



„Analiza i Egzystencja” 57 (2022), 71–90
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2022.57-04

ARTYKUŁY

MARIUSZ WOJEWODA

ORCID: 0000-0003-0732-7500

Uniwersytet Śląski w Katowicach

e-mail: mariusz.wojewoda@us.edu.pl

Autointerpretacja osoby i problem „mocnego wartościowania” w filozofii Charlesa Taylora

Słowa kluczowe: autointerpretacja, „mocne wartościowanie”, osoba, rozmowa, uznanie, Charles Taylor

Keywords: self-interpretation, “strong evaluation”, person, conversation, recognition, Charles Taylor

Self-interpretation of person and the problem of “strong evaluation” in the philosophy of Charles Taylor

Abstract

This article aims to analyse the issue of self-interpretation concerning the person and the formula of “strong valuing” in Charles Taylor’s conception. The cognition of one’s own “self” takes place in the context of discovering and realizing the values inscribed in cultural tradition, language, and the meanings associated with it. In the thought of the Canadian philosopher, one can point to the relation between the structure of the world of values and the concept of person. On the one hand, thanks to values, a person interprets the meaning of his actions; on the other hand, values define a “community of meanings”; they allow for a dialogue between persons. The social recognition of values such as the dignity of the human person and respect for the other makes it possible to create rules for understanding. From the recognition of these values, we can also identify the causes of misunderstanding and articulate the difference of individual attitudes and views to the narratives dominating the cultural message. A person’s sensitivity to the world of values is

mediated through cultural expression and conversation about moral attitudes and behaviours. Taylor's concept is an interesting attempt to combine reflections from value theory, philosophy of man, and philosophy of culture.

Rozmowa nie jest w pierwszym rzędzie polemicznym dyskursem. [...] Rozmowa nie jest też mówieniem obok siebie. Z rozmowy wyłania się raczej wspólny aspekt tego, o czym mowa. [...] Rozmowa całkowicie przekształca oba poglądy. Udana rozmowa polega na tym, że nie można w niej powrócić do wyjściowej kontrowersji. Dopiero taka wspólnota, która tak bardzo jest wspólna, że nie istnieje już mój, ani twój pogląd, lecz tylko wspólna wykładnia świata, umożliwia społeczną etykę i solidarność.

(Gadamer, 2003, s. 10)

Wprowadzenie

Kanadyjski filozof Charles Taylor jest jednym z bardziej znanych i liczących się współczesnych filozofów. Zazwyczaj omawia się jego myśl z pozycji filozofii religii, filozofii polityki lub jako współczesną interpretację myśli chrześcijańskiej. Autor artykułu stawia sobie za cel ukazanie aksjologii zaproponowanej przez kanadyjskiego myśliciela ze szczególnym zwróceniem uwagi na problematykę autointerpretacji osoby i „mocnego wartościowania”. Ten aspekt filozofii autora *Sources of the Self* jest rzadziej komentowany, jest to jednak ważne stanowisko, gdy chodzi o współczesną debatę na temat rozumienia roli wartości w procesie samorozumienia osoby, zaangażowania społecznego i budowania relacji międzyludzkich. Dla Taylora autointerpretacja stanowi zasadniczy sposób na poznanie siebie. Składa się na nią rozumienie relacji osoby do świata wartości i kultury oraz analiza znaczenia pojęć do oceny trafności procesu rozumienia siebie.

W kontekście sporu o istnienie wartości Taylor przyjmuje stanowisko relacjonizmu aksjologicznego (umiarkowana wersja obiektywizmu). W tym ujęciu wartości są relacjami wpisanymi w strukturę języka i kultury i stanowią ważny element w dialogu między osobami, który umożliwia porozumienie. Autointerpretacje osób dokonują się przez hermeneutyczne za pośrednictwem w narracjach kulturowych związanych z określoną tradycją.

Czym jest „mocne wartościowanie”?

Do terminu „mocne wartościowanie” (*strong evaluation*) Taylor odwołał się po raz pierwszy w artykule *Responsibility for Self* z 1976 roku. Artykuł ten został poprawiony przez autora i ponownie opublikowany w 1985 roku w zbiorze *Philosophical Papers* pod tytułem *What is Human Agency?* Kanadyjski filozof korzystał z określenia „mocne wartościowanie” także w następnych pracach, również w niedawno wydanej *The Language Animal* (Taylor, 2016, s. 63, s. 192). „Mocne wartościowanie” dotyczy określenia aksjologicznej podstawy, na której podmiot dokonuje rozróżnień między poziomami wartości, a następnie wybiera określone formy zaangażowania w ich realizację (Taylor, 1985, s. 3). Koncepcja „mocnego wartościowania” odgrywa ważną rolę w etyce, antropologii filozoficznej i filozofii kultury. Kojarzenie tego terminu tylko z „wartościowaniem” lub „ocenianiem” zbyt zawęża jego znaczenie. Kanadyjski filozof zdawał sobie sprawę z trudności wynikających z użycia terminu „mocne wartościowanie”, ale nie zaproponował innego (Taylor, 1985, s. 28–29).

Taylor przyjmował realistyczne stanowisko w poglądzie na wartości. Zakładał, że istnieją one niezależnie od podmiotu dokonującego wartościowania. Przez interpretatorów stanowisko to jest określane mianem realizmu aksjologiczno-kulturowego (Laitinen, 2002, s. 255–257). Wartości nie są tutaj traktowane jako obiekty idealne w typie Platońskich idei, ale aksjologiczne i kulturowe tło wartościowań dokonywanych przez podmiot. „Mocne wartościowanie” określa transcendentalne warunki pozwalające na odróżnianie wartości na różnych poziomach ontycznych; to rodzaj intuicyjnej oczywistości, zakorzeniony w tradycji kulturowej (Smith, 2002b, s. 33).

Formułę „mocnego wartościowania” można rozpatrywać na trzech poziomach: krytycznym, antropologicznym i językowym.

Kanadyjski filozof krytycznie odnosił się do naturalizmu aksjologicznego. Dla naturalisty wartości stanowią następstwo biologicznych i społecznych reakcji podmiotu na warunki życia, w jakich funkcjonuje. W tym ujęciu struktura wartości jest konwencją kulturową, zbiorem jednostkowych i społecznych preferencji moralnych, estetycznych i światopoglądowych. Taylor nie zgadza się z takim poglądem. Według niego ludzkiej zdolności do „mocnego wartościowania” nie da się wyprowadzić z podstaw biologicznej struktury życia i związanego z nią redukcjonizmu. Złożonego świata wartości nie należy umieszczać na jednym poziomie ontycznym. Na „niższym”

poziomie wartości łączymy z potrzebami uwarunkowanymi biologicznie lub społecznie, na „wyższym” – wartości należy wiązać z możliwością wyboru różnych strategii życia i działania. Formalnie autointerpretacja jest możliwa, gdy zakładamy istnienie różnicy między tymi poziomami. Wybór między „lepszym” lub „gorszym” wariantem życia dokonuje się przy użyciu kryterium „mocnego wartościowania” (Smith, 2002a, s. 59–60).

Krytyczna analiza naturalizmu aksjologicznego doprowadziła Taylora do poszukiwania transcendentalnej zdolności dokonywania wyborów między wartościami. Jego argumentacja wpisuje się w szerokie stanowisko antynaturalistyczne i sprzeciwia się tezie, że rozstrzygnięcia nauk przyrodniczych trafnie wyjaśniają istotę ludzkich wyborów moralnych (Nowak, 2008, s. 166). Wprawdzie kanadyjski filozof sugerował istnienie podziału na wartości znajdujące się w układzie „wyżej”/„niżej”, ale nie podjął problematyki hierarchii wartości. Stanowiła ona dla niego przejaw skrajnego obiektywizmu aksjologicznego. Taylor uznawał, że wartości są częścią kultury, historii i języka, dlatego nie zgadzał się z tezą o ahistorycznym i ponadkulturowym istnieniu wartości. Niemniej jednak wątek różnicowania wartości ze względu na kryterium „wyżej”/„niżej” to ważny aspekt w aksjologii zaproponowanej przez autora *What is Human Agency?* Odróżnienie to stanowi rozwinięcie problematyki tego, co podmiot uznaje za właściwe rozwiązanie w ramach przyjętej przez siebie strategii poszukiwania najlepszego objaśnienia własnej sytuacji życiowej i dokonania najlepszego wyboru.

Formuła „mocnego wartościowania” jest oparta na koncepcji człowieka rozumianego jako autonomiczny podmiot własnych decyzji moralnych. Człowiek jest istotą autointerpretującą siebie w tym sensie, w jakim reflektuje nad dokonanymi przez siebie wyborami wartości i wynikającymi z tego wyboru sposobami zaangażowania. Wewnętrzna struktura życia osobowego pozwala na odróżnienie wartościowania „słabego” od „mocnego”. „Słabe” wartościowanie dotyczy momentu, w którym podmiot wybiera pomiędzy równoważnymi wartościami lub równoważnymi nośnikami wartości. „Mocne” związane jest z wyborem między wartościami z różnych poziomów, np. gdy podmiot ocenia własną wcześniejszą decyzję i dochodzi do wniosku, że jego zaangażowanie w realizację wartości z jednego poziomu (np. przyjemności lub korzyści) jest błędne w stosunku do wartości, którą uznaje za wyższą (np. zdrowia).

Taylor uznał, że zdolność do dokonywania „mocnych” rozróżnień aksjologicznych jest wpisana w nasze bycie osobą. Używał terminu „ontologia”,

ale jego analizy odnoszą się raczej do antropologii filozoficznej (Taylor, 2003, s. 306). Użycie określenia „wartościowanie” jest w tym wypadku mylące, ponieważ nakierowuje naszą uwagę na ocenę wyboru wartości bądź ocenę działania, a nie na antropologiczną podstawę, która ów wybór umożliwia. Termin „mocne wartościowanie” stanowi rodzaj przedzałożenia dla ludzkich pragnień, celów i przyjętych sposobów zaangażowania.

Owo tło łączące się z „mocnym wartościowaniem” ujawnia się w sytuacjach związanych z użyciem języka, gdy nakierowujemy naszą uwagę na to, co wartościowe, „lepsze” w stosunku do czegoś innego, w obrębie uznawanej przez nas struktury wartości (Taylor, 2016, s. 191). W języku wyraża się ludzka zdolność do dokonywania aksjologicznych rozróżnień, takich jak słuszny/niesłuszny, autentyczny/nieautentyczny, odmiennych od zestawień w typie szkodliwy/pomocny bądź korzystny/niekorzystny. Ponadto „mocne wartościowanie” stanowi część „wspólnoty znaczeń językowych”, czyli tego aspektu rozumienia pojęć, który podzielamy z innymi, np. znaczenie wartości, jaką jest „godność”. Odkrywamy wtedy, że podobnie rozumiemy znaczenie tego terminu, a jednocześnie dostrzegamy potrzebę przestrzegania tej wartości w relacjach międzyludzkich (Taylor, 1985, s. 250). Można mówić o intuicyjnym nakierowaniu uwagi na wartość godności osoby ludzkiej, chociaż możemy mieć problem z określeniem cech, które wiążemy z osobową godnością. Zatem trudność dotyczy nie tylko przyznania osobie praw związanych z godnością, ale także zbioru cech, które z nią identyfikujemy, np. świadomości istnienia, rozumności, zdolności do empatii, umiejętności podejmowania samodzielnych decyzji itp. (Meijer, 2018, s. 149–178). W dalszej kolejności rozważymy, czy są to warunki konieczne czy niekonieczne do przyznania jednostce tego rodzaju praw.

Formuła mocnego wartościowania była przedmiotem komentarzy ze strony interpretatorów myśli Taylora. Między innymi Owen Flanagan rozumiał „mocne” i „słabe” wartościowanie jako idealne typy osobowościowe, wskazujące na zdolność podmiotu do dokonywania rozróżnień aksjologicznych. Rozumiał je jako wewnętrzne dyspozycje osób o określonych zdolnościach i zaletach charakteru do stosowania kryteriów „mocnego wartościowania”. Kontrast do nich stanowią te osoby, które preferują „słabe” wartościowanie (Flanagan, 1996, s. 142–146). Tego typu interpretację należy jednak uznać za błędną, dlatego że Taylor powiązał formułę „mocnego wartościowania” z istotą człowieka, a nie z jego osobowościowymi

preferencjami. Nie chodzi o rozważenie tej problematyki z perspektywy analizy aktów woli, ale przesłanek, które ten wybór umożliwiają.

Z kolei Ruth Abbey twierdziła, że jedynie w niektórych sytuacjach ludzie odwołują się do „mocnego wartościowania”, szczególnie w tych, które określają jako ważne dla siebie, w innych natomiast dokonują rozróżnień na podstawie kryteriów „słabego” wartościowania (Abbey, 2000, s. 17–19). Krytycznie wobec tej interpretacji należy uznać, że Taylorowskie „mocne wartościowanie” stanowi stały element ludzkiego „wyposażenia” i „uruchamia” się w każdej sytuacji wyboru, a nie jedynie w sytuacjach wyjątkowych. Aksjologiczne tło nie jest przedmiotem wyboru, ale czymś, co sprawia, że inne wartości nabierają dla nas specyficznego znaczenia i stają się przedmiotem wyboru. Na przykład uznanie wartości szacunku za prymarną wpływa na rozumienie takich wartości jak odpowiedzialność za drugiego człowieka bądź bezinteresowność, gdy troszczymy się o czyjeś dobro, nie oczekując wzajemności.

„Pragnienia wyższego rzędu” i aksjologia

W przedstawieniu dwupoziomowej struktury wartości Taylor inspirował się pomysłem Harry’ego Frankfurta i używanym przez niego rozróżnieniem na pragnienia „pierwszego” i „drugiego rzędu” (*first order desires and second-order desires*). Zdaniem tego ostatniego pragnienia pierwszego rzędu wskazują na to, że ludzie mają skłonności wynikające z potrzeb uwarunkowanych biologicznie, np. przyjemności, użyteczności, witalności; następnie dobierają odpowiednie nośniki, aby je urzeczywistnić. W trakcie życia zmieniają się nasze pragnienia ze względu na wiek, miejsce zamieszkania, sumę życiowych doświadczeń i powiększającą się wiedzę o świecie. Oprócz pragnień pierwszego rzędu dysponujemy także pragnieniami drugiego rzędu, które wiążą się ze zdolnością podmiotu do dokonywania refleksyjnej samooceny własnych wyborów.

Pragnienie drugiego rzędu ma się albo wtedy, gdy chce się po prostu mieć określone pragnienie, albo wtedy, gdy chce się, by określone pragnienie było naszą wolą.

(Frankfurt, 1997, s. 27)

Akty związane z tymi pragnieniami można określić jako osobowe akty woli. Pragnienia drugiego rzędu są konstytutywnie związane ze światem osób, szczególnie z uczuciami nakierowanymi na treści aksjologiczne, takimi jak przyjaźń, życzliwość i miłość.

Według Taylora odpowiednikiem pragnień drugiego rzędu jest zdolność osoby do dokonywania wyboru między różnymi poziomami wartości. Z tymi zdolnościami związane są akty woli umożliwiające podejmowanie decyzji moralnych, a także tworzenie kryteriów do oceny własnych wyborów i zachowań innych ludzi (Taylor, 1985, s. 47). Niekiedy odróżnienie pragnień pierwszego i drugiego rzędu w perspektywie aksjologicznej jest problematyczne. Pragnienia pierwszego rzędu dotyczą bowiem wartości wiscerogennych, związanych z doznawaniem przyjemności, użytecznością działania, troską o własne zdrowie i życie. Realizacja tych wartości wpisana jest w potrzeby biologiczne – musimy jeść, pić, spać, odczuwamy także przyjemności z tym związane. Na tym poziomie zachodzi związek między wartościami a elementarnymi potrzebami człowieka.

W przypadku odczuwania pragnień drugiego rzędu ujawniają się konflikty związane z „właściwą” realizacją pragnień pierwszego rzędu. Na przykład, kiedy jedzenie smakujących nam posiłków nie pasuje do przyjętego przez nas stylu życia; dzieje się tak w sytuacji, gdy chcemy być wegetarianami, a jednocześnie lubimy smak mięsnych posiłków. Wtedy konflikt o podłożu aksjologicznym odczuwamy jako konflikt pragnień. Wprawdzie uświadamiamy sobie możliwość odróżniania wartości dla nas „lepiej” i odczuwamy powinność jej urzeczywistnienia, ale konflikt pragnień pozostaje. W przypadku wyboru postawy wegetariańskiej akceptacja dla wartości „wyższej” nie pociąga za sobą konieczności jej realizacji, chociaż jest ona oczekiwana. W sytuacji, w której wybieramy wartość poznaną jako „wyższą”/ „lepiej”, interpretujemy siebie jako istotę wrażliwą na cierpienie innych istot czujących, a jednocześnie zdolną do zmiany swoich wcześniejszych preferencji aksjologicznych (Abbey, 2000, s. 23–24). Możliwość ta wynika z podmiotowej autointerpretacji zorientowanej na afirmację wartości życia i minimalizowanie cierpień istot czujących.

Odczucia związane z pragnieniami drugiego rzędu mogą kolidować ze sobą, możemy się oszukiwać, doświadczać rozterek związanych z orientacją na różne wartości, w równym stopniu dla nas ważne. Na przykład, gdy afirmacja dobra wspólnego wymaga od nas mówienia nieprawdy bądź części prawdy; przy założeniu, że wartość prawdomówności jest dla nas ważna.

Doświadczenia tego typu można interpretować jako źródło dyskomfortu w momencie podejmowania trudnych decyzji bądź podstawę napięć w relacjach z innymi ludźmi. Zrównanie wartości z poziomu pragnień drugiego rzędu sprawiłoby, że utracilibyśmy zdolność do dokonywania wyborów, gdy musimy określić daną wartość jako „lepszą” od innych. Wartości poznajemy w tego rodzaju relacjach.

Frankfurt koncentrował się na analizie celów ludzkiego działania, natomiast Taylor badał wartości w odniesieniu do pragnień. Interesowała go analiza działania, motywów, uczuć i aprobowanych przez podmiot stylów życia. Podmiotowe nastawienie na świat wartości może wynikać z: 1) indywidualnej orientacji aksjologicznej osoby; 2) zewnętrznych wobec podmiotu kryteriów społecznych i związanych z nimi praktyk; 3) struktury wartości wpisanych w kulturę, w której podmiot uczestniczy. To ostanie rozwiązanie jest najtrafniejsze (Taylor, 2001c, s. 63).

Krytycznie należy stwierdzić, że Taylor nie odróżniał wyraźnie wartości moralnych od innego rodzaju wartości, np. estetycznych lub kulturowych. W tym sensie zaproponowana przez niego koncepcja „mocnego wartościowania” prowadzi do możliwie „najlepszego” wyjaśnienia podstaw moralności i zaangażowania w realizację wartości, ale nie rozwiązuje problemu otycznego statusu wartości. Arto Laitinen, chcąc uzupełnić ten wątek, zaproponował zastąpić formułę „mocnego wartościowania” inną, czyli „mocnym wartościowaniem bez ontologicznych źródeł” (*strong evaluation without sources*), i uzupełnić ją o kryteria pozwalające na rozstrzygnięcie sporów moralnych (Laitinen, 2003, s. 23–24). Tego rodzaju podejście zmienia jednak intencje samego Taylora, który nie koncentrował się na rozwiązywaniu konkretnych konfliktów moralnych, ale na aksjologii osoby ludzkiej i opisie kulturowo-ekspresyjnych podstaw wartościowania (Taylor, 1985, s. 15–16).

Taylor wyróżnił dwie wartości – szacunek dla drugiego człowieka oraz godność osoby ludzkiej. Ta pierwsza, czyli szacunek, oznacza wartość, którą przypisujemy sobie i innym, ale także wskazuje na wartość uznania (*recognition*) dla przyjętej przez podmiot orientacji aksjologicznej (Taylor, 2001c, s. 31). Akceptacja dotyczy samej osoby oraz uznania dla dokonywanych przez nią wyborów moralnych. Godność zaś oznacza uznanie okazane osobie w przestrzeni publicznej. Te dwie wartości wyznaczają „ramy pojęciowe” służące do oceny sposobów realizacji innych wartości. Wnioskujemy, że zachodzi związek między ramami pojęciowymi „mocnego

wartościowania” a uznaniem dla różnorodności podmiotowych form autointerpretacji. Szacunek i powiązana z nim godność stanowią podstawę dla relacji międzyludzkich. Bez tych wartości trudno byłoby nam wyobrazić sobie funkcjonowanie współczesnych społeczeństw demokratycznych.

Rozumienie wartości polega na ich przypomnieniu, a w dalszym etapie na nadaniu im zrozumiałego znaczenia. Na przykład, afirmując wartość wiedzy, podmiot może wybrać zawód nauczyciela, terapeuty, naukowca. Zaangażowanie w realizację wartości wiedzy wymaga od nas urzeczywistnienia takich wartości, jak: pracowitość, cierpliwość, sumienność, otwartość. To prowadzi do ukształtowania osobowych kompetencji aksjologiczno-moralnych (*exercise-concept*). Dzięki nim podmiot może panować nad swoimi emocjami, kształtem swojego życia, nadawać znaczenie swoim wyborom. Wynika to z ćwiczeń w podejmowaniu trudnych i odpowiedzialnych decyzji (Taylor, 1985, s. 213). Można także dokonać korekty indywidualnego planu autointerpretacji, chociaż wymaga to odwagi i pracy nad sobą. To, kim jesteśmy, zależy od zrozumienia relacyjnych odniesień, w których funkcjonujemy (Laitinen, 2003, s. 169–170; Smith, 2002a, s. 89–90). Podstawowy wymiar refleksji Taylora jest w istocie hermeneutyką wartości i „etycznego modelu życia”, umieszczającego jednostkowe wybory moralne w kontekście narracji kulturowych.

Należy jednak zwrócić uwagę na problem pojawiający się w momencie łączenia wartości z pragnieniami. Użycie terminu „pragnienie” w odniesieniu do ruchu woli skierowanej na wartości wskazuje na powiązanie pragnień „pierwszego” i „drugiego” rzędu. W wielu sytuacjach pragnienie drugiego rzędu (np. miłości) łączy się z pragnieniami pierwszego rzędu (np. przyjemności wynikającej z bliskości przebywania z drugą osobą). W innych sytuacjach mogą być one ze sobą skonfliktowane, np. gdy pragniemy realizować wartość wolności, a jednocześnie nie chcemy utracić tych dóbr, które gwarantują bezpieczne funkcjonowanie w organizacji zmuszającej pracowników do podporządkowania się regułom życia instytucjonalnego. W takich sytuacjach podmiot musi dokonać wyboru między wartościami, chociaż obie z nich, czyli wolność i stabilność, stanowią równoważny przedmiot jego pragnień. Użycie terminu „pragnienie” stwarza problem rzeczywistego ich odróżnienia na poziomie urzeczywistnienia wartości przypisanych pragnieniom. Wyróżnienie dwóch poziomów pragnień nie prowadzi jednak do teorii dwóch jaźni (Taylor, 1985, s. 118–119). Problem niespójności pragnień w kontekście

aksjologii miała rozwiązać integralna koncepcja osoby, w której zakłada się jedność pragnień, stanów afektywno-wolicjonalnych i intelektualnych.

Aksjologia osoby i autointerpretacja

Problem osoby w filozofii możemy analizować w aspekcie opisowym, gdy chcemy: zwrócić uwagę na unikatowy charakter ludzkiego istnienia, wyrazić jednostkowy wymiar doświadczeń, zwrócić uwagę na konstytutywne elementy określające człowieka. W sensie normatywnym odwołujemy się do koncepcji osoby, gdy wskazujemy, że człowiek ma być traktowany zawsze jako cel, a nie środek prowadzący do celu (imperatyw Immanuela Kanta). Taylor analizował zagadnienie osoby na poziomie opisowym i normatywnym. W tym drugim sensie interesowała go nie tyle problematyka oceny postępowania, ile to, jakim człowiekiem warto być w sensie realizacji postulatu spełnionego życia. Zrozumienie fenomenu bycia osobą jest wkomponowane w kontekst kulturowy i aksjologiczny. W koncepcji Taylora w procesie autointerpretacji istotną rolę odgrywają trzy elementy: 1) usytuowanie siebie w relacji do innych osób; 2) afektywno-wolicjonalne nastawienie na świat wartości; 3) artykulacje wpisujące biografie jednostek w sensotwórcze narracje kulturowe (Note, Merus, 2009, s. 139).

Taylor zakładał, że zdolność do dokonywania „mocnych wartościowań” jest charakterystyczna dla osoby ludzkiej. Jej wewnętrzne doświadczenia odsłaniają przed nami „sytuację ludzką”.

Osoba to taka istota, która ma świadomość samej siebie, dysponuje pojęciem przyszłości i przeszłości, ceni wartości, dokonuje wyborów, krótko mówiąc – może planować swoje życie. Osobą może być tylko istota, która jest do tego zdolna, chociaż w praktyce zdolność tę może utracić. [...] Osoba musi być istotą, która ma własny pogląd na świat. Plany życiowe, wybory, samoświadomość muszą być własnościami, które można o niej orzec jak o istocie będącej ich źródłem. Osoba to także istota, do której można się zwracać i która może udzielać odpowiedzi.

(Taylor, 2001a, s. 401)

Poszukujemy odpowiedzi na dwa ważne pytania: a) w jaki sposób można wyjaśnić specyficzne ludzkie zachowania osoby?; b) na czym opiera się społeczne uznanie dla podmiotowych form autointerpretacji?

Niejako w odpowiedzi na te pytania Taylor analizował dwie filozoficzne koncepcje osoby – postkartezjańską i postlockowską. W pierwszym przypadku osoba jest świadoma swojego działania, jest substancjalnie odmienna od swojego otoczenia – koncepcja „podmiotu oderwanego”. W drugim przypadku osobą stajemy się przez oddziaływanie środowiskowe innych osób i rzeczy na umysł ludzki – koncepcja „podmiotu punktowego” (Taylor, 2001c, s. 269–331). Koncepcje te powstały w określonym kontekście historycznym, wpłynęły także na współczesne sposoby autointerpretacji. Model „kartezjański” wskazuje na wyjątkowość podmiotu, człowiek jako istota świadoma siebie jest różny od zwierząt i przedmiotów świata materialnego. Model „lockowski” uznaje rozwój świadomości podmiotu za wynik oddziaływania bodźców zmysłowych, autorefleksja pozwala podmiotowi na uzyskanie świadomości samego siebie. W ujęciu postkartezjańskim uznaje się, że tożsamość podmiotu jest elementem niezmiennym, natomiast w postlockowskim osobowa tożsamość zmienia się w czasie i zależy od czynników zewnętrznych (Parfit, 2001, s. 65–91). W przypadku obu tych poglądów umysł decyduje o byciu osobą, z tym że według Kartezjusza dokonuje się to na początku ludzkiego życia, a według Locke’a w jego trakcie. Taylor omówił wnikliwie oba modele. Dostrzegając, że u ich podstawy znajduje się radykalny „zwrot ku wnętrzu” i autointerpretacji, wtedy też wyrażamy siebie z pozycji pierwszej osoby. Uznał, że rozważanie problemu osoby poza kontekstem interpretacji jest bezzasadne, bycie osobą jest czytelne jedynie w procesie samorozumienia i zaangażowania (Taylor, 2001c, s. 66).

Kanadyjski filozof inspiracji dla początków idei poznania siebie przez autointerpretację szukał w filozofii wczesnego średniowiecza (św. Augustyn). Dystansował się wobec Kartezjańskiej koncepcji „ja niezaangażowanego” (*disengaged self*), oderwanego od swoich uczuć, a także wobec Lockowskiej koncepcji „ja” punktowego (*punctual self*), z której wynika, że tożsamość podmiotu zmienia się w czasie. Przyjmował Augustiańską formułę „ja” zaangażowanego, nastawionego na poznanie swojego „duchowego wnętrza”, a jednocześnie zaangażowanego w realizację wartości oraz życie wspólnotowe (Taylor, 2001c, s. 240–268). Do poglądów zapożyczonych od Augustyna Taylor wprowadził wątek kultury ekspresji. Wynika z niej, że indywidualne interpretacje uczuć są zapośredniczone w narracjach opartych na rozmowie z innymi osobami oraz narracjach historycznych i kulturowych kształtujących nasz obraz świata. Z tekstów kultury czerpiemy pojęcia i towarzyszące im znaczenia do opisu własnych stanów emocjonalnych.

Kolejną istotną cechą osoby jest umiejętność planowania i działania zgodnie z tymi planami i realizacji celów. Świadomość celu jest wkomponowana w formułę „mocnego wartościowania”. Wewnętrzne cechy osoby stanowią konsekwencję wyboru wartości konstytutywnych i partykularnych oraz rozwoju dóbr wewnętrznych, inaczej zalet moralnych (Taylor, 2001b, s. 409). Autointerpretacja osoby zależy od interpretacji wartości stanowiących część „duchowego” wyposażenia kultury. Używamy tutaj terminu „duch” w kontekście kulturowym, a nie religijnym. Taylor jako znawca filozofii niemieckiej (Hegel, filozofia hermeneutyczna) traktował nauki o kulturze jako nauki o duchu (*Geisteswissenschaften*). Hermeneutyczną naukę o duchu łączył z kulturą ekspresji skupioną na analizie wątku romantycznego zapisanego w tradycji romantycznej i współczesnej. Tradycja kulturowa dostarcza jednostce klucza interpretacyjnego do rozumienia siebie i kryterium właściwego postępowania, aby dokonać wyboru między tym, co dla nas „lepsze”/„bardziej wartościowe”, i odrzucić to, co „gorsze”/„mniej wartościowe” (Smith, 2002a, s. 74). Na przykład, gdy wartość zdrowia i zdrowego stylu życia wiążemy z samodyscypliną. Idąc dalej za tym przykładem – możemy wiedzieć, że objadanie się nie jest dla nas dobre, ale i tak się objadać. Co więcej, zazwyczaj wiemy, że objadanie się nie staje się „dobre” nawet wtedy, gdyby okazało się, że istnieje lekarstwo, które zabezpiecza nas przed otyłością. Zaprzecza to przekonaniu wywodzącemu się z tradycji antycznej, ale akceptowanemu także w kulturze współczesnej, że należy żyć z umiarem i panować nad sobą (Taylor, 1995, s. 34). Sens normatywny tego uznania oznacza, że wybieramy rozwiązania trudniejsze, wymagające samoograniczenia, nawet wtedy, gdy nie jest to dla nas przyjemne i oznacza dystans wobec odczuwanych potrzeb.

„Mocne wartościowanie” jest otwarte na „artykulacje w szerokim znaczeniu”. Należy je odróżnić od „artykulacji w wąskim znaczeniu”. „Wąskie wartościowanie” dotyczy określonych opcji wyboru, np. gdy rozważamy, jaki wybrać profil kształcenia. Gdy bierzemy pod uwagę „głębsze” intencje, wtedy dodajemy do swoich decyzji wniosłe motywacje. Możemy stwierdzić, że dzięki wybranemu profilowi wykształcenia zrealizujemy siebie albo wypełnimy jakieś ważne zadania społeczne. Nie opieramy się wówczas na chłodnej kalkulacji, ale odwołujemy do takich wartości jak samospełnienie, działanie na rzecz dobra wspólnego, patriotyzm itp. (Abbey, 2000, s. 45–46). Artykulacje dotyczące namysłu nad sensownością wyboru bazują na języku „głębszych” motywacji, są też nastawione na szerszy zasięg oddziaływania.

Wewnętrzny charakter tych pragnień opiera się na zadaniu rozwoju osoby, odkrywaniu powiązań między wartościami i nabywaniu nowych kompetencji aksjologiczno-moralnych. „Głębokość” odnosi nas do poczucia godności, osobistego zaangażowania, a także umiejętności trafnego podejmowania decyzji (Taylor, 1995, s. 25–26). Taylor nie zaproponował jednak zbioru powinności moralnych, które mogłyby stanowić praktyczną wskazówkę, jak to uczynić. To istotny mankament jego koncepcji. Wartości stanowią element tożsamości biograficznej jednostki. Należy wziąć pod uwagę także te wymiary tożsamości, które wynikają z realizacji ról społecznych.

Można krytycznie ocenić, że kanadyjski filozof nie odróżnił precyzyjnie różnych wymiarów samoidentyfikacji. W jego koncepcji osoby nakładają się na siebie różne horyzonty znaczeń tożsamościowych – biograficzny, kulturowy i społeczny, co sprawia, że trudno tu odnaleźć wspólne tło „mocnego wartościowania”. Społeczna akceptacja osoby oznacza uznanie przejętego przez nią modelu interpretacji siebie. W związku z tym należy się przyjrzeć różnicy między indywidualnymi orientacjami aksjologicznymi a koniecznością uznania uniwersalnego wymiaru „mocnego wartościowania” (Taylor, 1985, s. 228–229).

„Mocne wartościowanie” i polityka uznania

Autointerpretacja osoby nie dokonuje się w izolacji, gdyż język do nazywania tego, co sensowne, wymaga odniesień i inspiracji. Poznanie siebie jest nieustającą rozmową z innymi oraz „cichym” dialogiem z sobą samym. Taylor, aby pogodzić to, co uniwersalne, z tym, co partykularne, bazuje na postulacie szacunku dla różnorodności (*respect for multiplicity*) i formule polityki uznania (*politics of recognition*). Chcąc zrealizować postulat spełnionego życia, potrzebujemy uznania praw jednostki do jej odrębności ze strony innych osób i instytucji życia publicznego. Wartość szacunku odnosi nas do wcześniej opisanego wymiaru uznania praw osoby oraz do modelu afirmującego różnorodność orientacji aksjologicznych (Taylor, 1992, s. 22).

„Polityka uznania” w sensie formalnym wymaga: 1) koncepcji osoby nastawionej na autointerpretację, pozostającej w dialogu z innymi osobami; 2) określenia form zaangażowania i związanych z nimi praktyk; 3) sensotwórczych narracji wynikających z kultury „ducha”, pozwalających na językowe określenie tego, na czym polega wewnętrzny rozwój; 4) kontekstu

„mocnego wartościowania”; 5) wartości szacunku dla różnorodności jednostkowych sposobów samorealizacji; 6) określenia granic odrębności osób i ich sposobów postępowania wobec społecznych standardów życia; 7) „zasłony różnorodności”, dzięki której żaden z podmiotów społecznych lub politycznych nie będzie przypisywał sobie prawa do wymuszania aprobaty dla przyjętego przez siebie ładu aksjologicznego.

Taylor chciał pogodzić uznanie dla odrębności indywidualnych orientacji na wartości z formułą aksjologicznej „wspólnoty znaczeń”. Uznał, że rozmowa na temat wartości jest możliwa przy założeniu, że dla interlokutorów zakłada się istnienie zbioru wspólnego w sensie aksjologicznym. Inaczej w rozmowie mamy do czynienia z wymianą odmiennych poglądów, ale bez efektu porozumienia. Dążenie do sformułowania wspólnego horyzontu znaczeń stwarza jednak określone niebezpieczeństwa. Wynikają one m.in. z dwóch powodów: 1) barier komunikacyjnych – kiedy odkrywamy, że wprawdzie mówimy o tych samych wartościach, ale rozumiemy je inaczej; 2) naruszania praw osoby do indywidualnego rozumienia wartości w imię artykulacji większościowej. Dzieje się tak wtedy, gdy któryś z modeli rozumienia wartości zostaje uprzywilejowany w przestrzeni publicznej.

Praktyki autointerpretacyjne kształtują się w obszarze kultury uznania bądź kultury wykluczania wobec tych, którzy nie pasują do przyjętego modelu życia. Nie wszystkie formy samorealizacji są możliwe do zaakceptowania, szczególnie te, które naruszają godność innych ludzi bądź niszczą dobro publiczne. Nie możemy mieć jednak pewności, że indywidualne rozumienie wartości jest zrozumiałe w kontekście społecznym. Jednostki mogą formułować nierealistyczne oczekiwania, domagając się uznania dla poglądów, które nie znajdują odzwierciedlenia w przekonaniach zbiorowych. To w konsekwencji może prowadzić do braku uznania dla przyjętego przez nas modelu narracji o wartościach. Pojawia się pytanie, czy w sytuacji sporu w przestrzeni publicznej będziemy w stanie docenić wagę porozumienia? Na czym w istocie polega otwartość na różnorodność poglądów, gdy nie pasują one do przyjętego przez nas obrazu świata?

Taylor zgodnie z koncepcją „wspólnoty znaczeń” przyjmuje, że rozmowa osłabia siłę konfliktu, przestawia uwagę dyskutantów z konfrontacji na poszukiwanie płaszczyzn zbliżenia. Ćwiczenie się w tworzeniu relacji zmierzającej do konsensusu związane jest z wprawą w rozwiązywaniu sytuacji trudnych. Krytycznie można zauważyć, że jakość współczesnych debat publicznych nie potwierdza tezy, że rozmówcy reprezentujący różne

opcje polityczne lub światopoglądowe są zdolni do porozumienia. Niejako w odpowiedzi na to Taylor twierdził, że korekta zachowań mogłaby się dokonać na podstawie uznania uniwersalnych pryncypiów aksjologicznych. Takich jak omówiona wcześniej wartość szacunku dla drugiego człowieka bądź postulat równego dostępu do mediów publicznych. Należy jednak zdawać sobie sprawę z tego, że pragnienie wymuszonej jedności może prowadzić do stworzenia narracji większościowej na temat aprobowanych wartości i wymuszania zgody na ich przestrzeganie na tych, którzy nie chcą ich dobrowolnie przyjąć (Anderson, 1996, s. 18).

Aby zabezpieczyć „wspólnotę znaczeń” przed interpretacją wymuszającą jedność, Taylor odwoływał się do koncepcji „zasłony różnorodności” (*difference-blindness*). Wynika z niej, że żaden z dyskutantów biorących udział w rozmowie nie może zakładać, że przysługują mu prawa większościowe (Taylor, 1992, s. 39–40). Zasadniczo reguła „zasłony różnorodności” dotyczy modelu państwa wielokulturowego i idei federalizmu grup „mniejszościowych”, ale z powodzeniem można ją odnieść do aksjologicznej „wspólnoty znaczeń”. Wspólnota ta nie oznacza zrównania wszystkich narracji, ale wskazuje na jakość komunikacyjną zapisaną w języku wartości, z której wynika nastawienie na to, co łączy rozmówców i umożliwia porozumienie. Spotkanie różnych grup i kultur zakłada w sensie normatywnym, że należy uznać idee prymatu wartości nad regułami politycznymi stojącymi na straży porządku społecznego. Ostatecznie rozmowa może nie przynieść pożądaných rezultatów i zakończyć się spisaniem protokołu odmiennych zdań. Rozbieżność ta nie podważa samej wartości dialogu.

W innym sensie odmowa uznania może wyrządzać krzywdę, stać się formą opresji dla inaczej myślących bądź uwięzienia kogoś w fałszywym, wykrzywionym obrazie „odmieńca”, z którym nie warto podejmować rozmowy. W wartości uznania zawiera się przyzwolenie na autoidentyfikację w ramach zgody na współistnienie odrębnych modeli narracji. Nie chodzi tu zatem jedynie o równoprawność osób, ale równoprawność narracji, z którą się one identyfikują. Żadna z narracji nie powinna odgrywać roli narracji dominującej. Konsekwentnie Taylor stawia „wyżej” wartość szacunku dla osoby niż wartość szacunku dla praw grup mniejszościowych. W momencie, gdyby grupy te naruszały wartość godności osobowej wobec członków własnej społeczności, wtedy prawo państwowe powinno bronić praw konkretnych osób (Taylor, 1992, s. 65). W tym sensie państwo i prawo nie są neutralne aksjologicznie.

Specyficzna „walka o uznanie” stanowi wyraźny aspekt naszych czasów, w których mierzymy się z problem uznania dla jednostkowych i grupowych sposobów autointerpretacji w przestrzeni publicznej. Wartość uznania zawiera w sobie wymiar normatywny, wymaga akceptacji dla tego, że jesteśmy różni, ale jednocześnie uznania uniwersalnej ważności szacunku dla prawa odrębności osób. Pod warunkiem jednak, że model realizacji tej odrębności nie zagraża innym członkom społeczności. Wartość uznania ma w sobie „moc” perswazyjną przy założeniu, że bazujemy na podobnym jej rozumieniu (Laitinen, 2006, s. 50–53). W modelu życia społecznego powinniśmy bronić tego, co ważne dla nas jako odrębnych osób. Jednak aby to uczynić, potrzebujemy wspólnego horyzontu znaczeń. W ramach tej wspólnoty bierzemy pod uwagę ekspresję języka symbolicznego, jego aspekty historyczne i dialogiczne. Ekspresywistyczna teoria języka zawiera w sobie uznanie dla wymiany, dialogu i szacunku dla różnych modeli autointerpretacji.

Tworząc realną „przestrzeń” współżycia, jesteśmy „skazani” na rozmowę. Dialog polega na odkrywaniu kontrastów i sprzeczności oraz wypracowaniu pojęć do ich wyjaśniania i translacji. Należy jednak unikać pułapek wymuszanej jednorodności, zachowując wrażliwość i szacunek dla tego, co nas różni, a niekiedy dzieli. Język, za pomocą którego chcemy zrozumieć wspólny horyzont aksjologiczny, powinien być „czuły” na kontrasty. „Siła” języka wartości polega na jego zdolności przypominania tego, co wynika z przeszłości i odnosi nas do tego, co aktualnie ważne (Taylor, 1992, s. 68–69). Wyrażona w języku wartość uznania sugeruje postawę zaangażowaną, nastawioną na afirmację rozmówcy oraz założonej w rozmowie przestrzeni wspólnej. Afirmacja ta jest oparta na uniwersalnej ważności szacunku okazywanego innej osobie, nawet wtedy, gdy nie podzielamy jej poglądów.

Krytycznie można zauważyć, że wyrażanego przez Taylora optymizmu mówiącego o porozumieniu i usuwaniu nieporozumień nie potwierdza jakość rozmów prowadzonych w przestrzeni publicznej. Obecnie rozmowy toczone w mediach lub za pośrednictwem mediów polegają na przekazywaniu informacji zorientowanych na wywołanie skrajnych emocji, plotkarskiej ciekawości bądź konfliktu aktorów życia publicznego. Wówczas rozmowy z poziomu sporu o pojęcia przechodzą na poziom sporu ideologicznego. Pozostaje uznać koncepcję Taylora za propozycję normatywną, w tym znaczeniu, w jakim powinny wyglądać relacje w sferze komunikacji społecznej.

Konkluzja

W filozofii Taylora problematyka wartości łączy antropologię filozoficzną z etyką normatywną. Struktura wartości jest wpisana w ludzkie działanie. Opis złożonego charakteru tego działania zakłada znajomość ludzkiej sytuacji i wyborów, których dokonuje człowiek. Z tym też powiązany jest głoszony przez kanadyjskiego filozofa postulat „etycznego rozumienia świata”. Z jednej strony, wybory aksjologiczne związane są z życiem osobowym człowieka i jego wewnętrznym dojrzywaniem, z drugiej strony, wybory te są zapośredniczone w historycznych i kulturowych modelach interpretacji wartości.

Język wartości oznacza coś więcej niż schemat pojęciowy, na którym bazuje, mianowicie odnosi do podmiotu zaangażowanego w działanie. Powiązanie przez Taylora ludzkich pragnień drugiego rzędu ze światem wartości sprawia, że sytuację ludzką widzimy przez pryzmat możliwości i wyboru różnych wariantów spełnionego życia. Wolny człowiek dokonuje wyborów aksjologicznych przy braku pewności, że jego oczekiwania zostaną spełnione. Kryteria oceny sensowności tych wyborów czerpiemy z narracji kulturowo-historycznych, z którymi się identyfikujemy. Tradycja jest specyficznym „miejszem” przechowywania wiedzy o wartościach i sposobach ich urzeczywistniania.

Wyróżniona w artykule formuła „mocnego wartościowania” dotyczy założeń dla dokonywanych przez podmiot wyborów moralnych. Nakierowuje naszą uwagę na „kulturę ducha” jako narracyjne źródło wiedzy o wartościach. Poznanie wartości prowadzi do określonych form zaangażowania w różne formy autointerpretacji i związanych z nimi aktywności społecznych. „Mocne wartościowanie” stanowi rodzaj kulturowego tła dla indywidualnych preferencji aksjologicznych. Osoba poznaje owo tło jako formalny warunek dokonania wolnego wyboru wartości „lepszego” od pozostałych wartości w ramach tej struktury. Ramy pojęciowe „mocnego wartościowania” pozwalają na odróżnienie tego, co godne aprobaty, od tego, co odrzucamy, w co się nie angażujemy. Autointerpretacje sprawiają, że jednostkowe wybory wartości zostają wpisane w szerszy horyzont kulturowo-aksjologiczny. Sami siebie i innych rozumiemy w perspektywie narracyjnej. Indywidualne biografie odczytujemy, odkrywając ich zapośredniczenie w sensotwórczych narracjach wypracowanych w ramach znanych nam tradycji kulturowych.

Wartości stanowią element podstawy komunikacyjnej w rozmowie. Celem rozmowy jest poszukiwanie sposobów na porozumienie bądź usuwanie nieporozumień. Nie musimy się ze sobą zgadzać, jednak aby współistnieć obok siebie, musimy podzielać uznanie dla tych samych wartości, jak godność osoby ludzkiej oraz szacunek dla drugiego człowieka. Podejmując wysiłek dialogu w przestrzeni prywatnej, a tym bardziej publicznej, podejmujemy ryzyko nieporozumienia. Nie mamy jednak pewności, czy osiągniemy porozumienie albo czy rozmowa nie będzie prowadziła do eskalacji konfliktu. „Wspólnota wartości”, o której pisał Taylor, to „czuły”, a jednocześnie „słaby” element komunikacyjny. Bardzo często przegrywa z argumentem chłodnej kalkulacji nastawionej na realizację pragmatycznych celów albo z argumentem skuteczności działania wynikającego z przyjętego w organizacji sposobu sprawowania władzy.

Filozofia wartości Taylora stanowi ciekawą próbę połączenia różnych aspektów namysłu nad człowiekiem, w którym problematyka wartości łączy się z antropologią osoby i filozofią kultury. Jego koncepcja pozwala na opisanie procesu wewnętrznego rozwoju podmiotu w kontekście poszerzonego i pogłębionego rozumienia „sytuacji ludzkiej”. Sytuacja ta dotyczy dokonywania wyborów moralnych, poszukiwania reguł współzycia społecznego osób o różnych poglądach. Oznacza to poszukiwanie specyficznej „wspólnoty znaczeń”, pomimo istniejących różnic między osobami, a także reguł obrony odrębności osób w momencie sztucznego wymuszania jedności poglądów i postaw.

Bibliografia

- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. London & New York: Routledge.
- Anderson, J. (1996). The Personal Lives of Strong Evaluators: Identity, Pluralism and Ontology in Charles Taylor's Value Theory. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 3 (1), 17–38.
- Flanagan, O. (1996). *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Frankfurt, H.-G. (1997). Wolność woli i pojęcie osoby. Tłum. Justyna Nowotniak. W: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna* (s. 21–40). Warszawa: Wydawnictwo Spacja–Fundacja Aletheia.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Język i rozumienie*. Wybór i tłum. P. Dehnel, B. Sierodzka, Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Laitinen, A. (2003). *Strong Evaluation Without Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Laitinen, A. (2006). Interpersonal Recognition and Responsiveness to Relevant Differences. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 9 (1), 47–70.
- Meijer, M. (2018). Strong Evaluation Down the Decades: Rearticulating Taylor's Central Concept. *Philosophy & Theology*, 30 (1), 149–178.
- Note, N., Merus, P. (2009). Charles Taylor and a Hermeneutical Understanding of Meaningfulness. *Sofia Philosophical Review*, 3 (1), 137–149.
- Nowak, M.N. (2008). *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Parfit, D. (2001). Tożsamość osobowa. Tłum. R. Wiczorek. W: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej* (s. 65–91). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Smith, N.H. (2002a). *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, N.H. (2002b). Overcoming Representationalism. W: A. Laitinen, N.H. Smith (red.), *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor* (s. 29–42). Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Taylor, Ch. (1985). *Philosophical Papers. Vol. 1: Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1992). *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2001a). Pojęcie osoby. Tłum. R. Wiczorek. W: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej* (s. 420–421). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Taylor, Ch. (2001b). Samointerpretujące się zwierzęta. Tłum. R. Sierszulska. W: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej* (s. 261–298). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Taylor, Ch. (2001c). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i inni. Warszawa: PWN.

Taylor, Ch. (2003). Ethics and Ontology. *The Journal of Philosophy*, 100 (6), 305–320.

Taylor, Ch. (2016). *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard Univeristy Press.

Nota o autorze

Mariusz Wojewoda – dr. hab., prof. UŚ., pracuje na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, w Instytucie Filozofii. Kierownik zespołu badawczego „Filozofia wobec cywilizacyjnych wyzwań współczesności”. Członek zarządu międzynarodowej grupy badawczej CultMedia. Autor monografii *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii* (Katowice 2010).

Address for correspondence: University of Silesia in Katowice, Institute of Philosophy, Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland. E-mail: mariusz.wojewoda@us.edu.pl.

Cytowanie

Wojewoda, M. (2022). Autointerpretacja osoby i problem „mocnego wartościowania” w filozofii Charlesa Taylora. *Analiza i Egzystencja*, 57 (1), 71–90. DOI: 10.18276/aie.2022.57-04.