

## NARRACJA O NIEPEWNEJ TOŻSAMOŚCI

AGNIESZKA KACZMAREK

---

Spółeczny pejzaż siedemnastowiecznej Francji nie należał do tych uśpionych, a raczej wraz z postępującym duchem wolności, rodzącymi się prawami obywatelskimi i racjonalizacją społeczeństwa wpisał się do kalendarza historii ze znamieniem rewolucji. Uporządkowanie wewnętrznych politycznych dylematów Francji: spraw monarchii i władzy, skupiło wiele czasu oraz energii. Sojusz tronu i ołtarza – Ludwika XIII i kardynała Richelieu przyniósł słuszne rezultaty, a jednocześnie zrewolucjonizował mentalność nie tylko francuską, ale i europejską. Traktat westfalski jedynie przypieczętował status Francji, która niewątpliwie stała się największą monarchią Starego Kontynentu. Pomimo absolutyzacji władzy i problemów z nią związanych, Francuzom udało się ukształtować wzór nowego społeczeństwa, które przyjęło zupełnie odmienny ideał elit: burżuazji, arystokracji, urzędników. To świat uformowany myślą Montaigne’a, wątpliwościami B. Pascala, ciętą ironią Moliera... W takich oto okolicznościach padają słowa, które do dziś kształtują myśl europejską. W 1637 roku wychodzi Kartezjańska *Rozprawa o metodzie*, a wraz z nią nowy człowiek ma szansę odkryć *Cogito ergo sum*... Czy Ludwik XIV, zakazując czytania dzieła Kartezjusza, przeczuwał, jaki rewolucyjny depozyt ono zawiera? Precyzja, racjonalność, logika – oto cechy nieznanego wcześniej stylu myślenia, ale nade wszystko podmiotu, odkrywanego przez filozofów, którzy „z zainteresowaniem przyjmowali pomysły i metodę naukową wypracowaną przez tego filozofa; wielu ludziom wierzącym odpowiadała argumentacja dowodząca istnienia Boga i podporządkowanie rozumu wierze, fizyki – metafizyce; zwolennicy klasycyzmu odnajdowali w kartezjańskiej filozofii przekonanie o uniwersalnej prawdzie, jasności i porządku”<sup>1</sup>. R. Descartes pozostaje również w gronie wielu dyskutantów, z którymi dialog podejmuje jeden z najbardziej rozpoznawalnych filozofów

---

<sup>1</sup> J. Kowalski, A. i M. Loba, J. Prokop, *Dzieje kultury francuskiej*, Warszawa 2005, s. 302.

i krytyków współczesności – Ch. Taylor. Dla kanadyjskiego myśliciela Kartezjusz pozostaje także twórcą nowożytnej myśli politycznej oraz etycznej jako odpowiedzi na nowe rozumienie ludzkiej osoby konstytuowanej przez rozum<sup>2</sup>. To on staje się nowym źródłem moralności, koncepcji dobra, a nade wszystko indywidualizmu afirmującego samoodpowiedzialną autonomię.

To właśnie w tych okolicznościach narodzin nowoczesności Taylor dopatruje się źródeł współczesnej tożsamości. Model kartezjańskiej filozofii zrodził bowiem podmiot i myślenie o podmiotowości: „sama myśl, że posiadamy «podmiotowość», czy też nią jesteśmy – że istotę podmiotu działania określa się właśnie jako «podmiotowość» – stanowi językowe odzwierciedlenie podejścia nowożytnego i związanej z nim radykalnej refleksyjności”<sup>3</sup>. Namysł nad własnym statusem, konieczność przewartościowania dotychczasowych horyzontów były wyzwaniem stojącymi przed nowym człowiekiem wchodzącym w epokę oświecenia. Ten nowy ideał racjonalnego podmiotu, wyemancypowanego z ograniczających go zależności społecznych i obyczajowych odkrywa wcześniej nieznaną i niezwerbalizowaną powołanie. B. Baczek pisze: „W ruchu i przemianach filozoficznego ideału człowieka dokonuje się w specyficznej postaci szerszy proces krystalizowania się samowiedzy typu społecznej osobowości wolnej – czy też wyzwalającej się – od więzów tradycyjno-zwyczajowych i feudalnych i pochłoniętej niejako uzmysławianiem sobie swej wolności, swych możliwości i praw, ale równocześnie rozpoczyna proces samouświadamiania nowego typu zależności, alienacji i sprzeczności, właściwych społeczeństwu burżuazyjnemu i sytuacji jednostki w tym społeczeństwie”<sup>4</sup>.

Dotychczasowe, bezpieczne horyzonty kształtujące tożsamość należały, zdaniem Taylora, do sfery powszechnej, danej, nie były jednostkowe, lecz stanowiły własność wspólnoty. Pytania o jakąkolwiek formułę tożsamości nie pojawiały się, gdyż ta była jednoznaczna i podarowana każdemu. Kartezjański zwrot sprowokował podjęcie namysłu nad obrazem samego siebie, poszukiwaniem znaczenia i własnej konstytucji: „Jesteśmy podmiotami jedynie dzięki temu, że pewne sprawy coś dla nas znaczą. To, czym jestem jako podmiot, moja tożsamość, jest określone zasadniczo przez sposób, w jaki rzeczy mają dla mnie znaczenie. A jak to już po wielokroć stwierdzono, rzeczy mają dla mnie takie, a nie inne znaczenie, tzn. zostaje wypracowana sprawa mojej tożsamości, jedynie dzięki językowi interpretacji, który uznałem za trafną artykulację tych

---

<sup>2</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński [et al.], Warszawa 2001, s. 284.

<sup>3</sup> Ibid., s. 332–333.

<sup>4</sup> *Filozofia francuskiego oświecenia*, wyb. B. Baczek, Warszawa 1961, s. 34.

kwestii”<sup>5</sup>. Interpretacja jest jednym ze sposobów dotarcia i rozpoznania własnej tożsamości, która osadzona w kulturowej rzeczywistości i związanych z nią sensotwórczymi horyzontami stanowi o poczuciu podmiotowej odrębności. Ta z kolei dzięki słownemu zapośredniczeniu i narracyjnemu charakterowi wychodzi poza wewnętrzne ramy i dzięki temu może być wspólnotowo tworzona i referowana.

Przedoświeceniowy indywidualizm uchodził raczej za odmianę szaleństwa, błędu, prowadząc do wyeliminowania z umówionych ram dyskursu, co w swoim eseju zasugerował M. Foucault<sup>6</sup>. Jednak Kartezjusz zapragnął czegoś więcej – wprowadził myśl na ścieżkę indywidualnego wyboru i samostanowienia, a jednocześnie ogłosił, że tożsamość przestała być darowana, a raczej stała się zadaniem do spełnienia, programem do zrealizowania, wyrwanym społecznej kontroli.

Przywołanie siedemnastowiecznego obrazu, będącego prologiem do dalszych oświeceniowych postaw, jest pewną prowokacją i próbą postawienia pytania o aktualność nowoczesnej tożsamości zasugerowanej w epoce Kartezjusza. To jednocześnie punkt wyjścia do wskazania dylematów, które ze sobą przyniosła. Podstawą dla podejmowanej analizy będzie refleksja Taylora, który dostrzegając kryzys współczesnej tożsamości, jednocześnie stara się ustalić swoiste antidotum. Podejmuje problemy współczesności związane z kryzysem religijności, relacjami wspólnota–indywidualizm, polityką wielokulturowości, jednocześnie akcentując nierozzerwalność tych kwestii. Wszystkie one są problemami uniwersalnymi, osadzonymi historycznie i mającymi już swoją interpretacyjną tradycję. Jednocześnie można wskazać na zbieżność doświadczeń: kanadyjskich, a zwłaszcza Quebecu, oraz tych odnoszących się do polskiej przestrzeni publicznej zwłaszcza po przełomie 1989 roku. Oba społeczeństwa łączy transformacja, która wpłynęła na kształtowanie się tożsamości odnoszonej zarówno do sfery politycznej, religijnej oraz obyczajowej. Doszło do złamania długotrwałej struktury, która nadwątlila poczucie społecznej i indywidualnej identyfikacji. O załamaniu, które przechodzi współczesne poczucie tożsamości, Taylor (odwołując się między innymi do tradycji Quebecu) pisze: „Niektórym ludziom przytrafia się rzecz jasna taka sytuacja. Określamy ją mianem «kryzysu tożsamości». Jest to skrajna postać dezorientacji, którą ludzie często starają się wyrazić mówiąc, że nie wiedzą, kim są. Możemy na nią patrzeć również jako na sytuację, w której ludzie znajdują się w stanie radykalnej niepewności co do swego stanowiska

---

<sup>5</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 65–66.

<sup>6</sup> M. Foucault, „Czym jest oświecenie?” [w:] id., *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 276–293.

w różnych sprawach. Brak im ram czy horyzontu, w których rzeczy nabierają trwałego znaczenia, a pewne życiowe wybory jawią się jako złe bądź nieistotne. [...] Doświadczenie to jest bolesne i przerażające”<sup>7</sup>.

### WIELOKULTUROWOŚĆ

Doświadczeniem, w którego charakter nieredukowalnie wpisane są dylematy i pytania o charakter tożsamości, pozostaje obszar wielokulturowości. Sam Taylor pojęcie to wiąże ze znanym z retoryki H.-G. Gadamera wyrażeniem „fuzja horyzontów”, które to ma stać się celem działań społeczeństw wielokulturowych. Owo łączenie polega na afirmowaniu ustalonych przez własną kulturę wartości i wzorów przy jednoczesnym dialogowaniu, które umożliwia przejście i zrozumienie poszczególnych perspektyw. O sobie samym Taylor przecież mówi: „jestem katolikiem, socjaldemokratą i Kanadyjczykiem/mieszkańcem Quebecu, a tym samym [mógłbym – dopowiedzenie A.K.] ujawnić system wartości, w ramach którego dokonuję życiowych wyborów”<sup>8</sup>. Taylor swoją postawą nawiązuje do oświeceniowego rozumienia postawy filozofa mającego do zrealizowania określoną misję: „«Filozof» służy dla określenia pewnej postawy społecznej, określonego zaangażowania się, znajdującego wyraz przede wszystkim w produkcji literackiej, zajmującej jednoznaczne pozycje w walce idei”<sup>9</sup>. Zaangażowanie i osobista, podwójna filiacja autora *Źródeł podmiotowości* powodują, że namysł nad przymiotami obywatelskimi czy uczestnictwem w życiu publicznym w społeczeństwach kulturowo spluralizowanych nabiera szczególnego charakteru. Podejmując problem wielokulturowości, Taylor – niejednokrotnie odnosząc się do historii Quebecu, w tym także ruchów separatystycznych wybuchających co pewien czas w kanadyjskiej prowincji – przywołuje własne doświadczenia związane z uczestnictwem w życiu politycznym. Filozof zwraca uwagę na dwa aspekty prowadzonej polityki – pierwszym jest polityka uznania, drugim natomiast uwrażliwienie na liberalny projekt wielokulturowości. Uznanie jest szczególną relacją, która umożliwia weryfikację i umocnienie poczucia tożsamości, będącą tutaj raczej rezultatem negocjacji. Poprzez taki kontakt wzmacnia się poczucie subiektywności, ważności, autonomii, które są możliwe do opisanego przez innych. Tylko uznawanie odmienności jako równouprawnionej, zarówno w ramach podejmowanych analiz interpreta-

---

<sup>7</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 53.

<sup>8</sup> Id., *Religia a integracja europejska*, przeł. M. Szuster, „Res Publica”, 2006, nr 1, s. 30.

<sup>9</sup> *Filozofia francuskiego oświecenia*, op. cit, s. 10.

cyjnych, jak i w praktyce społecznej, ekonomicznej czy politycznej umożliwia gwarancję równości. Jednocześnie Taylor niechętnie odnosi się do nadużywania indywidualizmu jako nadmiernej afirmacji subiektywności, negatywnie wpływającej tak na wizerunek, jak i na strukturę wspólnoty, która zgodnie z pojęciem *res publica* zmierza do kształtowania sfery zaangażowania oraz aktywnego uczestnictwa w sferze publicznej i politycznej.

Doświadczenie współistnienia obywateli o rozmaitej filiacji kulturowej w ramach jednego, spójnego społeczeństwa przyczynia się do wytwarzania silnych więzi integrujących poszczególnych ludzi. Według Taylora społeczną przestrzeń najlepiej odpowiadającą ludzkim potrzebom i oczekiwaniom pozostaje wspólnota, w ramach której może się realizować i legitymizować ich tożsamość i wolność. Filozof jako reprezentant tak popularnego jeszcze niedawno komunitaryzmu postuluje ważność i niezbywalność wspólnoty, uznając jej moralną dominację nad społecznym atomizmem.

#### WSPÓLNOTA

Można spierać się o to, czy wspólnota pozostaje wyłącznie przedmiotem teoretycznych rozważań, zdefiniowanym akademicko, czy też jest konkretną praktyką. Trudno jednoznacznie zadeklarować „jestem członkiem wspólnoty”, ponieważ niejako natychmiast rodzi się pytanie o to, czy deklaracja ta dotyczy jednej czy wielu wspólnot i czy taka nazwa pozostaje zawsze adekwatna wobec stawianych sobie celów i oczekiwań. Co takiego jednak kryje się w kategorii wspólnoty, że wywołuje tak wielkie poruszenie (o ile nie kontrowersje)? Jej znaczenie pozostaje tak rozległe, że to szczególne zagadnienie podejmują zarówno filozofowie, antropolodzy, badacze kultury, znajdując dla niego własny kontekst. Kategoria wspólnoty stosowana przez Taylora pozostaje przede wszystkim alternatywą dla negatywnie postrzeganego wzoru indywidualizmu, który w XX wieku (zwłaszcza w jego połowie) był nadmiernie manifestowany, kiedy to emancypacja od zastanych norm, reguł społecznych oraz moralnych osiągnęła swoje apogeum.

Dekada lat sześćdziesiątych XX wieku pozostaje dla Taylora szczególnie emblematiczna ze względu na rozmach przemian, które przyczyniły się do zdekonstruowania dotychczasowego systemu odniesień. Ruchy kontrkulturowe, młodzieżowa kontestacja są dla Taylora przede wszystkim źródłem „kultury ekspresywistycznej”<sup>10</sup>. Utożsamia ją z afirmacją indywidualizmu, narcyzmu

---

<sup>10</sup> Ch. Taylor, *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?*, przeł. A. Pawelec,

ukierunkowanego na samospełnienie się jednostki odrzucającej wzory, standardy, zgodnie z modnym wówczas hasłem *Do your own thing!* Negatywną konsekwencją tych spontanicznych, nastawionych na autonomię działań jest społeczna fragmentaryzacja, wykorzenienie z tradycyjnych wzorów na rzecz eksperymentów społecznych, duchowych, politycznych, konstruujących nową tożsamość, która zdaniem Taylora nie przyniosła pozytywnych rezultatów.

Jednak lata sześćdziesiątych, do których Taylor ma szczególnie stosunek, to także czas spokojnej rewolucji 1960–1966 r.. Głębokie przemiany zachodzące po śmierci M. Duplessis'a, dwukrotnego premiera Quebecu, nie były wyłącznie symboliczną zmianą tożsamości: „Ideologia Spokojnej Rewolucji eksponowała trzy główne elementy, które stały się osią quebeckich zmian, koniecznych, aby na nowo odbudować quebecką wspólnotę, konsekwentnie nazwaną quebeckim narodem. Były to: zmiana roli państwa-rządu prowincji w kreowaniu życia Québécois; troska o quebecką rodzinę; wzmacnianie pozycji języka francuskiego”<sup>11</sup>. Przejęcie władzy przez liberałów, wyjście z *Grande Noirceur*, stając się symbolicznym nawiązaniem do myśli oświecenia, przyniosło wyraźną zmianę w kulturowej tradycji. W Quebecu doszło do wzmocnienia administracji państwowej, centralizacji rządu przy jednoczesnym osłabieniu wpływów Kościoła, a w konsekwencji coraz szerszej laicyzacji społeczeństwa. Postęp gospodarczy, reforma oświaty, zmiany ekonomiczne, które stanowiły bezdyskusyjny krok cywilizacyjny, jednocześnie doprowadziły do osłabienia poczucia spójności, konstruowanej wcześniej dzięki wspólnym doświadczeniom religijnym, która pomimo upływu kilku dekad nie została odbudowana.

Taylor, wnikliwie obserwując dynamikę oraz charakter zmian społecznych dotyczących kulturę Zachodu, uznaje, że to właśnie życie wspólnotowe jest dla niej szansą. Jest to możliwe poprzez połączenie indywidualnych cech, które w kontekście grupy mogą zostać skonfigurowane, a jednocześnie przyczynić się do ontologicznej zmiany nie tylko na poziomie jednostkowym.

Wspólnota bowiem opiera się tak na umowie społecznej, jak i na osobistym, subiektywnym zaangażowaniu. Takie rozumienie może wywołać poczucie normatywizmu, które wynika z przeświadczenia Taylora, uznającego, że jednostka nie powinna skupiać się wyłącznie na afirmacji własnej subiektywności. Jednak źródła tak pojmowanego indywidualizmu można doszukiwać się właśnie w oświeceniu, wielkim orędowniku samodzielnego podmiotu zmierzającego dzięki możliwościom własnego umysłu do poznania tak siebie samego, jak i bezpośred-

---

„Tygodnik Powszechny”, 26.05.2002, <http://www.tygodnik.com.pl/dni%20tischner/taylor.html>, data dostępu: 16.01.2006 r.

<sup>11</sup> M. Kijewska-Trembecka, *Québec i Québécois. Ideologia dążeń niepodległościowych*, Kraków 2007, s. 177.

niej rzeczywistości. Dziś nadal, gdyż, jak wskazano powyżej, nie jest to problem jedynie współczesności – co Taylor niejednokrotnie podkreśla – człowiek stoi wobec dylematu uwypuklającego dychotomię zachodzącą pomiędzy poczuciem wspólnotowości a samotnością, rozumianą tutaj jako manifestacja liberalnego indywidualizmu. Człowiek, obawiając się utraty własnej subiektywności, musi jednocześnie być uwrażliwiony na to, że emancypując się, jest jednocześnie narażony na niebezpieczeństwo rozmycia horyzontów moralnych konstytuowanych i praktykowanych w ramach wspólnoty. To przecież ona uznaje zarówno ludzką godność, jak i jej społeczny wymiar. Na kształt, formę i wewnętrzną spójność wspólnoty składają się przede wszystkim doświadczenia społeczne i historyczne, związane z poszczególnymi narracjami jej uczestników. I tak jak każdy człowiek osadzony jest w ramach zindywidualizowanych biograficznych doświadczeń, tak i wspólnota zawiera swoją opowieść, przeszłość i teraźniejszość znajdującą zakorzenienie i potwierdzenie w języku, który jest jednym z konstytuujących ją mechanizmów. Pozostaje on jednym z aspektów wspólnotowości szczególnie akcentowanym przez A. MacIntyre'a uznającego, że to właśnie opowieść, narracja historyczna jest czynnikiem współtworzącym, scalającym oraz strukturyzującym wspólnotę. W *Dziedziectwie cnoty* pisze: „Dlatego poszukiwanie przez jednostkę jej własnego dobra odbywa się na ogół i w typowy dla siebie sposób w kontekście zakreślonym przez te tradycje, których częścią jest życie jednostki i dotyczy to zarówno tych dóbr, które są wewnętrzne wobec praktyk, jak i dóbr jednostkowego życia. Po raz kolejny fundamentalną rolę odgrywa tu narracyjne zjawisko kontekstualności: historia danej praktyki w naszych czasach jest na ogół i w typowy dla siebie sposób wpleciona – i dzięki temu zrozumiała – w kontekst szerszej i dłużej trwającej historii, poprzez którą praktyka ta w jej obecnej postaci została nam przekazana”<sup>12</sup>.

Natura ludzka pozostaje zatem usytuowana w opowieści i rzeczywistości, na pograniczu samotności i wspólnoty, tam znajdując swoje uzasadnienie. Ta postawa znajduje również swoje odbicie w poglądach społeczno-politycznych Taylora (podobnie jak MacIntyre'a) związanego z komunitaryzmem. Ten konserwatywny i jednocześnie polemiczny względem liberalizmu nurt odwołuje się do tradycji i historii, jako bezwzględnych ram wyznaczających tożsamość i status jednostki.

W *Preambule do Komunitariańskiej Platformy Programowej* można przeczytać: „Zwolennicy perspektywy komunitariańskiej uznają, że zachowanie wolności jednostki zależy od aktywnego wspierania instytucji społeczeństwa obywatelskiego, dzięki którym obywatele uczą się szacunku zarówno do innych,

---

<sup>12</sup> A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 396–397.

jak i do siebie; dzięki którym zdobywamy żywą świadomość tego, za co osobiście i jako obywatele jesteśmy odpowiedzialni, i uczymy się cenić nasze własne prawa oraz prawa innych; dzięki którym wreszcie nabywamy umiejętności potrzebnych do sprawowania samorządu [...]”<sup>13</sup>. Ta spolaryzowana względem liberalizmu propozycja uznaje wspólnotę za gwaranta ładu społecznego i depozytariusza tradycji, którego nie może zapewnić tak krytykowany przez Taylora indywidualizm. Wspólnotę obywateli jednoczą te same, wyrastające z tradycji przekonania tak aksjologiczne, jak i normatywne, będące fundamentem silnej demokracji i państwa. Jednak na kształt wspólnoty uformowanej jednakową historią, przekonaniem i dylematami znaczący i identyfikacyjny wpływ ma religia, jako element utrzymujący jej holistyczny charakter.

#### A SECULAR AGE

Zdaniem Taylora tak rozumiana wspólnota najpełniej realizowała się na obszarze Kościoła, gdzie cementowana religijnością społeczność tworzyła najsilniejszą więź społeczną. Jednak zasugerowana przez Kartezjusza, a niejako przypieczętowana przez cywilizację oświecenia sekularyzacja stała się nieredukowalną częścią nowoczesności, uprawomocniając jednocześnie wielość narracji związanych z coraz powszechniejszym religijnym synkretyzmem. Proces zeświecczenia kwestionuje jeszcze do niedawna autorytatywny dyskurs religijny, służący za podstawowe narzędzie definiowania, komentowania i regulowania świata. Dynamika świeckości zezwala na wprowadzenie wielogłosowości często relatywizującej pojęcie prawdy i moralności, które mimo rewolucji, krytyki i dyskusji stanowiły jeden z filarów kultury Zachodu. Wspólnotowość religii została zastąpiona, a przynajmniej zmarginalizowana, przez coraz większą jej indywidualizację, a nawet prywatyzację. Taka kolej rzeczy została wyznaczona, jak zauważa Taylor, przez nieograniczoną swobodę w konstruowaniu własnej tożsamości, kontestującej wspólnotowe reguły.

Sekularyzacja zainicjowana i afirmowana przez nurty oświeceniowe odrzuca autorytatywny dyskurs religijny jako jedyne narzędzie służące do definiowania, komentowania i regulowania ludzkiego świata. Dopuszcza wielogłosowość, często relatywizującą pojęcie prawdy i moralności. Zniesienie ważności chrześcijaństwa i związanej z nim moralności jest odejściem od wielkiej opowieści,

---

<sup>13</sup> *Komunitariańska Platforma Programowa. Społeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 17.



jaką ono było. To właśnie ten język uchodził za najlepszy z należących do cywilizacji Zachodu. Zmierzch chrześcijaństwa i wkroczenie w epokę sekularyzacji wiąże się z radykalną zmianą dyskursu. Jak wiadomo, wieloznaczna teoria narracji, jak i samo pojęcie, nie jest już wyłącznie wykorzystywane w ramach literaturoznawstwa, lecz nadano mu uprzywilejowane miejsce na obszarze wielu dziedzin humanistyki, łącząc ją z kategorią tożsamości. Najistotniejsze jednak w kontekście myśli Taylora jest uznanie jej jako środka konstruującego tożsamość, co wraz z nastaniem epoki zsekularyzowanej stało się trudniejsze z powodu równouprawnienia polisemicznie brzmiącego dyskursu, związanego z dewaluacją uznanych archetypów i modeli gwarantowanych przez horyzont religijny. Taylor<sup>14</sup> zauważa, że powodem rozmaitego pojmowania historii i w związku z tym prowadzenia odmiennych narracji jest wielość horyzontów, odmiennosc sensów i sytuacji. Podkreśla przy tym, że: „Musimy postrzegać nasze życie jako narrację. Ten problem był ostatnio szeroko i w sposób niezmiernie interesująco dyskutowany. Wskazywano często na fakt, że pojmowanie własnego życia jako opowieści nie jest, podobnie jak orientacja wobec dobra, naddatkiem, z którego można zrezygnować; że nasze życie również znajduje się w owej przestrzeni pytań, na które odpowiedzią może być tylko spójna narracja. Aby mieć wyobrażenie tego, jak stawaliśmy się i dokąd zmierzamy”<sup>15</sup>. W narracji zatem znajdują swoje uzasadnienie doświadczenia społeczne i kulturowe, stając się normami implikującymi ludzką kondycję. Poprzez opowiadanie odkrywają się przypuszczenia wplecione w kluczową ideę rozumienia kultur i ich czasu.

## POLSKA '89

Radykalne zmiany, które przyniósł w Polsce rok 1989, związane z upadkiem komunizmu odcisnęły swoje piętno nie tylko na sferze politycznej, ale przede wszystkim zrewolucjonizowały dotychczasowe społeczeństwo, zmuszone do odnalezienia się w nowym czasie, od tej pory kształtującym ramy nowej tożsamości. Zmiany nie wiązały się jedynie z wprowadzeniem reguł demokracji czy zasad wolnego rynku, lecz towarzyszyła im bardzo szybka przemiana mentalności, a zwłaszcza przeformułowania stosunku wobec Kościoła.

---

<sup>14</sup> Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.

<sup>15</sup> Id., *Źródła podmiotowości...*, s. 94.

Nowa wizja państwa, społeczeństwa, a nade wszystko wolności, tak długo kontrolowanej, reglamentowanej i ograniczanej, spowodowała spadek zainteresowania życiem religijnym, które w komunistycznej rzeczywistości stanowiło azyl i poczucie życia w prawdzie. Niespodziewanie darowana wolność stała się ciężarem, gdyż niosła ze sobą konieczność odpowiedzialności, jawności, ponoszenia konsekwencji. Na tym tle zobowiązania religijne stawały się jeszcze jednym ciężarem, jednocześnie doprowadzając do złamania kulturowej i religijnej tradycji. „Nieszczęsny dar wolności”, używając sformułowania J. Tischnera, okazał się dla nowego ładu i społeczeństwa niespodziewaną trudnością wywołującą zagubienie. Autor powyższej metafory pisał: „Widzimy wiarę na rozdrożu. Z jednej strony mamy balast bezpośredniej przeszłości z jej lękami i chorobami. Z drugiej – widzimy wielką niewiadomą, określoną przez liberalne państwo. Z jednej mamy chrześcijaństwo interpretowane ku pociesze i wyzwoleniu zniewolonych, z drugiej – chrześcijaństwo zaadresowane do tych, którzy nie zaznali niewoli. Między jedno i drugie wchodzi lęk charakterystyczny dla wszelkiego zagubienia. Zagubieni między niewolą a wolnością...”<sup>16</sup>. Diagnoza Tischnera celnie wskazywała rozdzieranie pomiędzy tradycją polskiego katolicyzmu i religijności a perspektywą wolnego, liberalnego kuszącego swym relatywizmem nowego państwa. Nowa sytuacja wywołała niepewność co do słuszności wykonywanych wyborów. Pamięć o totalitarnym systemie pełna były jeszcze dramatycznych wspomnień i doświadczeń ograniczających ludzką wolność. Nowe okoliczności sprowokowały również „wielkie wykorzenienie”<sup>17</sup> związane z koniecznością rozpoznania nowego statusu społecznego, jego relacji oraz miejsca jednostki w odkrywanej dopiero rzeczywistości. Była jednocześnie trudną próbą dla polskiej religijności, której konkurentem stały się liberalizm, relatywizacja postaw, a to dla obywatela młodej demokracji okazało się niezwykle kuszące. Ekspresja, indywidualizm, egoizm moralny i aksjologiczna beztroska zaczęły być w znacznym stopniu, cechami obywateli wyzwolonych spod wpływu totalitarnej kontroli.

Konieczne stało się postawienie pytań o tożsamość, jej nowy kształt wytyczany nowymi oczekiwaniami i wyobrażeniami. Tischner, podobnie jak Taylor, dostrzegał niebezpieczeństwa tkwiące w nowych horyzontach, podejmował z nimi dialog, a jednocześnie domagał się uznawania fundamentalnych nie tylko dla religii, ale i cywilizacji Zachodu wartości. Terminu sekularyzacja Taylor używa jako mającego „opisać nowożytne społeczeństwo, czasami służy on nawet

---

<sup>16</sup> J. Tischner, *Człowiek sprawdzonej wolności*, [w:] id., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 2002, s. 93.

<sup>17</sup> Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne...*, s. 73; id., *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 146–159.

za częściowe objaśnienie jego cech. Jest on jednak bardziej miejscem, w którym rodzi się pytanie, niż podstawą wyjaśniania. Opisuje niezaprzeczalny proces – regresję wiary w Boga, a nawet więcej: zaniechanie praktyk religijnych, sprawiające, że religia, dotychczas mająca centralne znaczenie dla życia zachodnich społeczeństw, zarówno w sferze publicznej jak prywatnej, nabrała charakteru subkulturowego, stała się jedną z prywatnych form zaangażowania poszczególnych jednostek”<sup>18</sup>.

Prywatyzacja życia religijnego, oddalenie sfery publicznej od sfery *sacrum*, racjonalność działania przedkładana nad źródła chrześcijańskie to cechy epok oświeconych. Dylematy podmiotowości wówczas zdefiniowane okazały się jednak przekroczyć swoją epokę. Odradzały się, wprowadzając niepewność, ale jednocześnie ukierunkowywały myślenie, weryfikując schematy i kształtując nowe paradygmaty.

Kondycja człowieka przełomu XX i XXI wieku kształtowana jest wśród radykalnych zmian, przewrotów, wielu często wykluczających się dyskursów. Świat nie składa się z uzupełniających się, harmonijnych części, a jedynie z fragmentów, które dowolnie można interpretować, zapominając o twardych regułach spójnej opowieści. Czy dziś zostaniemy bez horyzontu, tkwiąc jedynie w odbiciu siedemnastowiecznego profetyzmu? Legendarnym Cydem, który walczył o wolność, pozostaje sam, czy raczej „częstką elementarną”, która jest na samotność skazana? Jednak te pytania pozostaną otwarte...

---

<sup>18</sup> Id., *Źródła podmiotowości...*, s. 576.

