

Andrzej Szahaj

*Charles Taylor o wolności*¹

Rozważania Charlesa Taylora na temat wolności za punkt wyjścia przyjmują znane rozróżnienie Isaiaha Berlina na wolność negatywną (wolność od) oraz wolność pozytywną (wolność do). Przypomnijmy, iż Berlin nazywał wolnością negatywną wolność, która polega na tym, że nikt nie ogranicza czyjegoś działania, nie stawia mu przeszkód. Jak pisał: „Wolność mierzy się zazwyczaj zakresem, w jakim nikt nie ingeruje w naszą działalność. W tym sensie wolność polityczna jest po prostu sferą, w której człowiek może działać bez przeszkód ze strony innych ludzi”². Wolność pozytywna zaś to według Berlina sytuacja, kiedy to jestem panem samego siebie, nie poddaję się niekontrolowanym namiętnościom, wiem, do czego zmierzam, albowiem znam siebie³. Jak wiadomo, Berlin stanął zdecydowanie po stronie wolności negatywnej, ponieważ z wolnością pozytywną skojarzył niebezpieczeństwo decydowania z zewnątrz co jest najlepsze dla jednostki, na czym polega jej prawdziwe ja, co jest w jej najlepszym interesie. Tak może się zrodzić przymus skierowany wobec jednostki, a mający na celu realizację tego, co dla niej jakoby najlepsze, choć niezgodne być może z tym co ona sama za takowe uważa.⁴

Taylor jest zdecydowanym zwolennikiem wolności pozytywnej. Choć zdaje sobie sprawę z możliwych zagrożeń z nią związanych, opowiada się za nią w przekonaniu, że bez niej wolność negatywna jest niemożliwa, inaczej, że *de facto* każda wolność negatywna już zakłada wolność pozytywną. Jest tak, albowiem identyfikacja jakichkolwiek ograniczeń zewnętrznych jest możliwa tylko z punktu widzenia jakichś celów, do których chcemy dążyć. Jak powiada: „./.../zastosowanie nawet negatywnego pojęcia wolności wymaga uwzględnienia sytuacji w tle koncepcji tego, co jest znaczące, zgodnie z którą pewne ograniczenia są postrzegane

¹ Manuskrypt tekstu opublikowanego w: C. Garbowski, P. Hudzik, J. Kłos (red.), *Charlesa Taylora wizja nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2011, s. 201-212.

² I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wybór i opracowanie Jerzy Jedlicki, tłum. Daniel Grinberg, Warszawa 1991, s. 114

³ *ibidem*, s. 130-131

⁴ *ibidem*, s. 131

jako nie posiadające jakiegokolwiek ważności dla wolności, a o innych sądzi się, że mają większą lub mniejszą ważność”⁵. Wyciąga z tego wniosek, że „/.../ pewne rozróżnienie wartościujące (*discrimiantion*) pomiędzy naszymi motywacjami wydaje się cechą niezbywalną naszego pojęcia wolności”⁶. Motywacje te z kolei są ważne ze względu na to, że „/.../ jesteśmy istotami, które kierują się celami”⁷. Cele te można zdaniem Taylora uszeregować w ważniejsze i mniej ważne, a co za tym idzie także naszą pragnienie wolności można uszeregować ze względu na ważność owych celów. Wszystko to prowadzi autora *What's Wrong with Negative Liberty?* do uzasadnienia przekonania, iż człowiek jest istotą dokonującą mocnych ocen (*stron evaluator*), co oznacza, iż dokonuje on oceny swoich motywacji do działania, jego celów oraz przeszkód w ich realizacji ze względu na fundamentalne rozstrzygnięcia egzystencjalne (światopoglądowe), pragnienia wyższe (*second-order desires*), które pozwalają dokonywać stosownych wartościowań, co do zgodności bądź niezgodności z nimi pragnień i dążeń mniej istotnych (*first-order desires*). Owe pragnienia wyższe, ze względu na które oceniamy pragnienia niższe nazywa on pragnieniami odnoszącymi się do pragnień (*desires about desires*)⁸. Całe to rozumowanie prowadzi go do wniosku, że sprawa wolności to nade wszystko sprawa usuwania wewnętrznych barier nie pozwalających realizować w pełni pragnień najważniejszych. Bariery te to brak świadomości, fałszywa świadomość, represja, irracjonalność, lęk, czy uleganie namiętnościom. Są nimi także fałszywe pragnienia, fałszywe ze względu na pragnienia najważniejsze, określające człowieka jako istotę będącą „mocnym oceniaczem”. Wszystkie te czynniki ograniczają ludzką wolność, gdyż ta polega na możliwości realizowania swoich pragnień naczelnych. Podsumujmy słowami samego Taylora: „/.../ nasze atrybuty wolności mają sens jedynie na tle znaczenia sytuującego się w tle odnoszącego się do mniej i więcej ważnych celów, ponieważ kwestia wolności/braku wolności jest związana z niespełnieniem/spełnieniem naszych celów. Dalej, nasze znaczące cele mogą być niezaspokojone ze względu na nasze własne pragnienia, które

⁵ Ch. Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty?*, w: Ch. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press 1985, s. 219; zob. też, Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłumacze różni, red. T. Gadacz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001, w szczeg. rozdz I i II.

⁶ Ch. Taylor, *What's Wrong*..., s. 219

⁷ ibidem

⁸ ibidem, s. 220

tam, gdzie są one oparte na błędnej ocenie uważamy za tak naprawdę nie nasze i doświadczamy ich jako ograniczeń. Ludzka wolność może zatem być ograniczana przez wewnętrzne, motywacyjne przeszkody, tak samo jak i przez przeszkody zewnętrzne.”⁹. Teraz zbliżamy się do bodaj najbardziej kontrowersyjnego fragmentu rozważań Taylora. Oto w obliczu tak przedstawionej sytuacji podmiotu formułuje on następujący wniosek: ”/.../Podmiot nie może być ostatecznym autorytetem w kwestii tego, czy jest wolny, ponieważ nie może być ostatecznym autorytetem w kwestii tego, czy jego pragnienia są autentyczne, czy są zgodne z jego celami czy też nie”¹⁰. Wniosek ten pojawia się jeszcze raz w końcowej części referowanego tu tekstu, gdzie Taylor pisze: „Wolność nie może być po prostu brakiem zewnętrznych przeszkód, ponieważ mogą także istnieć przeszkody wewnętrzne. Podobnie przeszkody wewnętrzne nie mogą być ograniczone tylko do tych, które podmiot jako takie identyfikuje, w taki sposób, że jest on ostatecznym arbitrem (*final arbiter*), albowiem może on głęboko mylić się co do swych celów i co do tego co chce on odrzucić”¹¹. Jeśli jednak to nie sam podmiot może być owym ostatecznym arbitrem to kto w takim razie może? Wskazówka, co do tej sprawy znajduje się końcu referowanego tekstu, ale także i na jego początku. Zaczniemy od końca. Taylor pisze tu: „Pierwszy krok od Hobbesowskiej definicji [wolności jako braku zewnętrznych ograniczeń] do [jej] pojęcia pozytywnego, do postrzegania wolności jako zdolności do spełnienia moich celów, tym większej im bardziej znaczące są owe cele, musi zostać zrobiony. To czy musimy także zrobić drugi krok do postrzegania wolności jako możliwej do urzeczywistnienia czy też pełnego urzeczywistnienia tylko w obrębie pewnej formy społeczeństwa i czy zrobienie tego kroku jest z konieczności skazane na usprawiedliwienie nadużyć totalitarnej opresji w imię wolności, to pytania, które teraz powinny zostać postawione”¹². Zgoda. Szkoda, że sam Taylor tego nie czyni. Daje jednak pewną wskazówkę, oto bowiem we wstępnej części tekstu utrzymuje on, że niekonsekwentne jest utrzymywanie naraz, iż: „Jacyś inni, którzy znają nas blisko i którzy przewyższają nas swoją mądrością są niewątpliwie w stanie doradzić nam,

⁹ ibidem, s. 227

¹⁰ ibidem, s. 216

¹¹ ibidem, s. 228

¹² ibidem, s. 229

jednakże żadne oficjalne ciało nie może posiadać jakiejś doktryny czy techniki, dzięki której mogłoby ono wiedzieć jak wskazać nam właściwa ścieżkę, albowiem taka doktryna czy technika nie może z zasady istnieć, jeśli istoty ludzkie rzeczywiście różnią się w swych realizacjach siebie”¹³. Taylor utrzymuje, że odmawianie jakiemuś „oficjalnemu ciału” wskazywania jakiejś „właściwej ścieżki” jest znakiem nowożytnego subiektywizmu i relatywizmu w odniesieniu do kwestii moralnych, w wyniku którego nastąpiło zdecydowane odejście od klasycznego modelu myślenia o moralności, w którym jej źródłem były odkrywane filozoficznie wieczne zasady (Platon), Bóg albo wreszcie natura ludzka. Proces narodzin owego subiektywizmu i relatywizmu Taylor opisuje nader szczegółowo w swojej sławnej pracy pt. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*¹⁴.

Zamiast jednak relacjonować to dzieło zastanówmy się od razu, na czym polegają słabości podejścia Taylora do problemu wolności. Pierwsze pytanie, jakie się nasuwa po lekturze tekstów autora *What's Wrong with Negative Liberty*? to pytanie o to czy wolność ma znaczenie tylko ze względu na coś innego (nasze cele) czy jest wartością sama w sobie (wartością autoteliczną)? Taylor jak widać opowiada się za znaczeniem wolności tylko ze względu na coś innego, ja zdecydowanie opowiadam się za uznaniem wolności za wartość samą w sobie. Słowem, nie zgadzam się z przekonaniem, że wartościujemy wolność tak wysoko dlatego, że służy ona nam jako środek do zapewnienia realizacji naszych celów. W moim przekonaniu nawet wtedy, gdy nie wiemy do czego jej użyć zachowuje ona swą wartość, a być może wtedy właśnie jej wartość jest najwyższa. Nie oznacza to wcale, że chciałbym uczynić wolność *jedyną* wartością, do której realizacji warto dążyć. Oznacza jedynie, że uważam, iż bez niej żadna inna wartość nie może się w pełni urzeczywistnić. Nie twierdzą też wcale, że pomiędzy wolnością i innymi wartościami nie może czasami dochodzić do konfliktu i wolność musi czasami ustąpić, twierdzą jedynie, że jakiegokolwiek ograniczenia wolności w momencie konfliktu wartości powinny być czymś wyjątkowym i dobrze uzasadnionym oraz popartym debatą publiczną. Nie

¹³ ibidem, s. 216

¹⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, op.cit.

utrzymuję również, że prymat wolności musi iść ręką w rękę z kultem wyboru jako takiego (a o coś takiego podejrzewa zwolenników prymatu wolności

Taylor), zaś poszerzanie wolności ma służyć wyłącznie multiplikowaniu możliwości jego dokonywania. Utrzymuję jedynie, że prymat wolności pociąga za sobą zgodę na ryzyko dokonywania wyborów złych i że w ogólnym rozrachunku taka zgoda jest czymś lepszym niż zapewnianie jedynie wyborów (z jakiegoś punktu widzenia) dobrych, ale przy ograniczeniu ich zakresu wyboru poza ograniczenia wynikające z prawa, co do którego obowiązywania istnieje zgoda powszechna lub które zostało ustanowione w prawomocny sposób (wolność wszak nie jest równoznaczna z samowolą).

Zakładana przez Taylora wizja podmiotu jako istoty zdolnej do dokonywania rozróżnień pomiędzy swoimi motywacjami, do hierarchizowania celów życiowych jest dyskusyjna, aczkolwiek aksjologicznie mi bliska. Implikuje ona bowiem przekonanie, że człowiek jest istotą przejrzystą dla siebie. Przekonanie to wydaje mi się nader wątpliwe. Jak pisałem o tym wiele lat temu: „Taylor nie dopuszcza możliwości konfliktu wewnętrznego różnych osobowości, istnienia podzielonego ja, gdzie nie można już stwierdzić, co jest przeszkodą na drodze do czego, gdzie są prawdziwe pragnienia i cele, albowiem nie ma na to wystarczającej wewnętrznej spójności oraz pewności”¹⁵. Hierarchizacja celów i pragnień zakłada istnienie jakiegoś kierowniczego rdzenia ja, który pozostaje niezmienny, jakiegoś planu życiowego wybranego raz na zawsze oraz jakiegoś silnego światopoglądu, który może kierować życiem w czasie całego jego trwania (od uzyskania świadomościowej dojrzałości aż do śmierci). Zgromadzono wiele argumentów mówiących o tym, że jednostka (a w każdym razie jednostka dziś, w kulturze zachodniej) jest bytem nieprzejrzystym dla siebie, że nie jest w pełni świadoma tego, co nią kieruje i że prowadzi ze sobą pewną grę, w której potrafi się znakomicie samooszukiwać. Wystarczy, że w tym kontekście wspomnimy lekcję psychoanalizy czy dociekania hermeneutyki filozoficznej. Inne argumenty odnoszą się do ciekawszej moim zdaniem tezy, która mówi, że tożsamość jednostki jest pochodna wobec kultury, w której została ona socjalizowana i w której żyje. W

¹⁵ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a "sprawa polska"*, Warszawa 2000, s.81-82

tym sensie także i możliwość zaistnienia jednostki będącej *strong evaluator* wiąże się z charakterem kultury, w której jednostka partycypuje¹⁶ (z czego zresztą sam Taylor zdaje sobie sprawę). Można by zatem zaryzykować tezę, że im spójniejsza kultura, w której żyje jednostka, tym większa szansa na uzyskanie spójnej tożsamości jednostkowej. Kultura współczesna zwana czasami ponowoczesną takiej spójności nie zapewnia. Jest to kultura bez centrum, jak to swego czasu określił Richard Rorty, wielce spluralizowana, pełna sprzecznych przekazów światopoglądowych, mająca charakter *patchworku*, zmienna. Taka podzielona wewnętrznie kultura będzie „produkowała” podzielone i zmienne ja, które choć może być wprawdzie „mocnym oceniaczem”, to jednak to, co stanowi rezultat jego mocnych ocen (wybór określonego układu shierarchizowanych wartości, które chce się w życiu realizować) może się zmieniać i zmienia się. Wydaje się, że w tej sytuacji w podejściu Taylora powinna być wyraźnie widoczna nostalgia za „starymi dobrymi czasami” spójnej kultury z wyraźnie określonym centrum „produkującej” jednostki nie mającej kłopotów ze swoją tożsamością (taki element nostalgii jest np. wyraźnie widoczny u ideowo bliskiego Taylorowi Alasdaira MacIntyre’a¹⁷) oraz jednoznaczne potępienie kultury, która takiej spójności i stałości nie zapewnia (kultury późnej nowoczesności czy ponowoczesności). Jest on jednak w tej kwestii ambiwalentny. W swojej książce *Źródła podmiotowości* Taylor umieszcza bowiem w nowożytności narodziny kultury ekspresji, samorealizacji i autentyczności, którą akceptuje, choć w ograniczonym zakresie, chciałby z niej bowiem usunąć ekscesy, kaprysy i dążenia do skrajności. Wygląda zatem na to, że chciałby on mieć dwie rzeczy naraz: kulturę samorealizacji i autentyczności z jednej strony oraz gwarancję, że doprowadzi ona do realizacji tych wartości, które są mu bliskie (stałość poczynionych wyborów, orientacja na wartości

¹⁶ Warunkowanie kulturowe tożsamości zostało dobrze opisane m.in. przez Davida Riesmana i grono jego współpracowników w ich sławnej pracy *Samotny tłum* (zob. D. Riesman i inni, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa: Muza 1996). Jak wiadomo wydzielili oni w niej trzy typy ludzi: ludzi sterowanych tradycją, ludzi wewnątrzsterownych oraz ludzi zewnątrzsterownych. Ci pierwsi są zorientowani na przeszłość, działają i myślą tak, aby zachować tradycję, ci drudzy orientują się na wybrane przez siebie zasady, którym pozostają całe życie wierni (mają w sobie wbudowany żyroskop moralny, jak to określają autorzy książki), ci trzeci z kolei orientują się na otoczenie, a w szczególności na swoich rówieśników (mają w siebie wbudowany „radar”, który pozwala im orientować się na to, co obecnie jest „na fali”). Ludzie wewnątrzsterowni to ludzie epoki pionierskiej, czasów, gdy dobrobyt nie był powszechny, a ciężkie życie domagało się pewnej twardości. Choć tęsknoty Taylora nie dotyczą z pewnością takiej prostej wewnątrzsterowności, o jakiej piszą autorzy *Samotnego tłumy*, to jednak z nie są od niej bardzo odległe, o czym w tekście głównym.

¹⁷ Zob. na ten temat W.M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2008

wyższe, uwzględnienie tradycji wspólnotowych). Takiej gwarancji jednak nikt dać nie może. Taylor stara się zredukować ryzyko tam, gdzie ono jest nieuchronne. Inaczej: ryzyka nie da się wyeliminować inaczej niż przez likwidację samych możliwości jednostkowego istnienia, które uważa się za wartościowe. Do sprawy tej wrócimy później. Teraz zauważmy, iż autor *Etyki autentyczności* w swoich opisach *strong evaluator* orientuje się zwykle na intelektualistów, a w każdym razie ludzi wykształconych. Zmierzam do tego, że jego wizja podmiotu jako przejrzystego dla siebie, niepodzielonego wewnątrznie, stałego w swych wyborach dotyczyć może raczej tylko tych, którzy posiadają odpowiednią dozę samoświadomości (są na postkonwencjonalnym etapie rozwoju świadomości moralnej, jak by to ujął J. Habermas za L. Kohlbergiem, czyli potrafią się zdystansować od tego co społecznie i kulturowo dane, aby osiągnąć własny punkt widzenia¹⁸). Oczywiście, możliwość bycia *strong evaluator* dotyczy także tych, którzy wiodą żywot zupełnie berefleksyjny i pozostają wierni jakimś wyborom światopoglądowym czy etycznym ze względu na berefleksyjnie przyjmowane dziedzictwo przeszłości, nie zaś w wyniku świadomych wyborów. Taylorowi nie chodzi jednak o takie berefleksyjne przyjmowanie zastanych hierarchii motywacji i celów, nie jest on wszak zwyczajnym konserwatystą, który chwali stałość uczuć i intencji bez względu na to skąd owa stałość wynika, lecz myślicielem, który stara się wyjść naprzeciw pewnym wartościom kultury nowoczesnej i ponowoczesnej trudnym do przełknięcia dla konserwatystów, jak np. wartości autentyczności czy samorealizacji. Próbuje on zatem pogodzić dwie rzeczy: wolność podmiotu zdolnego do realizacji siebie poprzez autentyczne wyrażanie swoich intencji i pragnień oraz przekonanie, że owa realizacja siebie czy autentyczność nie mogą wiązać się z dowolnością, kaprysem czy nieograniczonym wyborem. Taylor mówi zatem tak: wolność tak, ale tylko, jeśli służy realizacji chwalebnych celów wykraczających poza jednostkę i związanych z jej koniecznym zakorzenieniem we wspólnocie (tego dotyczy słynna „teza społeczna” Taylora, mówiąca o tym, że nikt nie tworzy siebie, swojej tożsamości, z niczego, lecz czyni to

¹⁸ Zob. J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski*, Warszawa : PIW 1983, s.506; zob. też: A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008, s. 141-143

tylko w dialogu z innymi¹⁹), samorealizacja tak, ale tylko jeśli dotyczy ona celów wspólnotowo akceptowanych, autentyczność tak, ale tylko jeśli wiąże się ona z wyrażaniem tego, co w człowieku najlepsze, a co wiąże się z hierarchicznym uporządkowaniem wewnętrznym motywacji i celów odwołujących się do czegoś pozaludzkiego (np. do Boga, jak chce Taylor²⁰). W moim przekonaniu obwarowanie wolności, samorealizacji i autentyczności takimi warunkami powoduje, że traci się związany z nimi wszystkimi w sposób wręcz konieczny element ryzyka i nieprzewidywalności, który w gruncie rzeczy nadaje im wartość i smak, czy wręcz sens. Bez niego zamieniają się one w swoją karykaturę, tracąc niezwykle ważną cechę, a mianowicie umożliwienie wykroczenia poza to, co już dane, innowacyjności, sprzeciwu wobec tego, co wspólnotowo uznane za właściwe, a wreszcie i eksperymentowania z własnym życiem, które to eksperymentowanie, jak to przekonująco ukazał J.S. Mill w swojej pochwalie ekscentryczności, może prowadzić do pożądanых zmian społecznych. Ta próba *wyrugowania ryzyka* jest szczególnie widoczna w Taylorowskim podejściu do sprawy wolności. W sposób charakterystyczny dla tradycji konserwatywnej chciałby on bowiem, aby wolność była ograniczona wartościami, które mają swoje wspólnotowe źródło, aby była wolnością do ich realizacji. Owo podnoszenie wartości wolności pozytywnej wydaje mi się wątpliwe z różnych względów. Choć zgadzam się z Taylorem, że nie musi ono automatycznie owocować totalitaryzmem, to jednak inaczej niż on uważam zastrzeżenia wobec niej sformułowane onegdaj przez I. Berlina za pozostające w mocy. Tym bardziej, że Taylor wyraźnie deklaruje, iż jednostka nie może być ostecznym arbitrem, co do swoich celów i motywacji. Ta sprawa budzi moje największe wątpliwości. Tym bardziej, że w swym podejściu, które nazwałbym *doktryną doradztwa* Taylor nie wyklucza wcale, iż doradcą w tej kwestii może być nie tylko jakaś osoba, ale także jakieś ciało kolektywne z państwem na czele. Zanim jednak odniesiemy się do tej sprawy, zastanówmy się czy owa doktryna doradztwa

¹⁹ Zob. Ch. Taylor, *Atomism*, w tegoż, *Philosophy and the Human Sciences*, op.cit; zob. też, Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków: Znak 1996, s. 32. Teza społeczna jest elementem szerszej narracji Taylora, w ramach której prezentuje on nader krytyczne stanowisko wobec nowożytnego indywidualizmu i antropocentryzmu, sytuując się wyraźnie w obozie tzw. komunitarystów. Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...* op. cit. s. 360-361

²⁰ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, op. cit., s. 633

stosowana w odniesieniu do dwóch osób: potrzebującego rady i radzącego już nie kryje w sobie pewnych niebezpieczeństw. Dotyczy to nade wszystko statusu doradcy. Czy ma on być ostecznym arbitrem w sprawach potrzebującego rady, czy raczej partnerem w rozmowie? Czy jego przewaga nad potrzebującym rady ma wynikać z jakiś specjalnych kompetencji zawodowych (np. psychologa), czy też ma wiązać się jedynie z większą mądrością czy dojrzałością? Czy chodzi tu o nauczyciela i ucznia czy też o dwie osoby o symetrycznej społecznie relacji? Dopóki się na te pytania nie odpowie doktryna doradztwa w wymiarze indywidualnym pozostaje niejasna. A że istnieją tu różne koncepcje o tym świadczy choćby znany spór pomiędzy psychologią humanistyczną a psychologią ortodoksyjną, czy też różne sposoby interpretowania psychoanalizy, albo jako nauki wzorującej się na przyrodoznawstwie, albo jako nauki o charakterze hermeneutycznym²¹. Wszystko to nie oznacza bynajmniej, że jest coś złego w doradztwie jako takim. Idzie jedynie o to, aby to podmiot, któremu się doradza decydował w ostatniej instancji co dla niego dobre, a co nie, nie zaś doradca.

Znacznie większe jednak kłopoty pojawiają się wtedy, gdy doradcą ma być jakiś podmiot kolektywny. Kto ma nim być? Państwo, wspólnota, kościół? W jaki sposób miałyby to robić? I ponownie: dlaczego mamy mu przyznać prawo do decydowania, co jest najlepsze dla potrzebującego rady? Czy sam fakt bycia podmiotem kolektywnym upoważnia do tego, aby występować jako doradca? A co wtedy, gdy ten, któremu chce się doradzać faktycznie nie odczuwa wcale potrzeby, aby mu doradzano?

W tradycji odwołującej się do konieczności doradzania podmiotom co do ich właściwych celów oraz motywacji mówi się z reguły o fałszywej świadomości (tak czyni także Taylor) lub o ideologii, w jakiej owe podmioty tkwią i od których należy ich uwolnić. W tradycji tej tkwią co najmniej trzy zasadnicze trudności: 1. Ktoś, kto chce „leczyć” z fałszywej świadomości czy ideologii sam może tkwić (i z reguły tkwi) w jakiejś ideologii, mimo że często rości sobie wolność od niej, utrzymując np., że reprezentuje jakąś prawdę obiektywną (naukową, religijną czy polityczną). 2. Wraz z przekonaniem o posiadaniu takiej prawdy pojawia się pokusa wnoszenia świadomości z zewnątrz, która, jak pokazuje historia, kończy się często bezwzględną dominacją

²¹ Zob w tej sprawie np. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Boston 1972

nad tym podmiotem, do którego owa świadomość jest wnoszona.³ Pojawia się niejako automatycznie pokusa paternalizmu, decydowania za podmiot, co jest w jego najlepszym interesie, czego powinien *naprawdę* chcieć i do czego powinien *naprawdę* dążyć. W ten sposób jednak pozbawia się podmiot jego autonomii, nie wspominając już o autentyczności, na ochronie której tak bardzo Taylorowi zależy. Jeśli bowiem jednostka nie jest najlepszym sędzią w swojej sprawie, to także i nie ona może ocenić najlepiej, kiedy jest autentyczna a kiedy nie. Paradoks polega na tym, że jeśli zgodzi się ona z doradcą, że będzie autentyczna jedynie wtedy, gdy uzna zasadność jego porady, co do tego, co to znaczy być naprawdę autentyczną, to automatycznie przestanie być autentyczna. Pokazuje to jeszcze raz, że doktryna doradztwa sformułowana przez Taylora zmierza *de facto* nie do udoskonalenia tego, co z jej perspektywy niedoskonałe (wolność, samorealizacja, autentyczność), ale do jego ograniczenia. W odniesieniu do kwestii wolności widać to bardzo dobrze, w co rusz pojawiających się u Taylora słowach mówiących o „prawdziwej wolności”, które sugerują wyraźnie, że odróżnia on wolność prawdziwą od jakiejś wolności pozornej. To jednak, wzięwszy pod uwagę rozważaną przez Taylora konieczność wsparcia się w kwestii jakości wolności na autorytecie zewnętrznym, budzi podejrzenia, że w szczególności ta jednostka nie jest „prawdziwie wolna”, która *nas* (doradców) nie słucha. Jeśli tego nie czyni to znaczy, że pozostaje w okowach fałszywej świadomości, przyjmując, że chce tego, czego chce a nie że chce tego, czego *my* chcemy i czego w związku z tym *powinna* chcieć. Kryterium wolności staje się wtedy coś innego niż przekonania samej jednostki. To jednak może prowadzić do sytuacji, przed którą ostrzegało wielu²², w której jednostce, choć sama nie będzie się czuła zniewolona, a zatem nie będzie odczuwała potrzeby emancypacji, wmówi się, że wolna wcale nie jest i namówi do tego, aby uznała, że takową się stanie, gdy przyjmie *nasz* punkt widzenia. Trudno jednak będzie wtedy mówić o *jej* wolności, w najlepszym przypadku jedno zniewolenie zostanie zastąpione drugim, w najgorszym – rzeczywista wolność zostanie jednostce odebrana w imię „prawdziwej” wolności.

²² Jak np. cytowany już I. Berlin, czy R. Geuss (zob. R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press 1981).

W moim przekonaniu problem z wolnością polega na tym, że może ona zostać różnie wykorzystana, nie zawsze dobrze. Nie powinno to jednak prowadzić nas do przekonania, że trzeba ją zastąpić czymś innym np. „prawdziwą wolnością”, ale raczej skłaniać do prezentowania, najlepiej swoim własnym życiem, że wolność jest szansą na życie udane nie tylko w kategoriach całkowicie subiektywnych. Zamiast mówić o „wolności prawdziwej” i „wolności pozornej” proponuję mówić o człowieku bezrefleksyjnie wolnym i człowieku refleksyjnie wolnym. Ten pierwszy nie zauważa ryzyka wolności, ten drugi jest go świadom. Ani jeden, ani drugi nie chce go jednak usunąć: ten pierwszy, bo po prostu go nie zauważa, ten drugi, bo wie, że wraz z nim zniknęłaby i sama wolność.