

TADEUSZ SZKOŁUT

AUTENTYCZNO JAKO IDEAŁ MORALNY

Charles Taylor: *Etyka autentyczności*. Przeł.
Andrzej Pawelec. Kraków, Społeczny Instytut
Wydawniczy ZNAK; Warszawa, Fundacja im.
Stefana Batorego, 1996. Seria: *Demokracja,*
filozofia, praktyka, 96 s.

Książka Charlesa Taylora - profesora filozofii i nauk politycznych w Uniwersytecie McGill w Montrealu - mieści się w nurcie krytyki kultury współczesnej, a nie tej wersji kultury współczesnej, którą wytworzyły bogate społeczeństwa Zachodu, zwłaszcza amerykańskie. Czytelnik polski jest już do dobrze zaznajomiony z tego rodzaju literaturą, ostatnio bowiem wydano u nas takie książki, jak *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu* D. Bella, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna* Z. Bauman, *Technopol. Tryumf techniki nad kulturą* N. Postmana, *Umysł amerykański zamyka się* A. Blooma.

Zrozumiałe, i jak dać pracę kultury współczesnej *nolens volens* musi się ustosunkować do tradycji Oświecenia europejskiego. Choć wyzbyli się wielu złudzeń typowych dla Wieku Wiat, to przecie nie ujęmy w wieki powolności. Na dobre i na złe zważyliśmy swe losy z nauką i sprzeczność z nią technologii, podzielamy też (nie zawsze zdając sobie z tego w pełni sprawę) wiele ideałów moralnych, które w tamtej epoce wywalczyły sobie prawo obywatelstwa w naszej kulturze. Jednym z takich ideałów, uważanych dzisiaj za oczywiste i wobec tego nie poddawanych na ogół wnikliwemu namysłowi, jest - zdaniem Taylora - ideał autentyczności, pojmowany jako niezbywalne prawo jednostki do swobodnego kreowania swego „ja”, do realizowania odrębnego, jej tylko właściwego stylu życia. Ideał ów zakłada, że „istnieje pewien sposób bycia człowiekiem, który jest moim sposobem. Jestem powołany, by przeżyć moje życie w taki właśnie sposób, a nie na ładowanie życia kogokolwiek innego. To jednak nadaje nowy sens wierności samemu sobie. Jeśli nie będę sobie wierny, przegapię sens mojego życia, przegapię to, czym człowieczeństwo jest dla mnie” (s. 30).

Czy jednak rzeczywiście autentyczność jest - jak twierdzi Taylor - ideałem moralnym? Istnieje przecież duża, siłowa tradycja filozoficzna, zgodnie z którą godziwie moralnie są tylko takie sposoby życia, które pozostają w zgodzie z normami zakotwiczonymi w racjonalnej „naturze ludzkiej”. Nie wszelkie zatem postępowanie wynikające z głębin naszej ja ni zasługuje na miano moralnego, lecz jedynie takie, które ma za sobą sankcję rozumu. Miara moralności jest dla wszystkich jedna i ustala ją nie rozum. Jednostka podąża za własnymi pragnieniami, stara się za wszelką cenę urzeczywistnić swój projekt „udanego życia”, może szybko stracić miarę i stać się amoralnym.

Wiele taktów, które przytacza Taylor, zdaje się potwierdzać te obawy. Nieścisła dzisiaj rzadkość postawy, które w imię autentyczności, w imię nieskrępowanego rozwoju osobowości, przekreślają to wszystko, co wykracza poza krąg partykularnych interesów i dążeń jednostki: tradycja, obowiązki obywatelskie, nakazy solidarności, dbałość o środowisko naturalne. A już zupełną karykaturą ideału autentyczności jest instrumentalne traktowanie innych ludzi, podporządkowanie wartości ludzkich (nie wyłączenie tych najbardziej intymnych) własnej, egoistycznej pojętej „samorealizacji”.

W odróżnieniu od takich autorów, jak Christopher Lash, Daniel Bell czy Alain Bloom, którzy skłonni byłiby widzieć w upowszechnieniu się owych „narcystycznych”, „hedonistycznych” zachowań dowód na fałszywość samej idei autentyczności, na jej niszczenie wyłóczają oddziaływanie na moralność współczesnego człowieka. Taylor uważa, że idea ta kryje w sobie doniosły i pozytywny potencjał moralny (dlatego też nadał swojej księce tytuł *Etyka autentyczności*). Innymi słowy, atomizm społeczny i anomia towarzyszą wprawdzie zasadzie autentyczności, lecz nie są zawarte w jej istocie. Autentyczność pozostaje niekwestionowaną wartością kultury nowoczesnej, chociaż sposoby realizowania tej wartości przybierają dzisiaj nieraz formy wynaturzone. Aby przywrócić autentyczności właściwy blask, aby na powrót uczynić autentyczność autentyczną, trzeba przeanalizować te szersze procesy kulturowo-cywilizacyjne, które są odpowiedzialne za jej zdeformowanie.

Kanadyjski uczony wymienia trzy takie „bolączki nowoczesności”: 1. hipertrofię indywidualizmu; 2. dominację rozumu instrumentalnego; 3. utratę kontroli obywateli nad polityką.

Ad. 1. Jak wszystkie zjawiska kulturowe, tak również indywidualizm ma charakter ambiwalentny (dwuwartościowy). Pojawienie się zasady indywidualizmu było rezultatem rozpadu dawnej, średnio-wiecznej religijnej wizji świata i życia ludzkiego; wizji, w której człowiekowi przypadało ciłe określone miejsce w „wielkim łańcuchu bytu”. Dzięki sakralizacji obrazu świata, niebawem rozszerzyła się przestrzeń indywidualnej ludzkiej wolności,

jednostka uzyskała szansę wybierania własnego sposobu życia, nie była już tak mocno skrzepiona normami pochodzącymi z tradycji. Za ową „nowoczesną wolność” ludzie zapłacili jednak „zawaleniem horyzontów”, utratą „wyszych celów”, zanikiem „heroicznego wymiaru życia”. Jednostka skoncentrowana na samej sobie, nie potrafi już i nie chce angażować się w sprawy wspólnoty. W rezultacie społeczeństwo dzisiejsze może być scharakteryzowane jako społeczeństwo permissive, narcystyczne, egoistyczne.

Ad. 2. Społeczeństwo „odczarowane”; społeczeństwo, którego instytucje nie są już zakorzenione w „wiecznym porządku rzeczy” danym od Boga, wyzwala ogromne pokłady ludzkiej aktywności. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby zaprojektować je w taki sposób, który maksymalizuje sumienną pracę powszechnego. Rodzi się wiara w to, że rozwiązanie każdego problemu ludzkiego (np. sprawiedliwość społecznej, dobrobytu, a nawet szczęścia) to tylko kwestia czysto techniczna, kwestia wypracowania odpowiedniej metody naukowej, a następnie właściwego skalkulowania poniesionych kosztów i spodziewanych korzyści. Tak pojęta racjonalizacja kieruje się jednym tylko kryterium - kryterium efektywności. Wybieramy nie takie rozstrzygnięcia, które uważamy za słuszne moralnie, służące przyszłym pokoleniom, przyjazne dla środowiska naturalnego itp., lecz takie, które obiecują jak najszybszy i największy zysk. Panowanie „rozumu instrumentalnego” sprawia, że stosujemy skomplikowane procedury „technologiczne” również wtedy, kiedy wystarczyłoby bardziej „ludzkie”, zindywidualizowane i zdrowotniejsze podejście (np. w opiece medycznej, w działaniach niektórych urzędów). W dużej mierze takie postępowanie, kierujące się przede wszystkim racjami instrumentalnymi, wymuszają na nas bezosobowe mechanizmy społeczeństwa przemysłowo-technokratycznego (Weberowska metafora „elaznej klatki”), chociaż jest również to, czego podporządkowujemy się im zbyt łatwo.

Ad 3. Konsekwencją obu tych zjawisk (nadmiernego indywidualizmu i prymatu rozumu instrumentalnego) jest zanik wiary obywateli w sens działań politycznych. W tej sytuacji staje się niepokojące aktualne przestrogi Tocqueville’a: pojedynczy obywatel, unikający zaangażowania politycznego i osamotniony wobec scentralizowanego i zbiurokratyzowanego państwa, chętnie poddaje się jego „łagodnemu, opiekuńczemu despotyzmowi”. Taylor jest przekonany, że prawa demokratyczne, z których obywatele nie czynią użytku, wcale nie są już obumierające.

Autor jest niewątpliwie rzecznikiem ideałów o wieceniowych: wolności, równości, racjonalności, indywidualności, autokreacji jednostki i jej moralnej autonomii itp. Jednocześnie nie jednak wskazuje na ambiwalencję ukrytą w owych zasadach. Doprowadzone do skrajności, przybierają one w swym masowym wydaniu strywalizowaną postać, ujawniając one swe destrukcyjne

oblicze. Indywidualizm wyradza się w egoizm, racjonalizm prowadzi do ekspansji działania wymykającej się ocenom moralnym, a sprzysiężenie obu tych tendencji grozi politycznym ubezwłasnowolnieniem obywateli. Nie chodzi wszak o to, aby wyrzec się owych wartości, lecz o to, by wyzwolić z nich potencjał twórczy. A można to osiągnąć poprzez poprawne ich zdefiniowanie, poprzez upowszechnienie w świadomości właściwego ich wizerunku. Filozof zdaje się uważać, iż publiczny dyskurs o kluczowych ideałach kultury stanowi część danej kultury i nie jest obojętny dla przebiegu zachodzących w niej procesów.

Jakie zatem konieczne warunki muszą być spełnione, aby autentycznie mogła być potraktowana jako pozytywna wartość moralna? Z pewnością warunkiem podstawowym jest możliwość swobodnego działania przez jednostkę, zdolność dokonywania przez nią wiadomych i suwerennych wyborów. Taylor trafnie podkreśla jednak, iż upatrywanie w owej możliwości wyboru samoistnego dobra, absolutyzowanie samego aktu wyboru, prowadzi do wypaczenia moralnego sensu ideału autentycznie wartościowego. Liczy się bowiem nie wybór jako wartość sama w sobie, lecz wybór znaczący, tj. wybór dobra rzeczywistego. Kto jednak wyznacza krąg wyborców „istotnych”, kto decyduje o tym, jakie dobra godne są realizacji w życiu jednostki? Czy każdy wybór, który w jakiś sposób wyróżnia mnie spośród innych, ma dla mnie moc samookreślającą, pozwala mi „wybrać samego siebie”? Gdyby tak było, tzn. gdyby jednostka sama wyznaczała to, co znaczące, wszelkie wartości miałyby status bytów czysto subiektywnych. Stanowisko subiektywistyczne uzależnia wartość od poczucia wartości, czyni indywidualną świadomość ostateczną instancją ustalającą wartości. Zgodnie z tym stanowiskiem faktycznie istnieją tylko preferencje aksjologiczne jednostki, a z preferencjami się nie dyskutuje. Innymi słowy: stanowiska aksjologiczne nie są w żaden sposób ugruntowane ani w woli bożej, ani w naturze rzeczy, ani w racjonalności ludzkiej, lecz są po prostu wyrazem takich lub innych upodobań jednostki. W tej perspektywie rozumnie może być sędzi w sporach aksjologicznych. Można oczywiście wskazać komu groźne następstwa praktyczne jego przeświadczeń aksjologicznych, których nie wziął on wcześniej pod uwagę, lecz jeżeli mimo to będzie on trwał przy tych przeświadczeniach, to wszelkie inne argumenty okażą się bezsilne (por. s. 22, 35).

Jeżeli zatem chcemy wyjść ze lepej uliczki subiektywizmu, powinniśmy uznać, iż jednostka tworzy świat tylko poprzez takie akty samookreślenia, które są zarazem aktami istotnymi, tj. uzyskały akceptację ze strony innych, zwłaszcza za „innych znaczących” (termin G. H. Meada). Nie chodzi wcale o to, aby podporządkować własne życie konformistycznym zasadom czy szukać oparcia w jakimkolwiek autorytecie. Nasz świat samo kształtujemy nie poprzez naładowanie takich czy innych „gotowych” wzor-

ców osobowych, lecz niejako „negocjujemy” j w toku nieustannego dialogu, czasami za w walce, z tymi rodzajami to samo ci, które usiłuj przypisa nam inni. Tak e wówczas, kiedy w ko cu „wyrastamy z pewnych autorytetów” (np. wyzwalamy si spod wpływu autorytetu rodziców), to nadal prowadzimy z nimi dialog w swoim wn trzu. Jak z tego wynika, Taylor opowiada si za Bachtinowsk koncepcj człowieka jako bytu dialogowego; bytu, który formuje sw to samo nie tylko w odosobnieniu, lecz w równoprawnym dialogu z innym (por. s. 32-33). Nawet pustelnik i niezrozumiany przez swych współczesnych ateista prowadz swoisty dialog wewn trzyny z innym - z Bogiem czy te z przyszłym odbiorc .

Istot to samo ci człowieka nowoczesnego jest wi c to, e wymaga ona uznania przez innych. To samo jednostki nie jest ju ci le przyporządkowana do zajmowanej przez ni pozycji społecznej, nie jest darem od wspólnoty, lecz musi zosta wywalczona, musi utwierdzi si wobec innych to samo ci, podobnie jak ona aspiruj cych do oryginalności. Kłopot z to - samo ci w społecze stwie demokratycznym polega na tym, e uznanie, którego si ona domaga, formalnie przysługuje wszystkim, ale faktycznie zdobywaj je tylko ci, którzy dostatecznie energicznie o nie zabiegaj . Nie zmienia to jednak faktu, e społecze stwo demokratyczne mo e by zdefiniowane jako społecze stwo rz dz ce si zasad „bezstronności, która domaga si równych szans rozwoju własnej to samo ci dla ka dego, co obejmuje [...] powszechne uznanie odmiennie ci pod ka dym wzgl dem istotnym dla to samo ci, czy b dzie to ple , rasa, kultura czy orientacja seksualna” (s. 45). Co wi cej: „[...] odmowa takiego uznania - zgodnie z rozpowszechnionym dzisiaj stanowiskiem - mo e wyrz dzi krzywd . Projekcja na inn osob uwłaczaj cych czy poni aj cych wyobra e mo e by wr cz ródłem wypacze i ucisku - o ile zostanie zinterioryzowana. Nie tylko współczesny feminizm, ale równie relacje rasowe i debaty na temat wielokulturowości zasadzaj si na przesłance, e odmowa uznania mo e by form ucisku” (s. 44).

Cały wywód Taylora zmierza do konkluzji, e skuteczna obrona ideału autentyczności wymaga porzucenia stanowiska subiektywistycznego i przyjęcia, e istnieje pewien obiektywny, niezale ny od woli jednostki, „horyzont znaczenia”, który pozwala uzna niektóre wybory za bardziej znaczące od innych: „Wybór siebie jako ideał jest sensowny tylko pod warunkiem, e pewne kwestie s bardziej znaczące ni inne. Nie mógłbym twierdzi , e dokonałem wyboru samego siebie-u ywaj c przy tym całego Nietzschea skiego słownictwa autokreacji - tylko dlatego, e wybrałem na lunch stek z frytkami zamiast hamburgera. O tym, które kwestie s znaczące, nie ja decyduj . Gdyby było inaczej, adna kwestia nie byłaby znacząca. A w takim przypadku sam ideał autokreacji jako ideał moralny byłby niemożliwością” (s. 37).

Trudno nie zgodzi się z owym rozumowaniem. Trudno też nie przyznać, że kultura zdominowana przez taką formę samorealizacji, która nie liczy się z wymogami moralności, tradycji, solidarności mi dzyludzkiej itp., sama skazywałaby się na mierę. Innymi słowami, odmiennie odmiennie nie jest równa. Ocena danej odmiennie (tj. ustalenia jej „wysokości” względem innych rodzajów odmiennie) uchwytana jest jedynie na tle pewnych wspólnych wartości. „Porozumienie w sprawie wzajemnego uznania odmiennie - tzn. równej wartości różniących to samo - wymaga, by i czyło nas co wiemy nie tylko wiara w te zasady; musimy również podzielać pewne wzorce wartości, w relacji do których owe to samo okazują się równe. Musi istnieć materialna zgoda co do wartości, bo w przeciwnym razie formalna zasada równości będzie pustym błagiem. Musimy być pokłony zasadzie równego uznania, ale nie będziemy naprawdę rozumieli jednakowo równości, jeżeli nie będziemy dzielili czegoś wiemy. Uznanie odmiennie, tak samo jak wybór siebie, wymaga horyzontu znaczenia - w tym przypadku wspólnego horyzontu” (s. 46).

W tym momencie czytelnik książki Taylora z niecierpliwością odwraca kolejne kartki, oczekując chociażby prowizorycznego wykazu owych „wspólnych wartości”. Autor zachowuje wszakże w tej sprawie zadziwiająco wstrzemięliwość. Mówi jedynie domyślnie, na podstawie jego dotychczasowych rozważań, że w skład owego „dobrego wspólnego” wchodzi wartość wytworzona w obrębie kultury europejskiej w jej nowoczesnej postaci. Sam badacz przyznaje wszak, iż ideał autentyczności (implikujący uznanie różnorodności jako wartości) to ideał ukształtowany na gruncie kultury i to stosunkowo niedawno (por. r. III). To samo dotyczy postulatu wiatopoglądowej neutralności państwa, który jest jeszcze młodszymi: państwo autentycznie demokratyczne nie może preferować żadnego systemu wiatopoglądowo-aksjologicznego, nie może narzucać jednostkom żadnego przepisu na życie szczytliwe. Zachodzi bowiem obawa, że „organizm polityczny realizujący jakieś mocne rozumienie wspólnego dobra z natury rzeczy przedkłada wywoty jednych ludzi (tych, którzy akceptują owo rozumienie wspólnego dobra) nad wywoty innych (tych, którzy poszukują innych form dobra), a tym samym odmawia obywatelom równego uznania. Podobne rozumowanie [...] stanowi fundament liberalizmu neutralności, który ma dziś wielu zwolenników” (s. 45).

Wydaje się, że Taylor dlatego nie mówi wprost, jakie to wartości stanowi wspólny układ odniesienia dla znaczących samookreślonych jednostek, gdy musiałby przyznać, że owe wartości są zdeterminowane kulturalnie. Okazuje się więc, że argumenty autora celnie uderzają w subiektywizm aksjologiczny, lecz chybają wtedy, kiedy wymierzone są w relatywizm kulturalny. Główny zamiar autora (odrzuć relatywizm po to właśnie, aby skutecznie broni

moralnego potencjału zawartego w ideale autentyczności) pozostaje na skutek tego nie zrealizowany.

Bardzo rozczarowują również te partie księki, które zawierają krytykę postmodernizmu, bo dążyć - jak wiadomo - najdobitniej wyrażonym współczesnym wcieleniem relatywizmu kulturowego. Taylor ogranicza się do goślośnych zapewnień, że postmodernizm (reprezentowany przez Derrida i Foucaulta) „próbując zdelegitimizować horyzonty znaczenia” (por. r. VI). Istotnie, postmodernistyczna apologia zasadniczej różnicy kultur mogłaby być groźna, gdyby zyskała powszechny posłuch (groźba polegałaby na wewnętrznym „rozbrojeniu” naszej kultury, na dobrowolnym wyzuceniu się przez nią prawa do piętowania barbarzyńskich praktyk innych kultur). Na razie jednak jest to raczej wygodny straszak propagandowy, chętnie stosowany przez fundamentalistów religijnych i racjonalistycznych (określenia „fundamentalizm racjonalistyczny” używam, podobnie jak E. Gellner, w sensie nie wartościowym). Czy jednak postmodernistyczna idea „wielokulturowości” w umiarkowanym sformułowaniu nie mogłaby stać się sojusznikiem tak bliskiej Taylorowi zasady autentyczności? Czy wiele różnorodnych norm, wartości i ideałów kulturowych nie jest istotnym czynnikiem poszerzającym „ofertę aksjologiczną” dla jednostki poszukującej własnego stylu życia, myślenia i twórczości? Taylor dostrzega przecie to, iż „słaby relatywizm” (w popularnym wydaniu) nie zawsze wynika po prostu z chęci „ułatwienia życia”, lecz kieruje się pewną intuicją moralną, która niewątpliwie zasługuje na szacunek: przekonanie o względnoci prawdy (w szerokim aksjologicznym tego słowa znaczeniu) sprzyja realizacji demokratycznej zasady, że każdy powinien mieć prawo i możliwość bycia sobą, życia na własny rachunek i wedle własnego wyobrażenia o szczęściu (por. s. 40).

Reasumując: uważam, że obrona autentyczności jako doniosłego ideału moralnego nowoczesnej kultury euroamerykańskiej niekoniecznie wymaga zdecydowanego odrzucenia relatywizmu kulturowego. Wręcz przeciwnie: umiarkowany (*resp.* słaby) relatywizm kulturowy mógłby przyczynić się do pełniejszego wyartykułowania zasady autentyczności, mógłby w istotny sposób podbudować ją teoretycznie. Relatywizm w wersji słabej musiałby oprzeć się na następujących założeniach:

1. Istnieje wiele różnorodnych kultur;
2. Każda sama wiele z tych kultur jest pewnym bogactwem, gdy ukazuje różnorodność dróg, na których może realizować się człowieczeństwo. Lecz ponadto każda z owych kultur wnosi konkretne wartości do kultury ogólnoludzkiej (globalnej);
3. Właściwy wkład do kultury uniwersalnej powinien być głównym kryterium oceny poszczególnych kultur;

4. Zastosowanie wymienionego miernika pozwoli wykaza , e kultura europejska w swej dojrzałej postaci wytworzyła wiele warto ci i ideałów, które składaj si na „dobro wspólne” całej ludzko ci: nauka jako warto transkulturowa, otwarto na inno , twórczo i innowacyjno , indywidualizm (autentyczno i samokreacja to aspekty nowoczesnego indywidualizmu), krytycyzm i autokrytycyzm, wolno polityczna i swobody wiatopogl dowe (ich konkretyzacja s m. in. zasady sprawiedliwo ci społecznej i równo ci wszystkich obywateli, idea praw człowieka jako jednostki oraz idea tolerancji);

5. Słuszna duma z osi gni naszej kultury nie powinna sprawia , e zamkniemy oczy na zjawiska barbarzy skie w jej historii, które tl si jeszcze dzisiaj: rasizm, nacjonalizm, fanatyzm religijny. Równie szacunek dla innych kultur nie powinien posuwa si do pobła liwego traktowania wyst - pujących w nich nieludzkich praktyk (tortury, kamienowanie cudzoł nic, skazywanie na mier pisarzy, wykorzystywanie ciał skaza ców dla handlu przeszczepami itp.);

6. Relatywizm tak poj ty nie ma nic wspólnego z nihilizmem. Oznacza on tylko tyle, i warto ci, które uznajemy, i którymi kierujemy si w swoim yciu, nie maj adnego transcendentnego ugruntowania (nie s zakorzenione ani w Bogu, ani w Historii, ani w odwiecznej, nieziennej „naturze człowieka”). Maj one swe „uzasadnienie” tylko w granicach naszej kultury (cho cia niekiedy, tak jak to si stało np. z wiedz naukow , przekraczaj bariery kulturowe). Lecz w obr bie danej kultury maj moc obliguj c dla wszystkich jej uczestników. I w tym sensie nie s one dowolne, arbitralnie przyjmowane b d odrzucane¹.

¹ Ju po napisaniu powy szego tekstu zapoznałem si z prac W. Mackiewicza *Ontologia jednostki. Indywidualizm filozoficzny na przykładzie własnym* (Warszawa 1995). W rozdziale *O wyborach moralnych* znalazłem uj cie problemu relatywizmu aksjologicznego bardzo podobne do tego, które zaproponowałem w konkluzjach swej recenzji. Dowodzi to, oczywi cie, i obrona stanowiska relatywistycznego powoli przestaje by spraw wstydliw .