiego poststrukturalisty Jeana Baudrillarda. Kłamstwo nie

definiuje postprawdy, ponieważ odwołuje się do faktów. Wpisuje się zatem w porządek reprezentacji, tak krytykowany przez Taylora. W przypadku postprawdy celem nie tyle jest kłamstwo, co kreacja, jak w znanej polskiej piosence „jak naprawdę jest nikt nie wie”, ważne, że „wokoło jest wesoło”.

Spojrzenie na tożsamość narracyjną z tej perspektywy rodzi wiele dylematów. Wśród nich możemy wymienić choćby problem odpowiedzialności za słowo. Narracje w sieci odrywają się od autora i zaczynają krążyć jako treści autonomiczne, które można komentować. Oderwanie treści od autora wyzwala uczucie anonimowości i braku odpowiedzialności za słowo. Podmiotowe ekspresje wcielane są w szerszy spłot krążących informacji, choćby w system komentarzy, gdzie na metapoziomie nie ma już autora, a jest tylko treść. W świecie cyfrowym podmiot może zniknąć. Drugą skrajnością może być z kolei „społecznościowy” ekshibicjonizm, sygnalizowany przez Taylora prezentyzm, który w sieci może przybrać postać fałszywego świadectwa tożsamości. Budząca w Taylorze obawy „kultura narcystyczna” ma arenę, na której może się realizować z większą siłą.

Nowoczesne uwewnętrznienie, mające swoje przełożenie na potrzebę indywidualizacji i oryginalności, przekonanie o wewnętrznej głębi podmiotu w połączeniu ze zwrotem ekspresywnym powoduje rozkwit ekspresji. Jeśli przyjmujemy założenie słabego relatywizmu, subiektywizmu wartości oraz wolności samostanowienia, o których mówi Taylor, daje to nam eksplozję autokreacji



w sieci, które stanowią karykaturę ideału autentyczności. Sieć jest wdzięczną przestrzenią wszelkich ekspresji, ponieważ pod płaszczykiem solidarności i iluzji wspólnoty wciąga w tryby gromadzenia zasobów, które wykorzystywane są dalej w celach komercyjnych. Internet i tzw. media społecznościowe nie są dobrem wspólnym, oddanym do użytku dla wszystkich ludzi w imię wyższych celów bycia razem i dzielenia się wiedzą, ale należą do określonych podmiotów gospodarczych, a ich działalność wpisuje się w model biznesowy (Fleischer 2017: 17). Prawa rynku, którymi rządzi się świat cyfrowy, określają, co jest interesujące zgodnie z modelem sprzedaży. Jest to rynek, w którym popularnością cieszą się koncepcje i poglądy skrajne. Można zatem słusznie zapytać, czy narracje tożsamościowe w świecie zdominowanym przez media prowadzą do radykalizmów? A na metapoziomie, czy zindywidualizowany marketing treści, wynikający z algorytmów sieci opartych na systemach rekomendacji, bańkach informacyjnych, spersonalizowanych treściach, nie prowadzi do sztucznie wykreowanych wspólnot lub polaryzacji społecznych? W dobie postprawdy wspólnota stanowi silniejsze źródło identyfikacji z określonym horyzontem moralnym niż dawniej, a eksplikacja przekonań zyskuje na znaczeniu. Skoro warunki prawomocności nie zależą od treści propozycjonalnej, zgodnie z założeniem Taylora, ale od innych przestrzeni języka, takich jak rozjaśnianie podmiotowych intuicji, tworzenie wspólnej przestrzeni, otwieranie się na drugiego człowieka, konstruowanie wspólnego zaplecza znaczeń, czyli

horyzontu moralnego czy kosmicznego ładu za pomocą inwokacyjnego wezwania, to funkcja znaczenia i prawdziwości przenosi się do magicznej strefy opartej na więziach, emocjach, przekonaniach. Wymiar ekspresyjny znaczenia włącza się w porządek postprawdziwy.

W dobie postprawdy prawda stanowi jednak nadal ważne odniesienie działań społecznych i interakcji, ponieważ jest rodzajem „założenia”. W tym sensie, jak obrazuje to Jerzy Bartkowski, prawda może być rozumiana jako dobro wspólne i kapitał społeczny, i jako taka tworzy konieczny fundament życia ludzi na wielu płaszczyznach. Kategoria prawdziwości nie może być zatem porzucona (Bartkowski 2018: 15–39). W tym sensie koncepcję etyki dyskursu i konsensualną koncepcję prawdy Habermasa można uznać za racjonalną gwarancję prawdziwości, tak konieczną dla regulacji przebiegu wszelkich form współżycia ludzi (Bartkowski 2018: 30) i przeciwwagę dla zagubienia prawdy w plątaniu emocji, uczuć i sympatii.

---

## Zakończenie

AMBITNE DZIEŁO TAYLORA, czyli *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, jest zakrojoną na szeroką skalę próbą uchwycenia efemerycznego sensu podmiotowości człowieka z perspektywy genezy przemian prowadzących do ukonstytuowania nowoczesnego stylu rzeczywistości. Filozoficzny projekt analizy podmiotowości jest więc głosem w dyskusji nad naturą nowoczesności. Sama struktura nowoczesności jest przy tym dynamicznym procesem, który podlega ciągłym przemianom, podobnie jak życie człowieka jest narracją mającą skomplikowany, nawarstwiający się przebieg. Opowieść o nowoczesności, analogicznie jak narracja o tożsamości podmiotowej, odwołuje się do próby usytuowania człowieka w świecie. W ten sposób analiza genezy nowoczesności Taylora w niezamierzony sposób odsłania również mechanizmy torujące drogę do „postprawdziwej” rzeczywistości, gdzie w kształtowaniu opinii publicznej kluczową rolę odgrywają nie tyle argumenty odwołujące się do faktów, ile do emocji oraz przekonań.

Sama koncepcja tożsamości narracyjnej Taylora wpisuje się przy tym w definicję postprawdziwości jako niezwykle popularnego obecnie przekonania, według którego podmiotowe opinie, emocje, stanowiska mają bardziej uprzywilejowaną pozycję w kształtowaniu wspólnotowych przekonań, niż odwoływanie się do faktów. Jest to niezwykle istotne rozstrzygnięcie dla marketingu politycznego, uczestnictwa w dyskursie publicznym, prowadzeniu debat czy codziennych interakcji. Rekonstrukcja historii idei, którą przeprowadził Taylor, doszukując się źródeł nowoczesnego ujęcia podmiotu oraz jego ukoronowania w postaci narracji, obrazuje nie tylko ewolucję rozumienia człowieka i jego miejsca w świecie społecznym, ale również mechanizmy prowadzące do akceptacji atmosfery postprawdy w życiu publicznym. Sam termin „postprawda” jest trochę „na wyrost”, to znaczy, że nie definiuje prawdy, nie wskazuje, co może zostać uznane za prawdę, nie głosi nawet końca prawdy. Określa za to pewną atmosferę zwątpienia w świat nauki, rozumu i racjonalności, która ma swoje bezpośrednie przełożenie na praktykę społeczną.

Taylor definiuje nowoczesną tożsamość przez pryzmat podmiotowych intuicji moralnych. Na tej płaszczyźnie kanadyjski filozof dostrzega zasadniczą zmianę w strukturze nowoczesności. Analizy Taylora przebiegają na linii trzech kluczowych składników tożsamości nowoczesnej, czyli nowoczesnego przekonania o podmiotowości ludzkiej egzystencji oraz przynależnej jej wewnętrznej „głębi”, afirmacji zwyczajnego życia oraz ekspresywistycznej

koncepcji natury jako źródła intuicji i rozróżnień moralnych (Taylor 2012: 5). Tak rozumiana tożsamość jest pewnym narracyjnym projektem, który musi uporać się z tymczasowością rozstrzygnięć moralnych, dysonansem wartości, różnorodnością sensów. Dokonana przez Taylora analiza ewolucji rozumienia godności człowieka, przebiegającą od zniesienia etyki honoru do afirmacji zwyczajnego życia, ukazuje kluczowe cechy nowoczesnego świata, czyli pluralizm wartości, prowizoryczność rozstrzygnięć moralnych, wielość racji i różnorodność prawomocnych sposobów bycia. W imię liberalizmu neutralności, w którym każdy ma swoją prawdę i prawo wyrażania własnych opinii w imię wolności i samostanowienia, rozkwitają różnorodne narracje i ich ekspresje. Szeroko rozumiany świat mediów sprzyja przy tym dystrybucji przekonań i promuje skrajności.

Tożsamość w ujęciu Taylora jest funkcją samoświadomości podmiotu względem potencjalnej mapy wyznawanych przez niego wartości, która dokonuje się w języku interpretacji, w którym jednostka orientuje się w kwestii tego, co stanowi dla niej wartość. Tożsamość jest zatem interpretacją preferencji wartości, która wyraża się poprzez eksplikację podmiotowych znaczeń. Z punktu widzenia tożsamości narracyjnej Taylora nie można prowadzić jakiegokolwiek narracji dotyczącej sensu, celu czy wartości mojego życia, wyzbywając się przy tym dokonywania wartościowań. Ocena moralna jest immanentnym składnikiem naszej podmiotowej narracji i stanowi ona najistotniejszy element wyjaśnienia podmiotowych

preferencji, motywów, czynów, zachowań, które Taylor określa mianem „zasady najlepszego objaśnienia”. Ramy pojęciowe rzutują na dokonywanie rozróżnień moralnych w ramach „silnego wartościowania”, ponieważ pewna klasa wartości uznana jest przez jednostkę za „nieporównanie” lepsze, godniejsze, czystsze, bardziej wartościowe itp. Określone kategorie wzbudzają szacunek i respekt, tworzą kanon standardów wartościowania, skłonności, wyborów. Silne wartościowanie to mniej lub bardziej świadome, czy też wyartykułowane, poczucie tego, co i dlaczego ma dla danej osoby określoną wartość (Taylor 2012: 124, 125). Życia człowieka nie można wyjaśnić, przyjmując optykę praw fizycznych, ponieważ bogactwo wewnętrzne oraz różnorodność emocjonalna czy moralna wymuszają odwołanie się w ramach własnych artykulacji do preferowanej hierarchii wartości (Taylor 2012: 116, 117). Analogicznie nie można oceniać znaczenia i prawdziwości zgodnie z optyką neutralności, referencyjności, ale z perspektywy zaangażowania, co sprawia, że ocena prawdziwości w sensie klasycznym schodzi na dalszy plan w relacji do przekonań, uczuć i emocji. Postulowana przez Taylora „zasada najlepszego objaśniania” jako interpretacji tego, co ma dla ludzi znaczenie, wartość i ważność, odwołuje się do podmiotowych przekonań i odpowiada definicji postprawdy w dyskursie publicznym.

---

# Bibliografia

- Andrade, Luís Fernando Silva, Valderi de Castro Alcântara, José Roberto Pereira (2019), „Communication that constitutes and transforms subjects: Communicative Action in Jürgen Habermas, Dialogical Action in Paulo Freire and Organizational Studies”, *Cadernos EBAPE.BR*, nr 17(1), Rio de Janeiro, s. 12–24.
- Antognazza, Maria Rosa (2018), *Leibniz. Biografia intelektualna*, tłum. Zuzanna i Łukasz Lamżowie, Kraków, Copernicus Center Press.
- Arystoteles (1983), *Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski, Wrocław, Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bal, Mieke (2012), *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, tłum. Zespół tłumaczy ze specjalności przekładowej Instytutu Filologii Polskiej UAM w Poznaniu, Kraków, Wydawnictwo UJ.
- Barglow, Raymond (1994), *The Crisis of Self in the Age of Information: Computers, Dolphins and Dreams*, London, Routledge.
- Barnat, Damian (2013), „Silne wartościowania i problem tożsamości ludzkiej”, *Analiza i Egzystencja*, nr 23, s. 169–188.
- Bartkowski, Jerzy (2018), „Prawda jako dobro wspólne i jako kapitał społeczny”, w: Tomasz W. Grabowski, Mirosław Lakomy, Konrad Oświecimski (red.), *Postprawda jako zagrożenie dla dyskursu publicznego*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, s. 15–43.
- Baszczak, Błażej (2011), „Tożsamość człowieka a pojęcie narracji”, *Analiza i Egzystencja*, nr 14, s. 123–140.
- Bauman, Zygmunt (1993), „Ponowoczesne wzorce osobowe”, *Studia Socjologiczne*, nr 2, s. 7–31.

- Bax, Chantal (2011), *Subjectivity after Wittgenstein. The Post-Cartesian Subject and the „Death of Man”*, London, Continuum.
- Bąkowicz, Katarzyna (2020), *Fake news. Produkt medialny czasów postprawdy*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Berger, Peter, Thomas Luckmann (1983), *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Blesznowski, Bartłomiej (2016), *Antyhumanistyczna teoria polityki w myśli Michela Foucaulta*, Kraków, Nomos.
- Bohman, James (2000), „Distorted Communication: Formal Pragmatics as a Critical Theory”, w: Lewis Edwin Hahn (red.), *Perspectives on Habermas*, Chicago, La Salle, Open Court, s. 3–20.
- Boksański, Zbigniew (1989), *Tożsamość – Interakcja – Grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Borkowska-Nowak, Małgorzata (2012), „Dialektyka tożsamości i różnicy w ujęciu Charlesa Taylora”, w: Christoper Garbowski, Jan P. Chudzik, Jan Kłos (red.), *Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, s. 75–90.
- Burzyńska, Anna (2004), „Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistyce”, *Teksty Drugie*, nr 1–2, s. 43–64.
- Butler, Judith (1997), *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- Chmielewski, Adam (2017), „Post-prawda i populizm prawdziwościowy”, *Odra*, nr 1, wersja on-line [https://www.academia.edu/31567577/POST\\_PRAWDA\\_I\\_POPULIZM\\_PRAWDZIWO%C5%9ACIOWY\\_1](https://www.academia.edu/31567577/POST_PRAWDA_I_POPULIZM_PRAWDZIWO%C5%9ACIOWY_1), [dostęp: 1.07.2021].
- Chudy, Wojciech (2007a), *Społeczeństwo zakłamanie. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t. 1, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Chudy, Wojciech (2007b), *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t. 2, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Czerniak, Stanisław (2006), *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.
- Drozdowicz, Zbigniew (2014), *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.



- Drwięga, Marek (2016), „Spór o podmiot w filozofii”, w: Adriana Warmbier (red.), *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, Kraków, Księgarnia Akademicka, s. 21–35.
- Dupeyrix, Alexandre (2013), *Zrozumieć Habermasa*, tłum. Marta Natalia Wróblewska, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Giddens, Anthony (2007), *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. Alina Szulżycka, Warszawa, PWN.
- Giddens, Anthony (2008), *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. Ewa Klekot, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Głowiński, Michał (2001), „Narratologia dzisiaj i nieco dawniej”, *Teksty Drugie*, nr 5, s. 20–30.
- Goffman, Erving (2005), *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. Aleksandra Dzierżyńska, Joanna Tokarska-Bakir, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Grabowski, Tomasz W. (2018), „Postprawda a bezpieczeństwo. Wprowadzenie”, w: Tomasz W. Grabowski, Mirosław Lakomy, Konrad Oświęcimski (red.), *Bezpieczeństwo informacyjne w dobie postprawdy*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, s. 9–33.
- Gut, Przemysław (1998–1999), „Leibniza koncepcja prawdy”, *Roczniki Filozoficzne*, t. XLVI–XLVII, z. 1, s. 147–166.
- Habermas, Jürgen (1999), *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 2, tłum. Andrzej Maciej Kaniowski, Warszawa, PWN.
- Habermas, Jürgen (2004), *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. Wanda Lipnik, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Hałas, Elżbieta (2011), „Refleksyjność jako zasada i problem teorii społecznej”, *Zagadnienia Naukoznawstwa*, nr 47, cz. 2, s. 191–202.
- Heidegger, Martin (1994), *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa, PWN.
- Hudzik, Jan P. (2012), „Poetyka opowiadania o nowoczesności”, w: Christopher Garbowski, Jan P. Chudzik, Jan Kłos (red.), *Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, s. 19–40.
- Kaniowski, Andrzej Maciej (2008), „Problem podmiotu w filozofii intersubiektywności Jürgena Habermasa”, *Forum Oświatowe*, nr 20, nr spec., s. 97–122.

- Kociuba, Jolanta (2007), „Narracyjna koncepcja tożsamości”, w: Irena Borowik, Katarzyna Leszczyńska (red.), *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, Kraków, Zakład Wydawniczy „Nomos”, s. 53–56.
- Kołąkowski, Leszek (2010), „O tożsamości zbiorowej”, w: Krzysztof Michalski (red.), *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 2, Warszawa – Kraków, Znak, s. 181–188.
- Komendant, Tadeusz (1993), „Posłowie tłumacza”, w: Michael Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. Tadeusz Komendant, Warszawa, Aletheia.
- Kowalska, Małgorzata (2003), „Wstęp. Dialektyka bycia sobą”, w: Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chęłstowski, Warszawa, PWN.
- Kreiswirth, Martin (1992), „Trusting the Tale: The Narrativist Turn in the Human Sciences”, *New Literary History*, t. 23, nr 2, s. 629–657.
- Lacey, Alan Robert (1999), *Słownik filozoficzny*, tłum. Robert Matuszewski, Poznań, Zys i S-ka.
- Lehman, Glen (2015), *Charles Taylor's Ecological Conversations. Politics, Commonalities and the Natural Environment*, London, Palgrave Macmillan.
- Leszniewski, Tomasz (2006), „Siła „międzyludzkich” relacji, czyli o tożsamość w ujęciu interakcyjnym”, *Kultura i Edukacja*, nr 2–3, s. 7–28.
- Levinas, Emanuel (1994), *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. Małgorzata Kowalska, Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Locke, John (1995a), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. Bolesław J. Gawecki, Warszawa, PWN.
- Locke, John (1995b), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. Bolesław J. Gawecki, Warszawa, PWN.
- MacIntyre, Alasdair (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski, Warszawa, PWN.
- Markowski, Michał Paweł (2019), *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Kraków, Wydawnictwo Karakter.
- Mead, George Herbert (1975), *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Wolińska Zofia, Warszawa, PWN.
- Melchior, Małgorzata (1990), *Spoleczna tożsamość jednostki (w świetle wywiadów z Polakami pochodzenia żydowskiego urodzonymi*

- w latach 1944–1955), Warszawa, Uniwersytet Warszawski. Wydział Profilaktyki, Resocjalizacji i Problemów Społecznych.
- Olay, Csaba (2020), „Self-interpreting Language Animal: Charles Taylor’s Anthropology” w: Dario Martinelli (red.), *Numanities – Arts and Humanities in Progress* t. 12, Zoltán Kulcsár-Szabó, Tamás Lénárt, Attila Simon, Roland Végső (red.), *Life After Literature Perspectives on Biopoetics in Literature and Theory*, Springer, s. 117–135.
- Ong, Walter Jackson (2011), „Niec o psychodynamice oralności”, tłum. Józef Japola, w: Józef Japola (red.), *Oralność i piśmiennosc. Słowo poddane technologii*, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 69–129.
- Osika, Grażyna (2016), *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Kraków, Universitas.
- Pawelczyk, Piotr, Jakub Jakubowski (2017), „Postprawda i nowe media. Czy potrzebujemy postprawdy?”, *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne*, 1 (2017), s. 197–212.
- Renaut, Alain (2001), *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. Damian Leszczyński, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Ricoeur, Paul (1992), *Filozofia osoby*, tłum. Małgorzata Frankiewicz, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej.
- Ricoeur, Paul (2003), *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chęłstowski, Warszawa, PWN.
- Rosebury, Brian (2012), „Objaśnianie dóbr nieredukowalnie społecznych”, w: Christopher Garbowski, Jan P. Chudzik, Jan Kłos (red.), *Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, s. 185–200.
- Rosner, Katarzyna (1999), „Narracja jako struktura rozumienia”, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 3 (56), s. 7–15.
- Rosner, Katarzyna (2003), *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków, Universitas.
- Rudnicki, Seweryn (2013), *Ciało i tożsamość w internecie*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Steger, Manfred B (2009), „Globalisation and Social Imaginaries: The Changing Ideological Landscape of the Twenty-First Century”, w: *Journal of Critical Globalisation Studies*, Issue 1, s. 9–30.

- Stoiński, Andrzej (2016), „Osiemnastowieczna dyskusja na temat tożsamości osobowej”, *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, nr 22, s. 253–267.
- Stróżewski, Władysław (1981), *Istnienie i wartość*, Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Szahaj, Andrzej (2000), *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa, Fundacja Aletheia.
- Szahaj, Andrzej (2008), *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Szahaj, Andrzej (2016), „Liberalizm”, w: Jacek Hołówka, Bogdan Dziobkowski (red.), *Panorama współczesnej filozofii*, Warszawa, PWN, s. 415–432.
- Szulakiewicz, Marek (2002), „Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia”, w: Józef Baniak (red.), *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, Poznań, Wydawnictwo WT UAM.
- Taylor, Charles (1985a), „Language and Human Nature”, w: *Human Agency and Language, Philosophical Papers*, t. 1, Cambridge, Cambridge University Press, s. 215–247.
- Taylor, Charles (1985b), „Self-Interpreting Animals”, w: *Human Agency and Language, Philosophical Papers* t. 2, Cambridge, Cambridge University Press, s. 45–76.
- Taylor, Charles (1994), *The Politics of Recognition*, w: Amy Gutmann (red.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1995), „The Importance of Herder”, w: *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, s. 79–100.
- Taylor, Charles (2002a), *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec, Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Charles (2002b), *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. Adam Lipszyc, Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2009), „Teorie znaczenia”, tłum. Andrzej Orzechowski, Wojciech Jach, w: Lotar Rasiński (red.), *Język, dyskurs, społeczeństwo*, Warszawa, PWN, s. 147–187.

- Taylor, Charles (2010a), *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. Adam Puchejda, Karolina Szymaniak, Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Charles (2010b), „Humanizm i nowoczesna tożsamość”, tłum. Dorota Lachowska, Sławomir Nawrotny, w: Krzysztof Michalski (red.), *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1, Kraków, Wydawnictwo Znak, s. 92–125.
- Taylor, Charles (2010c), „Źródła współczesnej tożsamości”, tłum. Andrzej Pawelec, w: Krzysztof Michalski (red.), *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 2, Kraków, Wydawnictwo Znak, s. 157–165.
- Taylor, Charles (2012), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. Marcin Gruszczyński, Olga Latek, Adam Lipszyc, Agnieszka Michalak, Agnieszka Rostkowska, Marcin Rychter, Łukasz Sommer, Warszawa, PWN.
- Tischner, Józef (1998), *Spór o istnienie człowieka*, Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Trzebiński, Jerzy (2002), „Narracyjne konstruowanie rzeczywistości”, w: Jerzy Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 14–42.
- Trzópek, Joanna (2013), *Na tropach podmiotu: Między filozoficznymi a empirycznymi ujęciami podmiotu*, Kraków, Wydawnictwo UJ.
- Turkle, Sherry (1997), *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York, Touchstone.
- Warmbier, Adriana (2016), „Zagadnienie podmiotowości”, w: Adriana Warmbier (red.), *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, Kraków, Księgarnia Akademicka, s. 7–17.
- Weil, Simone (1985), *Myśli*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.
- Wittgenstein, Ludwig (2000), *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Warszawa, PWN.
- Wróbel, Szymon (1997), *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wrocław, Wydawnictwo Leopoldinum.
- Zbrozarczyk, Wojciech (2008), „Wpływ Kartezjusza na filozofię Locke’a. Problem intuicji”, *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica*, t. 21, s. 131–144.

Zuboff, Shoshana (2020), *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. Alicja Unterschuetz, Poznań, Zysk i S-Ka.

Zuziak, Władysław (2006), „Kształtowanie się osoby w wymiarze moralnym”, w: Władysław Zuziak (red.), *Wokół tożsamości człowieka*, Kraków – Wydawnictwo Naukowe PAT.

---

# Streszczenie

OBECNIE DUŻĄ POPULARNOŚCIĄ cieszy się termin „postprawda” dla określenia stosunku do faktów w dyskursie publicznym. Termin ten oznacza, że w kształtowaniu opinii publicznej donioślejszą rolę odgrywają argumenty odwołujące się do emocji i przekonań, niż argumenty opierające się na faktach. Książka ta jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy sformułowana przez Charlesa Taylora pod koniec lat 80. XX wieku koncepcja tożsamości narracyjnej jest nadal aktualna, jeśli uwzględnimy znaczenie postprawdziwej prawdy w projektowaniu podmiotowości nowoczesnej. W ujęciu Taylora tożsamość narracyjna to orientacja w przestrzeni aksjologicznej, a człowiek dzięki narracji i artykulacji określa swoją postawę wobec innych oraz uzyskuje świadomość własnej mapy aksjologicznej. Źródłem wiedzy na temat podmiotowych „ram pojęciowych” jest konwersacja w medium języka, zatem niezbędnym aspektem kształtowania tożsamości jest określona wizja prawdziwości czy akceptowalności znaczeń. Taylor postuluje ekspresywistyczną koncepcję znaczenia, według której znaczenie w przestrzeni publicznej

jest efektem konwersacji polegającej na ujawnianiu podmiotowych ekspresji, przekonań, uczuć, sentymentów, opinii. W tej perspektywie koncepcja Taylora wydaje się nad wyraz aktualna i wpisuje się we współczesny klimat postprawdy. Taylora analiza źródeł podmiotowości nowoczesnej ujawnia w ten sposób również mechanizmy sprzyjające kształtowaniu aktualnej atmosfery postprawdy. Wśród nich możemy wymienić zarówno cechy leżące po stronie podmiotu, jak i afirmację codzienności, swoiste uwewnętrznienie podmiotu, przyznanie „wnętrzu” człowieka wysokiej rangi, uprzedmiotowienie jako tożsamość „punktową” czy rozumienie wolności, jak również pewne aspekty nowoczesnego świata, choćby sekularyzację, tymczasowość i pluralizm wartości.

**Słowa kluczowe:** postprawda, tożsamość, narracja, nowoczesność, podmiotowość.



---

# Summary

## **Narrative Identity in the Post-truth Era. On the Contemporary Relevance of Charles Taylor's Thought**

THE TERM 'POST-TRUTH' is widely used to describe the status of facts in public discourse. The term implies that arguments appealing to emotions and beliefs play a greater role in shaping public opinion than do arguments based on facts. This book attempts to answer the question of whether the concept of narrative identity, formulated by Charles Taylor in the late 1980s, is still relevant today, if we consider the importance of post-truth in the construction of modern subjectivity. In Taylor's conception, narrative identity is an orientation in axiological space, and a person defines their attitude towards others through narration and articulation, thus becoming aware of their own axiological map. The source of knowledge about the subject's "conceptual framework" is conversation, conducted in the medium of language, hence an essential aspect of identity formation is a certain vision

of the truthfulness or acceptability of meanings. Taylor puts forward an expressivist conception of meaning, according to which meaning in public space is the result of a conversation involving the disclosure of subjective expressions, beliefs, feelings, sentiments and opinions. From this perspective, Taylor's conception seems to be extremely up-to-date and appropriate for the contemporary climate of post-truth. Taylor's analysis of the sources of modern subjectivity can thus be viewed as revealing the mechanisms conducive to shaping the current atmosphere of post-truth. Among such mechanisms, we can mention the features residing on the side of the subject, such as the affirmation of everyday life, a kind of internalization of the subject, assigning great value to human interiority, objectification as a "point" identity, and an understanding of freedom; as well as certain factors outside the subject, namely aspects of the modern world such as secularization, temporality and value pluralism.

**Keywords:** post-truth, identity, narrative, modernity, subjectivity.

W serii WYKŁADY POZNAŃSKIE Z FILOZOFII ukazały się:

TOM 1: Sławomir Leciejewski, *Filozofia kosmologii antropicznej*  
(2021)

