

Miłosz Puczydłowski

Secular Age

Charles Taylor o sekularyzacji krajów bogatej północy

Ze zdumiewającą łatwością rozpowszechnia się wśród Europejczyków i Amerykanów pogląd, że postępująca od Rewolucji Francuskiej, a trwająca aż do dnia dzisiejszego sekularyzacja krajów kultury zachodu spowodowana jest po prostu wzrostem zamożności tak jednostek, jak i całych społeczeństw Niemiec, Francji, Wielkiej Brytanii czy Stanów Zjednoczonych. Problem sekularyzacji wyjaśnia się na ogół znaną i jakże często powtarzaną tezą o podziale świata na biedne południe i bogatą północ. Stąd tak żywa działalność kościołów chrześcijańskich w Afryce, Ameryce Południowej czy nawet Azji, w opozycji do religijnej stagnacji i apostazji mieszkańców północnej części globu. Najnowsza praca kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora *Secular Age* (nagrodzona Nagrodą Templetona za rok 2007) analizuje niezwykle złożone zjawisko sekularyzacji o wiele głębiej.

Niniejszy artykuł nie jest w żadnym wypadku streszczeniem tradycyjnie już u Taylora opasłego dzieła, nie należy go również traktować jako recenzji. Chciałbym jedynie przedstawić kilka tez, w moim odczuciu najważniejszych i najciekawszych, a następnie zadać pod ich adresem krytyczne pytania i spróbować na nie odpowiedzieć.

Praca Charlesa Taylora zarówno pod względem treści, jak i metodologii badań, jest kontynuacją słynnej już rozprawy *Sources of the Self* (tłumaczonej jako *Źródła podmiotowości*). Analiza filozofa postępuje równocześnie na dwóch płaszczyznach pozostających ze sobą w relacji zwrotnego sprzężenia. Z jednej strony Charles Taylor w *Sources of the Self* oraz w *Secular Age* śledzi czynniki historyczne, socjologiczne oraz kulturowe, które kształtowały przez ostatnie trzy stulecia oblicze Europy i Ameryki, z drugiej – prowadzi bardzo wnikliwą analizę różnych prądów antropologii pojawiają-

cych się w filozofii. Uwzględnia ich ontologiczne, epistemologiczne czy etyczne aspekty. Postrzega je nie tylko jako wytwór przemian socjologiczno-historycznych, ale przekonany jest głęboko o fakcie, iż miały one dla nich moc modelującą i generującą. Celem analizy prowadzonej przez Taylora jest rozsupłanie problemu *the Self*. W języku polskim można oddać znaczenie tego angielskiego wyrazu jako: *podmiotowość, Ja, osoba, sobość* ('bycie sobą'). Wszystkie te określenia odzwierciedlają intencję Taylora, żadne jednak nie wyczerpuje dziedziny. Za *the Self* stoi zawsze jakaś *ontologia moralna*, której uchwycenie daje obraz przestrzeni i relacji, w których ono pozostaje. Przestrzeń jest określana przez silne wartościowania (*strong evaluations*), które definiują tożsamość *the Self*. To, co stanowi dla mnie wartość, wyrażone na ogół zostaje poprzez miejsce, w którym *the Self* się znajduje. Odpowiedź na pytanie: *kim jesteś?* jest więc odpowiedzią na: *gdzie jesteś?* Przestrzeni nie należy rozumieć w sposób dosłowny; jest to nieodłączna według Taylora forma metaforyzacji naszej moralnej ontologii. Poprzez takie przestrzenne metafory oddajemy naszą tożsamość, artykułujemy, kim jesteśmy. Relacje *the Self* to użytkowanie języka, odniesienie do innych podmiotów, do samego siebie, do upływającego czasu. Tak wygląda metodologia i podstawy badawcze Charlesa Taylora nakreślone głównie w *Sources of the Self*. Jak zostaje ona zastosowana w pracy *Secular Age*?

Punktem wyjścia *Secular Age* jest proste, ale przejmująco aktualne pytanie: „Why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?”¹ W odpowiedzi Taylor porusza się dwiema drogami. Śledzi kolejne epoki historii Europy, przede wszystkim jednak zwraca się ku

¹ Ch. Taylor, *Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, London, 2007, s. 25.

koncepcji *the Self*, przemianom w filozofii człowieka i natury. Najpoważniejsze czynniki dziejowe – i odpowiadające im idee filozoficzne – to reformacja, kontrreformacja, oświecenie, romantyzm oraz szeroko rozumiana współczesność. Na użytek niniejszego krótkiego artykułu pominę analizy Taylora dotyczące minionych epok, a skoncentruję się na końcowych wnioskach bezpośrednio dotyczących współczesności. To ona właśnie stała się areną zjawiska sekularyzacji. Samą sekularyzację zaś definiuje się na ogół, jak pisze Taylor, poprzez wyszczególnienie jej trzech podstawowych cech.

Po pierwsze, jest to zanik religii w życiu publicznym. Po drugie – zanik indywidualnej wiary i praktyki powiązanej z wiarą. Po trzecie – radykalne zmiany warunków wyznawania wiary. Chodzi tu zarówno o warunki historyczno-społeczne (atmosferę czy „ducha” epoki), jak i warunki w sensie transcendentnym, warunki możliwości. To, co charakteryzuje czasy współczesne, to nagłe załamanie się dotychczasowego modelu wierzeń, który w dwóch różnych formach nazywa Charles Taylor *paleo-Durkheimian* oraz *neo-Durkheimian*. Charakterystyka religii dokonana w XIX wieku przez socjologa Emile’a Durkheima trafnie oddaje według Taylora podstawowe cechy religijności epoki kontrreformacji i okresu po kontrreformacji (*Age of Mobilization*). Postawiona w *Elementarnych formach życia religijnego* teza Durkheima, mówiąca o nadrzędnej roli organizmu społeczeństwa w kształtowaniu kategorii epistemologii i ontologii religii, zostaje opisana w *Secular Age* w dwóch wariantach. Model starszy (*paleo-Durkheimian*) zakłada, że jednostka przynależy do wspólnoty religijnej (konkretnego kościoła lub wyznania). Wspólnota ta jest równocześnie całością społeczeństwa, w którym jednostka żyje. W konsekwencji to zorganizowana, strukturyzowana grupa wyznaniowa jest organizmem społecznym determinującym powstawanie filozoficznych kategorii epistemologicznych oraz ontologicznych pozwalających percypować i wyrażać doświadczenie religijne. Model nowszy (*neo-Durkheimian*), wprowadza możliwość indywidualnego wyboru przynależności do grupy dokonywaną przez jednostkę. Zakłada on, że grupa wyznaniowa nie musi wcale pokrywać się z konkretną strukturą organizacyjną religii, nie musi być to lokalny kościół. Organizm społeczny

kształtujący kategorie może zostać pojęty dużo szerzej – jako naród, grupa kulturowa lub językowa posiadająca podobny system wartości religijnych. W ten sposób Taylor tłumaczy fenomen relatywnie niewielkiego spadku zaangażowania religijnego w Stanach Zjednoczonych, gdzie, poza środowiskami uniwersyteckimi wielkich miast wschodniego wybrzeża, większość społeczeństwa nie poddała się procesowi laicyzacji w tak radykalny sposób jak Europejczycy. W Stanach napotykały obszary takie jak *Bible Belt*, czy zjawiska społeczne jak ruchy *newborn*, ponieważ społeczność religijna została tam pojęta szerzej. Amerykanie bez względu na wyznanie (katolickie, ewangelickie, anglikańskie, mormońskie) utożsamiają się z systemem wartości religijnych podzielanych przez cały naród. Taylor odnotowuje też jako argument za takim wytlumaczeniem fakt, że obecnie podobny proces przechodzą w Stanach Zjednoczonych wspólnoty muzułmańskie i judaistyczne dostosowując własny system wartości i wpisując się w ogólnoreligijny amerykański pejzaż.

Europę spotyka jednak odmienna sytuacja. Model *neo-Durkheimian* został dotknięty potrójną klątwą (*triple whammy*). Po pierwsze: szerzej rozumiany kościół, typowy dla modelu *neo*, oznacza na ogół wspólnotę narodową czy państwową. Europa, po trudnych doświadczeniach XX-wiecznych totalitarnych i imperialistycznych nacjonalizmów, jak ognia wystrzega się kształtowania kategorii religijnych w oparciu o naród jako elementarną grupę wyznaniową. Po drugie: ze względu na silniejszy w Europie wpływ etyki autorytetu, charakterystycznej dla *Age of Mobilization*, obalenie autorytetów w kwestiach moralnych w latach 60. wywołało trwalsze konsekwencje i odrzucenie w taki sposób fundowanej religijności. Po trzecie: „stłoczenie” (*embedding*) wyznawców w strukturach państwa jako „kościół” okazało się sztuczne i nie wytrzymało próby czasu w Europie, a w wielu wypadkach także i w Stanach, okazując się niedostateczną formułą.

Podmiotowość wcale nie została pozbawiona potrzeb i pragnień o naturze religijnej. Przeżycia religijne wcale nie zniknęły ze społecznego krajobrazu Europy. Dokonują się jednak one poza kościołami i poza religią. Aby uchwycić to zjawisko, Charles Taylor cytuje

odpowiedzi w ankiecie, którą w pracy *Spiritual Marketplace* przeprowadził Clark Roof:

Well, religion, I feel, is doctrine and tradition, genuflecting, and you have to do things this way. Spirituality is an inner feeling, an allowance of however you perceive it in your world, in your mind, and however it feels is okay... There's not these parameters on it. That you have to believe in this way and only in this way. Spirituality, I think, is what enters you and lifts you up and moves you to be a better person, a more open person. I don't think religion does that. Religion tells you what to do and when to do it, when to kneel, when to stand up, all of that stuff. Lots of rules.²

Podział na duchowość i religię, na spontaniczne, szczerze zaangażowanie duchowe i przymusową, ewidencyjną niemal, przynależność do grupy religijnej. Charles Taylor opisuje proces wykształcania się dwóch wzorów postaw religijnych we współczesnej Europie. Cytuje pracę Roberta Wuthnowa *After Heaven*. Tradycyjny, sięgający starożytności podział na *wyznawców* oraz *męczenników* zostaje zastąpiony dychotomią: *dwellers* – *seekers*. *Dwellers* proponowałbym tłumaczyć jako „osadzeni”, „zasiedziali”, być może „pochyleni nad czymś” (od *dwell upon*), *seekers* to poszukujący. Żar pragnień duchowych wcale nie wygasł w pokoleniu *seekers*, są one po prostu współcześnie odmiennie realizowane. Rolę gotyckich katedr przejęły spotkania w Taizé, Światowe Dni Młodzieży, ale również wielkie festiwale rockowe, zjazdy fanów muzyki. Ich uczestnicy poszukują naddatku, czegoś więcej niż codzienność i otaczająca ich rzeczywistość. Genealogii postawy *seeker* Taylor upatruje aż w XVII wieku, w postawie *humanisme dévot*. Ignacy Loyola piszący swe *Ćwiczenia duchowe*, poszukujący poczucia satysfakcji, spełnienia, radości, pocieszenia (*consolation*) w myśli o Bogu i upatrujący osamotnienia i wyobcowania (*desolation*) w zajęciu się sprawami dworu to patron współczesnego pokolenia *seekers*. Spór XVII-wiecznych biskupów, Bossueta i Fenelona, czy dusza powinna zabiegać o czystą i szczerą miłość do Boga, nawet jeśli zostaje nieodwołalnie potę-

piona, to kolejny przykład nowego spojrzenia na głód religijności przekraczający sztywne ramy instytucji i kodeksów, który uobecnia się według Taylora we współczesnej Europie i Ameryce.

Taylor dowodzi, że te trzy kłątwy, którymi religia została obłożona przez współczesność oraz wykształcenie się podziału *seekers-dwellers* mają swoje źródło w zmianie pojmowania podmiotowości – *the Self*. Proces, o którym mowa, najprościej nazwać można interioryzacją. Przebiega ona na wielu płaszczyznach. Przejawia się w wypowiedziach uczestników różnych cytowanych w *Secular Age* ankiet. Ankietowani definiując własną tożsamość, posługują się terminami: jedność, integralność, holizm, indywidualność, harmonia, bycie w jednym punkcie, bycie scentralizowanym. W miejscu dotychczasowego *porous Self* („porowatego”, „chropowatego” – takiego, które nosi na sobie ślady zewnętrznosci, które z zewnętrznoscią się styka) pojawia się nowe, opisane przez Taylora – *buffered Self*. Jest ono wewnętrznie zwarte, oddzielone od zewnętrznosci, ma poczucie siły poprzez swoją centralizację, przejmuje ciężar podejmowania decyzji, nie uzależnia się od zewnętrznych okoliczności, ale chce samodzielnie wybierać, szukać odpowiedzi u siebie – w środku. Charles Taylor opisuje taki model *the Self* w kluczowym dla zrozumienia współczesności rozdziale *The Immanent Frame*. Termin *frame* nawiązuje do *framework* – podstawowego pojęcia z pracy *Sources of the Self*. *Frame(works)* to „ramy (pojęciowe)”, w których umieszcza się podmiot definiując swoją tożsamość. Otaczają one z różnych stron podmiot i opisują jego system wartości, kulturę, język, przestrzeń, w której się porusza. *Immanent frame* to dla Taylora dziedzictwo romantyzmu i przyniesionego przezeń zwrotu ekspresywnego. Położenie akcentu na *Ja*, odkrycie w sobie mocy kreowania i samokreowania.

Nowa koncepcja *the Self* wpływa również na sposób postrzegania i rozumienia świata natury, a w konsekwencji roli i miejsca Boga, religii, religijności. Dokonuje się proces nazywany przez Taylora *disenchantment*. Tłumaczyć je można jako „rozczarowanie”, ale i „odczarowanie” zarazem. Nasza epoka uważa, że przejrzała na oczy i odczarowała ponadnaturalny świat. Pozbawiła boskości gwiazd, wykazała

²Tamże, s. 508.

jawną intencjonalność (a nie realność) bytów niebieskich. Oczywiście takiemu procesowi towarzyszy rozczarowanie, może smutek, może nostalgia. Taylor opisuje je, cytując angielską poezję Thomasa Hardy'ego, czy kreślącego dziecięcy świat marzeń w utworze *Peter Pan* Jamesa M. Barriego. To odczarowanie oznacza, że ludzkość weszła w nową epokę (jak najbardziej na miejscu są tu podziały Comte'a na fazę teologiczną, metafizyczną i pozytywną). Ta nowa epoka wymaga odważnej, samodzielnej dorosłości, zerwania z religią jako rekwizytem czasów minionych, czasów dzieciństwa. W taki sposób zostaje rozwinięta Kantowska maksyma *sapere aude!* oraz definicja oświecenia. Podobną interpretację oświeceniowej metafory przedstawia zresztą Taylor w *Sources of the Self*. Cała ta kwestia okazuje się jednak problematyczna. Charles Taylor nie zgadza się z taką pozytywistyczną wizją dziejów. Otwarcie stwierdza, że argumenty pannaturalistów są po prostu niedostatecznie przekonujące.

W tym miejscu dotykamy sedna sporu. Charles Taylor stara się dowieść, że *the Self* staje współcześnie przed możliwością dokonania wyboru. Może zaakceptować otwartość na transcendencję, może też opisać swoje *immanent frames* posługując się terminem CWSs (*closed world structures*), zamknąć horyzont, pominąć wymiar ponadnaturalny, oświadczyć, że jedynym wymiarem jego przestrzeni jest to, co naturalne. Według Taylora te dwie opcje są równouprawnione, a dokonanie wyboru jednej z nich określa on sformułowaniem: „skok wiary” (*leap of faith*). Nie chodzi tu jednak o wybór całkowicie arbitralny i irracjonalny. Rzecz polega raczej na odpowiedzi, której *the Self* udziela na fundamentalne pytania o pojmowanie siebie i kosmicznego sensu własnej egzystencji. *Leap of faith* nie jest ślepym rzucaniem się w wiare, ale *anticipatory confidence*. Taylor określa ją terminem *hunch* – pewność. Problem postawiony i podjęty przez Taylora jest więc bardzo ciekawy – nie chodzi mu o to, czy socjobiologia, neuropsychologia, chemia mają, czy też nie mają racji w roszczeniach do obalenia Boga. Rzecz w tym, dlaczego uważamy, że mają – lub nie mają – racji. Co decyduje o fakcie, że z taką ufnością odnosimy się do wiedzy naukowej, do wszystkich dyscyplin, które obejmuje *science*? W tym

miejscu niezbędna jest analiza filozofii człowieka, która decyduje o kształcie współczesnego *the Self*.

Taylor eksploruje metaforę obrazu, którą posługuje się w *Dociekaniach filozoficznych* Ludwig Wittgenstein: „Więził nas pewien obraz. Nie mogliśmy wydostać się, bo tkwił w naszym języku, a ten zdawał się go nam nieubłaganie powtarzać.”³ Obraz jest nieuchronnym tłem językowym czy kulturowym, które nie pozwala ująć omawianej treści w odmienny sposób. XX-wieczna konwencja mówienia o Bogu i religii ukształtowała się tak, że niemal niemożliwe jest wyrwanie się z negatywnego, krytycznego wobec religii obrazu. Na pytanie o to, dlaczego socjobiologia i genetyka (*vide* Dawkins) przekonuje współczesny podmiot o nieistnieniu Boga, Taylor odpowiada: dzieje się tak, bo współczesną epistemologię ukształtował model kategorii Heideggera. Epistemologia Heideggera, odziedziczona przez współczesność, składa się z czterech wymiarów, które uwzględnić należy badając poznający podmiot. Pierwszy wymiar to chwytnie (*grasp*) świata zewnętrznego. Dokonuje się jednak ono inaczej niż w kartezjańskiej koncepcji reprezentacjonizmu. Nie chodzi tu o wewnętrzne reprezentacje zewnętrznej rzeczywistości, ale o proces kopiowania zewnętrznego, uwzględniający aktywność i warunki samego kopiującego. Zatem Kartezjuszowsko-Husserlowska koncepcja czystego *ego* zostaje zdyskredytowana na rzecz uwzględniających jednostkowy kontekst hermeneutycznych badań *Ja*. Już na pierwszym etapie widzimy, że powszechna dziś sytuacja sekularyzacji wzmaga świeckie kopiowanie świata współczesnego podmiotu. Taylor nazywa to zjawisko mianem *self-fulfilling prophecy*. Drugi wymiar procesu epistemologicznego to społeczny kontekst owego kopiowania świata. Jest ono grą, która rozgrywa się w obrębie społeczności i pomiędzy różnymi podmiotami. A zatem musimy uwzględnić nie tylko uwarunkowania jednostkowe samego kopiującego *ego*, ale również aspekt społeczny. Ten, jak powyżej już opisywałem, podlega współcześnie sekularyzacji. Trzeci wymiar poznawania to przechodzenie od nastawienia praktycznego ku teoretycznemu. Od rzeczy „dla nas” (i tylko takich rzeczy) po rzeczy w ogóle. Choć Taylor o tym nie wspo-

³L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, § 115.

mina, to warto dopowiedzieć: Heidegger określał te dwa rozdziały epistemiczne jako *Zuhandenheit* oraz *Vorhandenheit*. Polscy tłumacze oddawali znaczenie tych niemieckich terminów jako „poręczność” i „obecność”. Ta Heideggerowska gra dotycząca słowa *die Hand* oddaje nastawienie praktyczno-użytkowe podmiotu, a następnie dystansującą kontemplację rzeczy obecnych. Dopiero na końcu pojawia się czwarty wymiar Heideggerowskiej epistemologii brzemiennej dla kondycji współczesnego *the Self*. Czwarty wymiar poznania to wpisanie przez podmiot przedmiotu percepcji w kosmiczną oś: Ziemia – Niebo, ludzkie – boskie. Cały problem polega jednak na tym, że pozostałe trzy wymiary poznania działają na tyle silnie i sugestywnie, że ostatnia część procesu poznania po prostu nie zachodzi. Już u samego Heideggera oś kosmiczna nie jest wyrażeniem myśli chrześcijańskiej, ale pogańskiej. Współczesna sytuacja podmiotu, sytuacja społeczna oraz kontekst użytkowy najczęściej uniemożliwiają czy rozpraszają próby wpisywania poznawanego przedmiotu w skalę religijną, w skalę bosko-ludzką.

Oprócz sytuacji epistemicznej skłaniającej *the Self* do akceptacji nauk pozytywnych jako nowoczesnego depozytu pewności Taylor wymienia także drugi czynnik służący sekularyzacji: dokonujące się zdecydowane oderwanie od sfery religijnej porządku moralnego, a nawet nie tyle samego porządku, co w ogóle warunków możliwości mówienia i myślenia o nim. W pracy Taylora jako dwa – co prawda opozycyjne względem siebie i ze sobą kontrastujące – przykłady nowego myślenia o etyce pojawiają się Jean Paul Sartre oraz Albert Camus. Świat opisany poprzez CWS traci podstawowe dotąd dlań źródło sensu. Porządek kosmiczny nie może już dostarczać mu ostatecznej racji bycia. Niebiosa są puste, a mówiąc ściślej – są po prostu naturalne, są światu immanentne. Pytanie o rację jednak nie znika, co więcej, wobec przyjęcia CWS tym natęczywszy domaga się odpowiedzi. Dotychczas brak jakiegokolwiek odzewu skłaniał, by nadnaturalny porządek przyjąć chociażby jako postulat etyczny (taki proces ma przecież miejsce u Kanta). Camus pisząc wprost o absurdalności świata, dyskredytuje, rozbraja pytanie o rację i sens. No dobrze, świat jest absurdalny, to rzeczywiście straszne, ale my już o tym wiemy, my już o tym się prze-

konaliśmy (jakże nie przywołać tu *casus Holocaustu*). Pomimo absurdu świata musimy żyć dalej i musimy dawać światu odpowiedź. Nawet jeśli i ona sama ostatecznie nie ma sensu. Nie wolno wracać do idei kosmicznego porządku czy moralnego postulatu. To byłoby przecież bojaźliwe cofnięcie się do stanu dzieciństwa. Nikt nie zwolni człowieka z odpowiedzialności. Szczere postawienie sprawy przez Camusa zdaje się obłaskawiać niepokojące dotąd pytanie o sens. Taylor wspomina w tym miejscu również o Fryderyku Nietzsche. Cytując jego dzieło *Der Wille zur Macht* pisze, że wygnanie z raju nie jest dla niemieckiego myśliciela przeżyciem traumatycznym, ale dostarcza *exhilaration reaction*. Jest czymś odświeżającym, nowym, pogodnym, budzącym radość.

Diagnozę Taylora dotyczącą współczesności można więc streścić następująco: wskutek procesów dziejowych, wpływu poszczególnych epok (od reformacji po romantyzm) wiek XX zaowocował w Europie, ale także i w Stanach Zjednoczonych, masowym procesem sekularyzacji. Stary model religijności (opisany jako *paleo-* oraz *neo-Durkheimian*) ustąpił. Na jego miejscu pojawiły się nowe dychotomie. Grupy *dwellers* i *seekers*, przeciwstawienie: *spirituality versus religion*. Przyczyn tych wszystkich procesów Taylor upatruje w nowej koncepcji *the Self – buffered Self*. Proces interioryzacji doprowadził do sytuacji, w której dla współczesności argumenty nauk z zakresu nauk *science* wydają się rozstrzygające na rzecz obalenia koncepcji Boga. To przekonanie opiera się na obrazie (*Bild, picture*), w obrębie którego porusza się poznający podmiot. Natomiast post-Heideggerowska epistemologia sprzyja przyjmowaniu CWS w momencie decydującego wyboru, w momencie *leap of faith*. Drugim objawem przekształcenia się *the Self* jest pojawienie się nowych koncepcji etycznych odrywających religię od moralności. Są to różne próby budowania moralności w łonie porządku naturalnego.

Czas postawić Charelsowi Taylorowi kilka pytań. Pierwsza kwestia to pewien paradoks: jak to się stało, że, delikatnie mówiąc, lekceważona przez nauki pozytywistyczne myśl Heideggera stała się główną, według Taylora, przyczyną sukcesów dyscyplin *science*? Pytam dalej. Taylor pisze o procesie transformacji, który przechodzi współcześnie religijność i duchowość,

o zmianach sposobów ekspresji treści i odczuć religijnych. Czy nie jest zbyt pochopny ten optymizm co do przyszłości religii? Ostatnie pytanie, zasadnicze. Czy transformująca się religia, która dostosuje się do nowego modelu epistemologicznego, religia, która uwzględni nowy obraz *the Self*, nie zatraci niestety fundamentalnego dla siebie dualizmu? Czy sama nie obetnie sobie wymiaru ponadnaturalnego, wchodząc w powszechny dziś pannaturalizm? Czy będzie wtedy jeszcze religią?

Spróbuję zbudować chociaż przyczynki do możliwych odpowiedzi. W kwestii pierwszej sądzę, że Taylor odważnie wydobywa na jaw często skrywaną, niewygodną prawdę. Nauka pozytywistyczna, bardzo krytycznie nastawiona do prób hermeneutycznych doceniających przedsady i mity, zostaje zdemaskowana jako jeszcze jeden przykład doskonale funkcjonującego współcześnie mitu. Mit nauki – nic więcej pisać tu nie trzeba. Odważny jest to krok ze strony Taylora, aby pytać nie o słuszność bądź brak słuszności rozstrzygnięć wiedzy naukowej, ale o podstawy ich przyjmowania. Rozpatrywanie myślicieli takich jak na przykład Dawkins z pozycji filozofii podmiotu jest słusznym posunięciem. Problematyczne niestety staje się to, że uniemożliwia ono dalszą dyskusję. Co mogą powiedzieć sobie nawzajem Taylor i Dawkins? Niewiele. Uczeni ci mówią bowiem odmiennymi językami i chyba na odmienne tematy.

W kwestii drugiej moje uwagi dotyczą potrzeby ostrożności w optymistycznych konkluzjach. To prawda, że podmiot uległ daleko idącym przeobrażeniom. To prawda, że nie zatracił jednak podstawowych pragnień i potrzeb czy to religijnych, czy to duchowych. To prawda wreszcie, że realizuje je zupełnie gdzie indziej i w inny sposób. Ale czy koncerty i festiwale rockowe, zjazdy fanów muzyki i fantastycznych gier komputerowych nie przesterowują owych pragnień i potrzeb w inny rejestr, pozbawiając je tym samym ostatecznie pierwiastka religijnego? Taylor sam zauważa tę trudność. Wymieniając jednym tchem spotkanie w Taizé oraz rockowe koncerty zauważa, że te drugie zdecydowanie trudniej zakwalifikować do zbioru wydarzeń o naturze religijnej.

Ostatnią i zasadniczą kwestią jest od stuleci już dyskutowany religijny, a w tym

kontekście przede wszystkim chrześcijański, dualizm: ludzkie – boskie, Ziemia – Niebo, naturalne – ponadnaturalne. Taylor delikatnie sugeruje, że religia przechodzi proces transformacji. Wymieniany przez niego *humanisme dévot*, czy wykształcenie się całego pokolenia *seekers* świadczy o tych przeobrażeniach. Niewątpliwie w Kościele rzymskokatolickim nowa epoka zapoczątkowana przez *Vaticanum II* jest polem nieustannego ścierania się ortodoksji z myślą nową (nazywaną czasem liberalną). Niektóre zjawiska we współczesnej teologii – sztandarowy przykład to zwrot antropologiczny Karla Rahnera – interpretowane są jako próba dotrzymania kroku współczesnej filozofii, jako próba przejęcia metod i wielu założeń filozofii uprawianej w nowym paradygmacie *the Self*. Sądzę jednak, że jest to droga mylna i jest to również mylna interpretacja myśli najwybitniejszych teologów XX wieku. Bez krytyczne dostosowywanie religii i refleksji wyrastającej z religii do kategorii nowej filozofii grozi ślepym zaułkiem. Niewiele stąd do pannaturalizmu i *quasi*-materialistycznych koncepcji duszy na przykład Teilharda de Chardina, czy kontrowersyjnych poglądów na temat duszy ludzkiej wybitnego skądinąd teologa protestanckiego – Wolfharta Pannenberg. Refleksja opierająca się na religii nie powinna dostosowywać się do kategorii współczesnych, ale szukać nowych gruntów służących zbliżeniu współczesności i religii. Może ona ewentualnie odwoływać się do własnych, starszych, być może już zapomnianych, ale wciąż obecnych teoretycznych konceptów. Te dwa sposoby interpretowania Soboru Watykańskiego II – jako nowego pola lub jako pola odnowionego – dają szansę uniknięcia rozmycia się myśli religijnej w kategoriach współczesnego *the Self*. W takim duchu wypowiadają się również na łamach „Znaku” uczestnicy dyskusji nad artykułem Charlesa Taylora, *Czy katolik może być nowoczesny?*⁴ Również w moim odczuciu wyzwaniem dla społeczności religijnej jest wypracowanie nowych przestrzeni do dialogu, przestrzeni, gdzie umieścić można i które określić mogą współczesne *the Self*. W przeciwnym wypadku porządek pannaturalny, porządek struktur świata zamkniętego, wchłonie po prostu jakiegokolwiek próby myślenia religijnego.

⁴„Znak”, R. LV, nr 12 (583).