

CHARLES TAYLOR O RELIGII I HUMANIZMIE WYŁĄCZNYM W WARUNKACH NOWOCZESNOŚCI

Witold M. Nowak

Zakład Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Rzeszowski,
Al. Rejtana 16C, 35-959 Rzeszów, nowwit@interia.pl

Streszczenie. Artykuł prezentuje nową odmianę zachodniego światopoglądu, jaką jest humanizm wyłączny (termin Charlesa Taylora). Ten rodzaj humanizmu opiera się na naturalistycznej koncepcji człowieka i dobra ludzkiego. Jego główne kategorie to ludzki rozkwit i pełnia życia. Humanizm wyłączny stanowi dziś rosnącą w siłę alternatywę dla tradycyjnej religii.

Słowa kluczowe: humanizm wyłączny, naturalizm, ludzki rozkwit, sekularyzacja

METODA TAYLORA

Charles Taylor jest jednym z najważniejszych współczesnych filozofów religii. Jego pisanstwo na ten temat jest wyjątkowo wszechstronne tematycznie i bogate w historyczne odniesienia. *Źródła podmiotowości* odnoszą się do religii w kontekście współczesnej utraty uniwersalnego horyzontu pojęciowego, zaś w *Etyce autentyczności* Taylor skupia się na związkach religii ze współczesnymi formami kultury ekspresywistycznej. *Oblicza religii dzisiaj*, rezultat i częściowy zapis wykładów Giffordowskich w Edynburgu¹, w których punktem wyjścia są wykłady W. Jamesa dotyczące doświadczenia religijnego², to analiza miejsca religii w sferze publicznej oraz kilka prognostycznych hipotez. Wreszcie najnowszą książką filozofa *A Secular Age* (2007) przynosi ogromną historyczną narrację służącą odpowiedzi na pytanie, czy żyjemy w epoce świeckiej, czyli epoce humanizmu wyłącznego?

O specyfice metody Taylora, a zarazem jej ograniczeniu decyduje to, iż ujmuje on religię nie od strony aktu wiary, ale od strony przekonań (*beliefs*) religijnych, składających się na społeczne *imaginarium* danego czasu historyczne-

¹ Wykłady te, wygłoszone wiosną 1999 r., nosiły wspólny tytuł *Czy żyjemy w epoce świeckiej?*

² Zob. W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Routledge, London and New York 2002 (edycja w stulecie I wydania). Aktualność dzieła Jamesa wynika dla Taylora stąd, iż widział on istotę religii w indywidualnym doświadczeniu religijnym – podobnie jak większość ludzi współczesnych.

go. Bada stany społecznej świadomości i zachodzące w nich zmiany. Innymi słowy, ujmując religię jako zjawisko światopoglądowe – zespół przekonań. Natomiast temat prawdziwości religii lub któregoś spośród wyznań podejmuje rzadko i ostrożnie, opowiadając się ostatecznie po stronie teizmu judeochrześcijańskiego. Nie znajdujemy także u Taylora systematycznej analizy aktu religijnego i musimy się zadowolić jedynie częściowymi uwagami na ten temat, które sformułował w ramach swej antropologii i etyki (teorii dobrego życia). Socjologizujący-kulturowe ujęcie religii jako *Weltanschauung*, które spotykamy u Taylora jest częste we współczesnej, silnie uhistorycznionej, skontekstualizowanej i skupionej na analizach zmian pojęciowych filozofii (np. A. MacIntyre).

UTRATA ZESTROJENIA

U podstaw dzisiejszej sytuacji religii umieścić należy według Taylora proces rozpadu spójnej, hierarchicznej wizji świata właściwej przednowoczesności. Świat pojmowany jako wielka drabina czy wielki łańcuch bytów był całością stworzoną, hierarchicznie uporządkowaną i racjonalną jak jego Stwórca. Transcendentny, lecz zarazem obecny w świecie i sprawujący funkcję opatrnościową Bóg rządził także dziejami (dawnymi i aktualnymi), a ludzie myśleli o sobie jako o aktorach w jego planie. W tak spójnym horyzoncie pojęciowym nie powstawało w ogóle pytanie o sens ludzkiego życia, gdyż był on dany w jednoznacznych wielkich narracjach, które przyswajała sobie jednostka. Nie powstawało też pytanie o tożsamość (kim jestem?), gdyż tę określały stan i rola społeczna wyznaczone jednostce z góry³. W świecie nowoczesnym, począwszy od rewolucji naukowej XVII w., pierwotna jedność widnokładu teistycznego uległa zaburzeniu. Teorie naukowe podważyły pewność przekonania, iż świat jest całością o strukturze celowej, zaś praktyczne sukcesy naukotechniki zachęcały do wiary w immanentne moce ludzkości. Wszechświat poczęto pojmować jako mechanizm ufundowany na przypadkowych zależnościach, a rzeczywistość traktować jako dziedzinę kształtowaną przez człowieka.

Czy proces ten dokonał się samorzutnie, czy był chciany przez ludzi nowoczesnych? I jedno, i drugie, jak to często bywa w historii, mówi Taylor. Z jednej strony doniesienia nauki zmieniały ludzką świadomość, podsuwając jej niepokojącą wizję świata i człowieka pozbawioną teleologizmu⁴. Jednocześnie wizja

³ Horyzont pojęciowy świata przednowoczesnego następująco charakteryzują P. Berger i T. Luckmann: „Każdy wie, kim jest każdy inny i kim jest on sam. Rycerz jest rycerzem, a chłop jest chłopem – zarówno dla innych, jak i dla siebie. Tak więc nie ma problemu tożsamości. Jest mało prawdopodobne, aby mogło powstać w świadomości pytanie: ‘Kim jestem?’, ponieważ przygotowana społecznie z góry odpowiedź jest subiektywnie bezwzględnie rzeczywista oraz w sposób spójny potwierdzana we wszystkich ważnych interakcjach społecznych” – *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983, s. 250. W tym świecie jednostka może oczywiście nie być zadowolona ze swej tożsamości, ale nie wie o jej do sformułowania problemu tożsamości, ponieważ nie potrafi ona pomyśleć o sobie w perspektywie „drugiego ja”.

⁴ Ściśle biorąc, trudno mówić o nowoczesnej wizji świata. Habermas trafnie zauważa, że za sprawą prymatu postawy wyjaśniającej i odwołującej się do teorii naukowych nowoczesność to raczej dynamiczny proces badania.

istoty ludzkiej jako racjonalnego podmiotu, który sam wprowadza ład w rzeczywistość i może ją opanowywać tak, aby służyła jego celom oddziaływała na ludzi w sposób emancypacyjno-pochlebny. Temu schlebującemu samowizerunkowi ludzie poczęli ulegać. Taylor zwraca tu uwagę na moralny, a nie czysto epistemiczny charakter zmiany światopoglądowej, której dokonała rewolucja naukowa. Okazuje się w tym świetle, iż – jak to ujął N. H. Smith – grzechem założycielskim świata nowoczesnego jest pycha, *hybris*⁵.

Zarówno w *Heglu*, jak i w *Źródłach podmiotowości* Taylor podkreśla moralny charakter dokonującej się w XVII i XVIII w. zmiany *Weltanschauung*. Z nowoczesnego punktu widzenia wcześniejsze wizje świata stanowiły wyraz godnej ubolewania słabości człowieka, który w projekcji rzeczywistości odnajdował tylko to, co chciał znaleźć i co dawało mu poczucie zadowolenia. Tymczasem prawda nauki i odkrywanie struktury świata wymaga surowości i odważnej walki. Tę nową postawę jasno wyraził F. Bacon, głosząc program zwalczania idoli, jakim podlega ludzki umysł. Jeszcze dobitniejszy wyraz znalazła ona w emancypacyjnych hasłach XVIII w., np. u Kanta przywołującego Horacjańską maksymę *Sapere aude* jako wezwanie do odwagi i przezwyciężenia „zawinionej niepełnoletności”. To samo podłoże emancypacyjne Taylor dostrzega u współczesnych kontynuatorów projektu Oświecenia, którzy np. odrzucają tezy religii nie ze względów epistemicznych, lecz ze względów moralnych, uznając je za „niedojrzałe”, to jest niezaadresowane do racjonalnych podmiotów, jakimi jesteśmy.

Sytuację zrodzoną przez zarzucenie teistycznej wizji świata określa mianem „utruty zestrojenia” (*loss of attunement*). Pojęcie „zestrojenie” czerpie Taylor z tradycji pitagorejsko-platońskiej. W *Timaiosie* Platon dał wykład synchronii między rytmami duszy jednostkowej, „dobrze nastrojonej”, i Duszy Powszechniej. Świat, w którym dziś żyjemy jest uniwersum postkosmicznym, nieposiadającym boskiego przeznaczenia i danego etycznego ładu. Nie czujemy się już częścią większej całości.

Fundamentalnym elementem nowej sytuacji jest zanik poczucia sensu życia u wielu ludzi. W ramach nowoczesnego horyzontu pojęciowego pytanie o taki sens należy do tych, które powstają na tyle często, iż stanowią jedną z głównych bolączek ludzi nowoczesnych. Jego wyrazem jest świadomość braku celu i pustki. Prestiż nauk technicznych zdecydował o dominacji niezaangażowanych i instrumentalnych sposobów myślenia i działania, które nie odwołują się do uzasadnień transcendentnych.

⁵ Teistyczna wizja świata została w znacznej mierze aktywnie odrzucona, a nie tylko biernie wyparta przez nową. Podobnego zdania są C.S. Lewis (którego słynna praca z 1964 r. nosi wręcz tytuł *Odrzucony obraz, Discarded Image*) i A. MacIntyre. Ten ostatni w *Dziedziectwie cnoty* przesuwając punkt zenitu ludzkiej pychy na wiek XVIII.

ZŁA NOWINA NATURALIZMU I HUMANIZM WYŁĄCZNY

Według kryterium stosunku do tradycyjnych pytań eschatologiczno-religijnych współczesna kultura przedstawia obraz bardzo zróżnicowany ideowo. Taylor postrzega ją nie jako arenę binarnej walki pomiędzy wiarą i niewiarą – jak polaryzuje sytuację Habermas – ale jako bitwę pomiędzy aż czterema stronnictwami. Są to: a) czysto świecki humanizm, czyli humanizm wyłączny, b) antyhumanistyczny neonietzscheanizm, c) nurty uznające jakieś dobro wykraczające poza życie (wyznawcy transcendencji) i d) ci wyznawcy transcendencji, którzy nie oceniają dziedzictwa Oświecenia jednoznacznie negatywnie, ale uznają, że „metafizyczny prymat życia”, choć błędny i ograniczający, zaowocował w praktyce pewnymi korzyściami. Taylor zalicza siebie do czwartego stronnictwa.

Niezwykle ważną, bo konkurencyjną wobec wiary pozycję zajmuje dziś „humanizm wyłączny” (*exclusive humanism*). Jego odległe źródła sięgają starożytnego epikureizmu i lukrecjanizmu. Nieco paradoksalnie, ważnej podstawy dostarczyła mu religijność Reformacji z jej ideą dowartościowania zwyczajnego życia (pracy, małżeństwa, rodziny). Bezpośrednie źródła tego humanizmu tkwią w deizmie providencjalnym i sekularyzmie XVIII w., dziś natomiast wspierają go naturalistyczno-ewolucyjne interpretacje człowieka, które abstrahują od kategorii podmiotu. Humanizm wyłączny opiera się na kategoriach ludzkiego rozkwitu (*human flourishing*) i pełnego życia (*enhanced life*), które eliminują wszelkie dalsze transcendentne względem życia doczesnego cele. Jest to „nieteistyczny, niekosmologiczny czysto immanentno-ludzki światopogląd”, który zostaje „zamknięty na wszelkie perspektywy teistyczne”⁶.

Mówiąc jeszcze inaczej, horyzont pojęciowy (sensotwórczy) tego humanizmu jest czysto immanentny. Doczesność zostaje poddana absolutyzacji, potraktowana jako *ultimum*⁷. Zabsolutyzowany świat życia ulega przy tym estetyzacji, której celem jest uczynienie zeń źródła jak największej satysfakcji jednostek⁸. W tym

⁶ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. zespół, naukowo opracował T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, PWN, Warszawa 2001, s. 633 i 930. Pracę cytuję dalej jako ZP.

⁷ Diagnoza kanadyjskiego filozofa bliska jest tej, jaką kilkadziesiąt lat wcześniej postawił M. Scheler. Jego zdaniem wraz z upowszechnieniem naturalizmu dokonano się swoiste zawężenie pojęcia ludzkości. W koncepcji chrześcijańskiej, wypieranej stopniowo przez nowoczesną, przez pojęcie ludzkość rozumiano całą ludzkość żywą duchem, czyli ogół dusz ludzi żyjących nie tylko w bieżącym czasie historycznym, lecz również zmarłych. To miejsce zajęło pojęcie ludzkości jako tworu natury, tworu obecnego, widomego, ograniczonego i czysto doczesnego. Rzecz jasna, takie pojęcie ludzkości wiąże się z negacją samego pojęcia nieśmiertelnej duszy, narastającą zwłaszcza od XVIII w. Podobnie jak dziś Taylor, Scheler wiązał tę zmianę z narodzinami nowożytnego humanitaryzmu, który w miejsce chrześcijańskiego oddziaływania modlitwy, orędownictwa i kultu wprowadza imperatyw miłości do ludzkości jako abstrakcyjnej zbiorowości. Zob. M. Scheler, *Resentiment i moralność*, przeł. J. Garewicz, wstępem opatrzyła H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 130 n. Scheler dodaje: „Jest rzeczą nader charakterystyczną, że terminologia chrześcijańska nie zna ‘umiłowania ludzkości’. Jej podstawowe pojęcie brzmi ‘miłość bliźniego’” – tamże, s. 132.

⁸ Tendencja, aby „samym światem życia cieszyć się w jego bezpośredniości” jest typowo nowoczesna. Zob. R. Bubner, *Doświadczenie estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005, s. 169. Podczas dyskusji z H. Dreyfusem i R. Rortym, która odbyła się w 1992 r., Taylor zwrócił temu ostatniemu uwagę, iż „są rzeczy ważniejsze niż życie i śmierć”, a mianowicie zbawienie i potępienie.

aspekcie humanizm wyłączny może być uznany za kulminację długiej linii nowożytnego humanitaryzmu, któremu właściwe były apele o maksymalizację zmysłowego szczęścia dla ludzkości.

Gdybyśmy chcieli wyartykułować założenia wyłącznego humanizmu w formie twierdzeń *explicite*, można mówić o następujących: a) największą wartość mają: samo życie i pełnia życia, tym samym staramy się zachować życie oraz walczyć ze śmiercią i cierpieniem jak tylko się da i jak długo to możliwe (Taylor nazywa tę postawę „świecką religią życia”); b) nie ma precedensu w dziejach dla stanu, w jakim się znajdujemy: nie znali go nasi przodkowie ani ludzie dawniejszych cywilizacji; c) a to dlatego, iż religia sugerowała im, że istnieją „wyższe” niż samo życie cele i d) uznanie absolutnej wartości samego życia dokonało się na drodze przewyciężenia (takiej) religii.

Taylor dodaje, że wobec cywilizacji ogarniętej humanizmem wyłącznym chrześcijanie czują się jak „cudzoziemcy”. Znajdują się w sytuacji analogicznej do tej, w jakiej był jezuicki misjonarz Matteo Ricci (1552–1610), usiłujący zrozumieć i schrystianizować wysoką cywilizację Chin. W humanizmie wyłącznym „wyraźne i ciągle odradzające się poczucie, że jest coś więcej, że życie ludzkie zmierza ku czemuś, co je przekracza, zostaje napiętnowane jako iluzja, i to iluzja niebezpieczna, ponieważ pokojowe współistnienie w wolności uznano wcześniej za rezultat uwiadu wizji transcendentnych”⁹. Tym samym można w tym rodzaju humanizmu widzieć – jak konserwatysta A. Bloom – coś w rodzaju nihilizmu eschatologicznego, „nihilizmu bez otchłani”.

Podobnie jak Taylor, diagnozy stawiał przed kilkudziesięciu laty Scheler, mówiąc o zanikaniu wiary w nieśmiertelność na Zachodzie. Uznawał, że typ „współczesnego człowieka” dlatego nie ceni dalszego życia, gdyż poprzez tryb swego życia zasadniczo przeczy samej istocie śmierci. Pisał: „Człowiek współczesny nie wierzy już w dalsze życie oraz w przewyciężenie śmierci dzięki dalszemu życiu w tej mierze, w jakiej nie dostrzega już naocznie przed sobą własnej śmierci, w jakiej już nie ‘żyje w obliczu śmierci’, albo mówiąc ściślej: w jakiej stale obecny w naszej świadomości *intuicyjny fakt*, że śmierć jest dla nas czymś pewnym, wypiera z jasnej sfery swojej świadomości poprzez swój sposób życia i rodzaj zajęć, tak iż pozostaje jedynie wiedza w postaci *sądu*, że umrze”¹⁰.

Aby lepiej zrozumieć myśl Taylora, przywołajmy filozofa religii Johna Hicka, który mówił o „złej nowinie” naturalizmu. Jest to – w przeciwieństwie do „dobrej nowiny” religii – zła nowina „dla wielu” oraz „najgorsza z możliwych wieści dla ludzkości jako całości”. Rzecz w tym, iż rodzaje spełnienia ludzkiego, o jakich mówi naturalizm pozostają nieuchronnie elitarne, czyli osiągalne jedynie „dla tych, którzy mieli szczęście w loterii życia”¹¹. Po drugie, uznając śmierć

⁹ Ch. Taylor, *Katolicka nowoczesność?*, Znak, nr 12, 2003, s. 24.

¹⁰ M. Scheler, *Śmierć i dalsze życie* [w:] tenże, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1994, s. 73–74.

¹¹ Zob. J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, przeł. J. Grzegorzczak, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 60. Hick wyjaśnia, w czym leży tu nierówność szans: „Tylko bowiem o tych, którzy są dobrze

biologiczną za ostateczny kres istoty ludzkiej naturalizm odmawia szansy spełnienia ludzkiego potencjału tym wszystkim, których życie zakończyło się przedwcześnie, tragicznie etc. (zważywszy na średni czas życia w ubiegłych epokach, stanowią oni przeważającą część ludzkości). Naturalizm implikuje, iż „nie istnieje żadna szansa, aby ta ogromna wiekowa tragedia stała się częścią znacznie większego procesu, który prowadzi w ostateczności do nieograniczonego dobra”¹². Dodajmy, że wielu naturalistów nie jest świadomych ponurych implikacji swego stanowiska, bądź też nie dopuszcza do siebie tej świadomości (dla Hicka jednym z wyjątków był B. Russell, który w *A Free Man's Worship*, 1903, uznał, że ludzka egzystencja w obojętnym wszechświecie jest krótka i pozbawiona sensu)¹³.

Inaczej niż Hick, Taylor w typowy dla siebie sposób ukazuje ambiwalentny, twórczo-degradacyjny potencjał naturalistycznego humanizmu. Z jednej strony: a) godzi on w nasze pojmowanie siebie jako samostanowiących podmiotów, które czerpią godność z wiedzenia własnego życia i realizacji pragnień drugiego rzędu¹⁴; innymi słowy, humanizm ten okrawa i zaniża nasz autowizerunek; b) jako taki wywołuje on reakcje w postaci immanentnej negacji życia (np. M. Houellebecq); c) humanizm ten osłabia nas przez odcięcie od teistycznych źródeł moralnych i d) skutkuje „powszechną niezdolnością do nadania jakiegось ludzkiego znaczenia cierpieniu i śmierci” przez ludzi współczesnych. Taylor jest zdania, że już sama nomenklatura, jaką się posługujemy w tych przypadkach – mówiąc o niebezpieczeństwach i zagrożeniach oraz wrogach – ujawnia naszą bezradność¹⁵. Z drugiej jednak strony, nowoczesna koncentracja na immanentnie pojętym życiu łączy się z nieposiadającym precedensu w dziejach powszechnym uczuciem sympatii i współczucia, wyczuleniem na niedolę ludzi na całym globie i akcjami niesienia humanitarnej pomocy. Żyjemy dziś w „wyjątkowej kulturze

sytuowani, doświadczają wystarczającego poziomu dobrobytu materialnego w stabilnym społeczeństwie, mają odpowiednie wyżywienie, opiekę medyczną i dobre zdrowie, co zazwyczaj wiąże się z poprzednimi warunkami, i o tych, którzy mogą cieszyć się z owoców uczciwego wykształcenia i bogatego środowiska kulturowego można prawdziwie stwierdzić, że ich życie może być, powinno być i (ze zbyt wielu tragicznymi wyjątkami) w przeważającej mierze jest dobre” – tamże.

¹² Tamże, s. 61.

¹³ Przykładem jest mistrzyni Taylora z Oksfordu, I. Murdoch, która po prostu akceptuje naturalizm i jego konsekwencje: „Naturalnie idea życia jako czegoś samowystarczającego (*self-enclosed*) i pozbawionego celu nie jest jedynie produktem rozpaczyny naszego własnego wieku. Stanowi ona naturalny rezultat postępu nauki i rozwijała się przez długi okres” – I. Murdoch, *Prymat dobra*, przekł. i wstęp A. Pawelec, Znak, Kraków 1996, s. 101. Zdaniem Murdoch, która jest ateistką, nie ma żadnego poręczanego z zewnątrz celu świata, którego szukała dotąd filozofia i teologia: „Zakładam, że istoty ludzkie są z natury egoistyczne i że ludzki żywot nie posiada zewnętrznego punktu odniesienia, czyli *telos*” (s. 100).

¹⁴ Pragnienia drugiego rzędu (*second-order desires*) to termin wprowadzony przez H. Frankfurta, oznaczający pragnienia, których się pragnie. Spośród wielu pragnień, które w sobie nosimy jedne wybieramy, na inne się nie godzimy. Zdolność ta – związana z realizacją całościowej koncepcji własnego życia – stanowi o człowieczeństwie.

¹⁵ Taylor jest zdania, że bezradność wobec cierpienia i śmierci dotyka również instytucje naszej cywilizacji – jest na przykład zauważalna w dyskursie współczesnej medycyny, która nie umie określić własnych granic i która np. nie wie, jaki kres ludzkiego życia uznać za naturalny – i zwrotnie jest przez te instytucje wzmacniana.

etycznej”¹⁶. Nawet jeśli filantropia uległa już pewnej rytualizacji, to wciąż przynosi wymierne, dobroczynne skutki. Akty praktycznej solidarności stały się możliwe dzięki pewnym czynnikom instrumentalnym (media, środki transportu, nadprodukcja), ale ich źródło miało charakter ideowy.

Trzeźwy, naukowy, świecki humanizm (humanizm wyłączny) przyczynił się dziś według Taylora do wycofania się religii ze sfery publicznej i do jej „prywatyzacji”. Humanizm ten zaleca bowiem przezorność i powściągliwość względem religijnych źródeł moralnych. Motywem tej powściągliwości – będącej przejawem naturalistycznego buntu względem tradycyjnej religii i ugruntowanej na niej moralności – jest doświadczenie zbrodni, jakich dokonywano na przestrzeni wieków w imię religii. Po części bunt ten jest zasadny, uznaje Taylor. Wielkie wizje duchowe przeszłości bywały niejednokrotnie zatrute, stając się źródłem cierpień i bestialstwa: „Od samego początku ludzkich dziejów religia, nasz łącznik z tym, co najwyższe, regularnie wiązała się z ofiarami, a nawet okaleczeniami, jak gdyby po to, by zadowolić bogów, trzeba było coś wyrwać z człowieka” (ZP 954). Taylor zwraca jednak uwagę na fakt, iż idea samoofiariowania obecna jest nie tylko w religiach, lecz także w ideologiach ateistycznych oraz że także te ostatnie splecione były z ofiarochłonną przemocą. Błąd naturalistycznych oraz neonietzscheańskich (np. Foucaulta) krytyków religii polega na zakładaniu, iż „każde dobro, które powoduje cierpienia lub zniszczenia musi być *nieprawdziwe*” (ZP 955).

ŚWIECKA EPOKA?

Najnowsza książka Taylora *Epoka świecka* (*A Secular Age*, 2007) przynosi pogłębione analizy współczesnego *imaginarium* w aspekcie religijnym. Jej główne pytanie brzmi: czy żyjemy w epoce świeckiej, to znaczy epoce postreligijnej? Odpowiedź Taylora jest złożona, gdyż subtelnie złożona jest sama współczesna kultura: mapa postaw w jej obrębie jest przebogata. Zasadniczo mapę tę tworzą obozy wiary i niewiary, ale te same są podzielone i wchodzą ze sobą w rozmaite sojusze¹⁷. Radykalizm postaw jest rzadki. Na przykład agresywny ateizm, który postuluje totalną eliminację religii ze wszelkich sfer życia (np. R. Dawkins) stanowi dziś zjawisko marginalne. Ważnym *novum* jest bardziej życzliwe traktowanie religii jako części naszego historycznego, chrześcijańskiego dziedzictwa.

¹⁶ Zob. Ch. Taylor, *Kilka refleksji na temat solidarności*, przeł. A. Pawelec, Znak, nr 8, 2000, s. 22–34. Wiek XX, mówi Taylor, posiada Janusowe oblicze: jego symbolami są Auschwitz i Hiroszima, ale zarazem *Amnesty International* i „Lekarze bez granic”.

¹⁷ Np. świeckość bynajmniej nie pokrywa się dziś z humanizmem wyłącznym. Obok samowystarczalnego humanizmu istnieją prądy, które możemy określić mianem niereligijnego antyhumanizmu (dekonstrukcjonizm, poststrukturalizm) oraz wysiłki zbudowania niesamowystarczalnego humanizmu na fundamentach niereligijnych (głęboka ekologia). Warto dodać, że w ciągu ostatniego stulecia znacznie wzrosła liczba niewierzących i ateistów. Ich odsetek zwiększył się z 2% w roku 1900 do około 30% w roku 2000. Te przybliżone dane podaje J. Attali w swoim futurystycznym *Słowniku XXI wieku*, przeł. B. Panek, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2002, s. 188.

Świadomi tej złożoności, możemy jednak określić współczesność mianem epoki świeckiej. Decyduje o tym upowszechnianie się humanizmu wyłącznego. Zaczyna on wypełniać społeczne *imaginarium*. Jest to, przypomnijmy, ten rodzaj humanizmu, który odrzuca wszelkie cele najwyższe, poza pomyślnością człowieka. Oczywiście pogląd taki pojawiał się także w przeszłości. Był on jednak zawsze poglądem określonych środowisk, z reguły mniejszości w obrębie i tak wąskich elit (np. powracający epikureizm, *philosophes* XVIII w.). Dopiero w epoce świeckiej stał się powszechnie dostępną i powszechnie przyjmowaną opcją.

Zasadnicza różnica między wszelkimi epokami poprzednimi i epoką świecką jest zatem ta, że w epoce świeckiej „zniknięcie wszystkich celów oprócz ludzkiej pomyślności staje się do pomyślenia czy też, inaczej mówiąc, zaczyna się mieścić w wyobraźni szerokich mas ludzkich”. Oto całe rzesze ludzi dokonują wyboru doczesności, która pozbawiona jest wszelkiego religijnego wymiaru¹⁸. Świecki humanizm, stanowiący milczące „absolutne założenie” ich życia sytuuje pełnię ludzkiego życia w rozmaitych doczesnych miejscach bądź w harmonijnym połączeniu dóbr czysto doczesnych. W epokach przedświeckich pełnię ludzkiego życia lokowano natomiast zawsze poza doczesnym życiem człowieka. Wraz z upowszechnianiem się immanentnej koncepcji ludzkiego spełnienia powstaje potężna humanistyczna alternatywa dla wiary. Jest ona wstępnym warunkiem dla czynnej niewiary, która z kolei przyczynia się do obumierania praktyk, mówi Taylor.

Filozoficznie rzecz ujmując, największym *novum* epoki świeckiej jest zmiana warunków wiary. Zmiana zasadnicza polega na tym, iż wiara w Boga nie jest już kulturowym aksjomatem. Istnienie Boga nie stanowi niepodważalnej, absolutnej presupozycji naszego światopoglądu. W społeczeństwach przedświeckich tymczasem – poza faktem iż „religia jest wszędzie” – wiara w Boga była czymś niekwestionowanym i nieproblematycznym. Na tym właśnie polega filozoficzny aspekt zjawiska, które od dawna określa się mianem sekularyzacji. Taylor rozróżnia trzy znaczenia sekularyzacji:

1. Prywatyzacja religii. Polega na tym, iż następuje oddzielenie Kościołów od struktur politycznych, a polityka ma charakter czysto świecki, nieodwołujący się do Boga i Boskiej interwencji. Więź kościelna nie jest dziś tożsama z więzią społeczną, zaś „duchowy wymiar istnienia jest całkowicie oddzielony od sfery politycznej”¹⁹ i uznany za przynależny sferze tego, co prywatne.

2. Obumieranie wiary i praktyk religijnych. Zauważalna obojętność na Boga i pustoszenie kościołów. Odrzucenie autorytetów i odchodzenie od tradycyjnych rytuałów. Następuje kurczenie się i zanikanie dawnego życia rytualnego, zaś „tych, którzy chcieliby pozostać w jego obrębie, spaja coraz mniej ele-

¹⁸ Taylor przyznaje, że nieliczne antycypacje samowystarczalnego humanizmu znajdujemy w epokach wcześniejszych, np. w powracającym epikureizmie. Jego zasięg jednak zawsze był ograniczony do wąskiej mniejszości w obrębie elity i dopiero w epoce świeckiej stał się powszechnie dostępną i powszechnie przyjmowaną opcją.

¹⁹ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Znak, Kraków 2002, s. 60.

mentów”²⁰. Przyczynę tych zjawisk Taylor upatruje w migracji ludności do miast, wskazując na przykłady z Francji, gdzie wysoki poziom praktyk powiązany był z życiem w obrębie parafii, z której wyjazd na stałe do miasta skutkował rezygnacją z uczestnictwa w rytuałach.

3. Zmiana warunków wyznawania wiary. W społeczeństwie epoki świeckiej wiara w Boga stanowi tylko „jedną spośród opcji” lub jedną z wielu uprawnianych dróg życia. Religia przybrała charakter subkulturowy, stając się „jedną z prywatnych form zaangażowania poszczególnych jednostek” (ZP 576).

To, co znamy pod nazwą teorii sekularyzacji (*secularization theory*) polega z reguły na wyjaśnianiu zjawisk związanych z pierwszym i drugim znaczeniem sekularyzacji²¹. Taylor tymczasem skupia się na znaczeniu trzecim, to jest na zmianie warunków wiary w świecie nowoczesnym.

Warunki te sprowadzają się zasadniczo do trzech: a) upowszechniania się samowystarczalnego humanizmu; b) utraty przez wiarę charakteru aksjomatycznego i c) postępującej pluralizacji opcji światopoglądowych. Warunki te, zwłaszcza drugi i trzeci, są ze sobą powiązane. Zwróćmy uwagę na ten związek.

Dla ludzi epoki świeckiej wiara w Boga nie ma już charakteru aksjomatycznego. Uznają oni, że istnieją także inne możliwości. Nowa sytuacja implikuje nawet szacunek dla tych, którzy wybrali ateistyczną drogę życia, szacunek niemożliwy w dawniejszych epokach. W naszej silnie teoretyzowanej cywilizacji występuje wzmożona pluralizacja opcji światopoglądowych. Mamy oto wierzących, niewierzących, ale także trudnych do zaklasyfikowania, których można kategoryzować dalej w sposób szczegółowy. Dla nazwania tej postępującej pluralizacji Taylor wprowadza w *Secular Age* pojęcie „efektu nova” (*the nova effect*). Początkowo te opcje światopoglądowe dostępne były jedynie dla elit, lecz potem stały się dostępne dla wszystkich²². Inaczej mówiąc, kultura nova (kultura pluralizacji), będąca początkowo kulturą elit, upowszechniła się na całe społeczeństwo. (*Nota bene* elity intelektualno-artystyczne są na całym świecie najbardziej zsekularyzowaną warstwą społeczną). Kulminacja tego upowszechnienia przypadła na drugą połowę XX w. Wraz z nią rozprzestrzeniła się – stanowiąca jej integralną część – kultura autentyczności, czyli ekspresywnego indywidualizmu, postulująca wybór własnej drogi życiowej i poszukiwanie indywidualnego spełnienia. Napór etyki autentyczności i jej przenikanie do kultury masowej (umasowiony indywidualizm) przypada także na okres powojenny, a ściślej na ostatnie dekady XX w.²³.

Związek postępującej pluralizacji i kultury autentyczności oddaje też inne ważne pojęcie wprowadzone przez Taylora – uodpowiedzialnienie (*responsibilization*). W świecie nowoczesnym coraz więcej spraw zależy od jednostki. Stoi

²⁰ Tamże, s. 80.

²¹ Zob. Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 2007, s. 423.

²² Zob. tamże, cz. III.

²³ Tamże, s. 299.

przed nią wymóg osobistego, autentycznego kształtowania swego życia. Dotyczy to także wyborów religijnych. Uodpowiedzialniona nowoczesna jednostka odczuwa powinność dyskusji i rozważenia swych religijnych wyborów.

Według Taylora jest to jednocześnie szansa i zagrożenie dla wiary. W nowych warunkach może i powinna stać się ona bardziej zindywidualizowana i uodpowiedzialniona, to znaczy silniej uwewnętrzniona.

Niezwyczajnie ważną kwestią w tym kontekście, poza omówionymi, jest kwestia utraty jednego języka symboliczno-religijnego. Co najmniej od połowy XIX w. nastąpiła – co wyraźnie dostrzegł Nietzsche – utrata jednego, wspólnego Zachodowi języka chrześcijańskiego. Dla ogromnej liczby współczesnych odwołania do Biblii i dawnych pisarzy chrześcijańskich stają się nieczytelne i obce. W takiej sytuacji „wszystko trzeba tłumaczyć *ab ovo*”. Zdaniem Taylora utrata ta otwiera przed nami nową szansę, jaką jest możliwość lepszej – choć wymagającej wysiłku – artykulacji. Idzie o to, że przemyślenie podstaw wiary, do którego zmusza nas współczesna spluralizowana kultura oraz odrzucający religię humanizm wyłączny, może skutkować jej bardziej świadomym i głębszym przeżywaniem. Być może jest nawet tak, że od czasu, gdy chrześcijaństwo nie musi już pełnić roli wspornika dla całego gmachu cywilizacji, może się ono rozwijać w pełniejszy i bardziej swobodny sposób²⁴.

PRZYSZŁOŚĆ RELIGII

Wielu autorów sądzi, że wygasanie religii jest zjawiskiem korzystnym, gdyż zawsze generuje ona negatywne zjawiska społeczne: przemoc, wojny i dewiacje. Tego zdania jest np. R. Rorty, określający siebie mianem „starego nominalisty i ateisty” gdy pisze, iż religia jest „kulturowo niepożądana” (*culturally undesirable*)²⁵. Tymczasem badacz związków religii i przemocy R. Girard widzi dzisiaj w religii jedyną relatywnie skuteczną tamę dla ogarniającej cały świat przemocy (przejawiającej się nie tylko w postaci otwartych wojen, lecz także w międzynarodowych stosunkach handlowych). Dla podobnej racji nawet G. Vattimo – czołowy żyjący postmodernista i wróg chrześcijaństwa zinstytucjonalizowanego i hierarchicznego – opowiada się za czymś, co nazywa słabym chrześcijaństwem, to jest chrześcijaństwem skupionym wokół cnoty miłosierdzia (łac. *miseri-cordia*).

Taylor, inaczej niż Rorty, uważa, iż religijność wyrasta z samej struktury ludzkiej jaźni, a jej rola w życiu społecznym jest – pomimo dziejowych nadużyć – bardzo pozytywna. Do „nieuniknionych cech ludzkiego życia” (ZP 93) należy dokonywanie jakościowych rozróżnień, czyli stawianie pytań – zwanych przez

²⁴ W tym punkcie Taylor popada w sprzeczność z wyrażonym niegdyś poglądem, iż katolicyzm nie można uczynić bardziej „nowoczesnym” i zastąpić jego dawnych, „przestarzałych” wersji jakąś lepszą odmianą, takie zabiegi byłyby sprzeczne z samą istotą tej religii. Zob. Ch. Taylor, *Katolicka nowoczesność?*, s. 17.

²⁵ Zob. N. H. Smith, *Rorty on Religion and Hope*, Inquiry, vol. 41, no 1, 2005, s. 76–98.

Taylora „absolutnymi” – o kierunek naszego życia jako całości. Innymi słowy, nie możemy żyć bez orientacji względem dobra i nie możemy nie pytać, jakie jest w danym momencie nasze względem niego usytuowanie. Za Heideggerem, a przeciwko „formacji niezaangażowania” (Kartezjusza i Locke’a) Taylor uznaje, iż podmiotowość z istoty konstytuowana jest przez rodzaj troski o samą siebie, która wyraża się w dbałości o spójność życia jako całości. Ta moralna orientacja – występująca w życiu zawsze, choć nie zawsze w sposób w pełni uświadamiany – przypomina orientację w przestrzeni fizycznej, ponieważ polega właśnie na poszukiwaniu *kierunku naszego życia*. Wartość religii leży w tym, iż daje ona odpowiedzi na pytania absolutne, do których odsyłają nas wszelkie względne pytania życiowe. Stawianie sobie pytań absolutnych jest nieuchronne, rodzi je bowiem sama struktura ludzkiej jaźni (intelektu i woli).

Taylor jest zdania, że znaczenie ludzkiego życia domaga się wyjaśnienia w terminach teistycznych. Dopóki nasz światopogląd pozostaje „zamknięty na wszelkie perspektywy teistyczne” (ZP 930), dopóty jesteśmy skazani na poruszanie się w obrębie wąskiego subiektywizmu. Potencjał tkwiący w perspektywie teistycznej jest według Taylora „nieporównanie większy” aniżeli ten, jaki niesie jakakolwiek świecka – mianująca się często dojrzałą i emancypacyjną – wizja rozwoju moralnego. Taylor doprecyzowuje przy tym, iż przez perspektywę teistyczną rozumie nie dowolny teizm, lecz teizm judeochrześcijański²⁶. Szanse na powrót do źródeł teistycznych upatruje Taylor w tym, że nasza świecka epoka podszyta jest tęsknotą za perspektywą transcendentną.

Źródła podmiotowości wieńczy teza, uznana przez autora za „główną puentę” książki (ZP 956), mówiąca, iż dla współczesnej kultury nie jest nieuniknione poruszanie się po „ścieżce przezorności” całkowicie świeckiego światopoglądu, który wymaga tłumienia „reakcji na jedne z najgłębszych i najpotężniejszych duchowych aspiracji, na jakie kiedykolwiek zdobył się człowiek” (ZP 956), czyli aspiracji religijnych. Światopogląd czysto świecki jest dla Taylora światopoglądem „okaleczonym” i opartym na „selektywnej ślepoty” względem źródeł moralnych: „zamknięcie się agnostyka jest formą samookaleczenia, a twierdzenie, że po stronie wiary nie ma niczego, co powinno nas interesować, swego rodzaju samospełniającym się prorocstwem”²⁷. Tym, co sam zaleca jest otwarcie się na nadzieję „niezaprzeczalnie zawartą w teizmie judeochrześcijańskim (...) i w jego zasadniczej obietnicy boskiej afirmacji tego, co ludzkie, afirmacji na tyle totalnej, że człowiek nigdy nie osiągnąłby jej samodzielnie” (ZP 958)²⁸.

²⁶ Oto *passus*, w którym Taylor przemawia najbardziej wprost: „Stawiając te pytania, nie zajmuję oczywiście stanowiska neutralnego. Jakkolwiek wstrzymywałem się (trochę przez delikatność, a trochę z braku argumentów) od odpowiedzi, Czytelnik podejrzewa, że skłaniam się w stronę stwierdzenia, iż humanizm naturalistyczny okazuje się w tej kwestii wadliwy – czy też, lepiej to ujmując: że twierdzę, iż, przy całej potędze źródeł naturalistycznych, nieporównanie większy jest potencjał pewnej perspektywy teistycznej. Dostojewski zarysował ramy tej perspektywy lepiej, niż sam bym kiedykolwiek potrafił” (ZP 952).

²⁷ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, s. 47

²⁸ Trzeba koniecznie powiedzieć, iż w *Źródłach podmiotowości* Taylor przyznaje, iż nie jest w stanie wykonać na obecnym etapie, iż religijne aspiracje duchowe nie muszą pociągać za sobą okaleczeń i zniszczeń (ZP

CHARLES TAYLOR ABOUT RELIGION AND EXCLUSIVE HUMANISM
IN MODERNITY CONDITIONS

Summary. An article presents a new kind of western *Weltanschauung* – exclusive humanism (a term of Charles Taylor). This kind of humanism is based on a naturalistic view on man and man's good. Main categories of exclusive humanism are: human flourishing and enhanced life. Exclusive humanism is a growing alternative to traditional religion.

Key words: exclusive humanism, naturalism, human flourishing, secularization

957). Jego afirmatywna postawa ugruntowana jest na nadziei, iż to, co w religii destrukcyjne jest jedynie wynikiem ludzkiej ułomności.