Studia Polityczne 2026, tom 54, nr 3
ISSN 1230-3135
DOI: 10.35757/STP.2026.54.3.04

BY NC SA

DOMINIKA JACYK-MANIKOWSKA
Instytut Filozofii Uniwersytet Wrocławski
ORCID: 0000-0002-5423-1088
dominika.jacyk-manikowska@uwr.edu.pl

DE POLITICAE IMAGINATIONIS LAUDE (O POCHWALE WYOBRAŹNI POLITYCZNEJ). ROLA WYOBRAŹNI MORALNEJ I SPOŁECZNEJ W KSZTAŁTOWANIU TOŻSAMOŚCI POLITYCZNEJ WEDŁUG CHARLESA TAYLORA

De politicae imaginationis laude (In Praise of Political Imagination). The Role of Moral Imagination and Social Imaginary in Shaping Political Identity According to Charles Taylor

Abstract

This article examines the fundamental role of moral and social imagination in the constitution of political identity, drawing upon the thought of Charles Taylor, one of the most influential contemporary philosophers. In his seminal works, such as *Sources of the Self* (1989) and *Modern Social Imaginaries* (2004), Taylor significantly reshaped the understanding of identity, morality, and modernity, providing a crucial response to the identity crisis of late modernity. The central thesis of the article posits an inextricable link between political identity and both moral and social imagination. Identity is perceived not as a rigid, static structure, but as a dynamic, dialogical process of polyphonic narrative, constantly negotiated within specific social and historical contexts. It is formed through interaction with "significant others," implying that interpersonal relationships are fundamental to an individual's self-definition. Moral imagination provides the individual with an internal value compass, enabling orientation within the "moral universe" and the exercise of "strong evaluations"—qualitative distinctions between what is noble and higher, and what is base or lower.

Concurrently, a key constructive element of political identity is the social imaginary, defined as an intuitive, collectively modulated understanding of how people envision their social existence and mutual relationships. This imaginary, expressed through images, stories, and legends, evolves from a pre--modern order toward a modern one, where individuals imagine themselves as free and equal citizens. Taylor emphasizes that the economy and the public sphere are conceived as existing independently of political power; thus, politics itself is deeply embedded in these collective imaginaries. Consequently, true political change requires a transformation of the entire imaginary, which is a far more daunting task than merely changing the letter of the law.

In the context of identity formation, the article extensively discusses the "politics of recognition." Taylor argues that the state cannot remain neutral toward identity issues, as the non-recognition or misrecognition of an individual's or a cultural group's identity becomes an instrument of oppression that undermines the human "being oneself." This leads to the conclusion that politics must move beyond formal neutrality and must not be "difference-blind," a stance that lies at the heart of the tension between the politics of universal dignity and the politics of difference. Political imagination is not merely a reflection of reality but its primary constituent, creating values, norms, and symbols. The strengthening, protection, and transformation of these narratives are crucial in an increasingly complex and multicultural world. Finally, the article notes that Taylor's concepts face criticism regarding the perceived one-sidedness and selectivity of his politics of recognition, an insufficient consideration of power dynamics, and the omission of other dimensions of difference, such as gender, race, or class.

K e y w o r d s: political imagination, political identity, politics of recognition, social imagination, pluralist liberalism

---

Abstrakt

Artykuł omawia fundamentalną rolę wyobraźni moralnej i społecznej w konstytuowaniu tożsamości politycznej, bazując na myśli Charlesa Taylora – jednego z najznamienitszych współczesnych filozofów. Taylor w swoich kluczowych dziełach, takich jak *Źródła podmiotowości* (1989/2012) czy *Nowoczesne imaginaria społeczne* (2004/2010), w sposób znaczący ukształtował rozumienie tożsamości, moralności oraz współczesności, proponując istotną odpowiedź na kryzys podmiotowości w dobie późnej nowoczesności. Główna teza tekstu zakłada istnienie nierozerwalnego związku między tożsamością polityczną a wyobraźnią moralną i społeczną. Tożsamość nie jest tu ujmowana jako sztywna, statyczna struktura, lecz jako dynamiczny, dialogiczny proces polifonicznej narracji, nieustannie negocjowany w konkretnym kontekście społecznym i historycznym. Formuje się ona w interakcji ze „znaczącymi innymi", co sprawia, że relacje międzyludzkie stają się fundamentem samo-

określenia jednostki. Wyobraźnia moralna dostarcza podmiotowi wewnętrznego kompasu wartości, umożliwiając mu orientację w przestrzeni etycznej oraz dokonywanie „silnych wartościowań" – jakościowych rozróżnień między tym, co szlachetne i wyższe, a tym, co poślednie.

Równolegle kluczowym elementem konstrukcyjnym tożsamości politycznej jest imaginarium społeczne, definiowane jako intuicyjne, współdzielone zrozumienie sposobu, w jaki ludzie wyobrażają sobie swoją egzystencję społeczną i wzajemne powiązania. Wyraża się ono w obrazach, opowieściach i legendach, ewoluuje od porządku przednowoczesnego ku nowoczesnemu, w którym jednostki postrzegają siebie jako wolnych i równych obywateli. Taylor podkreśla, że gospodarka oraz sfera publiczna są pojmowane jako sfery istniejące niezależnie od bezpośredniej władzy politycznej, co oznacza, że sama polityka jest głęboko osadzona w tych zbiorowych wyobrażeniach. Trwała zmiana polityczna wymaga zatem przekształcenia tych wyobrażeń, co jest trudniejsze niż sama zmiana przepisów prawa.

W kontekście formowania tożsamości politycznej artykuł szczegółowo analizuje „politykę uznania". Taylor argumentuje, że państwo nie może pozostawać neutralne wobec kwestii tożsamościowych, gdyż brak uznania podmiotowości danej osoby lub grupy staje się narzędziem opresji, podważającym elementarne „bycie sobą". Stąd płynie wniosek, że polityka musi wykraczać poza formalną neutralność i nie może być „ślepa na różnice", co stanowi sedno sporu między polityką uniwersalnej godności a polityką różnicy. Wyobraźnia polityczna nie jest jedynie odzwierciedleniem rzeczywistości, lecz jej podstawowym czynnikiem konstytuującym – twórcą wartości, norm i symboli. Wzmocnienie, ochrona i transformacja tych narracji są kluczowe w coraz bardziej złożonym, wielokulturowym świecie. Artykuł wskazuje również na głosy krytyczne, podnoszące kwestię jednostronności taylorowskiej polityki uznania, niedostatecznego uwzględnienia dynamiki władzy oraz pominięcia innych płaszczyzn różnic, takich jak płeć, rasa czy klasa społeczna.

S ł o w a k l u c z o w e: wyobraźnia polityczna, tożsamość polityczna, polityka uznania, imaginarium społeczne, liberalizm pluralistyczny

Artykuł analizuje funkcję wyobraźni moralnej i społecznej w konstytuowaniu tożsamości politycznej w myśli Charlesa Taylora. Autorka stawia tezę, że tożsamość polityczna nie jest statyczną strukturą, lecz dynamicznym procesem narracyjnym, zapośredniczonym przez zbiorowe imaginaria. W artykule dokonano systematycznego rozróżnienia między subiektywną wyobraźnią moralną a intersubiektywnym imaginarium społecznym. Kluczowym wkładem tekstu jest konfrontacja stanowiska Taylora z krytyką współczesnych teoretyków: Nancy Fraser i Axela Honnetha (spór o uznanie), Paula Ricoeura (narracyjna jaźń) oraz Seyli Benhabib i Homiego Bhabhy (kwestia hybrydowości i roszczeń kulturowych).

WPROWADZENIE: TOŻSAMOŚĆ JAKO PROCES DIALOGICZNY

Charles Taylor, urodzony w 1931 r., jest jednym z najbardziej wpływowych współczesnych filozofów, którego prace znacząco ukształtowały rozumienie tożsamości, moralności, sekularyzacji i modernizmu. Jego głos intelektualny stanowi jedną z najważniejszych współczesnych odpowiedzi na kryzys tożsamości i powszechne na całym świecie napięcia społeczne, które są cechą charakterystyczną późnej nowoczesności. Globalny wpływ prac Taylora jest dzisiaj niezaprzeczalny (Calhoun, 2025). Do jego kluczowych dzieł, stanowiących fundament dla zrozumienia jego myśli, należą rozprawy: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (Taylor, 1989/2012), *Etyka autentyczności* (Taylor, 1991/1994), *Nowoczesne imaginaria społeczne* (Taylor, 2004/2010) oraz *A Secular Age* (Taylor, 2007). Tworzą koherentną i komplementarną wiązkę skupiającą analizy ewolucji ludzkiej jaźni od epoki przednowoczesnej po czasy współczesne. W *Źródłach podmiotowości*, *The Politics of Recognition* oraz *Secular Age* Taylor konsekwentnie przedstawia charakterystykę tożsamości: nie jest ona jego zdaniem sztywnym operatorem, statyczną, ustaloną strukturą, lecz dynamicznym i dynamizującym procesem polifonicznej narracji i otwartego dialogu, nieustannie negocjowanym w kontekście społecznym i historycznym, nie jest raz przypisaną cechą, lecz rzeczywistością w nieustannym dialogu (Czernik, 2013).

Charles Taylor definiuje ludzką jaźń (*self*) nie jako izolowany, suwerenny podmiot, lecz jako fenomen z natury dialogiczny. Tożsamość nie jest tu „daną" strukturą, lecz procesem nieustannej interpretacji i negocjacji w relacji do „znaczących innych". Główna teza niniejszej analizy zakłada, że tożsamość polityczna jest produktem dialektyki między indywidualną wyobraźnią moralną (wewnętrznym kompasem wartości) a imaginarium społecznym (wspólnotowym horyzontem sensu). Taylor przekonuje, że polityka nie może być neutralna wobec tożsamości, ponieważ brak uznania (*non-recognition*) lub błędne uznanie (*misrecognition*) stanowi formę opresji, która więzi jednostkę w zniekształconym trybie istnienia, o czym piszą m.in. Honneth, Fraser i Fukuyama.

PODSTAWY TAYLOROWSKIEJ KONCEPCJI TOŻSAMOŚCI: OD INDYWIDUALNEJ JAŹNI DO TOŻSAMOŚCI ZBIOROWEJ

Jednym z centralnych założeń filozofii Taylora jest teza, że ludzka jaźń nie jest samowystarczalnym, suwerennym podmiotem, lecz fenomenem z natury dialogicznym. Tożsamość nie jest strukturą statyczną, lecz dynamicznym zjawiskiem, które manifestuje się w ciągłych procesach interpretacji i negocjacji o charakterze moralnym i prawnym. Kształtuje się ona w interakcji – ujmując to w terminologii psychologicznej – ze „znaczącymi innymi". Dzięki temu relacje międzyludzkie nie stanowią jedynie pobocznego dodatku, lecz są fundamentalnym, konstytutywnym elementem naszego samookreślenia. Jak pisze Taylor: „stajemy się pełnymi ludzkimi podmiotami, zdolnymi do zrozumienia samych siebie, a co za tym idzie, do zdefiniowania naszej tożsamości, poprzez przyswojenie bogatych języków ludzkiej ekspresji" (Taylor, 1994, s. 25). W tym obrębie wiodącą siłą napędową, wręcz najbardziej witalną ludzką potrzebą, jest potrzeba uznania. Tożsamość jednostki jest rdzeniowo kształtowana przez uznanie lub jego brak ze strony otoczenia. Odmowa zyskania uznania lub, co gorsza, błędne uznanie – nieprawdziwego, zdegradowanego obrazu – może wyrządzić realną szkodę, zniekształcając własne postrzeganie siebie i tworzone więzi, w istocie stając się formą opresji, która dewastuje psychicznie. „Brak uznania lub błędne uznanie może wyrządzić krzywdę, może być formą opresji, więżąc kogoś w fałszywym, zniekształconym i zredukowanym trybie istnienia" (Taylor, 1994, s. 25). Stąd nie dziwi nas wniosek Taylora, że polityka nie może być neutralna wobec kwestii tożsamości. Intymna potrzeba autentyczności, czyli bycia w pełnej zgodzie z sobą samym, bycia prawdziwym w świadomości swojego niepodważalnie oryginalnego istnienia, jest nierozerwalnie połączona z uznaniem ze strony „znaczących innych". Skoro tożsamość jednostki jest z natury dialogiczna, responsywna i społecznie współzależna, to polityka, która odmawia grupom – na przykład kulturowym – uznania ich tożsamości, staje się narzędziem opresji, ponieważ gruntownie unieważnia łaknące potwierdzenia bycia sobą. Brak uznania nie jest w tym kluczu interpretacyjnym jedynie brakiem pewnej grzeczności, lecz atakiem na podstawowe cechy definiujące ludzką istotę jako taką. Prowadzi to do wniosku, że polityka musi wykraczać poza neutralność i być, jak pisze Taylor, „nieślepą na różnice" (Taylor, 1994, s. 43), co stanowi samo sedno sporu między polityką uniwersalnej godności a polityką różnicy.

Taylorowska koncepcja tożsamości jest głęboko zakorzeniona w jego filozofii wartości. Ludzkie wybory, jego zdaniem, nie są jedynie chłodną analizą czy ważeniem preferencji, lecz opierają się na „silnych wartościowaniach". Oznaczają one, że dokonując wyborów, ludzie stosują jakościowe rozróżnienia między rzeczami, które cenią, stratyfikując je – czyli nadając im różne poziomy wartości moralnej. Silne ewaluacje to te, które wykraczają poza proste preferencje i wprowadzają jakościowe rozróżnienia między tym, co wyższe, a tym, co niższe; między tym, co szlachetne, a tym, co uznawane za nikczemne. W dużej mierze kodyfikują one sam sens ludzkiego życia i stanowią źródło jego zakotwiczenia w szerszym polu aksjologicznym. (Taylor, 2012, s. 41).

Dążenie do autentyczności, kluczowe dla nowoczesnej jaźni, wiąże się z uznaniem horyzontu moralnego oraz powiązanego z nim horyzontu znaczeń. Taylor odróżnia indywidualizm autentyczny od jego zafałszowanej wersji, która odrzuca wszelkie ramy zewnętrzne. Ten „fałszywy indywidualizm" traktuje tradycje, autorytety i zobowiązania wspólnotowe jako czynniki ograniczające jednostkę, utożsamiając wolność z całkowitym brakiem zewnętrznych odniesień. Zamiast postrzegać tożsamość jako statyczne „ja", które jedynie wybiera wartości, Taylor widzi w niej dynamiczną, kształtowaną w drodze negocjacji strukturę „w ruchu". Ludzie nadają sens swojemu życiu poprzez opowieści o sobie samych, tworzone w ciągłym procesie interpretacji. Narracje te nie powstają w próżni – są zakotwiczone w hermeneutycznych horyzontach moralnych i stanowią wyraz silnych wartościowań. Filozof odrzuca tym samym wizję, w której ramy moralne można po prostu usunąć ze świata jednostki lub w której mogłaby ona je swobodnie porzucić (Taylor, 2007, s. 22). Zamiast tego jego koncepcja tożsamości jest wkomponowana w wartości, które dostarczają osobie orientacji w przestrzeni moralnej i wpływają na jej działania w sferze społecznej.

WYOBRAŹNIA MORALNA A IMAGINARIUM SPOŁECZNE. ROZRÓŻNIENIE POJĘCIOWE

Pojęcie wyobraźni moralnej po raz pierwszy pojawia się u Rudolfa Steinera, który w 1894 r. posłużył się nim w kontekście rozważań nad wolnością człowieka (Werhane, 1999). Według niego odgrywa ona wieloaspektową rolę w podejmowaniu decyzji moralnych. Uwzględniając

kontekst kulturowy, środowiskowy, społeczny i psychologiczny, pozwala na wyobrażenie sobie odczuć drugiego człowieka oraz wczucie się w jego położenie. Umożliwia to podejmowanie decyzji etycznych nie tylko na podstawie sztywnych reguł, lecz także poprzez ocenę sytuacji uwzględniającą jej wielowymiarowość. Wyobraźnia moralna jest powiązana z empatią poznawczą, co pozwala na „odczytywanie" emocji innych i czyni ją narzędziem emocjonalnego uprawomocnienia. Umożliwia również antycypowanie wpływu własnych działań moralnych na innych.

Chociaż termin „wyobraźnia moralna" nie występuje bezpośrednio w pismach Taylora, to jednak wiązka komponentów wyprowadzona przez Steinera może stanowić istotne podłoże teoretyczne dla tej idei. W celu zachowania należytej dyscypliny wywodu naukowego konieczne jest wyraźne rozgraniczenie dwóch poziomów wyobraźni. Pierwszy z nich, definiowany jako wyobraźnia moralna, posiada charakter przede wszystkim indywidualny – choć pozostaje społecznie zakorzeniony – co umożliwia jednostce orientację w przestrzeni moralnej oraz dokonywanie silnych wartościowań, czyli jakościowych rozróżnień między tym, co szlachetne, a tym, co nikczemne. Należy przy tym nadmienić, odwołując się do ustaleń Paula Ricoeura (2003), iż jaźń konstytuuje się poprzez opowieść. Czyni to tożsamość moralną tożsamością narracyjną, w której podmiot rozpoznaje siebie jako postać w narracji tworzonej przez samego siebie. W opozycji do powyższego ujęcia imaginarium społeczne funkcjonuje jako horyzont intersubiektywny; nie jest ono zestawem teorii, lecz specyficznym sposobem, w jaki zbiorowości wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję. To właśnie ono konstytuuje praktyki społeczne, takie jak rynek czy sferę publiczną, czyniąc je zrozumiałymi dla ogółu. W konsekwencji Taylor wprowadza szereg struktur pojęciowych, które wykazują głęboką zbieżność z charakterystyką zaproponowaną wcześniej przez Steinera.

Mowa między innymi o kaskadzie współzależnych pojęć: moralnej topografii, źródłach moralnych, poczuciu tożsamości oraz poszukiwaniu sensu. Przyglądając się im kolejno, warto podkreślić kluczową rolę topografii moralnej jako koncepcji źródeł moralnych, która wskazuje, gdzie leży nasza siła i co stanowi kontekst dla rozumienia naszej esencji. Topografia ta jest zjawiskiem społecznym i nie może być w pełni zrozumiana w oderwaniu od relacji międzyludzkich. Nasza siła moralna oraz poczucie własnej istoty są kształtowane przez imaginaria społeczne oraz wspólnie ukonstytuowane normy i wartości.

Moralna topografia znajduje odzwierciedlenie w instytucjach – zarówno w społecznych makrotkankach, jak i mikrokomórkach, które wspólnie przekazują i egzekwują zasady etyczne. Przejawia się ona w systemie edukacji, legislacji czy wspólnotach wyznaniowych, ale również – a może przede wszystkim – w pierwotnym środowisku kształtowania tożsamości, jakim jest rodzina. W związku z tym nasza esencja moralna nie jest cechą czysto indywidualną, lecz odzwierciedleniem norm wspólnoty myślenia i działania, do której należymy. Siła moralna polega na internalizacji tych norm i dążeniu do solidarności, która zapewnia nam wewnętrzną i zewnętrzną spójność oraz stabilność, stanowiącą źródło oparcia i harmonii. Innymi słowy, posługując się swoistą dla siebie terminologią, Taylor wskazuje, że nasze poczucie dobra, zła i sensu życia jest determinowane przez „horyzonty wartości" i „imaginaria społeczne" – współdzielone, charakterystyczne dla danej epoki i kultury zbiory przekonań oraz wyobrażeń.

Przestrzeń moralna stanowi nieodzowny kontekst i tło dla kształtowania się jednostkowej jaźni; jest kluczowa dla orientacji jednostki oraz rozwoju jej tożsamości. Określenie własnego miejsca wobec pytań o dobro i wartości jest esencjonalne w tym sensie, że brak jasnego „azymutu" – będącego czytelną ramą znaczeniową – może prowadzić do kryzysu tożsamości lub utraty orientacji w nadawaniu kierunku własnemu życiu. Co więcej, ta przestrzenna metafora jest głęboko zakorzeniona w języku samoopisu, wskazując na punkty, w których można odnaleźć ukorzenienie się własnego „ja".

Jak pisze filozof: „Gdy dana konfiguracja podmiotowości, źródeł moralnych i umiejscowienia jest naszą konfiguracją, to znaczy, że jest tą, wewnątrz której doświadczamy naszej sytuacji moralnej i ją rozważamy. Wydaje się nam ona stała i nieprzekraczalna, niezależnie od naszej znajomości historii i przemian kulturowych" (Taylor, 1989/2012, s. 213). Jak podkreśla autor, szczególnie w nowożytności samoświadomość jest ściśle powiązana z ową moralną topografią, ponieważ pytania o tożsamość często wiążą się z dokonywaniem ocen moralnych przez pryzmat indywidualnych różnic (Taylor, 1985, s. 34–35). Pytanie o tożsamość jest w istocie pytaniem o to, co jest dla nas najważniejsze. Tożsamość jest bowiem definiowana przez określone wartościowania, które stanowią integralną część ludzkiego życia. Bez nich stracilibyśmy zdolność do bycia osobą zdolną do ewaluacji, a tym samym – przestalibyśmy być sobą. Bez nich stracilibyśmy zdolność orientacji w przestrzeni moralnej, w której z konieczności

musimy się poruszać, by podejmować decyzje dotyczące tego, co stanowi o „dobrym życiu".

Taylorowski projekt wskazuje, iż ludzka podmiotowość opiera się na tzw. silnych wartościowaniach (*strong evaluations*), które nie są jedynie preferencjami, lecz jakościowymi sądami o wartości poszczególnych sposobów bycia. W konsekwencji utrata tych ram prowadzi do głębokiej dezorientacji, gdyż podmiot, pozbawiony zakotwiczenia w horyzoncie znaczeń, nie jest w stanie odróżnić tego, co istotne, od tego, co błahe. Jak zauważa autor, owa moralna rama jest niezbędna, ponieważ „być człowiekiem to być zaangażowanym w poszukiwanie, w ramach którego nieustannie kształtują się nasze tożsamości" (Taylor, 2012, s. 74). Brak owych ram nie oznacza jedynie subiektywnego dyskomfortu, lecz konstytutywny kryzys tożsamości, w którym podmiot traci dostęp do źródeł swojego autentycznego „ja". W tym ujęciu imaginarium społeczne, jako tło naszych praktyk, staje się zatem niezbędnym warunkiem podtrzymywania owych jakościowych rozróżnień. Skoro jednak tożsamość wymaga tak silnego zakotwiczenia, pojawia się pytanie o trwałość tych struktur w późnonowoczesnym społeczeństwie, co otwiera pole dla krytycznej analizy atomizacji jednostki oraz erozji wspólnotowych fundamentów sensu, która zostanie podjęta w dalszej części pracy.

IMAGINARIUM SPOŁECZNE: „WYOBRAŻENIA ZWYKŁYCH LUDZI"

Fundamentem konstrukcyjnym tożsamości politycznej jest u Taylora imaginarium społeczne. Jest to sposób, w jaki ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję; jest kluczem, według którego dopasowują się do siebie nawzajem, oraz soczewką, przez którą postrzegają, jak „toczą się sprawy" między nimi a ich bliźnimi. Obejmuje ono oczekiwania, które zazwyczaj są spełniane, a także głębsze pojęcia normatywne i obrazy leżące u podstaw tych oczekiwań (Taylor, 2004/2010, s. 37). Koncepcja ta odróżnia się od formalnych teorii społecznych, będących wytworem aktywności badawczo-naukowej elit akademickich. Taylor stoi na stanowisku, że imaginarium to raczej intuicyjne, przyjmowane za oczywiste rozumienie funkcjonowania społeczeństwa, które wyraża się w obrazach, opowieściach i legendach.

Imaginarium nie jest strukturą statyczną, lecz ewoluuje wraz z przemianami cywilizacyjnymi – od porządku przednowoczesnego,

opartego na boskiej woli i hierarchii, po nowoczesne imaginarium społeczne, w którym jednostki postrzegają siebie jako wolnych, równych i zdolnych do samostanowienia obywateli. Nowoczesna sfera imaginarium obejmuje trzy formy społecznego samorozumienia: obszar gospodarki, sferę publiczną oraz szeroko pojęte praktyki demokratyczne. Co istotne, Taylor podkreśla, że gospodarka i sfera publiczna są pojmowane jako byty istniejące niezależnie od władzy politycznej. Tymczasem to, co ludzie wyobrażają sobie jako niezależne od państwa, staje się faktyczną przestrzenią społeczną, w której państwo musi operować. Polityka sama w sobie nie generuje tych przestrzeni, lecz jest w nich głęboko osadzona. Oznacza to, że tożsamość polityczna jest ugruntowana w owych zbiorowych, często nieuświadomionych wyobrażeniach. Prawdziwa zmiana polityczna wymaga zatem transformacji całego imaginarium, co jest zadaniem znacznie trudniejszym niż sama zmiana litery prawa.

DYNAMIKA FORMOWANIA TOŻSAMOŚCI POLITYCZNEJ: POLITYKA UZNANIA W ŚWIETLE IMAGINARIÓW

W *Źródłach podmiotowości* filozof śledzi rozwój nowoczesnej jaźni, która jest postrzegana jako wewnętrzna, wolna i autentyczna, samo pojmowanie siebie stanowi zaś istotny element wyobraźni moralnej i niesie za sobą bezpośrednie implikacje dla polityki. To właśnie owo „ja", wraz z jego roszczeniami do praw i wolności, stanowi podmiot nowoczesnych systemów politycznych. Taylor przyjmuje, że aby zrozumieć nowoczesną tożsamość, musimy pojąć jej moralne źródła (Taylor, 1989/2012, s. 104). Źródła te obejmują nie tylko racjonalne argumenty, lecz także moralne intuicje, które nadają sens ludzkiemu życiu.

Z kolei w *A Secular Age* Taylor analizuje, jak wyobraźnia społeczna w epoce nowożytnej uległa głębokiej transformacji. Przeszliśmy od świata „zaczarowanego", w którym boskość była obecna w każdej sferze egzystencji, do „ramy immanentnej" (*immanent frame*), w której obywamy się bez transcendencji. W tej ramie sens i cel ludzkiego życia są w pełni zawarte w doczesnym, ludzkim wymiarze. Ta zmiana w wyobraźni moralnej ma rewolucyjne konsekwencje dla sfery politycznej: tożsamość polityczna przestaje być definiowana przez porządek kosmiczny czy boski mandat, a staje się w pełni sprawą ludzkiego działania i autonomii. Teoria Taylora znajduje swoje najbardziej wszechstronne zastosowanie w analizie współczesnych konfliktów

tożsamościowych, w szczególności w napięciu między polityką uniwersalnej godności a polityką różnicy (Taylor, 1991/1994, s. 37). Polityka uniwersalnej godności opiera się na zasadzie równości, która wymaga traktowania wszystkich ludzi w sposób „ślepy na różnice", czyli nieuwypuklający odmienności między nimi. Wartość jednostki wypływa tu z tego, co uniwersalnie ludzkie i wspólne nam wszystkim jako gatunkowi. *A contrario*, polityka różnicy opiera się na uznaniu i afirmacji unikalnego charakteru grup oraz kultur, które były ignorowane bądź deprecjonowane przez dominujące imaginarium społeczne. Te dwa nurty pozornie wydają się sprzeczne: jeden dąży do poziomu uniwersalności, drugi zaś do uznania partykularyzmu. Jednak Taylor ukazuje, że w istocie to uniwersalne żądanie wspiera uznanie każdej specyfiki. Powszechnie akceptowane prawo do posiadania tożsamości jest bowiem siłą napędową, która skłania grupy do żądania uznania ich wyjątkowości. Jak pisze filozof:

> Powszechne żądanie uznania w dobie polityki tożsamości jest żądaniem uniwersalnym, które ma na celu uznanie i afirmację unikalnej tożsamości każdej jednostki lub grupy. To właśnie to żądanie popycha grupy do poszukiwania uznania dla ich wyjątkowych, partykularnych tożsamości. Konflikt nie toczy się między uniwersalizmem a partykularyzmem, lecz wewnątrz samego uniwersalizmu (Taylor, 1991/1994, s. 40).

Współczesna polityka tożsamości jest areną, na której dążenie do autentyczności indywidualnej i grupowej – napędzane przez wyobraźnię moralną – walczy o to, by wewnątrzdzielone wyobrażenia o sobie znalazły uznanie w ramach szerszego, nadrzędnego imaginarium społecznego, które często ignoruje ich odmienność, odmawiając im tym samym należytego uprawomocnienia.

LIBERALIZM PLURALISTYCZNY CHARLESA TAYLORA, CZYLI KRYTYKA LIBERALIZMU PROCEDURALNEGO

Jedna z najważniejszych debat dotyczących myśli Taylora koncentruje się wokół jego krytyki liberalizmu proceduralnego, który dominuje we współczesnej myśli politycznej. Taylor kwestionuje model zakładający, że z historii jednostek – zanurzonych w określonej kulturze i cywilizacji – można wypreparować, a dosłownie „odjąć", religię, moralność oraz ramy kulturowe, aby uzyskać neutralne i uniwersalne zasady, możliwe do stosowania bez względu na kontekst. Nowoczesność nie

jest bowiem odkryciem tego, co istniało od zawsze, lecz nową konstrukcją tego, co zastane. Zamiast uniwersalnych reguł uwolnionych od religii i moralności, otrzymujemy nowe sposoby bycia, specyficzne dla cywilizacji zachodniej (Taylor, 2007, s. 20–21).

Według Taylora jest to błędna „teoria odejmowania" (*subtraction story*). Przykład procesu sekularyzacji przetaczającego się przez cywilizację Zachodu pokazuje, że aksjologiczne „wycięcia" nie stanowią anihilacji, lecz są w istocie transformacją, w której wartości nie znikają, ale zostają zastąpione pełnym wachlarzem nowych jakości.

Krytyka Taylora nie ogranicza się wyłącznie do sporu o to, czy i w jakich obszarach państwo powinno zachowywać transparentność. Prowadzony przez filozofa tok argumentacji prowadzi do wniosku, że w istocie pełna neutralność jest niemożliwa i iluzoryczna. Polityka tożsamości ujawnia bowiem, że nawet uniwersalne zasady proceduralne mogą w praktyce służyć jako narzędzia opresji – chociażby poprzez żądania asymilacji czy mechanizmy unieważniania tożsamości, które siłowo dopasowują to, co unikalne, do jednorodnej formy, będącej wobec jednostki tworem sztucznym i nieprawdziwym.

Ignorowanie społecznego tła oraz dialogicznej natury jaźni stanowi fundamentalną wadę tego ustroju, mimo że pozostaje on celem aspiracji wielu społeczności. Tymczasem, zamiast oferować przestrzeń dla wolnego wyboru, liberalizm zwany przez Taylora proceduralnym może stać się opresyjny, promując jeden uprzywilejowany model podmiotowości, który deprecjonuje inne formy istnienia.

Z perspektywy Taylora i innych komunitarystów klasyczny liberalizm określa się mianem proceduralnego, aby podkreślić jego kluczową cechę: skupienie na procedurach i zasadach, które roszczą sobie prawo do bycia neutralnymi wobec wszelkich konkretnych koncepcji „dobrego życia" (Taylor, 1991/1994, s. 56). Zdaniem filozofa liberalizm w wersji klasycznej unika definiowania tego, czym jest wartościowa egzystencja – zarówno z punktu widzenia jednostki, jak i społeczeństwa. Zamiast tego koncentruje się na tworzeniu kompleksowych reguł i procedur jako transparentnych szablonów działania. Liberalizm proceduralny kładzie nacisk na sprawiedliwość definiowaną przez sam przebieg procedury, niezależnie od jej końcowego efektu. Taylor argumentuje, że takie podejście pomija złożone aspekty normatywne, ontologiczne i symboliczne, które są kluczowe dla zrozumienia współczesnej walki o uznanie.

Główne cechy liberalizmu proceduralnego, które podlegają krytyce Taylora, to: fałszywa neutralność, niechęć wobec zróżnicowania,

etnocentryzm, ontologia atomistyczna oraz nadmierny, przeakcentowany formalizm. Z analizy kolejnych zarzutów filozofa wyłania się obraz ustroju uwikłanego w sprzeczności niemożliwe do przezwyciężenia. Pierwszy z nich, dotyczący „abstynencji epistemologicznej", nawiązuje do tezy Johna Rawlsa, według której koncepcja liberalizmu politycznego nie powinna opierać się na żadnej konkretnej doktrynie moralnej, religijnej czy filozoficznej. Zamiast tego ma ona być „wolnostojąca" (*freestanding*), co oznacza, że stanowi neutralne ramy dla życia publicznego, akceptowalne dla osób wyznających różnorodne światopoglądy (Rawls, 1993/1998, s. 10).

Jednakże Taylor uważa, że unikanie priorytetyzowania konkretnych stanowisk jest samo w sobie rodzajem wyboru, a deklaracja o braku oficjalnej religii nie pozostaje neutralna wobec religijności jako takiej. Klasyczny liberalizm, jak diagnozuje Taylor, nie jest neutralnym gruntem, na którym przedstawiciele różnych kultur mogą swobodnie współistnieć, lecz raczej zamaskowanym, niejawnym partykularyzmem. Odzwierciedla on ekspresję polityczną wąskiej grupy – historycznie zakorzenionej w chrześcijaństwie – która nie przystaje do wielu innych kultur; nie odzwierciedla ich aspiracji tożsamościowych ani nie uwzględnia ich specyficznych środków ekspresji. W związku z tym pojawia się kolejny zarzut wobec liberalizmu proceduralnego: brak neutralności kulturowej.

Taylor twierdzi, że klasyczny liberalizm jest teorią ewidentnie etnocentryczną, która nie jest w stanie poradzić sobie ze wszystkimi różnicami kulturowymi, a zatem nie reprezentuje domniemanej neutralności. Prowadzi to do preferowania pewnych kultur dominujących i trwałego marginalizowania mniejszości kulturowych. Ponadto proceduralny liberalizm opiera się na specyficznych doktrynach, które charakteryzują się prymatem jednostki i jej praw w uzasadnianiu norm i instytucji politycznych. Zakłada się tutaj, że jednostka jest z natury indyferentnym, suwerennym ja, zdolnym do dystansowania się od ról i norm kulturowych, do których podejmowania jest socjalizowana. Z tego założenia wynika określony aksjologiczny prymat: prawa indywidualne są wartością nadrzędną i nienaruszalną, podczas gdy prawa i obowiązki wynikające z przynależności do konkretnej społeczności okazują się drugorzędne. Taylor argumentuje, że taka atomistyczna wizja społeczeństwa, składająca się z izolowanych, monadycznych i wzajemnie obojętnych jednostek, nie mogłaby przetrwać w stanie kryzysu, ponieważ opiera się na milczącym założeniu istnienia solidarności, ta jednak wykuwanej w silnej wspólnocie

ugruntowanej na zupełnie innych założeniach niż wyjściowe dla klasycznego liberalizmu.

W odpowiedzi na niedostatki nurtu proceduralnego Taylor proponuje liberalizm pluralistyczny i multikulturowy, otwarty na transcendencję jako siłę transformującą (mogącą mieć charakter zarówno religijny, jak i pozareligijny). W przeciwieństwie do świeckiego humanizmu, który koncentruje się wyłącznie na ludzkim dobrobycie, projekt Taylora uznaje, że motywacja do podtrzymywania uniwersalnych standardów moralnych – takich jak sprawiedliwość czy bezinteresowna życzliwość – jest zbyt krucha, by opierać się wyłącznie na samej sobie. Taylor twierdzi, że świecki, „ekskluzywny humanizm" (*exclusive humanism*) okazuje się niewystarczający do podtrzymania owych ideałów, gdyż grozi mu załamanie w obliczu słabości ludzkiej natury i nieuniknionych porażek.

Wprowadzenie celu wykraczającego poza immanentne ludzkie osiągnięcia jest próbą dostarczenia polityce humanistycznej niewyczerpalnych zasobów moralnych, które historycznie zapewniała religia. Propozycja humanizmu inkluzyjnego stanowi reakcję na głęboki problem egzystencjalny; ma ona na celu znalezienie remedium na kryzysy późnej nowoczesności poprzez dostarczenie motywacji do nieustannego dążenia do ideałów mimo ludzkiej ułomności (Schoenberg, 2025). Jest to próba dowartościowania imaginarium otwartego na transcendencję. Przyjmując ją jako źródło inspiracji, Taylor kreśli projekt polityczny, który nie unika pytań o sens i wartość, lecz aktywnie poszukuje w nich zasobów niezbędnych do podtrzymania wymagających standardów dobra wspólnego w epoce świeckiej. W tym sensie projekt Taylora odświeża i uruchamia moc imaginarium politycznego, uznając, że każde społeczeństwo współtworzy swoją rzeczywistość poprzez wyobraźnię konstruującą normy i symbole. Zatem wyobraźnia polityczna nie jest jedynie odzwierciedleniem stanu faktycznego, lecz podstawowym czynnikiem konstytuującym rzeczywistość polityczną.

PERSPEKTYWA KRYTYCZNA: TAYLOR W OGNIU WSPÓŁCZESNYCH DEBAT

Pomimo iż koncepcje Charlesa Taylora wywarły fundamentalny wpływ na aktualną filozofię polityki, nie są one wolne od wielowątkowej krytyki, co uwidacznia się w szczególności w odniesieniu do

moralnej gramatyki konfliktów społecznych analizowanej przez Axela Honnetha. Niemiecki filozof, odrzucając komunitarystyczną tendencję do redukowania walki o uznanie wyłącznie do wymiaru tożsamości kulturowej, poszukuje uniwersalnych, intersubiektywnych warunków formowania się autonomicznej podmiotowości w ramach struktur społecznych. Czerpiąc z heglowskiej filozofii państwa oraz psychologii społecznej George'a Herberta Meada, Honneth dowodzi, że ludzkie poczucie godności oraz zdolność do samorealizacji są zapośredniczone przez instytucjonalne formy wzajemności, w których „możliwość niezakłóconego stosunku do samego siebie okazuje się zależna od trzech form uznania (miłości, prawa, wartościowania)" (Honneth, 1992, s. 10).

To właśnie w tych punktach styku między taylorowską ochroną „integralności kultury" a honnethowską teorią intersubiektywności iskra napięcia się sprzęga. Wystarczy przyjrzeć się debacie o wielokulturowości, w której prymat zachowania unikalnego dziedzictwa u Taylora może – w optyce Honnetha – niebezpiecznie przysłaniać indywidualne potrzeby jednostki, która wewnątrz własnej grupy bywa pozbawiana szacunku i godności. Podobnie w sferze ruchów pracowniczych taylorowskie ujęcie okazuje się niewystarczające, gdyż sprowadza nierówności ekonomiczne do kwestii prestiżu kulturowego, podczas gdy honnethowska kategoria uznania ujawnia materialne podstawy wolności, bez których sprawiedliwość pozostaje pustą obietnicą. Wreszcie, w sporach o prawa mniejszości, w których Taylor poszukuje legitymizacji w ramach istniejących ram wspólnotowych, Honneth słusznie wskazuje, iż autentyczna emancypacja wymaga czegoś więcej niż tylko akceptacji kulturowej – wymaga instytucjonalnego przekształcenia stosunków uznania, które ostatecznie pozwolą jednostce na wyjście poza tradycyjne, nierzadko ograniczające ją role.

Dla autora *Walki o uznanie* doświadczenie lekceważenia czy wykluczenia prawnego nie stanowi zatem jedynie subiektywnego dyskomfortu psychicznego, lecz jest pierwotnym motorem moralnym, który napędza zbiorowe protesty dążące do poszerzenia sfery wolności i sprawiedliwości. Ujęcie taylorowskie, koncentrujące się na ochronie integralności istniejących kultur, ignoruje tym samym dynamiczny i konfliktowy charakter samej sfery społecznej, w której normatywne roszczenia jednostek muszą być nieustannie artykułowane na nowo w sferze prawnej.

Zbieżną, choć ugruntowaną na zupełnie innych założeniach, pozycję krytyczną zajmuje Nancy Fraser, która wprost zarzuca Taylorowi jednostronność i popadanie w pułapkę redukcjonizmu kulturowego. Autorka ta wskazuje, że komunitarystyczny paradygmat tożsamościowy absolutyzuje wymiar symboliczny, nieuchronnie prowadząc do zamazywania czy wręcz anihilacji strukturalnych nierówności o charakterze ekonomicznym i klasowym. Problem ten uwidacznia się szczególnie dotkliwie w sytuacjach, w których taylorowski akcent na autentyczność jednostek i grup nie dostarcza żadnych narzędzi do analizy systemowego wyzysku, pozostawiając spory o redystrybucję w niebezpiecznym zawieszeniu. Model Fraser pozwala tu dostrzec coś, co umyka optyce komunitarystycznej: nierówności materialne nie są bowiem jedynie pochodną braku prestiżu, lecz stanowią zakorzenioną w strukturze gospodarczej barierę niemalże „szklanego sufitu", która realnie uniemożliwia równe uczestnictwo w sferze publicznej.

Ta niewydolność paradygmatu tożsamościowego jeszcze wyraźniej daje o sobie znać w sporach feministycznych, w których Fraser stanowczo przestrzega przed sprowadzaniem pracy opiekuńczej do samego tylko uznania kobiecej podmiotowości. Przeniesienie ciężaru analizy na instytucjonalne mechanizmy podziału pracy pozwala wówczas zrozumieć, że „uspołecznienie" problemów ekonomicznych jako kwestii czysto symbolicznych czy godnościowych *de facto* konserwuje marginalizację kobiet, zamiast uderzać w jej rzeczywiste źródła, tkwiące w sferze produkcji i reprodukcji. Co więcej, w szerszej debacie o klasowej stratyfikacji polityka tożsamości w jej taylorowskim wydaniu bywa nieświadomym sojusznikiem neoliberalnych nierówności, traktując różnice kulturowe jako estetyczne zasoby dla rynku; podejście Fraser obnaża tutaj, jak walka o status wewnątrz społeczeństwa rynkowego wymusza na jednostkach konformizm wobec braku alternatyw i konstruktywnych debat, zamiast prowadzić do autentycznego wyzwolenia, które obiecuje wspólnotowa troska o tożsamość. Z perspektywy krytycznej Fraser ten swoisty sojusz polityki tożsamości z logiką rynkową prowadzi do paradoksalnego efektu „fetyszyzacji różnicy", w sytuacji, gdy polityka tożsamości zostaje odarta z kontekstu materialnego i strukturalnego, stając się jedynie estetycznym lub symbolicznym aktywowaniem różnic kulturowych. W ramach neoliberalnego porządku afirmacja kulturowa wznosi się często jedynie jako fasada, która legitymizuje wycofanie państwa z funkcji socjalnych, przerzucając ciężar faktycznego radzenia sobie z nierównościa-

mi na wspólnoty lokalne lub indywidualne inicjatywy tożsamościowe. Taylor, kładąc nacisk na autentyczność jako wartość nadrzędną, zdaje się nie doceniać faktu ewidentnej zmiany: w późnonowoczesnym społeczeństwie kultura staje się jednym z wielu towarów, a walka o status – elementem strategii konkurencyjnej. Mechanizm ten sprawia, że grupy dążące do uznania, zamiast podważać hegemonialne struktury władzy, często mimowolnie akceptują ich reguły gry, koncentrując się na walce o kapitał symboliczny wewnątrz już istniejących, skomercjalizowanych ram systemu. W konsekwencji proces ten nie prowadzi do rzeczywistej emancypacji, lecz pogłębia społeczną fragmentację, w której partykularyzmy kulturowe stają się jedynie wentylem bezpieczeństwa dla systemu; skutecznie neutralizują one bowiem potencjał autentycznego, systemowego buntu, który mógłby uderzyć w korzenie nierówności materialnych. Nancy Fraser słusznie zatem konkluduje, iż bez trwałego, instytucjonalnego zakorzenienia w polityce redystrybucji sama polityka uznania pozostaje odgórnie skazana na niepowodzenie. Wynika to z faktu, iż bez sprawiedliwości ekonomicznej polityka ta nie jest w stanie skutecznie zniwelować strukturalnych barier, które w sposób systemowy uniemożliwiają wykluczonym grupom realny i sprawczy udział w procesach demokratycznego samostanowienia.

W ramach proponowanego przez siebie perspektywizmu dualistycznego Fraser dystansuje się od psychologizujących ujęć tożsamościowych, dowodząc, iż „interpretowanie błędnego uznania jako uszkodzonej tożsamości kładzie nacisk na strukturę psychiczną zamiast na instytucje społeczne i interakcje społeczne" (Fraser & Honneth, 2003, s. 29). Fraser odrzuca tym samym sposób myślenia, w którym lekceważenie jednostki sprowadza się do problemu jej wewnętrznego poczucia własnej wartości, wskazując, że owo błędne uznanie jest w istocie kwestią statusu społecznego, a nie dysfunkcją „ego". W tym ujęciu bycie traktowanym jak obywatel drugiej kategorii nie wynika z deficytów tożsamościowych jednostki, lecz z instytucjonalnej architektury rynku pracy, prawa czy edukacji, która systemowo utrwala nierówność. Zamiast zatem poddawać jednostki „terapii" mającej naprawić ich poczucie własnej wartości, należy poddać krytycznej weryfikacji mechanizmy społeczne. Walka o uznanie w optyce Fraser przestaje być autorefleksyjną pracą nad tożsamością, stając się postulatem przebudowy instytucji w taki sposób, aby gwarantowały one realny parytet partycypacji wszystkim członkom społeczeństwa. W konsekwencji Fraser odrzuca dążenie do dowartościowania

grupowej specyfiki kulturowej jako nadrzędny cel polityczny, postulując wdrożenie modelu statusowego, w którym walka o uznanie ulega całkowitemu przeformułowaniu w dążenie do instytucjonalnego zapewnienia równoprawnego uczestnictwa w interakcjach społecznych.

Kolejny istotny głos w debacie nad granicami wyobraźni politycznej i społecznej należy do Seyli Benhabib, która poddaje gruntownej rewizji taylorowskie rozumienie kultury. Autorka ta dekonstruuje mit o istnieniu jednolitych, dających się precyzyjnie wyznaczyć granic tożsamości zbiorowych, które w koncepcji Taylora są głównymi adresatami ochrony prawnej i politycznej. W tym ujęciu pojawia się szereg napięć, które rzucają nowe światło na politykę różnicy: instytucjonalne wspieranie „autentycznych" kultur często prowadzi bowiem do utrwalania konserwatywnych hierarchii, co w praktyce skutecznie blokuje wewnętrzne reformy w ramach grup wyznaniowych czy tradycyjnych. Równie problematyczne okazuje się podejście do sytuacji imigrantów; Benhabib dowodzi, że nadmierny nacisk na odrębność kulturową sprzyja niebezpiecznej gettoizacji, podczas gdy jej model deliberatywny pozwala na aktywne włączenie jednostek do wspólnoty obywatelskiej bez konieczności rezygnacji z ich prywatnych tradycji. Co więcej, w odniesieniu do konfliktów o kształt edukacji publicznej, badaczka podkreśla ryzyko, jakie niesie ze sobą taylorowskie przywiązanie do wspólnotowych „źródeł sensu": jej zdaniem może ono nieświadomie prowadzić do indoktrynacji w szkolnictwie i przestrzeniach socjalizacji, bezpowrotnie blokując przestrzeń dla krytycznego dyskursu, który jest niezbędny w pluralistycznym społeczeństwie.

Benhabib reprezentuje tym samym stanowisko radykalnego konstruktywizmu społecznego, w którego świetle kultury jawią się jako wewnętrznie sprzeczne, płynne i wielogłosowe sieci znaczeń, nieustannie renegocjowane w toku codziennego dialogu. Odrzucając model „multikulturalizmu mozaikowego", badaczka deklaruje stanowczo: „filozoficznie nie wierzę w czystość kultur ani nawet w możliwość zidentyfikowania ich jako znacząco wyodrębnionych całości" (Benhabib, 2002, s. IX). Według Benhabib tożsamość polityczna nie może być zatem rekonstruowana poprzez odgórne sankcjonowanie praw mniejszościowych przez państwo, gdyż grozi to uwięzieniem jednostek w narzuconych z góry rolach, co najsilniej uderza w najbardziej wrażliwe grupy wewnątrzpodmiotowe, zwłaszcza kobiety i dzieci. Zamiast tego postuluje ona wdrożenie deliberatywnego

modelu demokracji, opartego na zasadach egalitarnej wzajemności, dobrowolnego wyboru przynależności oraz nieograniczonej wolności wyjścia ze wspólnoty.

Perspektywa ta zyskuje dodatkowe, poststrukturalistycznie radykalne rozwinięcie w pismach Homiego K. Bhabhy, który w sposób bezkompromisowy kwestionuje epistemologiczne fundamenty liberalnej tolerancji i wielokulturowości obecne w myśli Charlesa Taylora. Bhabha dowodzi, że wszelkie dążenia do stabilizacji i instytucjonalizacji kulturowej różnorodności w ramach państwa narodowego stanowią w istocie ukrytą próbę kolonizacji i unifikacji inności przez dominujący dyskurs.

W tym ujęciu taylorowska polityka ochrony integralności kultur jawi się jako utrwalanie kolonialnej matrycy myślenia, w której to centrum arbitralnie wyznacza granice uznania dla peryferii. Równie problematyczne są dyskursy migracyjne: próby asymilacji, nawet te oparte na taylorowskim uznaniu, zdają się ignorować opór tkwiący w hybrydowej tożsamości migrantów, dla których kultura nigdy nie jest statycznym skansenem czy sztywnym operatorem, lecz nieustannym procesem negocjacji. Co więcej, w odniesieniu do samego pojęcia narodu, Bhabha dekonstruuje taylorowski ideał wspólnoty, wskazując, iż każda próba narzucenia jednolitej narracji tożsamościowej wyklucza ową „trzecią przestrzeń", w której podmioty marginalizowane mogłyby artykułować własną, odrębną od głównego nurtu podmiotowość.

Prawdziwy opór oraz podmiotowość polityczna rodzą się zatem nie w sferze harmonijnego uznania, lecz w obszarach pogranicznych, przejściowych, określanych mianem trzeciej przestrzeni, gdzie tradycyjne tożsamości ulegają rozproszeniu i hybrydyzacji. Jak argumentuje autor *Miejsc kultury*:

> język krytyki jest skuteczny nie dlatego, że na zawsze oddziela pojęcia pana i niewolnika, ale w stopniu, w jakim przezwycięża dane podstawy opozycji i otwiera przestrzeń przekładu: miejsce hybrydowości, mówiąc figuratywnie, gdzie konstrukcja nowego obiektu politycznego, który jest nowy, ani jeden, ani drugi, właściwie wyobcowuje nasze polityczne oczekiwania i zmienia, jak musi, same formy naszego rozpoznania momentu polityki (Bhabha, 1994, s. 25).

Uznanie w ujęciu Bhabhy traci więc swój statyczny, usztywniający charakter, stając się dynamicznym procesem performatywnym, który zamiast sankcjonować dawne granice kulturowe, nieustannie je subwersywnie przekracza. W ten sposób, poprzez wprowadzenie już

przytaczanego pojęcia trzeciej przestrzeni, Bhabha rzuca bezpośrednie wyzwanie taylorowskiej potrzebie ochrony integralności kultur. O ile Taylor w swoich analizach poszukuje punktów oparcia w stabilnych, choć dialogicznych tradycjach, o tyle Bhabha postuluje radykalne zawieszenie wszelkich prób stabilizacji. W jego optyce każda próba „urzędowego" uznania tożsamości – nawet tej najbardziej inkluzywnej – jest formą mrożenia procesu historycznego, który z natury jest płynny. To właśnie w owym niedookreśleniu, w szczelinach między kulturami, rodzi się prawdziwa podmiotowość, która nie musi legitymizować się przynależnością do żadnego z góry danego horyzontu wartości. Dla Bhabhy polityka uznania w wersji Taylora, choć szlachetna w swoich intencjach, cierpi na swoisty deficyt performatywności: usiłuje ona opisać tożsamość jako gotowy produkt, podczas gdy w rzeczywistości jest ona ciągłym, procesualnym stawaniem się. Krytyka ta, uzupełniona przez model deliberatywny Benhabib, tworzy spójny front przeciwko esencjalizmowi komunitarystycznemu. Wskazuje ona wyraźnie, że współczesna polityka musi zrezygnować z paternalistycznego modelu ochrony grup na rzecz tworzenia instytucjonalnych ram, w których tożsamości nie są chronione jako muzealne eksponaty, lecz negocjowane w ramach otwartego, obywatelskiego dyskursu. Jest to przejście od polityki bycia (jako przynależności do kultury) do polityki stawania się (jako uczestnictwa w wielogłosowej wspólnocie wartości).

Dopełnieniem tej panoramy krytycznej jest hermeneutyczna perspektywa Paula Ricoeura, która pozwala ponownie przemyśleć samą strukturę narracyjną jaźni. Choć Ricoeur dzieli z Taylorem przekonanie o konstytutywnej roli opowieści w formowaniu tożsamości moralnej, odrzuca substancjalne i statyczne wiązanie podmiotowości z określoną topografią moralną.

W tym zakresie zarysowuje się wyraźny spór: Ricoeur kwestionuje taylorowskie założenie o istnieniu obiektywnie danych horyzontów wartości, argumentując, iż każda rama moralna jest trwale zapośredniczona przez proces interpretacji. Równie istotny punkt krytyczny dotyczy tożsamości grupowej: Ricoeur przestrzega bowiem przed utożsamianiem trwałości wspólnoty z niezmiennością jej etosu, co w taylorowskiej optyce niebezpiecznie blisko graniczy z esencjalizacją kultury. Oznacza to ryzyko postrzegania wspólnoty jako zamkniętego, niezmiennego systemu wartości, którego przetrwanie zależy od sztywnego podtrzymywania dawnych wzorców. W praktyce politycznej prowadzi to do sytuacji, w której każda próba wewnętrznej

redefinicji grupy – czy to przez młodsze pokolenia, czy przez grupy mniejszościowe – jest postrzegana nie jako naturalny proces rozwoju, lecz jako zagrożenie dla „rdzenia" tożsamości. Jeśli uznamy, że tożsamość wspólnoty religijnej jest nierozerwalnie związana z konkretną, tradycyjną formą hierarchii społecznej, to każda reforma wewnątrz tej grupy będzie interpretowana jako „utrata autentyczności". Ricoeur wskazuje zatem, że taka perspektywa zamraża życie społeczne w bezruchu, podczas gdy tożsamość – zarówno indywidualna, jak i grupowa – powinna być rozumiana jako narracja, która zachowuje ciągłość właśnie dzięki zdolności do twórczej reinterpretacji własnej przeszłości. Wreszcie, analizując etykę „troski o siebie", wykazuje, że podmiotowość nie jest odkryciem zakorzenionym w historii grupy, lecz aktem narracyjnej autokreacji, który nieustannie musi konfrontować się z radykalną alternością.

Wprowadzając dystynkcję między tożsamością jako tożsamością (samotożsamością formalną, *idem*) a tożsamością jako byciem sobą (tożsamością narracyjną, *ipse*), francuski filozof pokazuje, że podmiot nie odkrywa gotowych horyzontów wartości, lecz nieustannie stwarza samego siebie w dialogu z innością. W tym ujęciu inność nie jest jedynie partnerem negocjacji, ale wewnętrznym warunkiem istnienia jaźni, jako że formuła „sam ze sobą jako innym sugeruje od samego początku, że tożsamość samego siebie implikuje inność w tak głębokim stopniu, iż jedno nie może być pomyślane bez drugiego" (Ricoeur, 2003, s. 3). Tożsamość polityczna w optyce ricoeurowskiej przestaje być zatem poszukiwaniem autentycznych korzeni czy bezkrytyczną internalizacją norm wspólnotowych; staje się otwartym, dynamicznym i momentami tragicznym procesem godzenia własnej opowieści życiowej z horyzontem historycznej i społecznej inności, co czyni ją z gruntu przygodną i wolną od esencjalnych determinacji.

PODSUMOWANIE ROLI WYOBRAŹNI MORALNEJ I SPOŁECZNEJ W KSZTAŁTOWANIU TOŻSAMOŚCI POLITYCZNEJ. WNIOSKI

Analiza koncepcji Charlesa Taylora prowadzi do fundamentalnego wniosku, iż tożsamość polityczna jest procesem o charakterze narracyjnym i dialogicznym, głęboko zakorzenionym w strukturach wyobraźni moralnej oraz społecznej. Wyobraźnia moralna, funkcjonując

jako wewnętrzny kompas wartości, definiuje horyzonty dążeń jednostki do autentyczności i umożliwia dokonywanie silnych wartościowań. To one stają się siłą napędową skłaniającą do kwestionowania dominujących norm w poszukiwaniu uznania własnej odrębności.

Należy przy tym podkreślić, że imaginarium społeczne jawi się jako kolektywna scena, na której rozgrywa się proces konstytuowania jaźni. To właśnie różnorodność owych – w dużej mierze ukrytych – zbiorowych wyobrażeń kształtuje reguły gry społecznej i politycznej. Co więcej, podatność tych struktur na celowe lub nieuświadomione negowanie tożsamości staje się głównym zarzewiem napięć. Sprawia to, że konflikt w ramach polityki uznania należy postrzegać w istocie jako starcie między aspiracjami jednostek oraz grup dążących do autonomii a opresyjnym potencjałem dominującego imaginarium, które narzuca jednowymiarowe ramy interpretacyjne.

W tym ujęciu tożsamość polityczna jawi się jako dynamiczna i nieustannie tworzona narracja. Z tego względu przyszłe badania powinny koncentrować się na metodach ochrony, wzmacniania i transformacji owych opowieści w coraz bardziej złożonym, wielokulturowym świecie. Analiza myśli Taylora w świetle postulatów jego krytyków pozwala sformułować wniosek, iż tożsamość polityczna ma charakter hybrydowy. Zgodnie z sugestiami Bhabhy i Benhabib wymaga to od wyobraźni politycznej wyjścia poza sztywne ramy wspólnot kulturowych oraz uznania wewnętrznego zróżnicowania grup (Bhabha, 1994, s. 37; Benhabib, 2002, s. 68).

Ponadto dyskusja zainicjowana przez Nancy Fraser i Axela Honnetha wskazuje na konieczność przyjęcia perspektywicznego dualizmu sprawiedliwości. W modelu tym polityka uznania, oparta na wyobraźni społecznej, musi zostać dopełniona polityką redystrybucji, aby uniknąć pułapki esencjalizmu tożsamościowego (Fraser & Honneth, 2003, s. 9; Honneth, 1992, s. 153).

W opozycji do ujęć czysto proceduralnych koncepcja Paula Ricoeura uświadamia znaczenie odpowiedzialności narracyjnej. Postrzega ona wyobraźnię moralną nie tylko jako narzędzie orientacji, lecz jako wyraz odpowiedzialności za opowieść współtworzoną w przestrzeni publicznej (Ricoeur, 1990/1996, s. 3). Ostatecznie należy uznać, że projekt Taylora pozostaje kluczowy dla zrozumienia nowoczesności, jednak wymaga on otwarcia na płaszczyzny różnic związanych z płcią, klasą czy rasą, które w jego pierwotnym ujęciu były niedoreprezentowane.

W konsekwencji wyobraźnia polityczna w myśli tego filozofa stanowi element konstytutywny kształtowania tożsamości, tworząc swoistą biosferę, w której jednostki i wspólnoty postrzegają swoją pozycję, prawa oraz możliwości działania. Taylor docenia przy tym wagę wyobraźni jako źródła uruchamiającego zarówno ludzką aktywność w skali mikro, jak i historyczne przełomy zmieniające uniwersum cywilizacji, których nie sposób wyprowadzić wyłącznie z abstrakcyjnych fundamentów czystej filozofii.

BIBLIOGRAFIA

Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press.

Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.

Bobako, M. (2010). Komu służy polityka uznania? O multikulturalizmie Charlesa Taylora. *Nowa Krytyka*, (24–25), 283–300.

Calhoun, C. (2025). *Charles Taylor has Reimagined Identity and Morality for a Secular Age*. Berggruen Institute. https://berggruen.org/news/charles-taylor-has-reimagined-identity-and-morality-for-a-secular-age.

Czernik, T. (2013). Koncepcja tożsamości w poglądach Charles'a Taylora. *Filo-Sofija*, *13*(20), 119–127. https://www.filo-sofija.pl/index.php/czasopismo/article/viewFile/548/535.

Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso.

Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp.

Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny* (A. Romaniuk, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ricoeur, P. (2003). *O sobie samym jako innym* (B. Chełstowski, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN. (Praca oryginalnie wydana w 1990 r.).

Schoenberg, P. W. (2025). *Transcendence and Transformation: Charles Taylor and the Promise of Inclusive Humanism in a Secular Age*. University of New Mexico Digital. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1007&context=phil_etds.

Taylor, C. (1985). *Human Agency and Language: Philosophical Papers* (Vol. 1). Cambridge University Press.

Taylor, C. (1994). The Politics of Recognition. W A. Gutmann (Red.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (s. 25–73). Princeton University Press.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, C. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne* (A. Puchejda & K. Szymaniak, Tłum.). Znak.
Taylor, C. (2012). *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej* (M. Gruszczyński et al., Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
Werhane, P. H. (1999). *Moral Imagination and Management Decision-Making*. Oxford University Press.

Dominika Jacyk-Manikowska pracuje jako adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego w Zakładzie Filozofii Społecznej i Politycznej. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół filozofii Kanta i neokantyzmu, niemieckiej filozofii religii oraz współczesnej filozofii społecznej i politycznej, ze szczególnym uwzględnieniem złożonej dynamiki nowoczesnych struktur społecznych. Jest członkinią Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych (Interdisciplinary Studies), w ramach którego angażuje się w inicjatywy badawcze łączące różne dziedziny humanistyki. Jest autorką licznych artykułów naukowych i regularnie prezentuje swoje prace na międzynarodowych konferencjach, łącząc klasyczne tradycje filozoficzne ze współczesnym dyskursem politycznym.

Dominika Jacyk-Manikowska, PhD, is an Assistant Professor at the University of Wrocław and works at the Department of Social and Political Philosophy. Her scholarly background is rooted in Kantian and Neo-Kantian philosophy, as well as German philosophy of religion. Currently, her research focuses on social and political philosophy, exploring the complex dynamics of modern societal structures. She is a member of the Interdisciplinary Studies society, where she engages in cross-disciplinary research initiatives. She has authored numerous peer-reviewed articles and frequently presents her work at international conferences, bridging classical philosophical traditions with contemporary political discourse.