

Jan Filip Staniłko

Czy chrześcijanin może mimo wszystko polubić nowoczesność?

Charles Taylor, *A Secular Age*,

Harvard, Harvard University Press 2007

Niedawno z doniesień prasowych można było dowiedzieć się o akcji reklamowej, którą zorganizowało Brytyjskie Towarzystwo Humanistyczne. Na autobusach w Wielkiej Brytanii zawisło ponad 800 wielkich kolorowych reklam z napisem „Boga raczej nie ma. Nie martw się, po prostu ciesz się życiem”. Przedsięwzięcie zorganizowała Ariane Sherine, brytyjska pisarka i dziennikarka, stale publikująca w lewicowym „The Guardian”. Impulsem do zorganizowania kampanii była z kolei reklama religijna, ostrzegająca, że tych, którzy odwracają się do Boga, czeka ogień piekielny. Co ciekawe, akcja ateistów spotkała się z żywiołą reakcją teologicznego instytutu Theos. Za kluczowe uznano bowiem w tej reklamie

słowo „raczej” – wyrażające pewną wątpliwość, a przez to skłaniające do zastanowienia nad „najważniejszym problemem naszego życia”¹. Trudno o lepszą ilustrację problemu, któremu poświęcona jest nowa, znakomita książka Charlesa Taylora zatytułowana *A Secular Age*. Taylor stawia przed sobą zadanie znalezienia odpowiedzi na pytanie, jak to się stało, że istniejącą 500 lat temu w Europie kulturę, w której niewiara w Boga była zasadniczo nie do pomyślenia, zastąpiła kultura, w której istnieje swobodny wybór pomiędzy wiarą i niewiarą, a dla wielu ludzi owa niewiara jest tak oczywista, jak niegdyś oczywiste było istnienie Boga.

1. M. Kuźmicz, „Boga raczej nie ma” – niecodzienna akcja brytyjskich ateistów, „Gazeta Wyborcza”, 8 stycznia 2008.

Wielkie syntezy

Taylor, niedawny zdobywca nagrody Templetona, jest filozofem powszechnie uznanym i cenionym za książki na temat wyjaśnień psychologicznych, filozofii Hegla, wspólnotowej (komunitariańskiej) filozofii politycznej, etyki i filozofii moralnej itd. Zakres jego zainteresowań jest imponujący: historia, teoria polityczna, moralna i etyka, filozofia sztuki, epistemologia i religia. Taylor to filozof, który – jako jeden z niewielu w świecie anglosaskim – potrafił przerzucić pomost między tradycjami filozoficznymi kontynentu a tradycją analityczną. Zapewne niebagatelną rolę odegrała tu jego przynależność do Kościoła katolickiego, która nie pozwalała mu oderwać się od łacińskich korzeni europejskiego myślenia. To, co wyróżnia jego sposób filozofowania, to quasi-heglowski, syntetyczny charakter refleksji, który pozwolił mu ogarnąć olbrzymie obszary myśli różnych tradycji filozoficznych i stworzyć bogatą historycznie i filozoficznie, potężną koncepcję nowoczesnej tożsamości i jej matryc społecznych.

Tym, co odróżnia go od Alasdaira MacIntyre'a, innego wybitnego katolickiego filozofa, jest mniej konfrontacyjny charakter dociekań oraz bardziej pozytywny stosunek do nowoczesnej filozofii. Tam, gdzie MacIntyre potrafi przeprowadzić niebywale błyskotliwą krytykę i zarysować ostry dylemat, Taylor dokonuje subtelnej syntezy, stawiając raczej na wyjaśnienie złożoności problemów niż na perswazję. Łączy ich natomiast niechęć do systemowego dogmatyzmu, a co za tym idzie – pochwała myślenia genealogicznego. Obaj uprawiają gatunek historiografii filozoficznej, który można za Richardem Rortym nazwać „formującą kanon historii ducha” (*Geistesgeschichte as canon-formation*)², czyli ten rodzaj refleksji, który szuka właściwych,

głębokich pytań filozoficznych. Zapytuje się tu najpierw o żywotne dylematy, przed jakimi dziś stoimy, a następnie rozjaśnia się je, gruntownie badając ich historię – sprawdzając, jakie pytania filozoficzne miały dla naszej dzisiejszej tożsamości historycznie centralne znaczenie i jakie były dzieje odpowiedzi na nie. Nie jest to przy tym beznamietne klasyfikowanie, ale raczej zaangażowane wyjaśnianie.

To, co wyróżnia styl Taylora – i łączy go poniekąd z pisarstwem Hegla i Foucaulta – to umiejętność podejmowania kwestii wielogłosowo, głęboko, otwarcie, a jednak krytycznie; za pomocą nowych ram pojęciowych, często na wysokim poziomie abstrakcji, a mimo to zawsze ilustrowanych konkretnym materiałem filozoficznym. *A Secular Age* napisane jest w charakterystycznym dla Taylora (dla wielu czytelników „ciężkostrawnym”) dygresyjnym stylu, zgodnie z którym pomocnicze problemy filozoficzne rozpisywane są na historyczne linie uzasadnień i krytyk, a następnie umieszczane w kontekście wyjaśnień problemów szerszych lub wyższego rzędu. W ten sposób, prowadząc jednocześnie kilka wątków, które nabierają głębi dopiero wraz z rozwojem wywodu, autor potrafi tworzyć opowieść o charakterze jednocześnie poszukującym i syntetyzującym.

A Secular Age – mocno poszerzona wersja wykładów imienia Gifforda, wygłaszanych na zaproszenie Uniwersytetu Saint Andrews – nie jest pierwszą monumentalną pracą Taylora. W roku 1975 opublikował wszak blisko sześciusetstronicową monografię o Heglu, a piętnaście lat temu wydał również obszernie *Źródła podmiotowości* (*Sources of Self. The Making of Modern Identity*). Autor publikujący w dzisiejszych czasach tak obszernie książki musi jednak wymagać od czytelnika wiary w to, że ich zawartość warta będzie poświęconego jej cennego czasu

2. Por. R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, [w:] *Philosophy in History*, red. R. Rorty, J. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge 1984, s. 56-61.

Czy chrześcijanin może mimo wszystko polubić nowoczesność?

Jan Filip Staniłko

i dużego wysiłku jej odkrywania. Jak powiedział pewien znany profesor, „Taylor pisze dzieła na obfite w czas i spokój epoki”. Wydaje się jednak, że *A Secular Age* wart jest tego wysiłku „lektury nie na nasze czasy”. Mamy tu bowiem do czynienia ze swego rodzaju *summą* dorobku filozofa – wszystkie poprzednie prace poświęcone źródłom nowoczesności kulminują w historii o tym, jak łacińskie chrześcijaństwo stało się nowoczesną cywilizacją Zachodu. Innymi słowy, Taylor dokonuje rekonstrukcji „ramy tła, wewnątrz której człowiek wierzy lub odmawia wiary w Boga” (s. 13)³.

Wiara i niewiara

Podobne zadanie rekonstrukcji ramy przekonań podjął autor w swojej poprzedniej dużej pracy – *Źródłach podmiotowości*. W książce tej określił główne cechy naszej moralno-polityczno-religijnej tożsamości nowoczesnej i pokazał, jak cechy te rozwinęły się i skryształizowały w ramach różnych procesów historycznych w świecie zachodnim. *Źródła podmiotowości* są filozoficzną rekonstrukcją „moralnych źródeł” naszych działań, pokazującą ich historyczną złożoność, która zaowocowała wielością opcji inspirujących nasze wrażliwości moralne. Co charakterystyczne, swoje własne przekonanie, że najlepszym źródłem moralnym dla ja nowoczesnego jest wciąż niezmiennie źródło religijne – tj. etyka oparta na transcendencji – Taylor niejako ukrywa w niesłychanie subtelnych analizach i przedstawia jako jedną z wielu z dostępnych opcji. Jednak *Źródła podmiotowości*, nawet jeśli przedstawiają etykę chrześcijańską jako najlepiej uzasadniającą faktyczny porządek moralny współczesności, mają mimo wszystko dominantę etyczno-polityczną.

W tym właśnie miejscu *A Secular Age* stanowi dopełnienie lub raczej rozwinięcie tamtych wątków. W nowej książce Taylor analizuje religijny – a konkretnie chrześcijański – charakter naszych czasów i różne opcje dostępne dziś wierzącym i niewierzącym. Jest to opowieść o tym, jak opcje te powstały i rozwinęły się od 1500 roku, analiza sposobów, na jakie pozostają one związane z kulturowym i politycznym kontekstem naszych potrzeb, oraz przedstawienie idealnych typów różnych ram uzasadniających dla religijnych i niereligijnych sposobów życia.

Wszystko to zaś przedstawia autor, który nie ukrywa swojego chrześcijańskiego zaangażowania ani pochwały chrześcijańskiego życia politycznego i moralnego.

Książka Taylora podnosi prawdopodobnie główny problem filozofii, etyki

i religii ostatniego półtorawiecza. Jest to problem treści i fundamentów moralnej wartości i wszystkich innych wartości uwikłanych w relacje z nią – czyli kompleks problemów poruszonych przez słynne stwierdzenie Fryderyka Nietzschego, że Bóg umarł. Innymi słowy, węzeł problemów wyrażany przez pytania: jaka jest najbardziej przekonująca koncepcja tego, co czyni życie wartościowym, i jaki jest normatywny status tego sposobu życia? Co stanowi podstawę naszego poczucia obowiązku, co inspiruje nas do potwierdzania naszego życia i zobowiązania się do pewnych wartości, a także co upoważnia i motywuje nas do realizacji takich zobowiązań?

Taylor stwierdza, że po Oświeceniu i XVII wieku, po Kancie, Fichtem, Heglu, Marksie i Kerkegaardzie, najbardziej atrakcyjne rozwiązania tych kwestii leżały albo w pojęciu natu-

3. Numery stron podane w nawiasach w tekście zasadniczym konsekwentnie odnoszą się do stron *A Secular Age*. Tłumaczenia moje.

ry – w postaci naturalnej inklinacji (*sympathy*) lub zestawu naturalnych pragnień i interesów – albo w poczuciu godności ludzkiej, ugruntowanym w naszej racjonalnej podmiotowości, albo wreszcie w jakimś rodzaju transcendencji. Jednak każde z tych stanowisk prowadzi do innej odpowiedzi na powyżej postawione pytania i co innego uznaje za wartościowe i cenne w naszym życiu, a więc – w konsekwencji – mogą one prowadzić do niezgodnych ze sobą działań. Taylor – podobnie jak MacIntyre od początku lat osiemdziesiątych – nie boi się podnosić powyższych pytań w kontekście etyki chrześcijańskiej i traktować chrześcijańskich motywacji jako pełnoprawnych elementów nowoczesnej hermeneutyki życia ludzkiego, nie czyniąc tego jednocześnie z bezpieczniejszej pozycji jakiejś wersji teologii naturalnej.

Narracja

Książkę *A Secular Age* – mimo że składa się na nią pięć części i dwadzieścia rozdziałów – najlepiej zrozumieć jako podzieloną zasadniczo na dwie partie. Pierwsza (części od I do IV) ma charakter narracyjny i historyczny, druga (część V) – diachroniczny i dialektyczny. W pierwszej dużej części Taylor kreśli genealogię najważniejszego stanowiska filozoficznego nowoczesności – kluczowej opcji etycznej, konkurencyjnej wobec etyki chrześcijańskiej – które nazywa humanizmem wyłączającym, a następnie opisuje jego rozwój i rozmaite rodzaje krytyki aż po dzień dzisiejszy. W części dialektycznej natomiast zbiera rozwinięte uprzednio wątki, aby zbadać w ich wzajemnym powiązaniu kilka obecnie najważniejszych opcji uzasadniających wiarę lub niewiarę – poprzez odniesienie ich do takich problemów etycznych jak cierpienie i zło, cielesność i seksualność, przemoc i zniszczenie, doczesność i różnorodność życia codziennego.

Można też spojrzeć na strukturę tej książki z innej perspektywy i czytać ją, po pierwsze, jako filozoficzną historię odbierania praw publicznych i politycznych religii (część I i II); po drugie, jako historię „sekularyzacji”, czyli nadawania praw „humanistycznej alternatywie” wobec religii (część III i IV), i wreszcie jako historię „przeniesienia duchowości do nowej niszy w obrębie społeczeństwa” (s. 419), proces ponownego nadania praw już w wieku świeckim (część IV i V)⁴.

Ową świeckość Taylor rozumie na trzy sposoby. Najpierw, jako ucieczkę religii ze sfery publicznej; następnie jako upadek wiary i praktyk religijnych; i wreszcie jako sytuację, w której „możliwe jest całkowite zakrycie wszystkich ludzkich celów poza ludzkim powroźdzeniem, a dokładniej, [jest to] sytuacja, w której tego rodzaju perspektywa staje się wyobraźalnym sposobem życia dla wielkich mas ludzi” (s. 19-20). I to ta trzecia świeckość stanowi główny przedmiot jego badań w omawianej książce.

Narracja historyczna Taylora charakteryzuje się kilkoma cechami. Po pierwsze, nie jest to historia doktryn czy teorii, ale raczej historia „uwarunkowań tła”, które umożliwiły funkcjonowanie nowoczesnym doktrynom i praktykom społecznym. Jest to zatem filozoficzna historia wrażliwości wynikających z przeżytego doświadczenia społecznego, które Taylor nazywa społecznymi zestawami wyobrażeń lub, za Wittgensteinem, światobrazami (*world-pictures*). Zadanie polega na tym, by zrozumieć odmienności między owymi opcjami nie tylko na poziomie wyrażającego je *credo*, lecz także różnic doświadczeń i wrażliwości.

Po drugie, Taylor umieszcza te filozoficzne ramy tła w obrębie opisywanego przez Roberta Eliasa procesu cywilizacyjnego, czyli procesu zmiany orientacji owego zestawu uwarunkowań tła

4. J. Gilman, *Faith and Fragility in Secular Age*, „Religious Studies Review” 2008, vol. 34, no. 4 (December), s. 247.

Czy chrześcijanin może mimo wszystko polubić nowoczesność?

Jan Filip Staniłko

z elitarnego na otwarty dla każdego człowieka. Innymi słowy, ramy przekonań, które w późnym średniowieczu i renesansie kształtowały się w obrębie wąskich elit społecznych i intelektualnych (takie jak na przykład pojęcie intymności związane z czynnościami fizycznymi), z czasem stały się ramami przekonań całych społeczeństw. To, co u Eliasa wyłania się z socjologicznej analizy życia pośród licznego dworu i ambicji podkreślenia swojego klasowego statusu, u Taylora nabiera sensu filozoficznego – zyskuje, trzymając się przytoczonego przykładu, znaczenie rozwoju „zdystansowanej, dyscyplinowanej podmiotowości, która najpierw zastrzega intymność, a następnie sprawia, że nabieramy dystansu do naszych potężnych emocji i funkcji cielesnych” (s. 139).

Po trzecie, na przestrzeni całej książki Taylor nie ukrywa swojej niechęci do „historii odejmujących”, czyli biało-czarnych, teleologicznych, autopromocyjnych narracji nowoczesności, ukazujących jej wyłanianie się w toku stopniowego odejmowania, jedna po drugiej, kolejnych cech lub warstw światobrazu zbudowanego na transcendencji. Każdorazowym ich morałem jest wyzwolenie się z „wcześniejszych ograniczających horyzontów, iluzji lub ograniczeń wiedzy” (s. 22), które zamykają nas w naszym jestestwie, i przejście do dojrzałego świeckiego humanizmu. Tej swoistej *whig history* świeckości Taylor przeciwstawia podejście zmierzające do pokazania, że różne formy wiary i niewiary oddziaływały z ich społecznymi i religijnymi kontekstami oraz między sobą, stale dając bodziec do wyłonienia się nowych form wiary i niewiary⁵.

Z powodu obszerności książki oraz jej „poszukującej” struktury wyliczenie i streszczenie

głównych wątków mogłoby okazać się zadaniem raczej beznadziejnym. Wydaje mi się, że najlepszym kluczem do przedstawienia zawartości *A Secular Age* byłoby zapoznanie czytelnika z najważniejszymi pojęciami i konceptami teoretycznymi, które Taylor wprowadza. Jeden z recenzentów tej książki wspomina, jak w czasie pracy nad *Źródłami podmiotowości* Taylor zaprosił go na lunch, w trakcie którego próbował mu wytłumaczyć aparat pojęciowy, jaki rozwijał na potrzeby przedstawienia etycznych i moralnych realiów, którym poświęcona jest ta książka. Uważał wówczas, że sformułowanie i zdefiniowanie takich pojęć, które są wystarczająco oswajające, a jednocześnie dość obiektywne, jest wielkim wyzwaniem⁶. Tego samego rodzaju zmaganie widać w *A Secular Age*.

Przykładem takiego pojęcia – zastosowanego na potrzeby tej książki dla opisanego owego rodzaju życia i doświadczenia, które Taylor uważa za najbardziej otwarte na odsłonięcie kluczowych cech przeżytego doświadczenia osobistego – jest pojęcie „pełni”. Oznacza ono chwilowe doświadczenie przez podmiot w sposób szczególnie kompletny i doskonały tego, co w życiu liczy się najbardziej, czy też tego, „o co w życiu chodzi”. Taylor uważa, że „nie ma możliwości ucieczki od jakiejś wersji pełni; dla każdego przeżywanego rozumienia życia musi istnieć jakaś strona, od której życie wygląda dobrze, w całości, właściwie, jako przeżywane tak, jak powinno być. (...) Nie jest więc tak, że niewiara unika chrześcijańskich idei pełni, nie mając niczego w ich miejsce – ona ma swoje własne ich odmiany” (s. 600). Stąd wierzący doświadcza pełni jako danej mu, podczas gdy dla niewierzącego, zwłaszcza po XVIII wieku, pełnia wypływa z czegoś w nas – z rozumu lub jakichś form pragnienia.

5. Przy czym – mimo odniesień do buddyzmu – Taylor świadomie ogranicza swoją opowieść do kulturowego obszaru łacińskiego chrześcijaństwa (przekształcającego się stopniowo w świat zachodni), zadowolając się stwierdzeniem, że analogiczne historie sekularyzacji mogą zostać napisane dla innych światów religijnych.

6. M.L. Morgan, *A Secular Age*, „Notre Dame Philosophical Reviews”, 10 sierpnia 2008.

Mimo że tego rodzaju doświadczenie dostępne jest wszystkim, do jego wyrażania i do uchwycenia wszystkich jego wymiarów zdolni są przede wszystkim członkowie pewnej elity – politycy, filozofowie, święci czy artyści. Ich dzieła, będące ilustracją społecznych i politycznych praktyk oraz psychologicznych reakcji i nawyków, stanowią materiał analiz Taylora. *A Secular Age* można widzieć jako ciąg wzajemnie powiązanych interpretacji owych dzieł za pomocą pojęć, które autor tworzy w bliskiej relacji z interpretowanym materiałem i które nabierają głębszego sensu wraz z rozwojem narracji.

Wyłączający humanizm

Narracja ta mówi o stopniowym rozpadzie średniowiecznej koncepcji człowieka, którą Taylor nazywa „podmiotem porowatym” (*porous self*), i wyłanianiu się ja nowoczesnego, nazywanego „podmiotem buforowanym” (*buffered self*). Jest to historia rozpadu świata organizowanego przez różne rodzaje czasu (wysoki i niski), wypełnionego przez anioły i demony mogące posiadać człowieka, w który to świat Bóg zaangażowany jest osobiście – a stopniowej budowy świata zdepersonalizowanego, organizowanego przez mechaniczne i obowiązujące absolutnie prawa przyrody, w którym rola Boga ogranicza się co najwyżej do ustanowienia tychże praw, zamieszkiwanego przez izolowane podmioty. Jest to historia odczarowania: przyrody – od miejsca pełnego duchów do wszechświata regulowanego prawami przyczynowymi; historii – od symbolicznie różnicującego czasu wysokiego legend i historii biblijnych do zhomogenizowanego pustego czasu fizycznego, oraz społeczeństwa – od wspólnoty pokrewieństwa i Kościoła, uosabianego przez metaforę ciała (czy to króla, czy Jezusa) i jego członków, do kontraktowych relacji między równymi sobie ludźmi, regulowanych przez różnego rodzaju kodeksy.

Według Taylora nowoczesny, świecki świat wyłania się wówczas, gdy samowystarczalny „wyłączający humanizm” staje się dostępny jako realna opcja. Jest to humanizm „nieakceptujący żadnych innych ostatecznych celów poza [taką, czy inną] formą ludzkiego rozkwitu oraz podporządkowujący wszystko wyłącznie temu celowi” (s. 18). Zasoby pojęciowe dla takiego samowystarczalnego humanizmu pojawiają się co najmniej w wieku XVI i XVII wraz z powstaniem nowej nauki i wszystkim, co ona implikuje: z nowym poczuciem podmiotowości, jej głębokością, jej statusem wyłączonego ze świata obserwatora, analityka i krytyka, a także z nowym uznaniem dla życia zwykłego i doczesnego.

Co istotne, Taylor podkreśla, że podłoże pod wyłączający humanizm przygotowało samo chrześcijaństwo i to w swojej wersji poszukującej większej ortodoksji i dyscypliny, czyli w wersji reformowanej. Ten duch reformy uosabia Reformacja, dążąca do zakopania przepaści między pobożnością elitarną a pobożnością ludową oraz afirmująca ascetyzm i dyscyplinę. Jednak było to tylko przygotowaniem podłoża; sam humanizm wyłączający pojawia się wraz z Oświeceniem i rozwija w wieku XIX – to wówczas pojawia się aktywny i konstruujący podmiot oraz koncepcja porządku społecznego, który jest zakorzeniony w nauce, sztuce i moralności. „Kuszące może być szukanie tu klucza do epokowej zmiany [polegającej na przejściu] od poszukiwania swojego miejsca w kosmosie do konstruowania porządku wewnątrz wszechświata jako nowego sposobu naśladowania Boga albo jako reakcji przeciw inwazyjnej mocy Boga, która wydaje się nie pozostawiać nam miejsca (...)” (s. 114). W obu światopoglądach panuje ład, ale podczas gdy w pierwszym nadany jest on przez Boga i jako taki pozostaje wieczny, w drugim porządek ów jest kształtowany przez wiarę w powodzenie ludzkich wysiłków zmierzających do prze-

Czy chrześcijanin może mimo wszystko polubić nowoczesność?

Jan Filip Staniłko

tworzenia ludzkiego życia i przekształcenia społeczeństwa. Ta wiara w naszą zdolność do kształtowania świata znajduje swoją materializację w rozmaitych programach dyscypliny – religijnej, ekonomicznej i politycznej. Co więcej, wiara ta zawierała utopijne przekonanie, że nie istnieje żaden nadmiar w ograniczaniu chaosu; nie występowało w niej natomiast poczucie, że można doprowadzić do niemożliwej do naprawienia szkody.

Depersonalizacja

Uprzywilejowane miejsce w narracji Taylora przyznane zostało omówieniu nowoczesnej tradycji prawa naturalnego, neostoicyzmu oraz sposobu, w jaki rewolucja kartezjańska stworzyła pojęcie odosobnionego podmiotu (*disengaged self*), zdolnego do prób przekształcenia społeczeństwa zgodnie z idealnym porządkiem zakorzenionym w boskiej opatrności. Twórca neostoicyzmu, Justus Lipsius, wierzył w ludzkie zdolności do ujednoczenia społeczeństwa poprzez aktywną interwencję w sprawach publicznych, politycznych i wojskowych. Gotów był udzielać rad władcom absolutnym, którzy stawiali sobie za cel zapewnienie pokoju i bezpieczeństwa w obliczu konfliktu i wojny. Wylączający humanizm rozwinął się właśnie z połączenia neostoicyzmu, tradycji prawa naturalnego i reprezentowanej przez Grocjusza i Locke'a tradycji kontraktu.

Po kartezjańskiej rewolucji społeczeństwo zaczęto postrzegać jako plastyczną substancję, która – niczym wosk, o którym Kartezjusz mówi w swojej pierwszej medytacji – może być kształtowana przez nałożenie nań idealnej formy. Formą tą mógł być idealny porządek moralny, pojmowany najpierw jako harmonia interesów, a następnie jako zabezpieczenie praw jednostki oraz stworzenie przestrzeni wolności i wreszcie jako sieć wzajemnych korzyści, za pomocą której jednostki zorga-

nizowane w społeczeństwo pomagają sobie nawzajem.

Tym, co umożliwiło pełne przejście do wyłącznego humanizmu – swoistym stadium przejściowym – był „opatrnościowy deizm”. Była to forma religii naturalnej, która pojmowała świat jako bezosobowy porządek służący wzajemnym korzyściom, a zaprojektowany przez Boga. Promotorami opatrnościowego deizmu byli krytycy biblijni – tacy jak Spinoza ze swoim *Tractatus Theologico-politicus* – oraz historycy – jak Edward Gibbon – którzy nie tyle motywowali się „nauką”, czy „rozumem”, ile raczej z głębokim moralnym niesmakiem odnosili się do dawnej religii, upatrującej w Bogu podmiotu w historii, oddziałującego poprzez cuda. Ich zdaniem Bóg był w niej pojmowany albo jako tyran, albo w najlepszym wypadku jako sługa niezbyt oświeconych interesów swych domniemyanych klientów. Taylor bada wiele przyczyn takich zmian i zawężenia religijności do moralności – przyczyn historycznych, kulturowych i politycznych. Ale kluczowe jest według niego to, że w deizmie boska lub transcendentna orientacja życia chrześcijańskiego została poważnie osłabiona, pozostawiając chrześcijaństwo o krok od immanentnego humanizmu; tylko jeden krótki krok od humanizmu Kanta, Benthama i Milla.

Deistyczna depersonalizacja dokonuje się w korelacji z obiektywizacją. „Zobiektywizować jakąś domenę znaczy pozbawić ją normatywnej mocy, a przynajmniej wziąć w nawias znaczenie, jakie w zwykłym życiu ma ona dla nas” (s. 283). Kartezjańska obiektywizacja oznacza nie tylko wycofanie się z pola znaczeń kosmicznych, ale także wycofanie się z ciała, a ostatecznie (czyli po odrzuceniu kartezjańskiej „etyki tymczasowej”) wycofanie się z tradycji i społecznego autorytetu. „Nowoczesność jako epoka wolności może być utożsamiona z naszym odnoszeniem się do bezosobowego

prawa, a nie do celów, które wyrastają z relacji osobowych. (...) Ortodoksyjne chrześcijaństwo widzi nas jako potrzebujących ratunku. W tym wydaje się ono traktować nas jak dzieci” (s. 283). Tymczasem, jak mówił Kant, stan oświecenia polega na odwadze myślenia, zaś ludzka godność – na zdolności do nadawania prawa sobie samemu. Tego rodzaju koncepcja godności ludzkiej nie była już możliwa do pogodzenia z chrześcijaństwem.

Wyłączający humanizm powołuje się na porządek moralny, którego „zobowiązania ontyczne”, jak je nazywa Taylor, są całkowicie wewnątrz człowieka i nie zakładają żadnego odniesienia do transcendencji. W tym ujęciu jesteśmy motywowani albo przez oświecenie, albo przez poczucie naturalnej sympatii, a naszym celem jest życzliwość. Ujawnienie tych nowych, antropocentrycznych źródeł naszych motywacji i zdolności do osiągnięcia wzajemnych korzyści jest jednym z największych osiągnięć tego typu humanizmu. To właśnie stanowi dziedzinę podmiotu buforowanego, odosobnionego, oraz miejsce pochodzenia godności, wolności, dyscypliny i poczucia ludzkich możliwości.

W ten oto sposób do początku XIX wieku wyłączający humanizm rozwinął się jako alternatywa dla chrześcijańskiej wiary w osobowego Boga oraz w porządek cudów i tajemnic. Miało to swoje dobre i złe strony, dało bowiem podstawę do poczucia dumy i wartości, ale jednocześnie zrodziło poczucie ograniczenia przez doczesny świat i bycia pozbawionym czegoś wartościowego. Z owego napięcia zrodziło się poczucie zła w świecie, który wydał się pusty i jałowy. Z kolei z tego złego samopoczucia wypłynęła cała wiązka dalszych zmian w podstawach wiary i niewiary. Wytworzyła się dynamika coraz większej ilości moralno-duchowych opcji, którą Taylor nazywa efektem supernowej. „Żyjemy obecnie w duchowej

supernowej, rodzaju pluralizmu galopującego po duchowej łące” (s. 300).

Krytyka podmiotowości buforowej

W XX wieku opisywany proces doprowadził do rozprzestrzenienia się podzielonych, popękanych światów elit na całe społeczeństwo, które opanowuje poczucie wszechogarniającej nudy i powszechnego bezsensu. W XIX wieku natomiast różnego rodzaju wyrazy niewiary – melancholia, rozpacz, choroba wieku – oraz odpowiedzi na nie w formie nowych ontycznych zobowiązań, choć raczej nie religijnych, stały się udziałem wielu pisarzy i poetów. Był to czas cudów, zabawy, tajemnicy, a nawet przerażenia; czas zasadniczej i wielostronnej krytyki nowoczesnej podmiotowości buforowej, kierowanej zarówno z pozycji wiary, ale i również, a może przede wszystkim, niewiary.

Taylor wyróżnia trzy zasadnicze linie takiej krytyki. Po pierwsze, jeszcze w XVIII wieku krytykowano utylitarystyczną etykę życzliwości jako zbyt zachowawczą (na przykład emocjonalnie), jako spłaszczającą ludzkie motywacje przez sprowadzanie ich do czystego interesu własnego lub poczucia sympatii oraz jako depersonalizującą relacje z Bogiem – zniknęło oddanie Bogu, a pozostała misja zaprowadzenia boskiego ładu społecznego. Po drugie, romantycy krytykowali: represyjną rolę rozumu wobec emocji; nacisk na racjonalność kalkulującą, odcinającą nas od współodczuwającej jedności z innymi; zamknięcie się człowieka w odczarowanym świecie nauki, pozbawiające nas kontaktu z naturą jako wielkim źródłem życia i znaczenia, i w końcu zaburzenie równowagi całej naszej biosfery (linia protestu szczególnie bliska współczesnym ekologom). Po trzecie wreszcie, powstały koncepcje krytykujące nowoczesny porządek jako zbyt optymistyczny i powierzchowny – krytykowano tu deistyczne pojęcie opatrności (Voltaire); zbyt egalitarne

Czy chrześcijanin może mimo wszystko polubić nowoczesność?

Jan Filip Staniłko

i równające w dół standardy, negujące dawne cnoty, takie jak heroizm (De Maistre); błędne, upraszczające i płytkie, bo zmysłowe, rozumienie szczęśliwości oraz nadmierną afirmację życia i zanik rozumienia sensu śmierci (a przynajmniej jej momentu) jako pozycji uprzywilejowanej poznawczo (Heidegger, Beckett).

Szczególne znaczenie dla zrozumienia naszej obecnej sytuacji mają zmiany związane z wydarzeniami lat sześćdziesiątych XX wieku, wzrost i rozpowszechnienie się „ekspresywnego” indywidualizmu jako ruchu społecznego oraz zmiana w koncepcjach podmiotowości i dobra. Ta nowa kultura poniekąd odkrywa na swój własny sposób różne wymiary romantyzmu, powracając do kultu młodzieńczego witalizmu, ale i rozwijając społeczeństwo konsumentów. Nie ma w niej jednak elitarniej przestrzeni artystycznej i literackiej – w jej miejsce pojawił się ruch masowy z jego zainteresowaniem modą, stylem, zewnętrznym wizerunkiem, ochroną praw itp. W obliczu tych zmian Taylor stawia pytanie: gdzie w kulturze ekspresywnego indywidualizmu mieści się to, co święte?

Odpowiadając na nie, autor dochodzi do wniosku, że generacje po-latach-sześćdziesiątych są głęboko wyobcowane z tradycyjnych form zachodniego chrześcijaństwa, często przeciwstawiając się im lub odkrywając je jedynie w zawężonych i wykoślawionych formach. Ale ostatnie pięćdziesiąt lat nie musi być widziane jedynie jako czas załamania się tradycyjnego sensu świętości. Rozwinęły się bowiem nowe formy duchowości, nowe wrażliwości i nowe języki. Pojawiły się nowe próby walki o całościowość i duchowe zdrowie. Powstało napięcie między tymi, którzy odrzucają tradycyjne życie religijne na rzecz indywidualizmu i pluralizmu, a tymi, którzy bronią religijności wspólnotowej i ortodoksyjnej; między tymi, którzy afirmują tradycyjny autorytet, a tymi, którzy go odrzucają. Co więcej, pomiędzy skrajnymi stanowiska-

mi powstało olbrzymie pole wypełnione stanowiskami pośrednimi, nowymi umiarkowanymi ścieżkami wiary i niewiary. Taylor nazywa to rozproszonym chrześcijaństwem – wiarą bez przynależności, wyciągając stąd wnioski o upadku chrześcijaństwa jako zorganizowanej wspólnoty (*Christendom*), ale już nie jako typu duchowości (*Christianity*). To, co zostało utracone, to nie religijna motywacja, lecz raczej jakieś przywiązanie do tradycyjnej wiary i praktyki religijnej. Jesteśmy w nowym wieku religijnych poszukiwań. W czasie, w którym moralność wydaje się kwestią użyteczności, racjonalności i wolności, religijne odpowiedzi na pytania o sens życia wciąż pozostają dostępne i dla niektórych są nadal pożądane.

Odpowiedź

Tak zatem, według Charlesa Taylora, prezentuje się historyczne tło... pytania, dlaczego tak trudno wierzyć w Boga na nowoczesnym Zachodzie, podczas gdy w 1500 roku niewiara w Niego była niemal nie do pomyślenia? Odpowiedzi na to pytanie poświęcona jest ostatnia część książki – moim zdaniem, słabsza od poprzednich i nieco przegadana.

W części V (rozdziały 15-20) *A Secular Age*, bliskiej objętościowo niejednej innej książki, autor podejmuje się zarysowania „duchowego kształtu obecnej epoki”. Taylor przywołuje w niej cały aparat pojęciowy rozwinięty w poprzednich częściach w celu przeprowadzenia strukturalno-dialektycznej analizy złożonej sytuacji naszych czasów. Pojawiają się tu przedstawione wcześniej *dramatis personae* – odczarowanie, porowata i buforowa podmiotowość, nowoczesny porządek moralny, wyłączający humanizm, czas wysoki i czas świecki, paleo-, neo- i post-durkheimowskie formy społeczne itp. – oraz zupełnie nowe postaci (rama wewnętrzna, *ancient regime* czy zamknięte struktury światowe), które wspólnie odgrywa-

ją serię dramatycznych pojedynków zorganizowanych wokół wyzwań czasu i historii, dziedzictwa materialnego i ziemskiego, pożądania i miłości, erotyczności, szkody, bólu, przemocy i cierpienia.

Taylor twierdzi, że uderzającą cechą zachodnich społeczeństw jest nie tyle upadek religijnych praktyk czy wiary, ile raczej wielość form wiary i niewiary oraz ich delikatny lub przejściowy status. Żyjemy w świecie krzyżowych nacisków, gdzie stare przekonania i poglądy zdestabilizowały się, a uformowały się nowe, i gdzie kształtują się lub ulegają transformacji pozycje pośrednie. Nowe formy życia duchowego powstają pomiędzy ortodoksyjną religijnością i materialistycznym ateizmem jako rezultat owych krzyżowych nacisków. Jedną ze stron tych nacisków stanowią właśnie wyżej wymienione wyzwania związane z cielesnością i doczesnością. Chrześcijaństwo w swej historii często przechodziło przez fazy tego, co Taylor nazywa „odcieleśnieniem” – przejścia od bardzo poważnego traktowania cielesności, seksualności, fizyczności do nacisku na rozumność czy psychologiczny dobrostan albo duchową transformację (rozd. 17 i 18, zatytułowane odpowiednio „Dilemmas 1” i „Dilemmas 2”). Jednak w krytycznych momentach wylaniały się stosowne formy wiary i niewiary, które dążyły do odtworzenia sensu cielesności i jej wagi.

Aspiracja do pełni czy całościowości zawiera w sobie aspirację do objęcia lub rehabilitacji cielesności i sfery naturalnych, codziennych pragnień. Pełne życie ludzkie musi przecież jakoś radzić sobie z naszym cielesnym statusem, czy to przez jego afirmację, czy to przez

zaprzeczenie jego wagi, czy też w jakiś sposób pośredni. Taylor pokazuje wszak, że dziedzina tego, co fizyczne i zwyczajne, stawia wiele żądań etyce i religii, a te z kolei próbują ją na różne sposoby ujarzmić lub oswoić. Zapewne nie jest to wniosek nowy, ale cały czar książek Taylora, w tym i *A Secular Age*, polega na jego specyficznym sposobie artykułowania tego, co jest rzekomo wszystkim dobrze znane, ale w sposób zupełnie nowy – lub na podejmowaniu tematów rzadko dyskutowanych.

Na koniec jeszcze chciałbym poczynić obserwację dotyczącą dotychczasowych recenzji *A Secular Age*. Uderzyła mnie niemal całkowita nieobecność tej książki w najważniejszych światowych czasopismach filozoficznych⁷. Fakt ten jest zapewne dobrą ilustracją dominacji immanentnego humanizmu na zachodnich akademiach. Jedyne właściwie czasopisma naukowe, które tę książkę zauważyły, poświęcone są studiom religijnym⁸. W wyraźnym kontraście do liczby recenzji naukowych pozostaje liczba recenzji książki Taylora zamieszczonych w prestiżowych i poczytnych czasopismach kulturalnych. I choć nie poświęciło jej tekstu najważniejsze czasopismo literackie świata, czyli „The New York Review of Books”, to z pewnością w jakiejś mierze rekompensować może to recenzja w „The New Republic” czy „Harper’s Magazine” (ta ostatnia autorstwa Johna Graya, do której nie miałem jednak dostępu). Z pewnością świadczyć to może o dużym wyrobieniu filozoficznym publiczności literackiej w USA. Tu jednak zwraca uwagę co innego – przyjęcie dzieła jest raczej chłodne (jak w zdaniu kończącym recenzję w New York Timesie: „jeśli szukacie w tej książce Boga, to go tam nie znajdziecie”) lub nawet wrogie (jak w tytule recenzji

7. Jedyne naukowe recenzje, jakie dotąd znalazłem, to: E. Shakman Hurd w „Political Theory” 2008 (June), 36(3); J. Milbank, *A Closer Walk on the Wild Side*, „Studies in Christian Ethics” 2009 (January), 22(1); J. Gilman, *Faith and Fragility in Secular Age*, „Religious Studies Review” 2008 (December), 34(4); P.E. Gordon, *The Place of the Sacred in the Absence of God*, „Journal of the History of Ideas” 2008 (October), 69(4) oraz M.L. Morgan, dz.cyt.

8. Tu jednak dla autorów recenzja bywa często pretekstem do rozwijania ich własnych myśli i koncepcji.

Czy chrześcijanin może mimo wszystko polubić nowoczesność?

Jan Filip Staniłko

Charlesa Laremore w „The New Republic”: „Ile jeszcze możemy znieść [takich strasznych książek?]”. Widocznie nawet najbardziej erudycyjne, zniuansowane i delikatne opowiedzenie się po stronie chrześcijaństwa budzi w elitach immanentego humanizmu irytację.

Pozostaje najwyraźniej pocieszać się tym, że w świeckim wieku do wyboru mamy tak wiele innych opcji życia...

Jan Filip Staniłko

*absolwent filozofii i polonistyki
na Uniwersytecie Jagiellońskim,
redaktor dwumiesięcznika „Arcana”,
przygotowuje pracę doktorską o państwie
i władzy w filozofii Arystotelesa
i Tomasza Hobbesa.*