

Stefaan Cuypers

Autonomia hierarchiczna, samoidentyfikacja i samoocena

Etyka 43, 92-110

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Autonomia hierarchiczna, samoidentyfikacja i samoocena¹

W niniejszym artykule chcę się krytycznie ustosunkować do tzw. hierarchicznego modelu autonomii osoby ludzkiej, wprowadzając kilka poprawek do zasadniczych idei owego modelu: idei samoidentyfikacji osoby (*self-identification*) i jej samooceny (*self-evaluation*). Rezultatem moich zabiegów będzie zastąpienie koncepcji skrajnej autonomii osobowej przez ideę troski o samego siebie, mówiąc inaczej, zastąpienie wizji osoby skrajnie autonomicznej przez wizję umiarkowanie heteronomiczną.

1. Jaźń osobowa jako system intencjonalny wyższego rzędu

Choć wielu filozofów używa pojęcia *osoby* jako synonimu *jaźni osobowej* (*self*), nie należy tracić z oczu istniejącej między tymi pojęciami różnicy. W kontekście moralnym i egzystencjalnym kategoria osoby wiąże się z moralną wspólnotą osób², podczas gdy jaźń osobowa odnosi się do sedna naszej *egzystencji* lub do najistotniejszych aspektów naszego życia. W kontekście epistemologicznym i ontologicznym pojęcie osoby dotyczy dynamicznego i obecnego w życiu publicznym podmiotu cielesnego, podczas gdy kategoria jaźni osobowej wiąże się raczej z *refleksyjną strukturą umysłu* lub z mentalną refleksyjnością osoby. Chcę przy okazji zaznaczyć, że zwykle termin „samo-”, „sam-” (*self*) — jako przedrostek lub końcówka rzeczownika, np. „samozachowanie” lub „on sam” — nie odnosi się do konkretnej istoty (*entity*), lecz wyraża stosunek refleksyjny. W rezultacie filozofia i cała humanistyka używają owego *self* w mniej lub bardziej technicznym sensie. Wyjaśniwszy tę terminologiczną kwestię i jej aspekt znaczeniowy, nie widzę powodu, by nie używać słów „osoba” i „jaźń refleksyjna” (*self*) zamiennie. Dalej będę stosował owe pojęcia na oznaczenie refleksyjnej struktury świadomości osoby i jej egzystencjalnej istoty.

Z perspektywy metafizyki deskryptywnej P. Strawsona pojęcie jaźni musi wywodzić się z pierwotnej idei osoby. Wobec metodologicznej pierwotności grama-

¹ Przekład oparty na: Stefaan E. Cuypers, *Self-Identity and Personal Autonomy. An Analytical Anthropology*, Ashgate Publishing Company 2001, rozdz. 4 (wersja nieznacznie zmieniona przez Autora). „Serdecznie dziękuję Pani Profesor Joannie Górnickiej za przekład artykułu na język polski” — Stefaan Cuypers.

² M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, [w:] *Applied Ethics*, ed. P. Singer, Oxford University Press 1986.

tycznej formy trzeciej osoby, kluczowym pojęciem owego związku jest kategoria *działania*.

Wśród rzeczy, które obserwujemy (...), są ruchy ciał podobne [do naszych własnych] (...). Jest rzeczą doniosłą, byśmy rozumieli takie ruchy, wiążą się one bowiem z naszymi i je warunkują. I rzeczywiście, rozumiemy je i interpretujemy. Znaczy to, że traktujemy takie ruchy jako *działania*, że interpretujemy je w terminach intencji (...)³.

Pierwotne pojęcie osoby jest przede wszystkim pojęciem samego działania lub działającego. Strawson nie rozwija dalej tego wątku, natomiast pojęciowy związek jaźni osobowej i działania można w interesujący sposób analizować językiem Daniela Dennetta⁴. Postaram się przedstawić główne punkty tej analizy.

Dennett⁵ definiuje racjonalną, samoświadomą osobę — w świetle wcześniejszych językowych uściśleń chodzi o jaźń osobową (*self*) — jako system intencjonalny wyższego rzędu.

Możemy definiować osoby jako szczególne podklasy systemów intencjonalnych, systemów „wyższego rzędu”, zdolnych do operowania naturalnym językiem i (tym samym) świadomością w najpełniejszym sensie tego słowa (samoświadomość) (...)⁶.

Z definicji tej wynika, że klasa osób jest podklasą klasy systemu intencjonalnego. Czym jest zatem system intencjonalny?

Teoria systemów intencjonalnych Dennetta jest ogólną teorią wyjaśniającą *zachowania* z perspektywy trzeciej osoby. Jeśli zachowanie istoty *X* można wyjaśnić w kategoriach intencji, to *X* jest systemem intencjonalnym. Mówiąc inaczej, jeśli zachowanie *X*-a można racjonalnie opisać, wyjaśnić i przewidzieć, używając predykatów intencjonalnych, to *X* jest *ipso facto* systemem intencjonalnym. Kategoria predykatów intencjonalnych jest subkategorią Strawsonowskich *P*-predykatów, ściślej *P*-predykatów propozycjonalnych lub *P*-predykatów, które opisują takie stany, jak przekonania i pragnienia. Tym samym, przy założeniu, że *X* jest systemem racjonalnym, zachowanie *X*-a można wyjaśnić, przypisując *X*-owi takie intencjonalne predykaty, jak „*X* jest przekonany, że *p*” i „*X* pragnie, żeby *p*”. To techniczne pojęcie intencjonalnego systemu *X* jest pojęciem *abstrakcyjnym* i *instrumentalnym*, ponieważ predykaty intencjonalne są przypisane *X*-owi w oderwaniu od wewnętrznej konstytucji *X*-a i niezależnie od tego, czy *X* rzeczywiście przyjmuje (lub nie) postawy propozycjonalne. Wynika z tego, że intencjonalna teoria zachowań Dennetta jest

³ P. Strawson, *Osoby*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2006, s. 36.

⁴ D.C. Dennett, *Intentional Systems*, [w:] tegoż, *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Brighton, The Harvest Press 1981 oraz *Conditions of Personhood*, tamże.

⁵ Tenże, *Brainstorms*, dz. cyt.

⁶ Tenże, *Introduction*, [w:] tegoż, *Brainstorms*, dz. cyt., s. xxii.

skrajnie „liberalna” ze względu na to, że nie tylko osoby, lecz również zwierzęta (np. psy), maszyny (np. komputery), a nawet rośliny (np. orchidee) mogą być systemami intencjonalnymi niższego rzędu.

Innymi słowy — system intencjonalny jest koniecznym, lecz niewystarczającym warunkiem bycia osobą. Co jednak decyduje o tym, że system intencjonalny wiąże się z *osobą*? Specyficzna cecha różniąca osoby od innych systemów intencjonalnych polega na tym, że *złożone* predykaty intencjonalne muszą również być przypisane osobom. Po to, by zinterpretować zachowanie cielesne osoby i jej akty mowy, owym intencjonalnym systemom muszą być przypisane predykaty intencjonalne co najmniej wyższego rzędu. Te złożone predykaty intencjonalne typu „*X* ma przekonanie, że *X* ma przekonanie, że *p*” i „*X* pragnie, żeby *X* pragnął *p*” ukazują zdolność podmiotu do autorefleksji — *mentalnej refleksyjności* — i są konstytutywne dla systemów intencjonalnych wyższego rzędu. W przeciwieństwie do innych systemów intencjonalnych niższego rzędu, osoby lub świadome jaźnie (*selves*) jako systemy intencjonalne wyższego rzędu zajmują intencjonalne stanowisko w stosunku do siebie samych. Racjonalna, samoświadoma osoba — świadome *ja* — jest systemem intencjonalnym wyższego rzędu, innymi słowy, jest refleksyjnym systemem przekonań i pragnień. System taki można konceptualnie podzielić na podsystem kognytywny z jednej strony, konatywny zaś z drugiej: dziedzina przekonań, rozum — z jednej strony, dziedzina pragnień, wola — z drugiej. Sądzę, że owo *ja* osobowe w ścisłym sensie — moralna i egzystencjalna istota osoby — należy nie tyle do dziedziny wiedzy, ile do porządku *wolnej woli*. Najważniejsza, problemowa i refleksyjna struktura umysłu osoby nie jest strukturą intelektualną, lecz raczej strukturą wolicjonalną i motywacyjną. Bardziej troszczymy się o naszą wolę niż o nasz rozum. Najbardziej bliskie są nam problematyczne aspekty naszego życia: działania i motywy innych i nas samych. Mówiąc bardziej metaforycznie, siedzibą naszego *ja* nie jest głowa, lecz serce.

W rezultacie problem naszego *ja* wedle tej interpretacji zbiega się z problemem wolnej woli, autodeterminacji i autonomii osobowej. Formułując pytanie: „Co konstytuuje nasze *ja*?”, tym samym zadajemy inne: „Co składa się na autonomię osobową?”.

2. Hierarchiczny model autonomii osobowej

Odwracając platońską analogię między duszą a państwem, można uznać, że idea autonomii w nowożytnej filozofii przeszła drogę od polityki do życia osobowego. Choć współczesna antropologia analityczna ma do dyspozycji kilka modeli, chcę się skupić na jednym z nich, o szczególnie szerokim oddziaływaniu. Tzw. hierarchiczny model autonomii osobowej, który chcę poddać tu krytyce, zakorzeniony jest w analitycznej filozofii wolności Harry’ego Frankfurta i Geralda Dworkina, zwanej odąd modelem Frankfurta/Dworkina. Przyjmując odróżnienie wolnego działania i wolnej woli lub, mówiąc inaczej, odróżnienie alternatywnych możliwości

i autodeterminacji⁷, można uznać, że problem autonomii osobowej sprowadza się do kwestii wolnej woli i samostanowienia osoby. Chodzi tu nie o wolność negatywną, lecz o wolność pozytywną. Frankfurt ukazuje kompatybilistyczną wizję wolnej woli, która bierze swój początek w hierarchicznej analizie pojęcia konatywnego *ja* (osoby), a Dworkin wyraźnie opiera swą definicję autonomii na hierarchicznej analizie wolnej woli. W tej części chcę przedstawić główne wątki modelu autonomii osobowej w wersji Frankfurta/Dworkina.

Jak wspomniałem w części poprzedniej, pojęcie osoby jest kategorią systemu intencjonalnego zdolnego do stanów samoświadomości (*self-consciousness*); osoba musi mieć zdolność do mentalnej autorefleksji. Pozostawiwszy na boku kwestie ontologiczne, osobę można rozumieć jako refleksyjną strukturę przekonań, pragnień i postaw propozycjonalnych (*propositional attitudes*). Tak więc typowa dla osób jest nie tylko ich konatywna i kognitywna struktura, lecz także zdolność do autorefleksji. Przypomnijmy też, że najistotniejsza refleksyjna strona osoby jest nie tyle natury intelektualnej, ile wolicjonalnej i motywacyjnej. Na co dzień bardziej koncentrujemy się na naszych zdolnościach wolicjonalnych niż na procesach rozumowych. Zatem najbardziej absorbuje nas to, co nas niepokoi, a zarazem stanowi wyzwanie naszego życia: stawiamy sobie pytanie, co powinniśmy czynić i dlaczego tak właśnie postępujemy.

Frankfurt rozważa problem osoby językiem modelu opartego na hierarchii aktów woli (*volitions*)⁸. Pojęcie refleksyjnej woli, które idea ta zawiera, nie ma tu większego znaczenia, ponieważ akty woli nie oznaczają nic więcej niż efektywne pragnienia (chcienia, preferencje lub skłonności) — pragnienia, które wszelkimi sposobami skłaniają naszą osobę do działania. W tym sensie akt woli nie jest tajemniczym aktem umysłu, lecz motywem, który należy przypisać jednostce, by wyjaśnić jej zachowanie. Refleksyjność woli jest formalnie wpisana w model odróżnienia pragnień pierwszego i drugiego rzędu. Osoby zasadniczo nie tylko mają pragnienia pierwszego rzędu (*X* pragnie *p*), lecz także żywią pragnienia drugiego rzędu (*X* pragnie — lub nie — by posiadać pragnienia *p*). Na przykład nieszczęśliwy palacz nie chce być motywowany głodem papierosa: chce natomiast nie pragnąć palenia. Pragnienia pierwszego stopnia mają za swój przedmiot działania, podczas gdy pragnienia stopnia drugiego dotyczą pragnień podstawowych. Jest to konatywna wykładnia zdolności do autorefleksji, którą Frankfurt⁹ uznaje za podstawę życia jednostki.

W moim przekonaniu, jedną z istotnych różnic między osobami a innymi stworzeniami można odnaleźć w specyficznej dla osoby strukturze woli. (...) Jednak żadne zwierzę oprócz człowieka nie

⁷ G. Watson, *Free Action and Free Will*, „Mind” 1987, Vol. 96.

⁸ H.G. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, przeł. J. Nowotniak, [w:] *Filozofia moralności*, red. J. Hołówka, Warszawa 1997; tenże, *Identification and Wholeheartedness*, [w:] tegoż, *The Importance of What We Care About*, Cambridge 1988.

⁹ H.G. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, dz. cyt., s. 21–22.

wykazuje zdolności do refleksyjnej samooceny, która dochodzi do głosu w kształtowaniu się pragnień drugiego rzędu¹⁰.

Podstawową zdolność osób do żywienia pragnień drugiego rzędu można uznać za zdolność do *samooceny* lub *samoidentyfikacji*. Wolę osoby tworzy zawsze określony wzorzec pragnień pierwszego rzędu. Skupiając się na swojej woli krytycznie, zastanawiamy się, czy odczuwane przez nas pragnienie jest tym, którego byśmy sobie życzyli. Z poziomu pragnień drugiego rzędu oceniamy pragnienia pierwszego rzędu. Jeśli ocena jest pozytywna, odczuwane pragnienie uznajemy za „nasze własne”. Jeśli dana osoba z pozycji wyższego stopnia pozytywnie ocenia pragnienie niższego szczebla, tym samym identyfikuje się z owym pragnieniem. Przyjmując postawę negatywną wobec jakiegoś pragnienia niższego poziomu, odrzucamy je, choć w sensie literalnym jest ono nadal nasze własne. Jeśli z wyższego poziomu negatywnie oceniamy pragnienie z poziomu niższego, to odrzucając je, jednocześnie uznajemy, że nie jest ono częścią naszej tożsamości. Tak więc, jeśli godzimy się na pragnienie pierwszego rzędu — identyfikujemy się z nim, jeśli je odrzucamy — nie należy ono do naszej tożsamości.

Osoba (...), dokonując aktu woli drugiego rzędu (...), identyfikuje się bardziej z jednym niż z drugim z kolidujących ze sobą pragnień pierwszego rzędu. Jedno z nich uznaje za bardziej autentycznie własne, a przez to zarazem odsuwa od siebie to drugie¹¹.

Zatem osobowość lub charakter osoby można interpretować jako szczególny wzorzec pragnień, tak jak dzieje się to w hierarchicznym modelu osoby¹². Oznacza to, że charakter nasz tworzy się poprzez proces autoidentyfikacji, jako odbicie „ideału ego” lub wizerunku własnej osoby. W zależności od tego, jaką chcemy być osobą, nie tylko próbujemy wzbudzić w sobie nowe pragnienia, lecz także chcemy wzmocnić, osłabić lub wyeliminować pragnienia dawniejsze, już przez nas odczuwane. Poprzez ten proces możemy osiągnąć samorealizację, czyli cel, który wydaje się pierwszorzędnym warunkiem autonomii osoby.

Mówiąc językiem Frankfurta, doświadczamy wolności woli, jeśli działamy zgodnie z naszą wolą lub żywimy te pragnienia pierwszego rzędu, które rzeczywiście chcemy posiadać. Możemy cieszyć się wolnością woli o tyle, o ile nasze pragnienia pierwszego rzędu zgodne są z pragnieniami wyższego rzędu. Jeśli jest inaczej — istnieje rozbieżność między pragnieniami pierwszego i drugiego rzędu — nie jesteśmy wolni. Tak więc wolna wola jest harmonią aktów woli, jej brak zaś oznacza dysharmonię. Z tej hierarchicznej koncepcji osoby i wolnej woli w sposób całkiem naturalny wypływa przeprowadzona przez Dworkina analiza pojęcia autonomii osobowej.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 30.

¹² B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, [w:] tegoż, *Ile wolności powinna mieć wola?*, przeł. T. Baszniak i in., Warszawa, Aletheia 1999.

Jak wskazuje etymologia tego słowa, *autos* („samo-”) i *nomos* („prawo”, „reguła”), dwa podstawowe wątki spletają się w ideę autonomii osobowej i samokontroli (*self-government*). Po pierwsze, jest to panowanie osoby nad *samą sobą*. Wiąże się to ściśle z ideą samoidentyfikacji lub z formowaniem się charakteru. Osoba stwarza się w procesie identyfikacji z pragnieniami niższego rzędu. Drugą sprawą jest *panowanie* osoby nad *samą sobą*. To z kolei wiąże się z samooceną lub z zasadami, które sami sobie narzucamy. Osoba sama sobą kieruje, oceniając pragnienia niższego rzędu zgodnie z własnymi pragnieniami z piętra wyższego.

Choć procesy samoidentyfikacji i samooceny są warunkami koniecznymi autonomii osobowej, to nie są jej warunkami wystarczającymi. Możliwe, że procesy te w wielu wypadkach pozostają pod takim znacznym wpływem innych ludzi i okoliczności, że radykalnie ogranicza to autonomię osoby. Tożsamość lub samoocena osoby będącej pod wpływem narkotyków lub charyzmatycznego przywódcy w oczywisty sposób utrudnia jej samokontrolę. Procedury, które pozwalają nam na samoidentyfikację i samoocenę muszą być całkowicie niezależne; tylko w ten sposób mogą stać się podstawą autonomii osobowej. Owo kontrolowanie samego siebie musi być dwukierunkowe. Z jednej strony musimy być niezależni od tzw. obcych sił, z drugiej zaś od wpływu innych ludzi. Osoba jest autonomiczna tylko wówczas, kiedy nie wyobcowuje się z samej siebie — ani w sensie naturalnym, na skutek naturalnej przyczynowości lub ślepych skłonności, ani też w sensie społecznym, pod wpływem cudzych opinii. Postępując w sposób autonomiczny, nie działamy ani pod wpływem pragnienia, które odrzucamy lub moglibyśmy odrzucić, ani też nie działamy w sposób zastępczy.

Wszystkie te elementy łączą się ze sobą w Dworkinowskiej koncepcji autonomii osobowej, którą Dworkin opisuje w terminach *autentyczności* (identyfikacja/ewaluacja z drugiego poziomu) oraz *niezależności proceduralnej* (niezależny status obu procesów):

Pełną autonomię tworzy autentyczność oraz proceduralna niezależność. Osoba jest autonomiczna, jeśli identyfikuje się ze swymi pragnieniami, celami, wartościami i dobrze je ocenia; identyfikacja ta (i ocena) nie są pod wpływem okoliczności, które procesy te uczyniłyby w jakimś sensie obce jednostce¹³.

Mówiąc ściślej, oznacza to, że trudne do skontrolowania okoliczności przymusu lub inne determinujące jednostkę zdarzenia mogą zawsze być powodem jej wyobcowania. Wbrew temu skrajnemu stanowisku na temat autonomii osobowej

¹³ G. Dworkin, *The Concept of Autonomy*, [w:] *The Inner Citadel*, ed. J. Christman, Oxford 1981, s. 61. W swojej późniejszej pracy *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press 1988, Dworkin osłabił warunek autentyczności: to nie identyfikacja (lub ewaluacja) jako *refleksja jako taka* jest podstawą autonomii. Sądzę, że pojęcie autonomii zostało tu nadmiernie sformalizowane; trudno je odróżnić od ogólnej kategorii samoświadomości. Proponuję utrzymać silniejszy warunek autentyczności i tym samym wzmocnić pojęcie autonomii.

twierdę, po pierwsze, że proces samoidentyfikacji nie może być zakorzeniony wyłącznie w autonomicznych „aktach woli”, po drugie, proces samooceny zależy w istotnym sensie od wpływu normatywnych postaw innych ludzi.

3. Samoidentyfikacja, decyzja i konieczność wolicjonalna

Jednym z kłopotliwych aspektów hierarchicznego modelu autonomii osoby jest problem nieskończonego regresu¹⁴. Warto zrekonstruować tu w skrócie tę trudność, ponieważ ma ona znaczenie dla procesu samoidentyfikacji, w którym pewne pragnienia stają się wewnętrzne (autonomiczne) lub zewnętrzne (heteronomiczne). Jak wskazałem wyżej, to, czy osoba identyfikuje się z pewnym pragnieniem, czy je odrzuca, zależy od tego, czy chce ona, by pragnienie to stało się jej świadomą wolą. Oznacza to, że wewnętrzność (*internality*) lub zewnętrzność (*externality*) pragnień pierwszego rzędu zostaje wyjaśniona stosunkiem do systemu pragnień drugiego rzędu. Jednak z kolei postawa z wyższego poziomu musi rzeczywiście należeć do danej osoby, ponieważ postawa zewnętrzna nie może nadać statusu wewnętrznego pragnieniu pierwszego rzędu. Tym samym staje się zasadne pytanie o wewnętrzny status pragnienia drugiego rzędu. Jeśli więc wyobrażamy sobie coraz dalsze i wyższe postawy, które określają wewnętrzność postaw drugiego rzędu, nieunikniony staje się nieskończony regres. Jeśli nie wchodzi w grę żadne inne postawy, to na gruncie tego hierarchicznego modelu wydaje się całkowicie niewyjaśnione, jak postawa drugiego rzędu może być postawą wewnętrzną. Jest to tzw. problem *ab initio*: jak postawa wyższego rzędu może być autonomiczna lub wewnętrzna?

Sam Frankfurt świadom jest tej trudności, lecz by ją ominąć, próbuje wyjaśnić proces samoidentyfikacji, odwołując się do pojęcia decyzji lub podjętego zobowiązania¹⁵. Twierdzi, że podjęcie decyzji nie jest już aktem zewnętrznym, a z powodu swego *głębokiego* wewnętrznego zakorzenienia nie pozwala na dalsze mnożenie pięt. Akt decyzji jest więc bezwzględnie wewnętrzny, ponieważ decydowanie dotyczy zawsze nas samych. Jeśli podejmujemy zobowiązanie bez zastrzeżeń, to staje się ono ważne dla całej serii możliwych kolejnych, coraz wyższych pięt. Wobec faktu, że osoba podejmuje decyzję w sposób jednoznaczny, dalsze pytania o kolejne piętra stają się bezzasadne.

Choć wydaje się możliwe, że argumenty te eliminują niebezpieczeństwo mnożenia kolejnych pięt poprzez odwołanie się do pojęcia decyzji, samo to pojęcie budzi szereg wątpliwości. Pominąwszy fakt, że sam akt decydowania ma niejasną naturę, najistotniejsza trudność bierze się stąd, że wyjaśnienie procesu samoidentyfikacji poprzez odwołanie się do pojęcia decyzji zakłada rozumienie go jako procesu w pełni *aktywnego*.

¹⁴ M.A. Friedman, *Autonomy and the Split-Level Self*, „The Southern Journal of Philosophy” 1986, Vol. 24; J. Christman, *Introduction*, [w:] *The Inner Citadel*, ed. J. Christman, Oxford University Press 1989.

¹⁵ H.G. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, dz. cyt.; tenże, *Tożsamość i zewnętrzność*, przeł. S. Stecko, [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa, Aletheia 2001; tenże, *Identification and Wholeheartedness*, dz. cyt.

Osoba jest aktywna w akcie samoidentyfikacji, ponieważ jej akty decyzji, poprzez które pewne pragnienia stają się rzeczywiście jej własne, są same głęboko wewnętrzne. Co więcej, podejmowanie decyzji jest składnikiem intencji, owej bez wątpienia własnej aktywności osoby. Według Frankfurta podejmowanie decyzji jest ze wszystkich innych aktów mentalnych aktem najbardziej autonomicznym: „osoba konstytuuje się poprzez akt decyzji, w którym identyfikuje się z własnym pragnieniem”¹⁶.

A jednak proces samoidentyfikacji wydaje się mieć, przynajmniej częściowo, naturę pasywną. Byłoby iluzją sądzić, że osoba ma pełną i swobodną (*voluntaristic*) kontrolę nad swoją tożsamością, a to, co ją konstytuuje, jest w gruncie rzeczy dziełem jej autonomicznej woli. Wpływ aktów woli, takich jak decyzje, na poczucie tożsamości jest często słaby, a w znacznej mierze nieefektywny. Nadto głęboka identyfikacja wymyka się świadomemu obrazowi, jaki jednostka tworzy o sobie samej. Możemy z łatwością zdecydować, jaki postanawiamy mieć charakter, a jednak bez udziału naszych aktów woli w dalszym ciągu zachować to samo usposobienie, jakie mieliśmy poprzednio. Decyzja o naszej samoidentyfikacji stwarza jedynie intencję, by pewne życzenie stało się rzeczywiście naszym własnym. Jeśli inne wewnętrzne pragnienie, lecz przeciwne tamtemu, zaczyna dominować, to owa decyzja nie była podjęta z pełnym przekonaniem. Wszelako niedostatek owego przekonania nie musi oznaczać słabej woli czy braku szczerości, ponieważ „serce” osoby może działać niezależnie od jej świadomości i w pełni wolnej kontroli.

Krytyczne spojrzenie pozwala na inny obraz samoidentyfikacji. Z pewnym zdziwieniem można ów obraz odnaleźć w pracy Frankfurta dotyczącej osoby i jej wolnej woli. Niestety ta linia jego rozważań nie doczekała się takiej uwagi, na jaką zasłużyła. Warto więc podkreślić, że koncepcja Frankfurta zawiera dwa sprzeczne stanowiska na temat samoidentyfikacji: aktywne oraz pasywne. Z jednej strony wyraźnie analizuje się samoidentyfikację w kategoriach decyzji — lecz z drugiej strony *implicite* rozwija się ideę troski o coś (*caring about something*¹⁷). Zgodnie z pierwszym stanowiskiem, identyfikacja jest postawą drugiego rzędu i tym samym jest procesem aktywnym; wedle drugiego stanowiska identyfikacja jest postawą pierwszego rzędu, jest więc procesem pasywnym. Spośród tych dwóch poglądów na temat tożsamości osobowej bardziej istotny wydaje się ostatni, operujący ideą troski o coś z pozycji pierwszego piętra, niż ten, który odwołuje się do decyzji lub zobowiązań z pozycji piętra wyższego. Proces troski o coś nie tylko broni się przed niebezpieczeństwem nieskończonego regresu, ponieważ należy do niższego poziomu, lecz nadto — paradoksalnie — zapewnia pełną autentyczność osobie lub jej autonomię w umiarkowanym znaczeniu¹⁸. Choć pasywność na ogół trudno jest

¹⁶ H.G. Frankfurt, *Identification and Wholeheartedness*, dz. cyt., s. 170.

¹⁷ H.G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, [w:] tegoż, *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press 1988.

¹⁸ Moje użycie terminu „autentyczność” nie ma nic wspólnego z Dworkina warunkiem autentyczności w jego pełnej formule autonomii osobowej. Mój alternatywny pogląd głosi, iż autentyczność zakłada pasywną samoidentyfikację oraz społeczną samoocenę.

pogodzić z autonomią, identyfikacja z pierwszego piętra wyznacza podstawowe granice woli, które są niezbędne dla autentycznej wolności osobowej. Postaram się obecnie rozwinąć tę tezę, charakteryzując ideę *troski o coś*.

Pojęcie to jest nie tyle natury etycznej, ile antropologicznej. Etyka w ścisłym znaczeniu dotyczy naszych relacji z innymi ludźmi, podczas gdy zainteresowanie czymś dotyczy przede wszystkim nas samych. Troszcząc się o coś, troszczymy się o *nas*, o nasze osobiste plany i ideały lub o jednostki albo grupy, do których jesteśmy szczególnie przywiązani. Przedmioty zaangażowania mają osobisty charakter, ponieważ są swojego rodzaju wskazówką życiową dla zaangażowanej osoby. To, jak dana osoba kieruje swoim życiem, jest w znacznej mierze związane z przedmiotem jej zaangażowania: jej zawodową karierą, tradycją rodzinną, przyjaźnią, partią polityczną czy wspólnotą religijną.

Troska o coś jest nie tylko sprawą osobistą, lecz także procesem długoterminowym i od nas niezależnym. Jego czasowa i wolicjonalna struktura w sposób istotny różni się od takich aktów woli jak decydowanie lub wybór. Np. podejmowanie decyzji trwa bardzo krótko, podczas gdy troszczenie się o coś rozciąga się na dłuższy czas, nieraz na całe życie. Tak więc fakt, że owo zaangażowanie ma znaczną czasową rozciągłość, jest wystarczającym powodem, by uznać je za element konstytuujący naszą tożsamość w czasie. Przedmiot naszego szczególnego zainteresowania angażuje nas i integruje nasze życie.

Momenty życia jednostki, która troszczy się o coś, (...) są nie tylko złączone formalną relacją następstwa czasowego. Osoba w sposób konieczny wiąże je ze sobą w rozmaity sposób, a również tak je konstruuje, by tworzyły jednorodną bogatą całość. Wszystko to dzieje się za sprawą trwałego zaangażowania jednostki na rzecz jej przyszłego życia¹⁹.

Długoterminowe zaangażowanie, dokonując się niejako poza naszą wolą, oznacza więc pasywność procesu *troski o coś*. Natomiast znacznie ważniejszą i fundamentalną dla naszej woli kwestią niż sam akt decyzji lub inne akty woli jest to, o co się troszczymy. W swoim zaangażowaniu jednostka odczuwa presję dziwnej konieczności tak dalece, że owa troska wymyka się spod jej świadomej kontroli. Czuje ona, że nie może powstrzymać swojej pasji i zaprzestać tego, co czyni. Czuje także, że tylko w ten sposób realizuje się jej wola. Ten typ konieczności, istotny dla naszej rzeczywistej woli, Frankfurt²⁰ nazywa *koniecznością wolicjonalną* (*volitional necessity*)²¹. Owa konieczność woli nie jest ani logicznej, ani kauzalnej natury (ta ostatnia jest typowa m.in. dla wolicjonalnej struktury narkomana). Jeśli działamy z pobudek pragnienia pierwszego rzędu, które jest podyktowane koniecznością wolicjonalną, to chociaż mogliśmy postąpić inaczej, gdybyśmy podjęli taką decyzję,

¹⁹ H.G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, dz. cyt., s. 83–84.

²⁰ Tamże.

²¹ B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, dz. cyt., s. 252, opisując podobne uczucie, stosuje termin „kategoryczne pragnienie”.

to wcale nie chcemy przeciwstawić się owemu pragnieniu — tak więc w istocie nie chcemy działać inaczej, niż działamy. Nie tyle brak nam siły, by postępować inaczej, ile brak nam woli, by zmienić kierunek naszych działań. Jest to trudność, którą — jak twierdzi Frankfurt — przeżywał Marcin Luter przed Parlamentem w 1521 r., deklarując swoje religijne ideały w słynnym zdaniu: „Oto jestem tutaj; nie mogę zrobić nic innego; tak mi dopomóż Bóg. Amen”. Osoba poddana szczególnej wolicjonalnej konieczności nie chce czynić niczego innego niż to, co czyni. Nie jest to jednak brutalna siła, lecz niejasna i wewnętrzna konieczność, dzięki której osoba jest przekonana, że inny kierunek działań jest nie do pomyslenia²².

Sądzę, że z lepszą perspektywą samoidentyfikacji mamy do czynienia wówczas, kiedy analizujemy ją w kategoriach *troski o coś* i konieczności wolicjonalnej. Osoba, która nie może powstrzymać się od zaangażowania, np. na rzecz swojej rodziny, skupia na tym całą swoją uwagę i tak silnie się z owym zaangażowaniem *identyfikuje*, że bez względu na okoliczności poświęca mu wszelkie swoje siły. Ponieważ jednak owa troska podyktowana jest koniecznością wolicjonalną, jej identyfikacja należy do poziomu pierwszego i ma charakter pasywny. Nie postanawiamy identyfikować się z tym lub owym pragnieniem pierwszego rzędu, lecz stwierdzamy, że pewne pragnienie pierwszego rzędu jest zdecydowanie skierowane ku przedmiotowi naszego zaangażowania. Nie tworzymy naszej podstawowej tożsamości wedle naszej woli, lecz przeciwnie, owa identyfikacja sama formuje naszą wolę. Właśnie pasywne identyfikacje pierwszego rzędu określają zasadniczy charakter woli i przez swoją imperatywną naturę zakreślają jej granice. Konstytuują wolicjonalną substancję osoby i tym samym częściowo tworzą jej tożsamość. Gdyby nie określono granic woli osoby poprzez ową podstawową identyfikację, byłoby wątpliwe, czy ma ona autentyczny charakter. Gdyby wola osoby nie była ograniczona, nie mogłaby wyrażać jej *szczególnego* i *wyjątkowego* charakteru.

Nacisk położony na podstawową formę identyfikacji bynajmniej nie przeczy istotności poziomu drugiego (lub tożsamości z poziomem drugiego) czy innych aktów woli. Jednak wszystkie te akty wyższego rzędu mają znaczenie wtórne, ponieważ dokonywane są niejako przeciw czołowemu trendowi pierwotnej, prymitywnej identyfikacji. Rezygnując z tej głębokiej tożsamości, osoba rezygnuje z samej siebie. Dzieje się tak, ponieważ utożsamiamy się z czymś, co należy do naszej natury tak dalece, że znajdujemy w sobie dość siły, by podejmować decyzje i dokonywać wyborów zachowujących i integrujących tożsamość zgodnie z głównym nurtem naszych identyfikacji. Samokontrola woli osoby dotyczy jej dążenia do tego, co ją naprawdę interesuje i w ten sposób pozwala eliminować wszelkie przeszkody, które stają między osobą a tym, o co w istocie się ona troszczy. Oznacza to, że głębokie identyfikacje osoby są wstępnymi warunkami aktów woli — i niczym więcej. Podstawowe identyfikacje sugerują kierunek woli, bez czego prawdziwe *ja* zanika.

²² H.G. Frankfurt, *Rationality and Unthinkable*, [w:] tegoż, *The Importance of What We Care About*, dz. cyt.

Troska o coś leży u podstaw woli, co powoduje, że pragnienia pierwszego typu, podyktowane wolicjonalną koniecznością, kształtują jej zasadnicze granice. Tak wyraźna pasywność woli często bywa traktowana jako element umniejszający lub zgola destrukcyjny dla autonomii osobowej i autentyczności. Jednak ów przymus woli bynajmniej nie jest jej słabością. Słabość woli rzeczywiście niszczy autonomię osobową, podczas gdy konieczność wolicjonalna przeciwnie, potęguje autentyczność i siłę woli. „Obce siły” w strukturze motywacyjnej mają w obu przypadkach całkiem inną naturę. Siła osłabiająca wolę jest bezwzględnie zewnętrzna, podczas gdy siła konieczności jest paradoksalnie nie tylko w jakiejś mierze zewnętrzna, lecz także wewnętrzna. Siła wolicjonalnej konieczności narzuca nam się zarazem bez naszej woli, lecz także *sama się nam narzuca*.

Powodem tego, że osoba nie doświadcza siły wolicjonalnej konieczności jako obcej lub wobec niej zewnętrznej, jest fakt, że współgra ona — i w istocie jest częściowo przez nie tworzona — z pragnieniami, które nie są po prostu jej własne, ale z którymi aktywnie się ona utożsamia. Co więcej, owa konieczność w jakiejś mierze sama się nam narzuca²³.

Ze względu na fakt, że nasza własna natura angażuje się w troskę o pewne przedmioty, doświadczamy pragnień pierwszego rzędu, które nie są wyłącznie przez nas kontrolowane, lecz właśnie wyrażają troskę o owe przedmioty. Dzięki potwierdzeniu ich z piętra drugiego (lub naszej tożsamości z drugiego poziomu) owe pragnienia pierwszego rzędu, które są w jakimś sensie wobec nas zewnętrzne, jednocześnie uwewnętrzniają się; tym samym pragnienie wynikające z konieczności wolicjonalnej może wspomagać naszą autonomię. Uwewnętrznienie tego narzucającego się, *koniecznego* pragnienia powoduje, że możemy doświadczać uczucia autentyczności, możliwego dzięki pasywności woli.

Niemniej efekt wolności, jaki daje *troska o coś*, wynika nie tyle z hierarchicznej struktury podmiotu, ile z narzucającej się istoty samego obiektu. Frankfurt pyta:

Jak mamy zrozumieć paradoksalną sytuację, w której osoba ludzka potwierdza się i staje się autonomiczną dzięki temu, że zostaje ograniczona, wzięta w posiadanie i pokonana? Spróbujmy dać odpowiedź: bez wiodącej siły obiektu jej zainteresowania, stajemy się niewolnikami namiętności²⁴.

Znajdując się we władzy naturalnych egoistycznych pragnień, które przychodzą i odchodzą, możemy czuć się umniejszeni na skutek faktu, że owe kapryśne pragnienia zbyt często przerywają i dezintegrują naszą osobowość. Choć swobodnie poddajemy się pragnieniom, chcemy być efektywni; anarchia życia motywacyjnego może być raczej przeszkodą autentyczności niż jej zasadniczym warunkiem. Jeśli więc szczególnie obiekt — taki jak ideał kulturalnego życia — nie tylko przyciąga

²³ H.G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, dz. cyt., s. 88.

²⁴ Tamże, s. 89.

naszą uwagę, lecz również całkowicie nas zaprzęta i staje się przedmiotem troski, to w istocie owo życie motywacyjne rzeczywiście należy do naszej *struktury*. Oznacza to, że pragnienia centralne dla troski o pewien przedmiot, podyktowane przez jego wolicjonalną konieczność — zostają systematyzowane i uporządkowane. Obiekt troski zapewnia więc wolność *od* egoistycznych zajęć i powoduje, że stajemy się wolni *dla* rzeczy, które naprawdę cenimy. Ponieważ narzucający się przedmiot jest dla nas cenny, wyzwala w nas zarazem potrzebę dążenia do jego realizacji w różny sposób: kognitywny, afektywny i wolicjonalny. W ten sposób struktura motywacyjna podyktowana koniecznością wolicjonalną daje nam możliwość przeżywania wartościowych doświadczeń i stanów, które spełniają naszą osobę. W świetle różnicy między wolnością *od* i *dla* zrozumiały staje się sposób, w jaki narzucający się obiekt zainteresowania, zmuszający wolę w akcie wolicjonalnej konieczności, pozwala nam osiągnąć wolność.

Tak więc choć przymus woli wiąże się z pasywnością, wolicjonalna konieczność może dostarczyć szczególnej formy wolności. Owo „uwalniające nas narzucanie się” woli jest naszym potwierdzeniem, ponieważ nadaje sens naszej zintegrowanej tożsamości i rzeczywistej autentyczności. Jest to, poza wszystkim, całkiem znana w naszej tradycji idea, wedle której osoby najpełniej się realizują, jeśli nie są skoncentrowane całkowicie na nich samych. Jeśli dają się powodować w nieegoistyczny sposób przez obiekty wymykające się spod ich kontroli, mają szansę na autentyczną wolność osobową²⁵. Paradoksalnie rzecz ujmując, trzeba się czasem dać ponieść pasji, by odnaleźć swoje prawdziwe *ja*.

4. Samoocena, wybór i społeczna zależność

Z problemami tymi związana jest kwestia autorytetu, którym cieszą się pragnienia drugiego rzędu w hierarchicznym modelu autonomii osobowej²⁶. Powstaje tu jednak pewna trudność dotycząca procesu samooceny. Przyjmując pozytywne lub negatywne postawy z drugiego poziomu wobec pragnień podstawowych, jednostka ocenia swój motywacyjny system. Wszelako możemy zasadnie zapytać: skąd owe postawy czerpią swój normatywny autorytet? Postawy drugiego rzędu są w tym modelu podobne do pragnień pierwszego poziomu, które są przedmiotem ich ewaluacji; są to *po prostu pragnienia*. Wzniesienie na wyższy poziom bynajmniej nie nadaje normatywnego autorytetu pragnieniom drugiego rzędu; co najwyżej może spowodować ilościową różnicę „wiązki pragnień”, ale nie różnicę jakościową. Wydaje się, że wyjaśnienie procesu samooceny w kategoriach pragnień wyższego rzędu jest niespójne, ponieważ pragnienia dowolnego poziomu same nigdy nie mają normatywnego statusu. Oczywiście, możemy mieć do czynienia ze słabą

²⁵ Frankfurt poświęca szczególną uwagę wyzwalamącej władzy rozumu, miłości i ideałów; wszystkie te elementy składają się na naszą „własną osobę” (*selfness*).

²⁶ I. Thalberg, *Hierarchical Analyses of Unfree Action*, „Canadian Journal of Philosophy” 1978, Vol. 8.

pozytywną lub negatywną samooceną z perspektywy pragnień wyższego rzędu, lecz nigdy nie będzie to silna ewaluacja²⁷. Trudność polega nie tyle na tym, że istnieje obawa regresywnego ciągu, ile raczej na tym, że żaden z poziomów pragnień nie daje im autorytatywnych podstaw do silnej samooceny.

Komplikację tę doskonale przedstawił Gary Watson²⁸, sugerując, by wyraźnie zaznaczyć różnicę między pragnieniem a oceną, między systemem motywacyjnym a niezależnym od niego systemem ewaluacyjnym. Postawy wyższego rzędu, by zyskać normatywny autorytet, muszą być zakorzenione w naszym systemie wartości, których nie da się zredukować do naszych pragnień. Tak więc choć Frankfurt nigdy wyraźnie nie odnosi się do tego problemu, z jego prac można wyczytać podobne rozróżnienie oraz odpowiedź na pytanie o źródło systemu wartości. Warto ten wątek w skrócie przedstawić, ponieważ wydaje się, że wyjaśniając zjawisko samooceny, Frankfurt *implicite* odnosi się do egzystencjalistycznej idei radykalnie wolnego wyboru. Przedstawia to w następującej analizie samoewaluacji.

Mówiąc o ocenie własnych pragnień i motywów (...), dana osoba może być *kapryśna i nieodpowiedzialna* w swoich aktach woli i nie przywiązywać do nich *większego znaczenia*. Akty woli drugiego rzędu wyrażają oceny tylko w tym sensie, że są *preferencjami*. Nie ma żadnego *istotnego ograniczenia* — o ile jest *jakiegokolwiek* — rodzaju postawy, z której akty te wyrastają²⁹.

Myśl ta jest bliska egzystencjalistycznej koncepcji autonomii osobowej. Oceniając samą siebie, autonomiczna osoba ani nie może podporządkować się ustalonym religijnym lub moralnym autorytetom, ani też nie może poddać się zakorzenionemu w kulturze systemowi wartości. Zgodnie z tą egzystencjalistyczną ideą, jeśli dana osoba sama kieruje swoimi postanowieniami, działa według wartości i norm, które *sama ustanowiła*³⁰. Natomiast determinowana w dowolny sposób z zewnątrz, sama rezygnuje ze swego niezbywalnego prawa i obowiązku do tworzenia własnych zasad i wartości. Krótko mówiąc, system wartości osoby autonomicznej jest ugruntowany w jej radykalnie wolnym wyborze.

Tymczasem wielu autorów dobitnie wskazywało słabości egzystencjalistycznej koncepcji absolutnej autonomii, która opiera się na idei wolnego wyboru³¹. Na użytek niniejszego tekstu przypomnę główny zarzut wobec tej koncepcji. Jeśli się nie mylę, istnieją podobieństwa pewnych wątków analizy Frankfurta oraz egzystencjalistycznego stanowiska w kwestii samooceny, ponieważ według amerykańskiego

²⁷ C. Taylor, *What is Human Agency*, [w:] tegoż, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, t. 1, Cambridge, Cambridge University Press 1985.

²⁸ G. Watson, *Free Agency*, [w:] *Free Will*, ed. G. Watson, Oxford, Oxford University Press 1982.

²⁹ H.G. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, dz. cyt., s. 31, przyp. 6.

³⁰ *Locus classicus* owej egzystencjalistycznej wolności jako radykalnie wolnego wyboru jest oczywiście dzieło J.-P. Sartre'a, por. np. *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa, Muza 1998.

³¹ C. Taylor, *What is Human Agency*, dz. cyt.

filozofa postawy wyższego rzędu wyrażają wartości wybrane przez nas samych. Ale owe domniemane postawy wartościujące są albo jedynie *faktycznymi* preferencjami, albo zwykłymi *arbitralnymi* wyborami. W konsekwencji nie można im przypisać żadnego szczególnego statusu normatywnego. Jeśli bowiem, zgodnie z tą hipotezą, nie istnieją żadne wcześniejsze wartości, do których odnosimy nasz wolny wybór, to wybór ten albo opiera się na atrakcyjności jednej z wybranych przez nas preferencji, albo nie opiera się na żadnej z nich. Radykalnie wolny wybór jest, poza wszystkim, gestem lekkoducha (*wanton*) niepopartym żadnym autorytetem. W tym momencie autonomia staje się *anomią*, a problem autorytetu normatywnego staje się znowu aktualny.

Hierarchiczny model autonomii osobowej, przynajmniej w wersji Frankfurta, ciągle zawiera sugestię, jakoby nasze wartości wyrastały z naszego własnego aktu radykalnego wyboru. Tymczasem przypuszczenie, że normatywny wzorzec samooceny danej osoby może wypływać z niej samej, prowadzi w ślepy zaułek. Wydaje się więc prawdopodobne, jak sądzę, że system wartości danej osoby musi być pod wyraźnym wpływem systemu wartości społeczności, w której żyje³². Oznacza to, że w akcie oceny własnej motywacji i zachowań w istotnym stopniu kierujemy się społecznie uwarunkowanymi opiniami *innych ludzi* na temat naszych działań i intencji. Ów społeczny system wartości zawiera autorytarne zasady, reguły, wartości i normy, które wyrażają normatywne idee dobrego życia. Tak więc proces samooceny w istocie nie może być niezależny; przeciwnie, jest on wtórny wobec wartości społecznie uznanych. Akt samooceny nie opiera się na wartościach dowolnie wybranych w sposób całkowicie samodzielny, lecz jest zakorzeniony w zbiorze społecznych norm i zasad. Choć ową społeczną zależność uznaje się z reguły za niezgodną z ideą autonomii osobowej, to „kierowanie się opiniami innych” nie tylko nie jest alienującym jednostkę wpływem obcych czynników, lecz także stanowi *konstytutywny* element rzeczywistej oceny jednostki przez nią samą. Zależność samooceny od standardów normatywnych jest, paradoksalnie rzecz biorąc, warunkiem właściwego sensu osobistej wartości. Moje *ja* tworzy się i rozwija w świecie innych ludzkich istot.

Spróbuję obecnie przedstawić moje własne, umiarkowane heteronomiczne stanowisko, ukazując w skrócie społeczne uwarunkowanie samooceny jednostki i jej poczucie tożsamości w kategoriach dążenia do uznania ze strony innych ludzi.

³² Myśl, że krytyka radykalnej autonomii i indywidualnych wybranych przez osobę wartości prowadzi wprost do prawdopodobieństwa wspólnotowych wzorców samooceny, narazi się zapewne na ataki. Jeśli szukamy wewnętrznego związku między autonomią i *racjonalnością* w duchu Kantowskim, to problem autorytetu w procesie samooceny możemy rozwiązać, odwołując się do „autonomicznej racjonalnej osoby”, izolowanej od wpływów społecznych. Interesujące rozwiązanie proponuje A.M.S. Piper, *Two Conceptions of the Self*, „Philosophical Studies” 1985, Vol. 48. Choć jestem świadom tych istotnych klasycznych obiekcji, nie rozwijam tych kwestii dalej, ponieważ nie zajmuję się tu krytyką koncepcji Kanta, lecz hierarchiczną ideą autonomii osobowej.

Postaram się zestawić ten pogląd z wcześniejszymi uwagami na temat *troszczenia się o coś* (*caring about something*).

Fakt, że jednostka o coś zabiega, oznacza, że ceni przedmiot swojego zainteresowania. Zainteresowana jest wartością przedmiotu i z nią się identyfikuje, a to z kolei przesądza o jej własnej wartości. Niemniej fakt, że cenimy — lub nie — wartościowy przedmiot naszego zainteresowania, nie jest, jak się zdaje, przez nas samych zdeterminowany w sposób definitywny. Samotna jednostka nie może być jedynym źródłem sądów wartościujących na temat przedmiotów jej zaangażowania (zatem tych, które ją identyfikują). Jej wartościujący osąd musi być skonfrontowany z analogicznymi sędami innych ludzi o tym samym przedmiocie troski. Tylko w takich warunkach nasza opinia o nas samych będzie rzeczywistością publiczną, a nie osobistą iluzją.

Zatem zależność samooceny jednostki od akceptacji innych ludzi znajduje wyraz w jej systemie motywacyjnym; jest to *pragnienie społecznego uznania* jej tożsamości. Zaspokojenie owego pragnienia ma szczególną naturę³³, gdyż społeczne uznanie ma jedynie wówczas wartość, kiedy wyrażone jest przez inne istoty o wolnej i niezależnej woli. Nie możemy nikogo zmusić, by uznał naszą wartość, ponieważ nie sposób jednocześnie czuć satysfakcji z faktu manipulowania innymi ludźmi i satysfakcji z uzyskania pochwały od osoby wolnej i niezależnej. Równie dobrze możemy sami siebie pochwalić. Dążąc do uznania naszej wartości, musimy *implicite* uznać wartość innej osoby. Jon Elster wyjaśnia to, konfrontując uznanie z wysoką oceną w ogólności, w tym także estetyczną.

Kategoria uznania różni się od takich pojęć, jak szacunek czy wysoka ocena; to, co jest uznane, nie jest aspektem estetycznym czy egzystencjalnym danej osoby, lecz jej rzeczywistą wartością. Poszukując uznania, *implicite* rozpoznajemy moralną wartość osoby, od której owo uznanie pochodzi, przy czym nie chodzi tu o wartość estetyczną owej osoby. Dzieje się tak, ponieważ kompetencja moralna *jest* wartością moralną. Uznać czyjeś kompetencje moralne — jak czynimy to, poszukując moralnego uznania nas samych — to również uznać ową osobę jako wartościową moralnie. Kompetencja estetyczna natomiast bynajmniej nie prowadzi do wniosku, że moralnie kompetentna osoba ma także wartość estetyczną³⁴.

Wynika stąd, że osoba, od której spodziewamy się uznania, jest spontanicznym źródłem sądów wartościujących na temat naszej tożsamości jako osoby. W poszukiwaniu uznania ze strony innych ludzi gotowi jesteśmy ponieść ryzyko, że owego uznania nie uzyskamy, ponieważ ludzie ci oceniają nas w sposób bezstronny i niezależny. Interesuje nas bowiem uznanie innych ludzi tylko wówczas, kiedy jest ono poza naszym wpływem i świadomą kontrolą. Oznacza to, że potrzeba społecznego

³³ J. Elster, *Logic and Society: Contradiction and Possible Worlds*, Chichester, John Wiley and Sons 1978.

³⁴ Tamże, s. 73.

uznania jest *pasywnym* stanem umysłu. Niemniej owa pasywność wydaje się koniecznym warunkiem konstituowania prawdziwej samooceny jednostki i uznania jej własnej wartości.

Adam Smith pisze:

Nigdy nie jesteśmy w stanie przyglądać się naszym własnym uczuciom i motywom, nie jesteśmy w stanie dokonać ocen ich dotyczących, jeśli niejako nie odejdziemy od naszej naturalnej sytuacji i nie podejmiemy obserwacji z pewnej odległości. Tego jednak jesteśmy w stanie dokonać jedynie wtedy, gdy spróbujemy obserwować je oczyma innych ludzi, czy też wyobrazić sobie, jak by oni je obserwowali. Wszelkie więc oceny dotyczące uczuć i motywów naszego postępowania muszą, zgodnie z tym, zawierać pewne skryte odniesienie do tego, jakie są, czy jakie byłyby w pewnych warunkach, czy też, zgodnie z naszymi wyobrażeniami, jakie powinny być oceny innych³⁵.

W tym samym duchu wypowiada się William James:³⁶ „Społeczne *ja* człowieka składa się z tego, co dają mu jego współtowarzysze”. Charles Horton Cooley dodaje do tego:

Nasze społeczne *ja* jest tym, co można nazwać lustrzanym odbiciem (...). Tego typu idea samego siebie zawiera trzy zasadnicze elementy: (1) wyobrażenie o tym, jak nas widzi inny, (2) wyobrażenie sądu, jaki tworzy on na nasz temat, (3) specyficzne odczucie własnej tożsamości, takie jak duma lub upokorzenie³⁷.

Konstituowanie się sądu wartościującego na temat rzeczy, które cenimy, i na temat adekwatnego systemu motywacyjnego najłatwiej zrozumieć w kategoriach idei własnej tożsamości. Odbijając się w oczach naszych przyjaciół jak w lustrze, zarazem sami się oceniamy; konfrontując nasze rzeczywiste istnienie, czy też nasze wyobrażenie na ten temat, z sądami innych ludzi, dokonujemy samooceny. By lepiej to ukazać, postaram się krótko skomentować trzy wymienione przez Cooleya elementy składające się na ideę społecznego *ja* jako lustrzanego odbicia; są to czynniki, od których zależy proces naszej samooceny.

Przede wszystkim, prezentacja własnego *ja*: człowiek, motywowany pragnieniem szacunku, stara się zakomunikować innemu — poprzez swoje słowa i czyny — o co w życiu się troszczy. Rzecz jasna, owa prezentacja własnych upodobań („powierzchnowości”) czy tożsamości nie dzieje się przypadkowo, nie jest bowiem skierowana do całego świata. Byłoby w istocie nierozsądne swój los i reputację intelektualisty powierzyć, dajmy na to, sprzedawcy z pobliskiego sklepu. Prezentacja własnej

³⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, Warszawa, PWN 1989, cz. iii, rozdz. 1, par. 2.

³⁶ W. James, *Psychology. Briefer Course*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1982, s. 162.

³⁷ C.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, New Brunswick, Transaction Books 1983, s. 184.

osoby skierowana jest zatem do *szczególnej* jednostki, a nawet do innych osób, np. do przyszlých generacji. Jednak, by była ona właściwa i nie stanowiła źródła rozczarowania, musimy zadbać o uznanie ze strony osób, które nie zwlekają ze swoją oceną, osób dobrze poinformowanych, o niezależnym osądzie. Tak więc nawet jeśli człowiek kontroluje w jakimś sensie społeczne odniesienie prezentacji samooceny własnego *ja*, owa kontrola nadal będzie ograniczona pasywną naturą pragnienia szacunku.

Dalsza kwestia dotyczy postaw innych ludzi, które mogą być nam przychylne (*pro-attitude*) lub niechętne (*contra-attitude*): kształtujemy własną tożsamość zgodnie z oceną, jaką inni tworzą sobie na nasz temat pod wpływem tego, jak im się zaprezentowaliśmy. Tak się sami oceniamy, jak środowisko społeczne ocenia przedmiot naszej troski lub zainteresowania. Jeśli dystansuję się wobec własnego systemu motywacyjnego po to, by należycie go ocenić, w istocie mierzę go „oczami innych”. Tak więc nasze pozytywne lub negatywne postawy z piętra drugiego siłą rzeczy powtarzają wartościujące sądy innych ludzi. Wizerunek nas samych jest odbitym obrazem tego, co myślą o nas inni.

Nie oznacza to, że nasza samoocena zależy wyłącznie od tego, co inne godne szacunku osoby lub grupa osób o nas sądzą. Samoocena nie zależy także od przyjętej konwencji lub od standardów absolutystycznych. Źródłem systemu wartości jednostki jest — jak twierdzi G.H. Mead — autorytet *uogólnionego innego* (*generalized other*). „Zorganizowaną wspólnotę lub grupę społeczną, która nadaje jedność naszemu *ja*, możemy określić jako «uogólniony inny». Postawa uogólnionego innego jest postawą całej wspólnoty”³⁸.

Oceniając przedmiot troski danej osoby, inni ludzie nie wyrażają swoich idiosynkrazji, lecz system wartości ogółu społeczności. Ten najwyższy sąd apelacyjny ma szczególny status normatywny, ponieważ *wykracza* poza opinie wartościujące jednostki oraz sądy, jakie głosi o niej ktoś inny. Mówiąc o transcendentnym systemie wartości, nie myślę jednak o absolutystycznej konstrukcji typu platońskiego. Mam raczej na myśli takie pojęcia, jak „dyskusja ludzkości” (*conversation of mankind*)³⁹ lub „forma życia”⁴⁰ — o ile kategorie te przystają do wspólnych zasad, reguł i norm, które nie są ani w pełni immanentne, ani silnie transcendentne. Oba pojęcia odnoszą się do dziedzictwa normatywnej tradycji, w której jednostka poszukuje uznania, a inne osoby, które ją owym szacunkiem darzą (lub nie) są tej tradycji podporządkowane. Wic nawet jeśli jednostka krytycznie odnosi się do systemu wartości, zgodnie z którym jest identyfikowana przez innych — i nawet jeśli czasem musi

³⁸ G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. A. Kłoskowska i Z. Wolińska, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1975, s. 214. Ideą pokrewną „uogólnionemu innemu” jest termin Adama Smitha „bezsronny obserwator”.

³⁹ M.J. Oakeshott, *Poezja i jej głos w rozmowie ludzkości*, przeł. Ł. Sommer, [w:] tegoż, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa, Aletheia 1999.

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.

odrzuć owe wartości, to jej samoocena ostatecznie ugruntowana jest w horyzoncie wartości, który reprezentuje uogólniony inny.

I wreszcie, postawa emocjonalna wobec samego siebie: adaptując postawę wartościującą *innego* w stosunku do siebie, jednostka żywi zarazem określone emocje reaktywne. Te osobiste uczucia, wypływające z wartościowań innych ludzi — dla Gabriele Taylor są to „emocje samopotwierdzenia się”, jak duma, wstyd i poczucie winy — determinują szacunek jednostki dla samej siebie i odkrywają jej osobową wartość. Jeśli opinia innych jest pozytywna, osoba czuje swoją wysoką wartość, jeśli negatywna — czuje się poniżona.

W normalnej sytuacji, przyjmując społecznie ugruntowaną wizję samej siebie, osoba odczuwa szczególnie cenne emocje. Uczucie takie jak duma daje jej poczucie siły. Żywiąc je w odniesieniu do rzeczy, o które się w życiu troszczymy, czujemy swoją autentyczną wartość. Choć więc ocenianie siebie nie jest niezależne pod względem proceduralnym, pozwala nam ono odkryć istotę naszej tożsamości. Społecznie ugruntowana ewaluacja naszej własnej osoby tworzy autentyczne potwierdzenie naszego *ja*. Paradoksalnie ujmując, po to, by dostrzec istotę własnej tożsamości, musimy przeglądać się w oczach innych ludzi.

5. Autonomia i troska o nas samych

Sugerowałem kilka zmian w rozumieniu pojęcia tożsamości i samooceny, poprawek istotnych dla hierarchicznego modelu autonomii osobowej. Zamiast opierać się na takich „aktach woli” jak decyzja lub wybór, w celu wyjaśnienia, czym jest samoocena i poczucie własnego *ja*, położyłem nacisk na niewoluntarystyczny i nieindywidualistyczny charakter tych psychologicznych procesów, wprowadzając kategorie konieczności wolicjonalnej i zależności społecznej. Konieczność wolicjonalna w pierwszym z owych procesów generuje pasywną samoidentyfikację, podczas gdy zależność od innych ludzi powoduje społeczną samoocenę. Jak jednak argumentowałem, obecność w owych procesach „wpływów alienujących” w sposób istotny podważa wiarygodność pojęcia pełnej autonomii osobowej: pasywna samoidentyfikacja oraz społeczna samoocena są niezgodne ze „stabilnością” autonomii osobowej. W mojej konstruktywnej krytyce modelu Frankfurta/Dworkina sugeruję więc, by ów skrajny pogląd na autonomię osoby zastąpić modelem umiarkowanym lub — co jest tym samym — modelem *heteronomicznym*. W tym celu proponuję, by w miejsce pojęcia skrajnej autonomii jednostki użyć kategorii *troski o samego siebie* (*caring about oneself*). W mojej umiarkowanej heteronomicznej koncepcji oba elementy, pasywna samoidentyfikacja oraz społeczna samoocena, łączą się razem w pojęciu osoby, która dba o swoje dobro.

Choć umiarkowanie heteronomiczna wizja autonomii osobowej sprzeciwia się dominującemu współcześnie analitycznemu myśleniu na ten temat, stanowisko to nie powinno nikogo dziwić. Mój pogląd na autonomię osobową i moja analityczna antropologia w ogólności ściśle wiążą się z głównym nurtem zachodniej filozofii.

Marta Nussbaum w *Fragility of Goodness*⁴¹ wyróżnia dwa rodzaje praktycznej racjonalności. Typ A, platoński, zawiera m.in. tezę, że człowiek jest w pełni aktywny i że celem rozumowania praktycznego jest zarazem nieustanna kontrola, jak i całkowita eliminacja wpływów zewnętrznych. Choć niezupełnie ortogonalny, typ B, arystotelesowski, zawiera m.in. tezę, że jednostka jest pasywnym receptorem, a zadaniem praktycznego rozumowania jest utrzymanie stałej równowagi między kontrolą i ryzykiem. Zgodnie z tym drugim typem, rozum praktyczny zmierza do dobrego życia w świecie podległym zewnętrznym wpływom. Mówiąc metaforycznie, typ A reprezentuje apollinijską wizję praktycznej racjonalności, podczas gdy typ B — wizję dionizyjską⁴².

Zgodnie z tą klasyfikacją, moje stanowisko na temat autonomii osobowej oraz moja antropologia analityczna należą bez wątpienia do dionizyjskiego typu B. Podstawowym założeniem owego typu myślenia jest teza o nieusuwalnej wrażliwości istot ludzkich. Jeśli jednostka chce się identyfikować z pewnymi zainteresowaniami i jeśli poważnie traktuje uznanie, z jakim owe zainteresowania spotykają się ze strony innych ludzi — jest ona narażona na różne okoliczności. Ponieważ jej autentyczność oraz osobowa wartość znajdują się poza kontrolą woli, jej los i powodzenie jako osoby o określonym przedmiocie troski jest kwestią przypadku. Ten pasywny aspekt ludzkiego życia nie tylko grozi wewnętrznym konfliktem i tragedią, lecz także otwiera drogę do samorealizacji i szczęścia. Przedmiot naszej troski może stać się zarazem niekontrolowanym źródłem naszej euforii, jak i naszym przekleństwem. Nie oznacza to jednak, że moja analityczna antropologia jest fatalistyczna i pesymistyczna. Wynika z niej jedynie, że nie jesteśmy w pełni autonomicznymi twórcami nas samych np. w akcie samokreacji lub za sprawą jakiegoś *fiat*. W mojej dionizyjskiej antropologii stabilność autonomii osobowej przekształca się w problem subtelnej troski o nas samych.

Hierarchical Autonomy, Self-Identification, and Self-Evaluation

In this paper, following a clarification of the concept of the self, I critically reflect on the concept of personal autonomy as analyzed in the so-called 'hierarchical' model, in order to propose some amendments to the notions of self-identification and self-evaluation, which are of central importance to this model. The main result of my proposal is the substitution of the concept of extreme personal autonomy by that of caring about oneself — that is to say, the replacement of an extremely autonomous view by a moderately heteronomous view of personal autonomy.

⁴¹ M. Nussbaum, *Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press 1986, s. 20.

⁴² S. Blackburn, *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford, Clarendon Press 1998.