

Lęk przed utratą sensu życia w kontekście etyki spełnionej nowoczesności

Dobre życie to życie spędzone
na poszukiwaniach dobrego życia.

Alasdair MacIntyre

W swoich rozważaniach będę podążał głównie za rozpoznaniem poczynionymi w *Źródłach podmiotowości* przez Charlesa Taylora¹. Nie czynię tego z powodu szczególnej predylekcji dla jego stanowiska, lecz z uwagi na jego nierzadką trafność, sugestywność i rozmach w warstwie opisu, a także normatywną atrakcyjność.

Za Taylorem zamierzam postawić, krótko rozwinąć i, w miarę możliwości, uzasadnić kilka zasadniczych tez. Najważniejsze z nich sygnalizuje tytuł artykułu.

Pierwsza, najzupełniej trywialna teza jest taka, że samo filozoficzne problematyzowanie zagadnienia sensu życia, które odtąd zamiennie będę określał mianem motywu racjonalnego², oznacza, że dla tego, kto je podejmuje, istotnie stanowi ono problem, niewykluczone, że nawet pierwszorzędnej wagi. Okazuje się, mimo trywialności postawionej tezy, wbrew powszechnym nawykom myślenia potocznego, że pytaniu o sens życia towarzyszy, warunkując samą potrzebę, jak też sposoby jego formułowania, określony kontekst dziejowy. Początki zapytywania o sens życia są znacznie późniejsze, niżli początki

¹ Por. Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, naukowo opracował Tadeusz Gadacz, Biblioteka Współczesnych Filozofów, WN PWN, Warszawa 2001.

² Wysycając dwuznaczność, jaka się kryje za tym wyrażeniem. Znaczenie pierwsze ma charakter etymologiczny. Zgodnie z łacińskim rodowodem, w którym na oznaczenie „sensu”, obok wiadomego ‘sensus’, występuje także – co ciekawe – jako synonim tamtego ‘ratio’, które wśród mnóstwa znaczeń, jakie się z nim wiążą, zasadniczo wskazuje na: „obrachunek”; „myślenie” („sposób myślenia”, „sposób zapatrywania się”, „stanowisko”; „pogląd”); „wystarczający powód” („motyw”); „propozycję”; „cel”; „zasadę”, „prawidła”, „regułę”; „postępowanie”, „zachowanie się”; „stan”, „położenie”; „drogę”, „sposób”, „możliwość”. Drugi człon wyrażenia „racjonalny” pochodzi z łacińskiego ‘vita, ae’: „życie”, „przeciąg życia”. Już sama kombinacja znaczeń terminu „ratio”, występującego w funkcji „sensus”, z terminem „vita” daje znakomite, szerokie możliwości interpretacyjne tego, co należy rozumieć pod frazą „sens życia”. Na marginesie dodam, że w języku łacińskim występują również oboczne związki frazeologiczne wskazanych terminów. Tak, na przykład, mamy wyrażenie ‘vitae rationes’, które oznacza „tryb życia”, mając, jak się wydaje, przynajmniej na pierwszy rzut oka, zgoła niewiele wspólnego z wyrażeniem „sens życia”. Mamy także w łacinie wyrażenie ‘sensus vivendi’, które oznacza „czucie życia”. Z kolei, drugie znaczenie sformułowania „racjonalny” nieodparcie nasuwa na myśl skojarzenie z Ortegowską koncepcją racjonalizmu. Por. Tadeusz GADACZ, *Historia filozofii XX wieku: nurty*, t. 1, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, 177.

samego filozofowania. W tym sensie nie jest ono wcale, jak się na ogół twierdzi, odwiecznym pytaniem ludzkości. Patronujący tym rozważaniom Taylor moment przełomowy w ekspozycji i problematyzacji pytania o sens życia wiąże z narodzinami tożsamości nowoczesnej. Pytanie to ma, w przekonaniu Taylora, charakter moralny³, w szerokim sensie słowa⁴, podniesiony do rangi kwestii duchowej, przy pełnej świadomości, że „duchowy” jest określeniem „mglistym”⁵. Właściwym adresatem tego pytania jest filozofia moralna⁶, pomimo iż – jak ubolewa i przeciwko czemu zwraca się Taylor:

Współczesna filozofia moralna, przede wszystkim, choć nie tylko, w świecie anglojęzycznym, tak dalece zawęziła sposób pojmowania moralności, że niektóre z kluczowych powiązań... stają się na jej gruncie niezrozumiałe. Ma ona skłonność do koncentrowania się raczej na tym, jakie czyny są słuszne, niż na tym, co to znaczy być dobrym, do określania raczej treści obowiązku niż istoty dobrego życia⁷. ...Filozofia ta rozpowszechniła zarówno wśród zawodowych filozofów, jak i wśród szerszego grona ludzi skarłały i okrojony wizerunek moralności w wąskim tego słowa znaczeniu, jak również całego szeregu kwestii związanych z dążeniami do możliwie najlepszego życia. ...Wbrew temu podejściu – konkluduje Taylor – mam zamiar pokazać, jak ważna jest to kwestia⁸.

Pytanie o sens życia jest, jak przekonuje Taylor, jednym z trzech osiowych pytań tego, co Richard M. Hare – na którego autor *Źródła podmiotowości* wielokrotnie się powołuje w swojej rozprawie – przyjmuje określać, w najogólniejszym sensie, jako myślenie moralne⁹. Pierwszą i zasadniczą¹⁰ oś myślenia moralnego stanowi pytanie o racje uzasadniające wymóg poszanowania praw innych ludzi¹¹. Drugą oś myślenia moralnego stanowi zajmujące nas pytanie lub właściwie zespół pytań ukierunkowanych na tematyzację sensu życia¹². Wreszcie trzecią oś myślenia moralnego wyznacza pytanie dotyczące tego, na czym polega ludzka godność¹³.

Otóż, jak stwierdza autor *Etyki autentyczności*, odnosząc się do kwestii genezy pytania należącego do drugiej osi¹⁴,

³ Najdowodniej świadczy o tym wypowiedź Taylora, w której ten stwierdza, iż: „Wiedzieć, kim się jest, znaczy zarazem: być zorientowanym w przestrzeni moralnej, przestrzeni, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe, co warto robić, a czego nie, co ma sens i wagę, co zaś jest nieistotne i drugorzędne”. Zob. Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 54.

⁴ Tamże, s. 11.

⁵ Tamże, s. 12.

⁶ Tamże, s. 10–12.

⁷ Tamże, s. 10.

⁸ Tamże, s. 11.

⁹ Zob. Richard M. HARE, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. Janusz Margański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2001. Por. Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 31.

¹⁰ Tamże, s. 12, 30.

¹¹ Tamże, s. 31.

¹² Tamże, s. 33, 85. Por. Witold M. NOWAK, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdair MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s. 115.

¹³ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 31.

¹⁴ Witold M. NOWAK, *Spór o nowoczesność...*, dz.cyt., s. 115.

Jedną z najważniejszych cech, która odróżnia nasze czasy od epok wcześniejszych, związana jest z drugą osią. Żywo obchodzi nas zespół pytań dotyczących sensu życia, który dawniej nie byłby w pełni zrozumiały. Ludzie nowożytni mogą z niepokojem powątpiewać, czy życie ma jakiś sens, lub zastanawiać się, jaki ów sens jest w istocie¹⁵.

Pytanie o sens życia, a właściwie – jak to zostało wyżej wskazane – zespół takich pytań, wśród których można wymienić, na przykład, pytanie w postaci: czy życiu ludzkiemu w ogóle przysługuje jakiś sens?¹⁶, na jakiej podstawie orzekamy, że życie jest coś warte?¹⁷, co nadaje sens konkretnemu życiu ludzi?¹⁸; otóż pytania te stały się możliwe do postawienia dopiero w warunkach i na gruncie nowoczesnej kultury zachodniej¹⁹. W osądzie tym Taylor nie pozostaje odosobniony. Analogiczną tezę, w *The Romantic Predicament*, stawia także Geoffrey Thurley²⁰, na co w rodzimym kontekście zwróciła uwagę Agata Bielik-Robson²¹, a za nią Witold M. Nowak²². Thurley stwierdza tam, że:

Pytanie „czy życie ma sens?” jest ściśle nowoczesne. Absolutnie nie jest to pytanie, które można by wyczytać *implicite* ukryte w Piśmie. Zgodnie z tradycją, człowiek miał być wybawiony przez Pana od swych grzechów, nie było jednak mowy o tym, by miał być ocalony od poczucia bezsensu²³.

Wyłuszczone powody wskazują, mam nadzieję, i wyjaśniają, dlaczego zagadnienie sensu życia sytuuje w kontekście etyki spełnionej nowoczesności, przy czym samo określenie „spełniona nowoczesność” jest trawestacją Nietzscheańsko-Vattimowskiej figury „nihilisty spełnionego”²⁴, a nawiązuje do zjawisk, które Zygmunt Bauman opisywał przed laty pod nazwą „etyki ponowoczesnej”²⁵, a obecnie posługuje się zwrotem etyka „społeczeństwa konsumenckiego doby płynnej nowoczesności”²⁶. Zwrot ten charakteryzuje czasy, w których

¹⁵ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 33.

¹⁶ Witold M. NOWAK, *Spór o nowoczesność...*, dz.cyt., s. 115.

¹⁷ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 23.

¹⁸ Tamże, s. 23.

¹⁹ Witold M. NOWAK, *Spór o nowoczesność...*, dz.cyt., s. 115.

²⁰ Por. Geoffrey THURLEY, *The Romantic Predicament*, St. Martin's Press, Nowy Jork 1983, s. 74.

²¹ Por. Agata BIELIK-ROBSON, *Inna nowoczesność: pytania o współczesną formułę duchowości*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2000, s. 305.

²² Witold M. NOWAK, *Spór o nowoczesność...*, dz.cyt., przyp. 48, s. 115–116.

²³ Geoffrey THURLEY, *The Romantic Predicament*, dz.cyt., s. 74. Cytuję w przekładzie Agaty Bielik-Robson za: Agata BIELIK-ROBSON, *Inna nowoczesność...*, dz.cyt., s. 305.

²⁴ Gianni VATTIMO, *Koniec nowoczesności*, przeł. Monika Surma-Gawłowska, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2006, s. 15–16. Por. Fryderyk NIETZSCHE, *Wola mocy: próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. Konrad Drzewiecki, Stefan Frycz, vis-à-vis etiuda, Kraków 2009, s. 31.

²⁵ Zygmunt BAUMAN, *Etyka ponowoczesna*, przeł. Janina Bauman, Joanna Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996; TEGOŹ, *Dwa szkice z moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

²⁶ Zygmunt BAUMAN, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przeł. Jacek Konieczny, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 32.

żyjemy²⁷, jako nieusuwalnie spartykularyzowane i zatimizowane, to zaś oznacza – boleśnie niepewne i nieprzewidywalne²⁸.

Zdaniem Taylora, zagadnienie sensu życia wpisuje się w przestrzeń tego, co nazywa on „ontologią moralną”²⁹ lub „ontologicznymi objaśnieniami”³⁰, odróżniając je, lecz nie separując, od porządku, który można by określić jako „fizjologia moralna”³¹. Taylor zwraca uwagę, że zasadniczo wszystkie nasze akty moralne przejawiają dwojaką naturę³²:

Z jednej strony, przypominają niemal instynkty, takie jak nasze upodobanie do słodczy bądź obrzydzenie do pewnych substancji czy lęk przed upadkiem. Z drugiej jednak, najwyraźniej wiążą się z jawnymi bądź ukrytymi sądami na temat natury i statusu istot ludzkich. Z tego punktu widzenia każda reakcja moralna jest równoznaczna z przyznaniem się do jakiejś ontologii tego, co ludzkie, i jej potwierdzeniem³³.

Na nieszczęście stało się jednak tak, że

Pewien ważny nurt nowożytnej myśli naturalistycznej próbował wydzielić tę drugą sferę i uznać ją za zbędną i nieistotną dla moralności. Pobudek jest tu wiele: częściowo jest to nieufność wobec wszelkich takich ontologicznych objaśnień, spowodowana tym, że niektóre z nich służyły np. do usprawiedliwiania prześladowań lub wykluczania heretyków, bądź istot rzekomo niższych. Ta nieufność zaś jest czasem wzmocniona przez prymitywistyczne przekonanie, że nieskazona istota ludzka żywi instynktowne poszanowanie dla życia³⁴.

Taylor ubolewa i protestuje przeciwko łatwemu uleganiu w etyce natarczywej pokusie ograniczania się li tylko do perspektywy naturalistycznej, z równoczesnym, programowym lekceważeniem i podważaniem argumentacji, odwołującej się do porządku ontologicznego, który – w przekonaniu Taylora – stanowi artykulacyjną ramę wszelkiego dyskursu etycznego, nie mającą zgoła nic wspólnego z pustą gadaniną czy reliktem z zamierzchłej epoki³⁵. W rozumieniu autora *Etyki autentyczności* nieuprawniony, „prymitywistyczny” – jak sam go określa – naturalistyczny redukcjonizm, jak choćby ten spod znaku socjobiologii³⁶, który jest

²⁷ Zygmunt BAUMAN, *Płynne czasy: życie w epoce niepewności*, przeł. Maciek Żakowski, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 40.

²⁸ Tamże, s. 25.

²⁹ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 14, 19, 20, 22.

³⁰ Tamże, s. 13–15, 18–19.

³¹ Tamże, s. 15.

³² Tamże, s. 14.

³³ Tamże, s. 14.

³⁴ Tamże, s. 14.

³⁵ Tamże, s. 14–15.

³⁶ Tamże, s. 15, 16, 21, 750.

niczym więcej jak tylko scjentystycznym złudzeniem³⁷, spowitym – jak się obrazowo wyrazi Taylor – „wielką epistemologiczną chmurą”³⁸, nie może ignorować faktu, że

Ontologiczne objaśnienia narzucają się nam jako właściwe artykulacje naszych „fizjologicznych” reakcji poszanowania. Tym samym traktują te reakcje jako odmienne od innych „fizjologicznych” zachowań, takich jak nasze upodobanie do słodyczy lub wstręt do pewnych zapachów i przedmiotów³⁹.

Objaśnienia ontologiczne mają [zatem – P.D.] status artykulacji naszych instynktów moralnych. Artykułują przekonania zawarte *implicite* w naszych reakcjach⁴⁰.

Do tego dochodzi jeszcze trudna do zbycia przez filozofów zorientowanych naturalistycznie kwestia odczuwania przez nas wymogu konsekwencji w naszych zachowaniach moralnych⁴¹, czego nie obserwujemy, na przykład, w przypadku takiego „fizjologicznego” zachowania, jak odczuwanie wstrętu. Taylor z nieskrywaną ironią, polemicznie do wyłączenie naturalistycznego ujmowania etyki⁴², pyta w tym kontekście, jak można by egzekwować od kogoś odpowiedzialność za, powiedzmy, niekonsekwentne odczuwanie wstrętu⁴³.

Ontologia moralna, na terenie której dopiero możliwa staje się artykulacja naszych moralnych przekonań⁴⁴, intuicji” i rozterek⁴⁵, ujmujących sens naszych odniesień⁴⁶ do tego wszystkiego, co niesie ze sobą nurt życia, może budzić i budzi – zwłaszcza w obecnej dobie, rozliczne kontrowersje⁴⁷, pomieszanie i wątpliwości⁴⁸.

Zanim jednak rozwiniemy ten wątek, wprzód należy sobie uprzytomnić, że wiele istotnie zajmujących nas kwestii, które mają dla nas zupełnie podstawowe znaczenie⁴⁹, wśród których wymienić można:

...pytania o to, jak mam prowadzić swoje życie, które dotyczą problemu właściwego życia, pytania o to, jakie życie spełniłoby obietnicę zawartą *implicite* w moich talentach... lub o to, co czyni życie bogatym i sensownym, nie zaś pochłoniętym sprawami drugorzędnymi i banalnymi. Są to kwestie odwołujące się do „silnych wartościowań”⁵⁰.

³⁷ Tamże, s. 750.

³⁸ Tamże, s. 14.

³⁹ Tamże, s. 15.

⁴⁰ Tamże, s. 19.

⁴¹ Tamże, s. 17.

⁴² Kanadyjski filozof mówi w tym kontekście o »nowej, „naukowej”, czy „ewolucyjnej” etyce«. Zob. Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 22.

⁴³ Tamże, s. 17.

⁴⁴ Tamże, s. 20.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 22.

⁴⁹ Tamże, s. 30.

⁵⁰ Tamże.

Przy tej okazji Taylor pragnie zwrócić uwagę, że tego rodzaju kwestie, jak zagadnienie sensu życia, nieodłącznie wiążą się z tym, co nazywa on „silnym wartościowaniem”⁵¹. „Silne wartościowanie” oznacza dokonywanie elementarnych rozróżnień między tym, co słuszne i niesłuszne, lepsze i gorsze, wyższe i niższe⁵². Źródła ani kryterium wyznaczania tych ramowych rozróżnień nie należy upatrywać w pobudzeniach fizjologicznych, wszak nie przeprowadzamy ich w oparciu o nasze pragnienia, skłonności ani wybory, lecz są one całkowicie niezależne od tych ostatnich, i to one dopiero stanowią kryterium oceny tamtych⁵³.

Niezubożona⁵⁴ *scil.* nieznaturalizowana ontologia moralna, a w jej granicach zagadnienie sensu życia, czyni możliwą artykulację naszych przekonań moralnych w odnośnej kwestii zawsze w polu jakiegoś „duchowego horyzontu”⁵⁵, zgodnie ze znanym określeniem Nietzschego⁵⁶. Renata Tańczuk używa tu innego Taylorowskiego określenia, mianowicie „moralnych horyzontów”⁵⁷. Z kolei Agata Bielik-Robson posługuje się w tym kontekście wyrażeniem „struktura sensotwórcza”⁵⁸. Aneta Gawkowska korzysta z kolokacji „horyzont znaczeniowy”⁵⁹. Każde z tych określeń odwołuje nas do tego, co Taylor nazywa „nieuniknionymi ramami pojęciowymi”⁶⁰. Otóż, jego zdaniem, każda próba wyeksplikowania lub raczej – by pozostać zgodnym z terminologią i duchem jego filozofii – artykulacji takich ontomoralnych zagadnień, jak zagadnienie sensu życia, w sposób nieunikniony, każdorazowo skazana jest na poruszanie się w pewnych organizujących i ukierunkowujących moralny dyskurs znaczeniowych ramach pojęciowych, które

...pozwalają określić wymagania, za pomocą których oceniane jest ludzkie życie i jego, by tak rzec, pełnia lub pustka: przestrzeń sławy w pamięci i pieśni plemienia, wezwanie Boga przekazane w objawieniu czy, by wziąć inny przykład, hierarchiczny porządek bytów we wszechświecie⁶¹.

⁵¹ Tamże, s. 12, 30, 41.

⁵² Tamże, s. 12.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 40.

⁵⁵ Tamże, s. 35.

⁵⁶ Por. Fryderyk NIETZSCHE, *Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff, BIS, Warszawa 1991, s. 168. Przypomnę, że Staff, w swoim przekładzie, zamiast „horyzont” użył słowa „widnokraż”.

⁵⁷ Por. Renata TAŃCZUK, *Tożsamość jako horyzont moralny: Charlesa Taylora refleksje nad tożsamością osoby*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 1–2, 1997, s. 123–163. Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 55.

⁵⁸ Podaję za: Witold M. NOWAK, *Spór o nowoczesność...*, dz.cyt., s. 111.

⁵⁹ Aneta GAWKOWSKA, *Wzajemne uznanie dialogicznych podmiotów: C. Taylora porządek holistyczny tworzony przez artykulację*, w: red. Magdalena ŻARDECKA-NOWAK, Witold M. NOWAK, *Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004, s. 172.

⁶⁰ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 10–48.

⁶¹ Tamże, s. 34.

Rola takiego duchowego horyzontu – jak komentuje Taylora Witold M. Nowak – polega nie tylko na tym, że zapewnienia on jednostce podstawową orientację w świecie, wraz z możliwością odnalezienia w nim swojego miejsca, lecz także *eo ipso* warunkuje on wszelkie odniesienia wartościujące⁶². Owe „wspólne ramy”⁶³, które stanowią przestrzeń, a zarazem ograniczenie⁶⁴ dla możliwych artykulacji kwestii moralnych, sprzężone są z „ewaluacyjną funkcją horyzontu pojęciowego”⁶⁵, wyznaczaną przez mocne wartościowanie. Mówi o tym sam Taylor, stwierdzając:

To, co nazwałem ramami pojęciowymi, konstituuje ważny zespół jakościowych rozróżnień. Myślenie, odczuwanie i sądzenie we wnętrzu takich ram pojęciowych wiąże się z przeświadczeniem, iż pewne działanie, tryb życia lub sposób odczuwania są nieporównanie wyższe od innych, łatwiej dostępnych⁶⁶. ...To właśnie wiąże wyrażenie „nieporównanie” z tym, co nazywam „silnym wartościowaniem”...⁶⁷.

Z ustaleń Taylora wynika, iż w świecie przednowożytnym *resp.* przedodczarowanym „struktury sensotwórcze”, w ramach których dokonywano artykulacji dobra⁶⁸, miały charakter wykładniczy, stabilny⁶⁹, spójny, niekwestionowany⁷⁰ i powszechnie obowiązujący. W kulturach przednowożytnych, nazywanych tradycyjnymi⁷¹, nie problematyzowano życia pod kątem jego sensu z uwagi na to, że ów sens dany był z góry wszystkim w obowiązujących podówczas, zeschematyzowanych i ujednoliconych ramach pojęciowych. W przykładzie, mającym ilustrować przedstawioną tezę, Taylor przywołuje czasy Lutry, kiedy to podstawowe moralne ramy pojęciowe formułowano wyłącznie w terminach uniwersalnych, traktując każde inne rozwiązanie jako nonsensowne⁷².

W ramach tej wszechogarniającej struktury sens życia ludzkiego spleciony był z celem świata i tak jak on dany z góry; struktura ta stanowiła zarazem podstawę dla sądów i działań moralnych⁷³. ...świat traktowany był jako *kosmos*, czyli etyczny ład natury – polegał na tym, iż w zasadzie nie dopuszczaly one możliwości wątpienia (w jego sens – P.D.)⁷⁴.

⁶² Witold M. NOWAK, *Spór o nowoczesność...*, dz.cyt., s. 111.

⁶³ Aneta GAWKOWSKA, *Wzajemne uznanie dialogicznych podmiotów...*, dz.cyt., s. 172.

⁶⁴ Tamże, s. 172.

⁶⁵ Witold M. NOWAK, *Spór o nowoczesność...*, dz.cyt., s. 111.

⁶⁶ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 40.

⁶⁷ Tamże, s. 41.

⁶⁸ Tamże, s. 179, 189.

⁶⁹ Witold M. NOWAK, *Spór o nowoczesność...*, dz.cyt., s. 112.

⁷⁰ Tamże, s. 115.

⁷¹ Tamże, s. 111.

⁷² Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 55.

⁷³ Witold M. NOWAK, *Spór o nowoczesność...*, dz.cyt., s. 110–111.

⁷⁴ Tamże, s. 112.

Zgodnie z Baumanowską antynomią bezpieczeństwa i wolności⁷⁵, świat przednowożytny przedkładał tę pierwszą, „składając wolność na ołtarzu bezpieczeństwa”⁷⁶. Jedynym lękiem, jaki mógł dręczyć wyznawcę tradycyjnej etyki uniwersalistycznej, na przykład Lutra, była obawa przed osunięciem się ludzkiej kondycji w stan potępienia i rozpaczliwego wygnania⁷⁷. Poczucie to jednak nie miało zgoła nic wspólnego z odkryciem przez nowoczesną świadomość możliwości popadnięcia w bezsens, brak celu i pustkę⁷⁸. Jak stwierdza Taylor:

Aby pojąć tę różnicę, pomyślmy o Lutrze i jego straszliwych duchowych udrękach i cierpieniach poprzedzających wyzwalający moment odkrycia doktryny zbawienia przez wiarę, o jego poczuciu nieuniknionego potępienia, na jakie skazują sakramenty, które miały być instrumentem zbawienia. Jakkolwiek by nazwać jego odczucia, nie był to kryzys sensu. Ów termin... byłby dla Lutra niezrozumiały. „Sens” życia nie stanowił problemu dla tego augustiańskiego mnicha, podobnie jak dla nikogo w jego czasach⁷⁹.

Dla porządku dodajmy, że wśród uniwersalnych „struktur sensotwórczych”, kreujących w epokach przednowożytnych uniwersalne sensory/kody moralne, Taylor wymienia w chronologicznej kolejności kilka prostych przykładów takich ram pojęciowych⁸⁰. Najstarszy znany w kręgu naszej cywilizacji wzorzec artykulacyjny wiąże się z etyką honoru, w której silnie różnicowano między preferowanym jako modelowe życiem publicznym zaangażowanym w militaria i aktywność obywatelską a deprecjonowanym jako bezużyteczne życiem prywatnym, zaangażowanym w czasie pokoju w rzemiosło i aktywność ekonomiczną⁸¹.

Archaiczną etykę honoru z czasem wyparła, pociągając zmianę, którą można określić jako paradygmatyczna, etyka Platowska. Wysoko waloryzowanym standardem moralnym przestaje w niej być etos żołnierski i cnota publiczna, a staje się nim rozum, zdolny projektować pewną wizję ładu kosmicznego i porządku w obrębie ludzkiej duszy⁸².

Jakościowe rozróżnienie Platona na rozum, reprezentujący to, co nieporównanie wyższe, lepsze i słuszne, oraz pożądanie, symbolizujące to, co niższe, gorsze i niesłuszne, przełożyło się na związanie ramowej perspektywy pojęciowej z ideałem dobrego życia, którego wykładniczy sens miał się odtąd sprowadzać do indywidualnej doskonałości,

⁷⁵ Por. Zygmunt BAUMAN, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 9.

⁷⁶ Tamże, s. 9.

⁷⁷ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 55.

⁷⁸ Tamże, s. 55.

⁷⁹ Tamże, s. 38.

⁸⁰ Tamże, s. 41.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże.

osiąganej dzięki panowaniu rozumu nad pożądaniami⁸³. Ów ideał, w świecie starożytnym, przybrał znamienne postać w doktrynie stoickiej⁸⁴. W epoce nowożytnej, wraz z rozwojem światopoglądu naukowego, wykształciła się, jak sugeruje Taylor, charakterystyczna dla panującego wówczas klimatu i tendencji filozoficznych nowożytna odmiana stoicyzmu. Miejsce apatii, uznawanej dotychczas za cnotę najwyższą, zajmuje w niej ideał podmiotu niezaangażowanego, dla którego zarówno otaczający świat, jak i własne uczucia, dążenia, obawy i konieczności nabierają ważności przedmiotowej. Dzięki temu ów podmiot zdobywa się na dystans, który pozwala mu panować nad sobą i działać racjonalnie⁸⁵.

Platońskie z pochodzenia ramy pojęciowe, eksponujące walor panowania nad sobą dzięki zawiadowczej interwencji rozumu, doczekały się również afiliacji teistycznych w myśli żydowskiej i chrześcijańskiej⁸⁶. To w ramach pojęciowych etyki chrześcijańskiej doszedł do głosu, wydatnie wpływając, jak też znacząco modyfikując aksjologiczny profil naszej cywilizacji⁸⁷, zwoluntaryzowany ideał niezaangażowania⁸⁸, który przesłanki dla życia wyższego upatrywał w inspirowanej doktryną chrześcijańską przemianie woli⁸⁹.

Tak określone ramy pojęciowe, przyjęte, podzielane i upowszechniane przez reprezentantów i zwolenników etyki chrześcijańskiej, w wyniku dalszego rozwoju filozofii moralnej, stymulującej przemiany obyczajowe, przeszły całą serię sekularyzujących przekształceń. W rezultacie dziś występują obok siebie i oddziałują szeroko dwie ostatecznie wykształcone, w wyniku tych procesów, odmiany moralnego dyskursu, teologiczna i świecka, z których każda, we własnym zakresie i zgodnie z przynależnymi jej kompetencjami, określa życie współczesnych ludzi⁹⁰. Według kanadyjskiego komunitarysty, horyzont współczesnej etyki wypełnia, traktowany jako nieporównanie wyższy, ideał altruizmu⁹¹, któremu przeciwstawia się zachowania o charakterze egoistycznym, rozumiejąc go jako taki sposób nakierowania woli⁹², w którym dominuje orientacja na dobro wspólne i związane z nim autentyczne poświęcenie dla innych⁹³.

W ciągu ostatnich dwustu lat, jak utrzymuje Taylor, niezależnie od rozwoju głównego nurtu etyki, opartej najpierw na tworzącym ramy moralnego sensu ideale bohaterskiej chwały

⁸³ Tamże, s. 43.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Jw.

⁸⁶ Tamże, s. 44.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Jw.

⁸⁹ Jw.

⁹⁰ Jw.

⁹¹ Jw.

⁹² Jw.

⁹³ Jw.

wojowników, władców i herosów, potem zaś kolejno na ideałach rozumnego samoopanowania i kontroli, przemiany woli i altruizmu, wykształciło się podejście, którego nerw stanowi rozróżnienie, przyjmujące jako swoje kryterium siłę wizji i ekspresji⁹⁴. W tym wyróżnionym zespole idei na czoło wysuwa się, jako w najwyższym stopniu wartościowy, wzór życia poświęconego twórczości i działalności artystycznej⁹⁵. Stąd wziął się i szeroko rozpowszechnił pogląd, że artysta zawsze widzi dalej i głębiej niż większość zwykłych ludzi⁹⁶.

Oprócz wymienionych, istnieje dziś także, równie szeroko jak tamte rozkrzewiona postawa, którą Taylor nazywa „naturalistyczną”⁹⁷. Kieruje się ona dążeniem do całkowitego odrzucenia wszelkich w ogóle ram pojęciowych⁹⁸, redukując⁹⁹ – wbrew uświęconemu tradycją stanowisku¹⁰⁰ – dyskurs etyczny raptem do prozaicznego motywu afirmacji zwyczajnej, potocznej egzystencji¹⁰¹. Naturalistyczna, występująca także w odmianie utylitarystycznej¹⁰², etyka afirmacji zwyczajnego życia dowartościowuje jako dobre/właściwe życie rozpatrywane i przebiegające w perspektywie produkcji i reprodukcji, rodziny i pracy¹⁰³, bez uwzględniania jakiegóż rzekomo wyższej jego sfery¹⁰⁴. Pomimo deklarowanego zerwania owej etyki afirmacji zwyczajnego życia z tradycyjnymi ramami pojęciowymi, które – jak twierdzą jej zwolennicy – konceptualizują zwyczajne życie w sposób błędny i wypaczony¹⁰⁵, Taylor – wykazując mylność tego podejścia – przekonuje, iż:

...afirmacja zwyczajnego życia, choć z konieczności wyklucza pewne rozróżnienia, sama opiera się na pewnym rozróżnieniu; w przeciwnym bowiem razie pozbawiona jest sensu. Przekonanie, że zwyczajnemu życiu przysługuje pewna godność i wartość, z konieczności opiera się na jakimś kontraście; już nie na opozycji między tym życiem a jakąś „wyższą” działalnością, taką jak kontemplacja, wojna, czynne uczestnictwo w życiu publicznym czy heroiczny ascetyzm, ale na kontraście między różnymi rodzajami prowadzenia życia, w którym najważniejszą sferą jest produkcja i reprodukcja. Nie chodzi przecież o to, że godne akceptacji jest *wszystko*, co robimy. Pogląd taki nie mógłby stanowić sensownej podstawy pojęcia godności. Kluczowa intuicja polega tu raczej na tym, że tego, co wyższe, nie należy szukać gdzieś poza życiem zwyczajnym, ale w *pewnym sposobie prowadzenia go*¹⁰⁶.

⁹⁴ Tamże, s. 45.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Jw.

⁹⁷ Tamże, s. 15, 22, 31, 39, 45–48.

⁹⁸ Por. tamże, s. 45.

⁹⁹ Por. tamże, s. 46.

¹⁰⁰ Por. tamże.

¹⁰¹ Por. tamże.

¹⁰² Tamże, s. 46, 47.

¹⁰³ Tamże, s. 46.

¹⁰⁴ Tamże, s. 46–47.

¹⁰⁵ Tamże, s. 46.

¹⁰⁶ Tamże, s. 47.

Gdy tylko unieważnić naturalistyczną iluzję¹⁰⁷, twierdzi dalej Taylor, zrazu ujawnia się coś, co stanowi niezwykle ważną cechę nowoczesnej świadomości moralnej¹⁰⁸. Tą cechą jest, jak konstatuje Taylor, napięcie powstające między atrakcyjną dla nowoczesnych ludzi afirmacją zwyczajnego życia a niektórymi z wciąż obowiązujących, najważniejszych rozróżnień moralnych¹⁰⁹. Autor *A Secular Age* jest zdania, że mówienie tu o napięciu wydaje się nawet zbyt daleko posuniętym uproszczeniem¹¹⁰. Współczesne próby dookreślenia tego, co w rzeczywistości oznacza afirmacja zwyczajnego życia¹¹¹, przybierają raczej postać konfliktu, a niekiedy nawet zagubienia¹¹². To, co dla jednych stanowi wystarczający powód do przejawienia najwyższego stopnia afirmacji, dla innych może stanowić zupełne jej zaprzeczenie¹¹³. Generująca konflikt wielość strategii standaryzujących dobre *resp.* zwyczajne życie, staje się – w przekonaniu Taylora – źródłem lęku i głębokiej niepewności¹¹⁴, zwłaszcza dla tych, którzy nie opowiadają się zdecydowanie po żadnej ze stron ideologicznej bitwy na racje¹¹⁵. Tego rodzaju etyka nieuchronnie prowadzi do postaw, które bez przesady można określić wręcz jako schizofreniczne. Taylor pisze o tym dobitnie, choć z nieskrywaną równocześnie troską, że czasy, w których przyszło nam żyć, mają tę wątpliwą cechę, że pozwalają na sympatyzowanie zarówno z bohaterem, jak i z jego diametralnym przeciwieństwem. Bywa przecież nierzadko, że takimi pseudoboherami, których obecnością i wpływem syci się opinia publiczna, czyni się/stają się kompletni antybohaterowie. Marzy nam się, jak z trwogą przyznaje Taylor, świat, w którym będzie można, bez najmniejszych przeszkód, równocześnie opowiadać się za i reprezentować obie skonfliktowane postawy. Zdaniem autora *Źródła podmiotowości*, diagnozowany zamęt sprzyja i wzmacnia rosnącą przewagę naturalizmu¹¹⁶.

Lansowanie i upowszechnianie etyki afirmacji życia potocznego wiąże się, wedle Taylora, z równoczesnym zakwestionowaniem tych horyzontów moralnych, które uchodzą za tradycyjne.

Banałem stało się już – powie Taylor – stwierdzenie, że świat nowożytny uczynił problematycznymi owe ramy pojęciowe. ...Niektóre tradycyjne ramy pojęciowe, jak np. przestrzeń sławy, zostały zdyskredytowane lub zdegradowane do rangi osobistych upodobań. Inne znów, takie jak platońskie

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Jw.

¹⁰⁹ Jw.

¹¹⁰ Tamże, s. 48.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Jw.

¹¹³ Jw.

¹¹⁴ Jw.

¹¹⁵ Jw.

¹¹⁶ Jw.

pojęcie porządku bytu, stały się w swej tradycyjnej postaci całkowicie niewiarygodne. Religie objawione pozostają dość żywe, one również jednak podawane są w wątpliwość. Żadna z nich nie stanowi horyzontu dla całości któregokolwiek ze społeczeństw współczesnego Zachodu¹¹⁷.

Stwierdzany rozkład naszego pojmowania kosmosu jako sensownego ładu¹¹⁸, który rzekomo – jak mimo wszystko powątpiewa Taylor – zadał ostateczny cios duchowemu horyzontowi, który dawniej wyznaczał moralne granice życia ludzi¹¹⁹, począł się wraz z sygnalizowanym już wyżej za Taylorem procesem, który Max Weber określił jako „odczarowanie”, Fryderyk Nietzsche zaś jako „zmiereń bożyszcz”¹²⁰. Warto podkreślić, że już dla Nietzschego ów proces jawił się jako dynamizm ścierania, wymazywania, eliminowania całego horyzontu¹²¹. Z Weberowsko-Nietzscheańskich ustaleń Taylor wprowadza zastosowany do współczesności wniosek, zgodnie z którym:

...opisana przez Nietzscheańskiego głupca utrata horyzontu niewątpliwie odzwierciedla zjawisko odczuwane powszechnie w naszej kulturze. To właśnie starałem się wyrazić powyżej, gdy stwierdziłem, że owe ramy pojęciowe stały się dziś problematyczne. Ten niejasny termin wskazuje na dość szerokie spektrum postaw. Wspólne im wszystkim jest przeświadczenie, że nie istnieją ramy pojęciowe właściwe wszystkim ludziom, które można by uznać za *te jedyne* ramy pojęciowe *tout court* i które mogłyby przyjąć fenomenologiczny status niekwestionowanego faktu¹²².

Nihilizacja, czy – mówiąc po Vattimowsku – ustawiczne osłabianie, rozładnianie, rozproszkowanie, rozpraszanie uświęconych tradycją kodów moralnych prowadzi, według Taylora, w sposób nieunikniony, do takich zjawisk i przeobrażeń sfery moralnej, jak pluralizacja, relatywizacja lub prywatyzacja sfery moralnej.

Dla niektórych oznacza... to, że tradycyjne poglądy mogą być przyjmowane jedynie z samoświadomym poczuciem, iż jest się w opozycji do większości współobywateli. Inni mogą trzymać się tych poglądów z pluralistycznym przeświadczeniem, że są one tylko jednymi spośród wielu, naszym zdaniem właściwymi, niekoniecznie jednak wiążącymi dla pozostałych ludzi. Inni wreszcie – dodaje Taylor – identyfikują się z jakimiś poglądami, czyniąc to jednakże w... tymczasowy, na wół prowizoryczny sposób¹²³.

Znajdujemy się oto w takim – dramatycznym, jak się okazuje – położeniu, w którym, nie mając już do dyspozycji żadnych wiarygodnych, ostatecznych¹²⁴, uniwersalnych kodów

¹¹⁷ Tamże, s. 34. Znacznie dalej, bo na stronie 187 *Źródeł podmiotowości*, podtrzymując dotychczasowe zdanie, Taylor zapewnia, iż „...tradycyjne ramy pojęciowe stały się dla nas problematyczne i... znaczna część naszych artikulacji nabrała charakteru poszukiwań”.

¹¹⁸ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 35.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Fryderyk NIETZSCHE, *Wiedza radosna*, dz.cyt., s. 168.

¹²² Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 35.

¹²³ Tamże, s. 35–36.

¹²⁴ Tamże, s. 36.

moralnych, które nadawałyby ramy, spójność i kierunek wszystkim naszym działaniom, orientując je na z góry wiadomy ideał dobrego/sensownego życia, a przez to także czyniąc je uporządkowanymi i przewidywalnymi *resp.* bezpiecznymi dla innych, skazani jesteśmy na wielość, zmienność, równoważność, lokalność (miniaturyzację), nieostateczność (tymczasowość), prowizoryczność i kwestionowalność wszelakich poglądów moralnych, z którymi – jako z ramowymi dla nas – moglibyśmy powiązać swoje życie¹²⁵. To, z kolei, oznacza, pogłębiając tylko dramatyzm naszego położenia, że nie mając w zanadrzu autorytatywnych struktur sensotwórczych, które by nas wprost odnosiły do jakiegoś z góry zestandaryzowanego modelu dobrego/moralnie sensownego życia, zmuszeni jesteśmy – jak powiada Taylor – „postrzegać samych siebie jako, w pewnym sensie, poszukujących”¹²⁶. Pozostajemy, jak za MacIntyrem stwierdza Taylor, w ciągłym poszukiwaniu¹²⁷.

Postać „poszukującego” – komentuje autor *Źródła podmiotowości* – wykracza oczywiście poza spektrum tradycyjnie dostępnych ram pojęciowych. Poszukujący przyjmuje pewną tradycję jedynie tymczasowo i, co więcej, często tworzy własną jej wersję, buduje w jej łonie idiosynkratyczne kombinacje, wprowadza zapożyczenia lub *quasi*-wynałazki¹²⁸.

Pozostając w kręgu inspiracji filozofią MacIntyre’a, Taylor stwierdza przytomnie, że jeśli celem takiego poszukiwania jest dla kogoś znalezienie obiektywnych ram pojęciowych¹²⁹, to jasne jest, że owe poszukiwania mogą się nie udać¹³⁰.

I w takim właśnie kontekście – konkluduje Taylor – pojawia się pytanie o sens życia. ...Dlaczego mówimy o tym jako o utracie sensu? Częściowo dlatego – odpowiada filozof – że to ramy pojęciowe pozwalają nam pojąć duchowy sens naszego życia. Życie bez takich ram pojęciowych – z naciskiem konstatuje Taylor – to życie pozbawione duchowego sensu. Poszukiwanie jest więc zawsze poszukiwaniem sensu¹³¹.

To odwołanie się do pojęcia sensu¹³² znajduje swoje uzasadnienie także w tym, że uprzytamniamy sobie, jak mocno nasze poszukiwania związane są z problemem artykulacji¹³³. Przypominając sobie jedną z kluczowych tez Taylorowskiej filozofii moralnej,

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 36.

¹²⁷ Alasdair MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski, BWF, WN PWN, Warszawa 1996, s. 390, 391, 392. Por. Piotr MACHURA, *Ideał człowieka-filozofa w koncepcji Alasdaira MacIntyre’a*, „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Uniwersytet Śląski, Katowice 2009, s. 153.

¹²⁸ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 36.

¹²⁹ Tamże, s. 36.

¹³⁰ Tamże, s. 36. Por. Alasdair MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty...*, dz.cyt., s. 390.

¹³¹ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 36.

¹³² Tamże, s. 36.

¹³³ Tamże, s. 36–37.

zgodnie z którą „dobra... istnieją dla nas jedynie dzięki *pewnej artykulacji*”¹³⁴, co znaczy, że konstruowanie, percepcja i dyskutowanie modelowych wizji dobra staje się osiągalne dla ludzi danej kultury dzięki źródłowej możliwości jego wyrażania¹³⁵. Z łatwością pojmujemy, dlaczego autor *Hegla* tak silnie wiąże sens życia z możliwością jego artykulacji. W *Źródłach podmiotowości* znajdujemy wprost wyrażoną tezę, znowuż niebywale zgodną z tenorem wypowiedzi MacIntyre’a¹³⁶, w której Taylor stwierdza, iż sens życia odnajdujemy poprzez i wraz z jego artykulacją. To, czy oraz jaki nasze życie ma sens, w znacznym stopniu zależy od posiadanych przez nas lub/i preferowanych środków ekspresji. Oznacza to, że odnalezienie poszukiwanego sensu życia staje się możliwe dzięki wypracowaniu adekwatnych sposobów wyrażania go¹³⁷. W tym miejscu Taylor koncentruje uwagę na, wyłaniającej się z dotychczasowych analiz, dwuznaczności słowa „sens”¹³⁸. Z jednej strony bowiem mówimy o sensie życia, które może go mieć – wtedy, gdy ma jakąś treść, którą można eksplikować – lub nie mieć – gdy takiej treści nie ma; z drugiej strony zaś mówimy także o sensie w wymiarze językowym i symbolicznym, abstrahując od tkanki życia. Z ustaleń kanadyjskiego filozofa wynika, że osiągnięcie sensu w pierwszym znaczeniu w coraz większym stopniu zostaje uzależnione od umiejętności wytworzenia sensu w znaczeniu drugim¹³⁹.

Przeświadczenie Taylora, usytuowane w kontekście motywu racjonalnego, konweniuje z szerszym jego konceptem, przybierającym wyraźnie hermeneutyczny charakter, w którym rozumienie własnego życia staje się funkcją uznania go za rozwijającą się opowieść¹⁴⁰. Z przyjętej przez Taylora optyki wynika, że chcąc skutecznie uchwycić sens własnego życia, należy postrzegać je jako narrację¹⁴¹. „Moje życie – przyznaje filozof – zawsze ma ów wymiar narracyjnego rozumienia – rozumiem moje teraźniejsze działanie w formie jakiegoś „a potem”: najpierw było A (to, kim jestem), a potem robię B (to, kim zamierzam się stać)”¹⁴².

¹³⁴ Tamże, s. 179.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Alasdair MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty...*, dz.cyt., s. 385, 390.

¹³⁷ Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 37.

¹³⁸ Tamże, s. 37.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Tamże, s. 94.

¹⁴¹ Tamże. Nie może ująć uwadze, że Taylor pozostaje w tym stwierdzeniu bliski narratywizmowi MacIntyre’a i Paula Ricoeuera. Por. Alasdair MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty...*, dz.cyt., s. 385–386. Paul RICOEUR, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, BWF, WN PWN, Warszawa 2005, s. 265–266.

¹⁴² Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości...*, dz.cyt., s. 95.

Nastawiona na poszukiwanie sensu życia artykulacja, operująca kategoriami ontologiczno-moralnymi¹⁴³, wydaje się, jak zauważa Taylor, poważnie utrudniona nie tylko z powodu naturalistycznego zamachu na ontologię, lecz przede wszystkim dlatego, że wiele naszych moralnych przekonań posiada jedynie doraźny, przejściowy, poszukujący i niepewny charakter¹⁴⁴. Osoby, których nie przekonuje projekt naturalizacji (unaukowienia) etyki, paradoksalnie są w jeszcze większych opałach, aniżeli te, które są jego orędownikami. Dzieje się tak dlatego, ponieważ takie osoby, zdając sobie sprawę z tego, że uzasadnienie przyjętego przez nie wektora działań moralnych będzie wymagało od nich przyznania się do przyjmowanych milcząco założeń, popadają natychmiast w stan pomieszania i niepewności, gdy przychodzi im wskazać i ujawnić te założenia¹⁴⁵.

Coś podobnego – stwierdza dalej Taylor – dzieje się w przypadku pytania o to, dla czego warto jest żyć, lub o to, co nadaje sens ich konkretnemu życiu. Większość z nas wciąż jeszcze po omacku szuka odpowiedzi na te pytania. A jest to... dylemat charakterystyczny dla nowożytności¹⁴⁶.

Jakkolwiek więc drwilibyśmy z tego wyrażenia, sens życia pozostaje naszym problemem – dopowiada autor – bądź to dlatego, że odnalezienie sensu naszego życia stanowi cel „poszukiwania”, bądź ze względu na zagrażającą nam utratę sensowności życia [która w kulturach przednowożytnych zabezpieczana była z góry przed uniwersalne kody moralne – P.D.].

W tym momencie dochodzimy do ekspozycji centralnej, z punktu widzenia naszych rozważań, tezy Taylora, w której – tak jak i w poprzednich razach – nie pozostaje on odosobniony ani ekstrawagancki. Przedstawiwszy mianowicie – w formie komparatywnej¹⁴⁷ – zarys czegoś, co można by nazwać modelem struktury kondycji moralnej społeczeństw przednowożytnych i nowoczesnych, autor *Etyki autentyczności* decyduje się wskazać, daleki od jednoznaczności w ocenie obu tych strategii, bliższy raczej formule mediowania między nimi, aniżeli pogłębiania ich wzajemnych antagonizmów, zagrożenia, jakie obie kryją lub/i mogą potęgować. Owe zagrożenia przyjmuje określać mianem lęków. Otóż, w przypadku wcześniejszych kultur, w których dominowały jasno wyznaczone tendencje moralne, kiedy to mieliśmy do czynienia z niepodważalnymi ramami pojęciowymi, które stawiały człowiekowi jednoznaczne i twarde wymagania¹⁴⁸, istniała obawa/lęk, że ten nie będzie w stanie im sprostać, stając wobec

¹⁴³ Tamże, s. 22.

¹⁴⁴ Tamże.

¹⁴⁵ Jw.

¹⁴⁶ Tamże, s. 23.

¹⁴⁷ Tamże, s. 37.

¹⁴⁸ Tamże.

...perspektywy nieodwracalnego wyklęcia lub wygnania, napiętnowania niesławą, nieodwołalnego potępienia lub też upadku na niższe szczeble bytu w kolejnych z niezliczonych wcieleń. Człowiek poddany tak ogromnej i nieuniknionej presji może się załamać. Jednakże – dopowiada Taylor – czyhające nań niebezpieczeństwo jest całkowicie odmienne od tego, które stoi na drodze „poszukującego” człowieka nowożytnego – to bowiem jest niemal przeciwieństwem poprzedniego: świat traci całkowicie swój duchowy zarys, każdy czyn pozbawiony jest sensu, opada nas lęk przed przeraźliwą pustką, doznajemy czegoś w rodzaju zawrotu głowy, a nasz świat i przestrzeń, w której się poruszamy, ulega rozbiciu. [Zatem – P.D.] Sytuacja egzystencjalna, w której człowiek lęka się potępienia jest całkowicie odmienna od sytuacji, w której lęka się on przede wszystkim braku sensu. Dominacja tego drugiego zjawiska cechuje naszą epokę¹⁴⁹.

Analogicznie do Taylora, tyle że za Geoffreyem Thurleyem, różnice między przednowożytnymi a nowoczesnymi strukturami sensotwórczymi, uchwycone w kontekście pytania o sens życia, przedstawia w znanej pracy, *Inna nowoczesność*, Agata Bielik-Robson. Czytamy u niej mianowicie, że:

Człowiek przednowoczesny... nie cierpi na poczucie bezsensu ani przez chwilę, nawet jeśli sam nie potrafi tego sensu wyłuszczyć: wie jednak, że *wielka odpowiedź* tkwi ukryta w zwojach wszechświata i tylko czeka na swoje odkrycie. Duchowość przednowoczesna – kontynuuje Bielik-Robson – nie zajmuje się sensem życia, lecz jedynie odnalezieniem *właściwego miejsca i właściwej drogi* w istniejącym planie wszechświata¹⁵⁰. ... Tymczasem bez względu na stopień odczarowania, jakie towarzyszy nowoczesnej potrzebie duchowej... – poczucie dyslokacji jest na tyle silne, by zaburzyć obraz wszechświata jako domu Ojca, w którym jest miejsce dla każdej stworzonej istoty. Nawet jeśli – konkluduje autorka – wszechświat nie jawi się jako zupełnie pozbawiony sensu i celu, to jednostka ma prawo czuć się w nim obco i przygodnie¹⁵¹.

Generowany przez etykę spełnionej nowoczesności lęk przed utratą sensu życia, konstатовany jest także przez innych autorów. Nie sposób przywołać ich tu wszystkich. Wystarczy wspomnieć chociażby Zygmunta Bauman, który w jednej z ostatnich swoich książek stwierdza i opisuje zjawisko, które nazywa autorsko trwogą życia w płynnej nowoczesności¹⁵². „Lęk jest prawdopodobnie najstraszniejszym z demonów gnieźdzących się w otwartych społeczeństwach naszych czasów” – z przejęciem stwierdza Bauman¹⁵³. W książce *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie* ukuwa i posługuje się on kategorią „lęku płynności świata”¹⁵⁴. Ów lęk wzrasta proporcjonalnie do rosnącej płynności społeczeństwa, czego symptomem jest zanik oswojonych, rutynowych zachowań i czynności; słabnięcie i rwanie się międzyludzkich więzi; udzielająca się atmosfera powszechnej niepewności; poczucie ciągłego zagrożenia, o tyleż bardziej dojmujące, im mniejsza jest zdolność

¹⁴⁹ Tamże, s. 37–38.

¹⁵⁰ Agata BIELIK-ROBSON, *Inna nowoczesność...*, dz.cyt., s. 305.

¹⁵¹ Tamże, s. 306.

¹⁵² Zygmunt BAUMAN, *Płynne czasy: życie w epoce niepewności*, dz.cyt., s. 13–41.

¹⁵³ Tamże, s. 40.

¹⁵⁴ Zygmunt BAUMAN, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, dz.cyt., s. 16.

identyfikacji jego źródeł; w końcu rozprzestrzenianie się niezdefiniowanych i nieokreślonych w swoim pochodzeniu lęków¹⁵⁵.

Metaforyką lęku, wywoływanego jako jedno z centralnych, nowoczesnych i ponowoczesnych zaklęć, przybierającego postać – jak to określa Agata Bielik-Robson – „potwornego lęku przed lękiem”¹⁵⁶, posługuje się także, na przykład – i na tym przykładzie poprzestaniemy – Simon Critchley, amerykański filozof młodego pokolenia. W jego *Nieustającym żądaniu*¹⁵⁷ znajdujemy jako główną, choć zarazem jedynie wyjściową tezę, stwierdzenie, zgodnie z którym w epoce późnonowoczesnej, zdominowanej dyskursem indywidualistycznym, objawiło swą moc szeroko rozprzestrzenione poczucie bezsensowności świata¹⁵⁸, implikujące ogólny bezwład, niewiarę i rozprężenie¹⁵⁹, które wskazują na poważny „motywacyjny deficyt w sercu liberalnej demokracji”¹⁶⁰. Deficyt ten powodowany jest, zdaniem Critchleya, rozczarowaniami, jakie niosą ze sobą zdegenerowane już dzisiaj dyskursy: religijny i polityczny.

Jak się przed tym lękiem, rozczarowaniem, zniechęceniem i dezorientacją uchronić, to już temat na inną pracę. Tu, moim zadaniem było jedynie postawić problem lęku przed utratą sensu życia, jaki wytwarza współcześnie etyka spełnionej nowoczesności. Jeśli bym miał jednak, otwierając pole dalszych analiz, jakoś temu pytaniu zaradzić, odpowiedziałbym słowami motta, jakie zaczerpnąłem z MacIntyre’owskiego *Dziedzictwa cnoty*: „Dobre [sensowne – dod. P.D.] życie to życie spędzone na poszukiwaniach dobrego życia”¹⁶¹.

¹⁵⁵ Tamże, s. 15.

¹⁵⁶ Agata BIELIK-ROBSON, *Inna nowoczesność...*, dz.cyt., s. 339.

¹⁵⁷ Por. Simon CRITCHLEY, *Nieustające żądanie. Etyka polityczna*, przeł. Robert Dobrowolski, Michał Gusin, Wrocław 2006.

¹⁵⁸ Tamże, s. 16.

¹⁵⁹ Tamże, s. 61.

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Alasdair MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty...*, dz.cyt., s. 392.