

AGNIESZKA GAŁKOWSKA, STANISŁAW GAŁKOWSKI
Katedra Psychologii Rodziny, Katedra Filozofii Społecznej
Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza-Modrzewskiego

Dwie autentyczności

Wydawać by się mogło, że czasy, w których głównym ludzkim dążeniem jest autentyczne bycie sobą, kreowanie swojej tożsamości i realizacja siebie, są błogosławione, że oto ludzie zyskali warunki, by wolni od bardziej podstawowych trosk wreszcie w spokoju zająć się sobą. Czy jednak rzeczywiście oznacza to taką idyllę? Czy gratyfikacje w ten sposób uzyskiwane kompensują straty, jakie może nieść zwrócenie się ku swemu wnętrzu kosztem np. zaniedbania społecznych wymiarów życia człowieka, tych szerszych jak choćby polityka, czy nawet bliższych typu wspólnoty. Te i inne problemy wiążące się ze współczesnym prymatem (czy wręcz wymogiem) autentyczności analizują zarówno krytycy, jak i apologety dzisiejszej kultury, rzadko jednak czynią przedmiotem swych rozważań kwestie związane z wychowaniem, a przecież i na tę sferę oddziałują dominujące prądy kulturowe.

W niniejszym artykule staramy się przybliżyć współczesne rozumienie autentyczności, przede wszystkim na przykładzie dwóch równie wpływowych, ale odmiennych pod wieloma względami koncepcji - Charlesa Taylora (1996) oraz Anthonyego Giddensa (2001; 2002; 2007), aby rozważyć skutki, jakie rozpowszechnienie idei autentyczności niesie dla problemu wychowania.

Określenie autentyczność rozumiane jest zwykle jako prawdziwość (np. słów, ale i stanu rzeczy), wierność (np. tłumaczenia oryginałowi), oryginalność (nie falsyfikat, kopia czy naśladownictwo) czy rzeczywistość. Wywodzi się ono ze starożytnej greki, gdzie oznaczało zarówno oryginalność tekstu, jak i... niezawodność lekarstw, co łącznie sprowadzić można do określania w ten sposób (jako autentycznych) rzeczy wyjątkowo trafnie pełniących swoje prawdziwe funkcje (Daab, 2008). Stąd idea bycia autentycznym, stanowiąca niemal wymóg współczesnej kultury wobec uczestniczących w niej jednostek, oznacza, najogólniej mówiąc, bo trudno odnaleźć ścisłą definicję tego pojęcia (por. Warchał, 2006), staranie się o bycie prawdziwie i najpełniej sobą, wierność przede wszystkim samemu sobie i dążenie do samorealizacji.

Jak każda wpływowa idea ma ona najrozmaitsze źródła, w świadomości społecznej zaczęła pojawiać się w drugiej połowie wieku XVII, odwołując się do myśli Kartezjusza i Locka, którzy traktowali indywidualną wolę jako coś pierwotniejszego niż wszelkiego rodzaju relacje społeczne. Myśl ta podchwyciona była później przez romantyków z ich kultem buntującej się jednostki, bardzo silnie wyakcentowana była w filozofii egzystencjalistycznej, a współcześnie pojawia się często w tekstach postmodernistów. Mimo tak odmiennych kontekstów teoretycznych ideał ten formowany był jako opozycja do wcześniejszych (tzn. przedoświeceniowych) wzorów osobowościowych.

W dużym uproszczeniu można stwierdzić, że w epokach wcześniejszych uznawano, iż wzorzec dobrego życia jest nam już w jakiś sposób dany; można go odszukać w woli Bożej, idei Dobra, naturze ludzkiej czy porządku społecznym. Jest on w każdym razie czymś zewnętrznym względem naszej woli, a dobre życie (i jednocześnie pełnia ludzkiej egzystencji) polega na rozpoznaniu i spełnieniu tego zadania.

Rewolucyjność pojęcia autentyczności polega na odwróceniu tego kierunku. To, co jednostkowe, przestaje być podporządkowane temu, co ogólne, przeciwnie - wysuwa się na plan pierwszy. Istnieje model dobrego życia, który jest dobry dla mnie i tylko dla mnie - nie jako indywidualne skonkretyzowanie ogólnego wzorca, lecz jako „oryginalne dzieło autorskie”. Jest to coś, co nie tyle odkrywamy, lecz wymyślamy, konstruujemy wedle własnych kryteriów. Wolność w tym ujęciu zaczyna domagać się wyzwolenia od wszelkich ograniczeń, czyli wszystkiego, co nas określa od zewnątrz, co więcej, nawet gdybym próbował podporządkować się zewnętrznym wzorcom, okazałoby się to niemożliwe, gdyż one po prostu nie mają dla mnie znaczenia. Znaczenie takie mogę wyłonić tylko ze swojego wnętrza. Sposób, w jaki przeżyjemy swoje życie, jak zrealizujemy samego siebie, jest też moją sprawą i wyłącznie moją sprawą.

Twierdzenie, iż każdy istnieje na swój własny sposób, wydaje się dzisiaj całkowicie banalne, lecz trzeba pamiętać, że np. wśród filozofów przed XVII wiekiem tylko Duns Szkot pisał o *heccitas* - formie jednostkowej. Współczesne dążenie do autentyczności pociąga za sobą, jak zauważa Taylor, pewną słabą wersję relatywizmu. W tym wypadku oznacza on akceptację subiektywizmu wartości oraz dowartościowanie samego aktu wyboru jako ostatecznej instancji. Jak pisał John Mili: „Jeżeli ktoś posiada pewną ilość zdrowego rozsądku i doświadczenia, jego własny sposób urządzania sobie życia jest najlepszy, nie dlatego, że jest najlepszy sam w przez się, lecz dlatego, że jest jego własny” (Mili, 1959, s. 214) Nie ma więc konieczności odnoszenia tego wyboru do czegoś zewnętrznego względem samego siebie.

Wiążą się z tym zjawiska, które Taylor (1996) określa jako największe bolączki współczesności - indywidualizm, prymat rozumu instrumentalnego oraz odrzucenie postaw obywatelskich, z czego najczęściej w kontekście autentyczności omawia się rozrost indywidualizmu oraz atomizację jednostek i ich wycofywanie się z życia publicznego. Koncentracja na własnym ja i zaprzestanie określania siebie poprzez odniesienie do świata zewnętrznego oznacza zamykanie się jednostki w swoim wnętrzu. Nie negując potencjalnego bogactwa tego wnętrza ani wartości, jakie niesie wolność od konieczności podporządkowywania się jakimś zewnętrznym hierarchiom czy oczekiwaniom, traci się jednak w ten sposób poczucie sensu powiązane z widzeniem siebie jako elementu jakiegoś sensownego porządku. Ponadto zaabsorbowanie sobą zmniejsza znacząco zainteresowanie sprawami religii, polityki etc. I choć można tak jak Taylor (1996) powiedzieć, że zawęży to i spłaszczy nasze życie, to jednak w epoce autentyczności nie ma podstaw do wyższego waloryzowania akurat tych ginących wymiarów egzystencji i stawiania ich ponad wybrany przez siebie samego styl życia i jednostkowe samospełnienie. Nawet jeśli miałyby się to wiązać z zagrożeniami w postaci upowszechnienia egocentrycznej czy wręcz narcystycznej kultury folgowania zachciankom.

W oczywisty sposób realizacja potrzeby autentyczności, pojmowana jako kierowanie się absolutnie własnymi, możliwie nieograniczonymi czynnikami zewnętrznymi, pomysłem na odnalezienie i ekspresję unikalnego siebie oraz czerpanie z tego osobistej satysfakcji, zmniejsza więzy jednostki ze wspólnotą, zwłaszcza te o charakterze powinności i zobowiązań. Relacje z innymi mają w tym kontekście sens, o ile i tylko dopóty służą uzyskiwaniu tej satysfakcji. Wiążąc spełnienie jednostki tylko z nią samą, autentyczność zinstrumentalizowała więc wszelkie relacje zewnętrzne, łącznie z relacjami z innymi ludźmi. W tej sytuacji zaangażowanie się na rzecz wspólnoty traci jakiegokolwiek uzasadnienie, a faktem staje się społeczna atomizacja.

Jednocześnie właśnie w okresie oświecenia, w którym ma początki koncepcja tak pojętej autentyczności, zaczęły nabierać tempa przemiany techniczno-cywilizacyjne, jakie zapewniły „instytucjonalne wsparcie” temu wzorcowi kulturowemu. W epokach poprzednich każdy człowiek po prostu musiał żyć we wspólnocie bliskich mu osób, która to wspólnota zapewniała mu wsparcie i utrzymanie w sytuacji, gdy potrzebował pomocy: choroby, starości czy ubóstwa. Jednostka pozbawiona takiego zaplecza mogła jedynie egzystować (i to tylko przez krótki czas) na obrzeżach społeczności. Co więcej, wsparcie, jakie otrzymywano od osób bliskich, wynikało ze zobowiązania o charakterze moralnym (lub z mocy obyczaju), a nie z umowy prawnej i społecznej - po prostu nie istniały jeszcze instytucje społeczne, które mogłyby unieść podobny ciężar zobowiązań socjalnych. Jednostka, która nie była

członkiem rodziny, zakonu, gildii czy cechu etc., w znacznym więc stopniu osłabiała swoje szanse na powodzenie życiowe (por. Gałkowska, Gałkowski, 2010).

Wraz z rozwojem cywilizacyjnym funkcje wspólnot, w ramach których nawiązywane są relacje o charakterze moralnym, pełnią anonimowe instytucje społeczne: towarzystwa ubezpieczeniowe, fundusze emerytalne etc.. Dla człowieka współczesnego bliskie relacje z innymi ludźmi w ramach „ściślej” wspólnoty (a co za tym idzie, dopasowanie się do jej wymogów) przestały pełnić funkcję inwestycji, stały się natomiast czymś, co można wybrać lub odrzucić zależnie od własnych preferencji. Stanowią tylko pewną opcję, nie bardzo jednak atrakcyjną, gdyż postrzeganą często jako obciążenie i przeszkoda we własnym rozwoju. Konieczność dopasowania się, spełnianie cudzych oczekiwań może po prostu nie być autentyczne.

Kultura autentyczności zastawiła tu na siebie pewną pułapkę; jeżeli autentyczne nie oznacza „spełniające prawdziwą naturę człowieka”, lecz jedynie to, co wypływa tylko i wyłącznie z naszego wnętrza, bez jakiegokolwiek odwoływania się do wzorców zewnętrznych, to wszelkie wymogi społeczne właściwie automatycznie sprzeciwiają się autentyczności. Ewentualna zgodność tego, co wewnętrzne (autentyczne), z tym, co zewnętrzne (społeczne), musi polegać na podporządkowaniu wymogów społecznych mojej prywatnej drodze życiowej. Problem polega na tym, że wymogi społeczne, które muszą być podporządkowane moim własnym preferencjom, przestają być wymogami, mogą stanowić co najwyżej propozycję.

1. Stanowisko Charlesa Taylora.

Autentyczność jako wzorzec moralny

Wielu krytyków współczesności podkreśla (np. Bloom, 1997), że moda na autentyczność czy też obsesja autentyczności w nowożytności (por. Warchał, 2006) mocno stymuluje powyżej sygnalizowane rysy kultury (nadmierny indywidualizm, egocentryzm, atomizację i oderwanie od wspólnot oraz instrumentalizację związków międzyludzkich); dyskredytują oni z tego względu sam ideał autentyczności, utożsamiając go z „amoralnym pragnieniem swobodnej realizacji własnych planów”. Charles Taylor (1996) uważa jednak, że to, co egoistyczne i narcystyczne w naszej kulturze, nie tylko jest nieadekwatne w odniesieniu do „czystego” wymogu autentyczności, ale też utrudnia prawdziwą realizację ideału autentyczności, w którym dostrzega ważną dla kształtowania rzeczywistości siłę ideału moralnego: „Wierność samemu sobie oznacza wierność własnej oryginalności, tzn. temu, co tylko ja sam mogę

odkryć i wysławić. Artykułując to, zarazem określam sam siebie. Realizuję pewną potencję, która jest swoiście moja. Takie właśnie jest intelektualne zaplecze nowożytnego ideału autentyczności oraz retoryki samospelnienia i samorealizacji, za pomocą której jest on zazwyczaj wyrażony. Oto zaplecze, które nadaje siłę moralną kulturze autentyczności - w tym również formom najbardziej wynaturzonym, absurdalnym i trywialnym. Oto co nadaje sens postulatowi: »rób swoje«, »szukaj własnej drogi« (Taylor, 1996, s. 30).

Próbując oddać współczesne, mniej skażone popkulturą, głębsze rozumienie autentyczności, Taylor mocno podkreśla zarówno wagę oryginalności (w przeciwieństwie do falsyfikatu), jak i obecność w samym pojęciu autentyczności pozasubiektywnych punktów odniesienia. Pisze: „Istnieje pewien sposób bycia człowiekiem, który jest tylko moim sposobem. Jestem powołany, by przeżyć moje życie w taki właśnie sposób, a nie naśladować kogokolwiek innego. To nadaje nowy sens wierności samemu sobie. Jeśli nie będę sobie wierny, przegapię sens mojego życia, przegapię to, czym człowieczeństwo jest dla mnie” (Taylor, 1996, s. 30). Wprawdzie nacisk na odkrywanie człowieczeństwa w rozpowszechnianych dziś praktykach autentyczności właściwie nie istnieje, jednak zgodny jest z istotą potrzeby samorealizacji zawartą w pismach psychologów humanistycznych, którzy spopularyzowali pogląd o znaczeniu autentyczności i wadze samorozwoju w życiu jednostki, choć odwoływali się do tak niemodnych już dziś pojęć, jak natura ludzka czy wrodzone potencjalności (np. Maslow, 1990; Rogers, 1991; 2002).

Współczesny ideał autentyczności zawiera w sobie przekonanie, że każdy człowiek ma prawo (z którego wprawdzie nie musi korzystać, lecz którego nie wolno go pozbawiać) do całkowicie swobodnego i dowolnego stworzenia swojej indywidualnej tożsamości oraz do swojego własnego stylu życia. W świetle autentyczności jako wymogu moralnego człowiek staje się wręcz zobligowany do realizacji swoiście własnych potencji. Jeśli nawet w większym stopniu przypomina to działanie artysty niż np. filozofa odkrywającego prawdę swego człowieczeństwa, to i tak, jak pisze W. Nowak, analizując myśl Taylora: „Kluczową rolę moralną zyskuje w tym kontekście potrzeba i umiejętność nawiązania przez jednostkę kontaktu z samą sobą, a ściślej - z jej wewnętrzną naturą, czyli uczuciami moralnymi” (Nowak, 2008, s. 333). Kontakt ten jest możliwy, o ile jednostka potrafi przeciwstawić się naciskom otoczenia i własnym tendencjom do poszukiwania łatwiejszych dróg. Nie musi to jednak wiązać się z całkowitym odrzuceniem dorobku świata „zewnętrznego”.

Ideał cechuje samoodniesienie - to, do czego dążę, musi być autentycznie moim celem, lecz jak zauważa Taylor, nie oznacza to, iż ten cel musi być moim wytworem. By coś się stało „moją prawdą”, wystarczy, bym pewne

zdanie (opinię) uznać za prawdziwe, nie jest to równoznaczne z tym, że muszę je samodzielnie wymyślić, równie dobrze mogę je wyczytać w „mądrych księgach”, doznać iluminacji religijnej lub podporządkować się obyczajom społecznym. Ważna jest asercja, a nie geneza wyznawanej opinii czy podzielanej wartości.

Dystansowanie się Taylora (1996) względem skrajnego subiektywizmu, który według niego błędnie przypisywany jest kulturze autentyczności, widać także w jego twierdzeniu, że pełne zrozumienie, czym jest własna oryginalność, i dotarcie do niej wymaga jakiegoś rozumienia tego, co znaczące. Jak pisze: „Nie mogę po prostu zdecydować, że najbardziej znaczącym uczynkiem na świecie jest np. przebieranie nogami w ciepłym błocku. Bez dodatkowych wyjaśnień wypowiedź ta nie jest zrozumiała [...]. Jeśli jednak taka wypowiedź jest zrozumiała tylko z wyjaśnieniem (być może błoto jest żywiołem ducha Ziemi, z którym wchodzi się w kontakt za pomocą palców u nóg), to podlega ona krytyce. Twoje poczucie nigdy nie stanowi wystarczającej racji do uznania twojego stanowiska, ponieważ twoje poczucia nie wyznaczają tego, co znaczące” (Taylor, 1996, s. 34). Podobnie wybór takiej a nie innej potrawy nie wyraża jakiegoś wyboru siebie, bo kwestia upodobania do potraw jest nieznacząca, chyba że tak jak wegetarianizm wiąże się z uznaniem wartości nieinstrumentalnego traktowania zwierząt, unikania zadawania im cierpień w imię własnej przyjemności. Jest to jednak uznanie istnienia jakiegoś pozasubiektywnego horyzontu wartości.

Taylor więc wyraźnie nie zgadza się z poglądami, że realizacja samego siebie jest wartościowa tylko przez sam fakt wolnego, osobistego wyboru i że wybór jest wartością samą w sobie. Uważa, że wszelki wybór ma sens pod warunkiem, że pewne rzeczy są bardziej wartościowe niż inne, przy tym znaczenia są „dane”, pochodzą spoza jednostki, nie są li tylko kwestią jej indywidualnej decyzji, wymagają szerszego kontekstu, horyzontu, gdyby było inaczej, żadna kwestia nie byłaby znacząca, a więc i wybór autokreacji.

Taylor odrzuca też ściśle powiązanie potocznego rozumienia autentyczności z zanegowaniem znaczenia wspólnoty i założenia o braku zewnętrzniego układu odniesienia w kształtowaniu samego siebie. Tożsamość powstaje bowiem w dialogu (czasem wewnętrznym) z innymi, nawet gdy jej ostateczny kształt jest w opozycji do tego, jak inni spostrzegają jednostkę. Nie może być też tożsamość całkowicie prywatna, ponieważ jest komunikowana i wyrażana w języku wspólnoty oraz potrzebuje uznania przez innych. W obecnych czasach nabrało ono (uznanie) większego znaczenia niż w przeszłości, bo w świecie określanym przez powszechnie akceptowane kategorie społeczne nie stanowiło to problemu domagającego się artykulacji. Obecnie, wobec braku owych powszechnie uznanych kategorii wyznaczających miejsce

w społeczeństwie i kształt poszczególnych tożsamości, indywidualnie budowane, oryginalne i oparte na wewnętrznych kategoriach „ja”, aby mogło funkcjonować, musi zostać zauważone i zaaprobowane przez innych. Przy tym w społeczeństwie demokratycznym takie uznanie nie jest czymś, na co trzeba zasłużyć (tożsamość jest raczej ujawniana, nie wywalczana), a na odwrót - to brak takiego uznania jest czymś, co trzeba uzasadniać.

Uznanie za równe różnorodnych tożsamości i stworzenie warunków dla ich realizacji, czyli uszanowanie odmienności, wymaga istnienia demokracji proceduralnej realizującej zasadę bezstronności. Według Taylora ten filar współczesnego życia społecznego w dobie kultury autentyczności nie funkcjonowałby należycie, gdyby wspólnota nie wypracowała zgody (konsensusu społecznego) co do podstaw konstytuujących zasadę równości. Odmiennosc sama w sobie nie jest źródłem wartości, niewątpliwie też ludzie nie są równi pod każdym względem (pod względem wzrostu, poziomu sprawności itp.), równość dotyczy jednak tego, co najważniejsze (np. jesteśmy wszyscy istotami posiadającymi rozum, zdolność do miłości). Jeśli uznanie równej wartości odmiennych tożsamości ma być czymś więcej niż „pustą blagą”, musimy uzgadniać, czy podzielać te wartości, w stosunku do których ludzie okazują się równi, czyli odwoływać się do wspólnego, wypracowywanego przez wspólnotę, horyzontu znaczeń (Taylor, 1996, s. 44-46).

Chociaż kulturę autentyczności obciąża się zarzutem zinstrumentalizowania związków międzyludzkich, bo samospełniająca się jednostka uwzględnia je jedynie z własnej perspektywy i tylko wtedy (i dotąd), gdy służą kształtowaniu jej tożsamości, jednocześnie podkreślana jest waga relacji intymnych jako pola sprawdzania, doświadczania i modyfikowania tożsamości. Tym samym bliskie relacje, mimo ich znaczenia dla samorealizacji jednostek, stają się z założenia tymczasowe. Taylor uważa jednak, że „usprawiedliwianie w imię autentyczności instrumentalnej koncepcji związków międzyludzkich - tzn. podporządkowanie ich samorealizacji jednostki - trzeba także postrzegać jako samoobalającą parodię” (Taylor, 1996, s. 25). Jeśli bowiem intensywne związki, które określają tożsamość osoby i pozwalają bezpiecznie konfrontować się z sobą samym i badać reakcję na to ze strony bliskiej osoby, miałyby być seryjne, chwilowe i wymienne, wówczas nie byłoby to prawdziwe eksplorowanie swego wnętrza, a rozrywka (Taylor, 1996, s. 47). Ponadto tożsamość, choć się zmienia, jest czymś stabilniejszym, próbującym nadać sens całemu życiu jednostki, trudno więc przyjąć, że z założenia tymczasowy, instrumentalnie pojęty związek z drugą osobą przyczyniałby się do realizacji takiego projektu siebie.

Taylor zatem, zdając sobie sprawę z zagrożeń, jakie niesie strywializowana wersja kultury autentyczności, zwłaszcza zdegenerowanej do egocentry-

zmu, nie uważa jej za złą samą w sobie, podkreśla m.in. nacisk, jaki kładzie ona na odpowiedzialność człowieka za rozwój i siebie, i kultury. Odczytawszy jej właściwe znaczenie, sens w niej zawarty, można ją traktować jako atrakcyjny ideał, który da się racjonalnie ustalić i który może stanowić siłę napędową cywilizacji.

2. Koncepcja Anthonego Giddensa. Autentyczność i czysta relacja

Jest jednak charakterystyczne, że to, co Taylor nazywa „samoobalającą się parodią” autentyczności, wielu współczesnych myślicieli, związanych przede wszystkim z nurtem postmodernistycznym, traktuje całkiem poważnie - nie tylko jako opis rzeczywistych zachowań, ale nawet w pewien sposób pożądaną wzór.

Dążenie do autentyczności w epoce dostępności ogromnej liczby stylów życia i możliwości jest wybieraniem i tworzeniem swojej unikalnej tożsamości. Zmiany społeczne i kulturowe spowodowały, że dotychczasowe role czy pozycje społeczne będące dotąd znaczącym elementem kształtowania się tożsamości jednostki przestały być oczywiste zarówno w kwestii ich treści, jak i w obligatoryjności ich podejmowania. Tożsamość każdego człowieka jest dziś sprawą tylko i wyłącznie jego osobistego wyboru. Wyraża to R. Rorty, pisząc: „Zakładam bowiem, że każdemu wolno zmontować taki model »ja«, jaki mu odpowiada, przykrawać go do własnej polityki, religii, osobistego poczucia sensu. To z kolei zakłada, że nie ma żadnej »obiektywnej prawdy« o tym, jakie naprawdę jest ludzkie »ja«” (Rorty, 1999, s. 287, por. też Kvale, 1992). Autokreacja - twórcze budowanie własnej tożsamości nieopierające się na zewnętrznych wzorcach - jest tym, co postmoderniści cenią najwyżej.

Takie konstruowanie samego siebie może odbywać się całkowicie dowolnie. Brak jakichkolwiek wzorów zewnętrznych (a nawet wewnętrznych), brak oryginału, nad którym ubolewa Taylor, powoduje, że jednostka nie jest niczym krępowana w swoich wyborach. Skoro „nie istnieje żadna ośrodkowa władza, żadna usytuowana w centrum jaźń, zwana »rozumem«” (Rorty, 1999, s. 58), to wszelka próba uzyskania samowiedzy nie jest odkrywaniem prawdy o sobie samym, lecz aktem autokreacji, nie odkrywaniem własnej natury, a samodzielnym budowaniem własnej tożsamości. Tożsamość staje się zatem „pewnym zadaniem i to zadaniem, które musi być refleksyjnie nadzorowane, które to nadzorowanie jest z kolei [...] własną i stałą odpowiedzialnością. [...] konstrukcja i utrzymanie tożsamości to zadania, z których nigdy nie można zrezygnować, wysiłek, którego nie można zaniechać”

(Bauman, 1996, s. 150). Refleksyjność, która zdaniem Giddensa¹ jest jednym z ważniejszych efektów czy nawet osiągnięć późnej nowoczesności, każe stawiać pytania o to, co się dzieje, a także „jak ja się czuję”, co implikuje z kolei stałe modyfikowanie projektu siebie. Stąd brak autentyczności, okłamywanie siebie - według Giddensa (por. Bauman, 1996), oddala nas od realizacji projektu. Ponieważ jednak tożsamości postmodernistycznej „brakuje spójności czasu/przestrzeni” (por. Bauman, 1996), nie jest ona wynikiem dążenia do jednego celu, jednego projektu, ale raczej do wielu następujących po sobie, wzajemnie się przenikających, konkurujących ze sobą, a nawet wzajemnie sprzecznych projektów. Skoro zaś każdemu celowi życiowemu można nadać taką samą wartość, to nie należy się spodziewać, że życie ludzkie będzie realizacją tylko jednego z nich. Żaden cel raz postawiony nie może obowiązywać przez całe życie (Bauman, 1996). Człowiek postmodernistyczny nie jest więc obowiązany do stałości i konsekwencji w swoim rozwoju. Konsekwencja jest cnotą pod warunkiem, że wartości, które uznawaliśmy w momencie podejmowania jakiejś decyzji, w dalszym ciągu są dla nas ważne. Ponieważ nie ma wartości i dóbr, które same w sobie zobowiązywałyby nas do ich respektowania, tylko od nas zależy, co w danym momencie będziemy cenić, a więc co będzie wyznacznikiem naszego życia w danym momencie.

Konsekwentnie rozwijając tę myśl, należałoby przyjąć, że życie ludzkie jest podzielone na aksjologicznie wyizolowane momenty. Przeszłość nie ma wpływu na terażniejszość ani terażniejszość na przyszłość, przynajmniej w tym sensie, że decyzje podjęte wcześniej nie są dla nas moralnie wiążące. Jeżeli w ogóle można mówić o realizacji jakiegoś całościowego projektu czy planu życiowego, którego wynikiem miałyby być ludzka tożsamość, to plan taki da się odczytać tylko w spojrzeniu retrospektywnym, patrząc wstecz na przebyte koleje życia, opowiadając je sobie lub komuś. Autentyczność w takim kontekście nie jest więc wiernością sobie mimo wszystko, np. mimo przeszkód czy ograniczeń wynikających z twardej rzeczywistości. Okoliczności zewnętrzne zdają się nie wywoływać już pytania: „jak wobec tego (co dzieje się w świecie zewnętrznym) pozostać sobą?”. To, co zewnętrzne, nie jest już uznawane za obiektywny punkt odniesienia i nie skłania ponowoczesnej jednostki ku refleksji nad znaczeniem tego dla innych, ale powoduje uważne badanie własnego samopoczucia w nowej sytuacji, czego efek-

¹ Myśliciel ten, jak się wydaje, zasługuje na szczególną uwagę, jest on bowiem nie tylko jednym z najbardziej znanych socjologów współczesnych i czołowym teoretykiem tej dziedziny, był też jednym z głównym doradców premiera Tony'ego Blaira. Jego koncepcja jest więc z jednej strony ciekawym (choć w dalszym ciągu kontrowersyjnym) opisem społeczeństwa zachodniego, z drugiej strony jest też pewnym wzorcem - programem, który jest realizowany przez znaczące siły polityczne.

tem może być inny projekt siebie (a nie np. zmienianie świata czy położenia bliźnich). Giddens podkreśla, że „jednostka wie, że jest lojalna po pierwsze w stosunku do siebie. Podstawowe punkty odniesienia ustawione są »do wewnątrz«, w zależności od tego, jak jednostka konstruuje i rekonstruuje swoją historię” (Giddens, 2002, s. 111).

Człowiek koncentrujący się tylko i wyłącznie na problemie własnego rozwoju i nieustannym tworzeniu własnej, autentycznej tożsamości przestaje więc być obywatelem jakiejś wspólnoty, w tym sensie, że wspólnota przestaje być wyznacznikiem jego myślenia i horyzontem jego celów, staje się on (jedy- nie) jednostką. Jednostka przestaje więc myśleć w kategoriach szerszych niż ona sama i przestaje stawiać sobie cele sięgające poza nią samą, trudno zatem mówić tu o moralności, będącej przecież przede wszystkim wymiarem ży- cia wspólnotowego. Jak cytuje Giddens: „Moralność autentyczności pomija wszelkie kryteria moralne i ma odniesienia do innych ludzi wyłącznie w sferze relacji intymnych” (Giddens, 2002, s. 110).

Sfera ta w kulturze autentyczności ma szczególne znaczenie, jako że tożsamość jednostki jest odkrywana i znajduje potwierdzenie w rozwoju więzi intymnej z drugą, bliską osobą (por. Giddens, 2002; 2007). Relacje in- tymne w epoce późnej nowoczesności mają jednak charakter odmienny niż dotychczas znane wzorce bliskich więzi. Nowożytność, powodując szereg przekształceń w życiu codziennym, zmieniła też charakter funkcjonowania związków intymnych. Obecnie² część z nich (ale część najbardziej „tend- dotwórcza”) realizuje model zwany przez Giddensa czystą relacją, będący najbardziej wymownym przykładem postmodernistycznie pojmowanej au- tentyczności. Giddens (2002) rozumie ją jako bycie szczerym z sobą samym po to, aby zrozumieć, kim się jest naprawdę, a czego nie osiągnie się bez znoszenia blokad i napięć. Ten proces tworzenia siebie musi być zoriento- wany na całościowy cel, którym jest uwalnianie się od konieczności i osiąga- nie spełnienia (Giddens, 2002). Najbardziej korzystne warunki do realizacji tego procesu zachodzą w bliskich związkach, opartych na zaufaniu, oddaniu i wolności, gdzie partnerzy w warunkach intymności eksplorują i ujawniają swoje „ja”: „każda ze stron powinna znać osobowość drugiej na tyle, by móc wywołać u niej pożądaną reakcję. Dlatego między innymi autentyczność jest tak ważna dla samorealizacji. Chodzi o to, by jedna osoba mogła polegać

² Giddens pisał o tym w 1991 w pracy *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age* (polskie wydanie pt. „Nowoczesność i tożsamość”, Warszawa 2002, PWN), poszerzył zaś wykład koncepcji czystej relacji w *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (1992, polskie wydanie pt. „Przemiany intymności. Seksualność, erotyzm i miłość we współczesnych społeczeństwach”, War- szawa 2007, PWN).

na tym, co mówi i robi druga. O ile zdolność do nawiązania intymnej więzi z drugą osobą jest ważnym aspektem refleksyjnego projektu »ja« - a jest nim bez wątpienia - o tyle panowanie nad sobą jest warunkiem koniecznym osiągnięcia autentyczności" (Giddens, 2002, s. 134).

Model związku, w którym można mówić o czystości relacji, polega na tym, że jedyną racją jej zaistnienia jest ona sama, a nie realizacja jakichkolwiek celów wobec niej zewnętrznych, zarówno moralnych, jak i społecznych, np. jakiejś wartości, jaką moglibyśmy zrealizować tylko wspólnie (np. wychowanie dzieci czy jakieś przedsięwzięcie społeczne lub polityczne). Czysta relacja ma wartość tylko przez to, co sama oferuje partnerom; strony uczestniczą w niej dla niej samej (dla satysfakcji i korzyści, które obecnie czerpią z trwałego związku z partnerem).

Czysta relacja nie znajduje oparcia „w warunkach zewnętrznych życia społeczno-ekonomicznego. Ma ona, by tak rzec, charakter luźny" (Giddens, 2002, s. 124). Jedynym powodem, dla którego jednostka wchodzi w relacje międzyludzkie, jest ona sama: jej samorozwój i jej autentyczność. Nawet tak z pozoru naturalny związek międzyludzki, jakim jest małżeństwo, nabrał charakteru „czystej relacji". Instytucja ta straciła już, zdaniem Giddensa, swój dotychczasowy sens ekonomiczny i polityczny, nie jest kontraktem zawartym między dwiema rodzinami, nie chodzi też o zabezpieczenie sobie godziwych warunków życia na starość; „małżeństwo staje się w coraz wyższym stopniu związkiem tworzonym i podtrzymywanym o tyle, o ile bliski kontakt z drugą osobą jest źródłem satysfakcji emocjonalnej. Jak się okazuje, jego inne aspekty, nawet pozornie tak fundamentalne jak posiadanie dzieci, nie tylko nie cementują związku, ale mogą się przyczynić do jego postępującego rozkładu" (Giddens, 2002, s. 124).

Czysta relacja ma wartość tylko dla tego, co sama oferuje partnerom, jest oparta jedynie na satysfakcji i gratyfikacji, których sama dostarcza; „dla nagrody, jaką może nam przynieść związanie się z innym czy z innymi" (Giddens, 2001, s. 132). „Dokładnie w tym sensie jest to relacja »czysta«" (Giddens, 2002, s. 125). Ponieważ nie jest ona zawierana dla jakichkolwiek zewnętrznych powodów, dla realizacji jakichkolwiek celów zewnętrznych względem niej, żadne dobro, żadna wartość (która nie ma bezpośredniego źródła lub nie realizuje się według zasady samorealizacji jednostki) nie mogą być motywem jej podjęcia, nawet fascynacja drugą osobą czy uznanie jej wartości - jak to ma miejsce w miłości romantycznej i zawieranych dla jej realizacji małżeństwach (por. Giddens, 2007). Skoro trwałość czystej relacji zależy jedynie od subiektywnego poczucia satysfakcji jej uczestników, to w tej sytuacji każde, nawet obiektywnie niezna- czące, nieporozumienie może zagrażać samemu istnieniu relacji. Dlatego

też wymaga ona nieustannego podtrzymywania i zaangażowania obu jej stron, jest oparta tylko i wyłącznie na „zadowolającej obie strony wzajemności i równowadze między tym, co każda z nich wnosi do związku i co z niego bierze” (Giddens, 2002, s. 127). Związane jest to z koniecznością stałego obserwowania siebie, związku i partnera oraz częstego negocjowania „roboczego kontraktu”, który niewypowiedziany leży u podstaw czystych relacji i może być kwestionowany, gdy u jego stron pojawia się poczucie nierównowagi, wykorzystywania czy krzywdy (Giddens, 2007, s. 226). Kontrakt nie jest jednak czysto „ekonomiczny”, wymaga zaufania, powstającego dzięki wzajemnemu otwieraniu się przed partnerem, co pozwala upewnić się, że jest on całkowicie oddany związkowi i nie żywi urazy.

Osoby tworzące związki typu „czysta relacja”, nawet jeśli je formalizują, wręcz unikają terminu małżeństwo (bardziej kojarzące się z trwałością), a zastępują go określeniem „bycie razem” (i to nie tylko i nie na zawsze). Nie jest też istotne poszukiwanie wyjątkowej partnerki czy partnera, liczy się wyjątkowy związek. Model miłości realizowany w czystych relacjach to tzw. miłość współbieżna, polegająca na wzajemnej otwartości partnerów i zaufaniu, aktywności w trosce o kształt związku i jego równowagę, ale i na warunkowości, gdyż „to, co współbieżnie, może się także rozłączyć” (Bauman, 2004, s. 138). Zdaniem Giddensa sprzyja to demokratyzacji życia osobistego, czyli autonomii jednostki, pozwalającej na realizację refleksyjnego projektu osobistej tożsamości, dzięki czemu możliwe jest współistnienie z innymi na równych zasadach. Projekt tożsamości może być jednak realizowany (w związku), jeśli jednostka potrafi być autonomiczna względem własnej przeszłości (uwolnić się od wcześniej trapiących ją trosk, ale i od zachowań ukształtowanych w uprzednich relacjach intymnych) i spostrzeżać innych takimi, jacy są i potrafi zachować w związku swoje granice (Giddens, 2007, s. 217-222). Abstrahując od psychologicznej możliwości spełnienia takich warunków, chodzi przede wszystkim o to, by zdecydowawszy się na opuszczenie związku, nie przeżywać tego nadmiernie, a pilnowanie granic pozwala, by zaangażowanie było dozowane. O ile bowiem zawiązanie relacji wymaga zgody dwóch osób, jej opuszczenie dzieje się mocą jednoosobowej decyzji. W każdej chwili można więc związek opuścić lub zostać opuszczonym, a wynikająca stąd stała niepewność i brak poczucia bezpieczeństwa jest ceną za tzw. wolność (por. Bauman, 2004, s. 138). Nawiasem mówiąc, osoby, które nie potrafią bez nadmiernego bólu wyjść ze związku, mimo iż nie dostają oczekiwanych korzyści, Giddens zalicza do kategorii uzależnionych.

Koncepcja czystej relacji wydaje się najbardziej konsekwentnym rozwinięciem relatywizmu w sferze relacji międzyludzkich. Skoro „nic nie ma

swoistej wewnętrznej natury, rzeczywistej istoty" (Giddens, 2001, s. 109), nie istnieje jakiegokolwiek zewnętrzne zobowiązanie, w tej sytuacji wszelkie relacje z innymi mają sens tylko jako utwierdzenie własnej tożsamości. Autentyczność polegać może tu jedynie na wsłuchiwaniu się w głos własnego wnętrza i następnie na podążaniu za owym głosem.

Oczywiście problemem pozostaje kwestia, na ile rzeczywiście wszystkie cechy czystej relacji są realizowane we współczesnych, nawet najbardziej nowoczesnych związkach, choćby z racji fundamentalnych psychologicznych sprzeczności typu zaufanie i otwieranie się versus czujność, badanie, warunkowość. Zaznaczyć też trzeba, że dla Giddensa istnieją przede wszystkim dwa typy przeszkód utrudniających związkom przekształcenie się w „czystą relację”. Z jednej strony jest to problem mężczyzn - „tożsamościowo” nienadążających tak szybko jak kobiety za zmianami kulturowymi, mężczyźni niepotrafiących przepracować związków z matką, mężczyźni nazbyt unikających otwierania się, co jest według Giddensa koniecznym warunkiem dla budowania intymności w czystej relacji. Z drugiej strony tym, co utrudnia tworzenie czystych relacji, są ograniczenia strukturalno-ekonomiczne, uniemożliwiające pełną równość w związkach osób różnej płci (np. większe obciążenie kobiet pracami domowymi i wychowywaniem dzieci). Z tego względu czyste relacje zdają się najpełniej realizować w związkach homoseksualnych, gdzie model podziału obowiązków jest nieskażony tradycyjnymi rolami płciowymi i rodzinnymi, wobec czego wzajemność, równowaga i brak resentymentu są łatwiej, według niego, osiągalne (Giddens, 2007).

Poza tym, prócz odwołania się do współczesnych poradników, co samo w sobie jest częstym punktem krytyki Giddensowskiej koncepcji (por. Schmidt, 2011), oparł on swoją analizę relacji intymnej na sprawozdaniu kobiety, która relacjonuje wczesną fazę związku, a nie jego rozkwit, gdzie mechanizmy i dynamika mogą już mieć odmienny charakter. Nie można więc traktować jego ustaleń jak potwierdzonych badawczo hipotez ani też jako spójnej teorii, niewątpliwie jednak Giddens interesująco przybliżył ważny aspekt współczesnego życia.

3. Autentyczność i autopromocja

Chociaż Taylor i Giddens przedstawiają jakby dwa bieguny rozumienia i konsekwencji autentyczności, żaden z nich nie konfrontuje swojej koncepcji z fenomenem, który przynajmniej pozornie pozostaje w sprzeczności z autentycznością. Chodzi tu o „autoprezentację”, zjawisko niezwykle dziś po-

pulame. Wystarczy zwrócić uwagę, że sam ten termin w dzisiejszych mass mediach pojawia się niemal równie często jak autentyczność, a popularność szkoleń i treningów autoprezentacji nie spada od lat. Dziś przecież nie tylko „trzeba być sobą”, ale też „trzeba umieć się sprzedać”.

Wygląda to na paradoks; zarzuca się kulturze autentyczności, że promowanie czysto egocentrycznego punktu widzenia czyni innych ludzi zbędnymi, że możemy czuć się zwolnieni z brania ich pod uwagę. Autentyczność ma być wszak wyzwoleniem samego siebie od przytłaczającego wpływu heideggerowskiego Się - wszechobecnych wzorów społecznych. Jak ujmował tę myśl Heidegger: „Najpierw jest faktycznie jestestwo w odkrywaniu przez przeciętność wspólny świat. Najpierw »jestem« nie »ja« w sensie własnego Siebie, lecz inni w postaci Się. Od jego strony i jako ono staje się »sobie« po raz pierwszy »dany«. Jestestwo jest najpierw się i zwykle nim pozostaje. Gdy na własny sposób odkrywa świat i przybliża go sobie, gdy otwiera samemu sobie swe właściwe bycie, to owo odkrywanie »świata« i otwieranie jestestwa następuje zawsze jako usuwanie zakryć i zaćmień, jako kruszenie masek, którymi jestestwo odgradza się od samego siebie” (Heidegger, 1994, s. 184). Z drugiej strony człowiek współczesny wkłada bardzo wiele energii, by zaprezentować tym „zbędnym” innym swój odpowiednio ukształtowany wizerunek. Epoka autentyczności stała się zatem epoką kruszenia masek (niektórych), lecz jednocześnie epoką zakładania innych (co doskonale widać w Internecie).

Chociaż w znacznej liczbie przypadków autoprezentacja nie jest przedstawianiem fałszywego wizerunku, a jedynie jego odpowiednim „podświetleniem”, czyli jak mówi A. Szmajke (1999) - raczej miną niż maską, to nie ulega wątpliwości, że tak czy inaczej opinia innych okazuje się bardzo doniosła. Wydaje się nawet, że liczy się na tyle, by zastanawiać się, czy autentyczne „ja” nie gubi się teraz w dowolnie wybieranych, elastycznych wizerunkach, tak jak wcześniej zatracalo się w sztywnych, przypisanych społecznie rolach.

Współwystępowanie trendów kulturowych, które wzajemnie się znoszą, przynajmniej w sensie logicznym, domaga się wyjaśnienia. Najprostszym wytłumaczeniem byłoby twierdzenie, że tożsamość domaga się uznania i potwierdzenia, w związku z czym prezentujemy ją innym z jak najlepszej strony właśnie dzięki stosowaniu odpowiednich taktyk autoprezentacyjnych. Nie jest to jednak wyjaśnienie w pełni satysfakcjonujące, gdyż nawet jeśli w imię realizacji naszych celów pokazujemy i mniej atrakcyjne aspekty swego „ja”, to takie działanie zakłada konieczność podporządkowania się standardom otoczenia, nie możemy więc być całkiem autentyczni.

Szukając wyjaśnienia powszechnego zainteresowania autentycznością i popularności autoprezentacji, można także uzasadniać myśl, iż nie mamy

do czynienia z prawdziwą autentycznością (rozumianą jako nonkonformistyczne kreowanie siebie, mimo, a nawet wbrew obowiązującym wzorcom społecznym), lecz z uleganiem „modzie na autentyczność”, więc z autentycznością pozorną. Pisze o tym J. Szacki: „W społeczeństwie, w którym »bycie sobą« stało się szeroko uznaną wartością i w każdej dziedzinie życia dostępne są jakieś alternatywy, to, co uchodzi za odróżnianie się lub wyróżnianie, często okazuje się po prostu upodobaniem się do czegoś innego, afirmacją jakiegoś innego »rytuału«, jakiegoś innego usankcjonowanego społecznie wzoru. [...] zerwanie ze sztampą jest w istocie przeskokiem do innej sztampy, bunt zaś przeciwko »kulturze oficjalnej« okazuje się, w gruncie rzeczy, absolutnie bezkrytyczną afirmacją jakiejś »kultury alternatywnej«, w której obrębie obowiązuje wcale niemniejszy konformizm. Programowi nonkonformiści bywają podobni do siebie jak dwie krople wody, zaś ich domniemane »bycie sobą« polega nierzadko tylko na tym, że oddają się we władanie zbiorowego »Się«, które rządzi w ich nowym środowisku. Cała różnica polega tylko na tym, że jest to środowisko wybrane przez nich samych, nie zaś takie, do którego byli od dzieciństwa przystosowywani przez innych” (Szacki 1996, s. 34).

„Bycie autentycznym” jest, w tym ujęciu, taką samą rolą społeczną jak każda inna. Osoba pretendująca do takiego miana musi spełnić surowe i dość dokładnie określone wymagania. Jest to zapewne trudne, lecz niewątpliwie opłacalne, gdyż współczesna „kultura autentyczności” promuje i nagradza właśnie takie zachowania. Zwłaszcza wśród różnych postaci medialnych, szczególnie celebrytów i polityków, bo trudno tu nie przywołać casusu Palikota czy Wojewódzkiego. Oczywiście można zapytać, przeciwko czemu buntuje się buntownik odbierający nagrodę wielonakładowego tygodnika przyznaną mu za „autentyczność i nonkonformizm”.

Inne wyjaśnienie przytoczonego paradoksu odwołuje się do instrumentalizacji stosunków międzyludzkich jako rysu naszej kultury. Jeżeli wszystkich ludzi traktuje się instrumentalnie, jeśli są ważni dla jednostki tylko w tym, że mogą przyczynić się jakoś do jej samorealizacji, to nie ma żadnego powodu, dla którego należałoby pokazywać im nasze autentyczne „ja”, jeśli by nam to nie odpowiadało. Oczywiście nie ma też powodu, dla którego mielibyśmy je ukrywać, jeżeli nie mielibyśmy na to ochoty.

Moja autentyczność jest dla mnie i tylko dla mnie, „usuwanie zakryć i zaćmień” ma znaczenie tylko dla mnie, ewentualnie dla osoby, z którą łączy mnie intymna relacja - wobec innych mam maski. Szczerość (rozumiana jako ukazywanie swojego prawdziwego oblicza) jest w tej sytuacji moim przywilejem, a więc nikt nie może mnie zmuszać do zachowań konformistycznych, jeśli akurat nie mam na to ochoty. Jednak nie jestem też w żaden sposób zo-

bowiązany do szczerości, gdybym uznał, iż w danym wypadku jest dla mnie bardziej użyteczne, by inni ludzie brali mnie za kogoś, kim nie jestem. Takie stwarzanie złudzeń, zakładanie, masek, „ściemnianie i zakrywanie” jest elementem gry, jaką prowadzimy ze światem i nie ma nic wspólnego z naszą autentycznością.

Kolejne wyjaśnienie współistnienia tych dwóch trendów (autentyczność i autopromocja) związane jest z faktem postępującego rozdzielania sfery życia zawodowego i osobistego. Przykładem takiego rozwiązania w praktyce jest styl życia yuppies. To wzięte z języka angielskiego określenie odnosi się do grupy młodych, dobrze wykształconych ludzi, których charakteryzuje wysoki profesjonalizm, indywidualizm, dążenie do osiągnięcia w krótkim czasie kariery zawodowej i sukcesów finansowych oraz zamiłowanie do luksusu³. Życie zawodowe, zwłaszcza jeśli ma przynosić sukcesy, wymaga więc zachowań autoprezentacyjnych, w związkach intymnych i w innych osobistych obszarach życia miny i maski nie są potrzebne, można więc realizować ideę autentyczności. Nie bez znaczenia jest, że jak wskazują krytycy koncepcji Giddensa (Schmidt, 2011), model czystej relacji najbardziej adekwatnie opisuje przemianę w podejściu do związków intymnych właśnie w tej, jednak wąskiej, grupie ludzi.

Można też podać inną hipotezę co do współwystępowania tych pozornie sprzecznych zjawisk kulturowych - być może dotyczą one odrębnych grup ludzi - jedni dążą do autentyczności, drudzy natomiast do zdobywania i konsumowania społecznie uznanych sukcesów, w którym to dążeniu niezbędne są wysokie umiejętności autoprezentacyjne. Aby to rozstrzygnąć niezbędne byłoby przeprowadzenie odpowiednich badań empirycznych.

Spojrzenie „makro” na kwestie autentyczności i autoprezentacji może z kolei doprowadzić do przekonania, iż jeżeli w poprzednich epokach uznanie nie stanowiło problemu, gdyż tożsamość jednostki była powiązana w ścisły sposób z jej pozycją społeczną oraz normami, to dzisiaj pozostaje z tymi czynnikami w konflikcie. Powstaje on w szczególności w wyniku napięć na styku dominujących prądów kultury i wymogów ekonomiczno-technicznych czy biurokratyzacji. D. Bell zauważa, że istnieje sprzeczność między ukształtowaną adekwatnie do wcześniejszych wymogów kapitalizmu strukturą osobowości współczesnego człowieka, którą określała „norma samokontroli i opóźnionej gratyfikacji, norma celowego zachowania do dobrze określonych celów, [a dzisiejszą kulturą, w której zapanowała] koncepcja samoreali-

³ Określenie to pochodzi od skrótu słów *young upwardly mobil professionals* - młodzi pnący się do góry profesjonaliści lub *young urban professional* - młodzi miejscy profesjonaliści, czyli yuppies to forma zdrobniała.

zacji jednostki, jej wyzwolenia z tradycyjnych ograniczeń i więzi (rodziny i pochodzenia) tak, by mogła kształtować sama siebie wedle własnej woli [i która stanowi obszar] autoekspresji i autogratyfikacji. Ma charakter antyinstytucjonalny i antynomiczny, ponieważ to jednostka jest miarą satysfakcji: to jej odczucia, sentyment i sądy, nie zaś obiektywne kryteria określać mają wartość wytworów kultury [...] W rezultacie tej demokratyzacji kultury każdy, co zrozumiałe, stara się w pełni zrealizować swój potencjał; w ten sposób indywidualne »ja« popada coraz bardziej w konflikt z wymogami roli, jaką dana jednostka pełni w porządku techniczno-ekonomicznym" (Bell, 1996, s. 15-16).

Wyrazem tej sprzeczności na poziomie osobowym byłby więc konflikt między autentycznością budowanego i wyrażanego „ja” (kultura współczesna) a podejmowaniem celowych zachowań autoprezentacyjnych (porządek techniczno-ekonomiczny) i balansowanie jednostki pomiędzy tymi wymogami.

Bez głębszych badań trudno określić, która hipoteza najlepiej wyjaśnia współwystępowanie dążenia do autentyczności i nacisku na umiejętności autoprezentacyjne w dzisiejszej kulturze. Rzecz wydaje się jednak warta uwagi tym bardziej, że o ile nie ma specjalnego kłopotu z uzasadnieniem potrzeby kształcenia i trenowania umiejętności autoprezentacyjnych, o tyle realizowanie idei autentyczności w wychowaniu i edukacji budzić może sporo wątpliwości (por. Śliwierski, 2003).

4. Autentyczność jako wzorzec wychowawczy

Mimo różnych zdegenerowanych swoich przejawów, to, co idea autentyczności, zwłaszcza pojęta w duchu „taylorowskim”, niesie dla kwestii wychowania, nie sprowadza się jedynie do często opisywanych, najczęściej całym realnych zagrożeń.

Za walor można uznać np. ściśle powiązany z kształtowaniem autentycznej tożsamości warunek bycia refleksyjnym. W kulturze autentyczności pojęcie to nie jest tożsame z samym intelektualnym namysłem czy racjonalną analizą. Giddens odnosi refleksyjność zarówno do sfery instytucjonalnej, jak i do prywatnej - dotychczasową wiedzę trzeba nieustannie konfrontować z nowymi osiągnięciami, podawać w wątpliwość, interpretować ją w ciągle zmieniających się kontekstach, stale doskonalić swe umiejętności i zdobywać nowe, czyli w efekcie reinterpretować warunki działania. Na prywatnym poziomie z kolei nasza autentyczna tożsamość jest „projektem refleksyjnym”, który aby był satysfakcjonujący, wymaga od jednostki nieustawiania w ba-

daniu swych odczuć, poglądów i celów pod kątem realizacji, modyfikacji lub zmiany tożsamości, co dokonuje się przez „refleksyjne porządkowanie narracji”. Ponowoczesna refleksyjność jest więc jakby rzucaniem refleksów, swoistym monitoringiem stanów „ja” dokonywanym w świetle nowej wiedzy i sytuacji. Wymaga często sięgania, także w odniesieniu do realizacji swego „ja”, do tzw. systemów wiedzy eksperckiej⁴ (w odniesieniu do siebie stanowią ją np. poradniki, terapie, wskazówki różnorodnych guru), ale musi być ona przefiltrowywana przez doświadczenia indywidualne i własny projekt siebie. Wymaga to uważności i dużej dozy samoświadomości, skutkuje zaś głębszym przetwarzaniem informacji i idącą za tym mniejszą skłonnością do posługiwania się schematami. Jednak przeniesienie uwagi, a więc i energii, na badanie „ja”, zgodnie z koncepcją wyczerpywania zasobów R. Baumaistera i M. Muravena (2000), odbiera ją innym procesom poznawczym i behawioralnym. W efekcie może jej brakować na działalność zewnętrzną. Tymczasem Giddens - nie uwzględniając tej psychologicznej prawidłowości - uważa, że panowanie nad zmianami oznacza raczej konieczność wejścia w świat społeczny, a nie wycofywanie się z niego (Giddens, 2001, s. 252). Zakładając więc, że ponowoczesny autentyczny człowiek jest zarazem refleksyjny i aktywny w świecie zewnętrznym, można, jak się wydaje, spodziewać się, że albo ów stały monitoring nie jest dogłębny, albo zautomatyzował się na tyle, by nie kolidować z działaniem. To jednak, co automatyczne, nie bardzo już pasuje do wymogu refleksyjności.

Spójna z wymogiem refleksyjności, bo akcentująca ciągłe zapoznawanie się z nowościami i dostosowywanie do nowych warunków swych umiejętności, wydaje się idea uczenia się przez całe życie. Jej realizacja łatwo jednak może zamienić się w gromadzenie informacji i kompetencji pozbawionych spójności i struktury, gdyż po pierwsze - wobec ciągłego napływu nowej wiedzy może zabraknąć czasu na jej konsolidację, po drugie, nie sprzyja temu „patchworkowy”, fragmentaryczny jej charakter, wynikający i z szybkiego przyrostu liczby informacji, i ze sposobu, w jaki współczesny człowiek ją zdobywa. W ten sposób osiągnięcie mądrości, jako ericsonowskiej cnoty rozwojowej, staje się jeszcze bardziej utrudnione. Integracja wiedzy i doświadczeń, będąca drogą do mądrości, dokonuje się przede wszystkim przez nadawanie znaczeń i hierarchizowanie ważności, co we współczesnej kulturze, zwłaszcza w jej wersji najbardziej rozpowszechnionej, jest zaniedbywane lub ignorowane, a czasem uważane za pozytyw (por. Melosik, 2003). Pomoc

⁴ Giddens definiuje je jako systemy wszelkiej wiedzy specjalistycznej oparte na regułach proceduralnych i przekazywane jednym jednostkom przez drugie (Giddens, 2002, s. 317).

w rozwoju, którego cnota ta ma być zwieńczeniem (choć takie postawienie sprawy jest bardzo niepostmodernistyczne), wymagałaby więc kształcenia zdolności przeciwstawiania się charakterystycznemu dla współczesnej kultury trendowi do fragmentaryzacji wiedzy. Przydatne byłoby więc tu rozwijanie umiejętności oceniania informacji (co wobec założenia o braku kryteriów obiektywnych jest kwestią dość problematyczną, ale możliwą do ominięcia przez np. przyjęcie jakiś wynegocjowanych wspólnie kategorii), sprawdzania ich aktualności i wiarygodności źródła oraz koneksji z innymi danymi, a na późniejszym etapie uzgodnienia wiedzy ze swoim doświadczeniem i działaniem. Nie jest to wprawdzie nowy postulat, ale nabiera dziś szczególnego znaczenia, zwłaszcza wobec tendencji młodzieży, szczególnie podatnej na nowe prądy kulturowe, do odbierania znaczenia faktom (bynajmniej nie literackim) i przypisywania nieproporcjonalnie dużej roli subiektywnym interpretacjom. Wyrazem tego jest np. pytanie zadane przez studentów na egzaminie, po semestralnym wykładzie prezentującym stan wiedzy z pewnej dziedziny, o to, czy trzeba pisać, jak jest (niechętnie), czy co się na ten temat myśli (entuzjastycznie).

W zasadzie nieco wbrew postmodernistycznej narracji, ważności w czasach kultury autentyczności nabierają też kwestie prawdziwości: jeśli jest autentyk, to jego przeciwieństwem jest falsyfikat, jeśli szczerść, to i fałsz, jeśli rzeczywistość, to i pozór czy „matrix”, budzi to niepokój, ale wyczulenie na te antynomie czyni na pewno bogatszym przeżywanie świata. W wychowaniu i edukacji oznaczać to może, że należy znów powracać do istoty rzeczy. Przekonanie to zachowuje swoją wagę nawet przy przyjęciu punktu widzenia postmodernistów, bo choć w ponowoczesności nie jest to odkrywanie „prawdziwej” natury (bo ta kategoria nie ma tu racji bytu), to jednak odróżnianie jej od ideologicznych uwikłań, interpretacji, instrumentalnych nadużyć etc., zafałszowania kontekstami, założeniami i oczekiwaniami staje się umiejętnością bardzo cenną. Jej kształcenie zaś istotnym zadaniem dla wychowania.

Mimo że fakty i wydarzenia świata zewnętrznego są w ujęciu postmodernistów na ogół mało znaczące, w sensie wspólnego, obiektywnego punktu odniesienia, a ich ważność staje się mocno zsubiektywizowana i zrelatywizowana, to jednak wynikające z ideału autentyczności „co ja na to?” może czynić związek jednostki ze światem bardziej intensywnym i świadomym, a jednocześnie bardziej osobistym. W ten sposób dychotomia „zewnętrzne - wewnętrzne” traci ostrość, świat może być bardziej „sprywatyzowany”, ale też bardziej „mój”. Przy postmodernistycznym założeniu równoprawności poszczególnych prywatności, zakomunikowanie tego innym wymaga rozumienia: „co on/ona na to”, a więc wyjścia poza perspektywę egocen-

tryczną (co pokazuje rację Taylora uważającego egocentryzm za wypaczenie w pojmowaniu autentyczności), zatem rozwijanie empatii staje się jednym z ważniejszych zadań wychowawczych. Kultura autentyczności bardzo do wartościowuje sferę emocjonalną człowieka, kładzie też nacisk na umiejętności komunikacyjne jednostki, która wszak „negocjuje”, „snuje narrację” itp. Tutaj dotychczasowa troska, by „odpowiednie rzeczy dać słowo”, już nie wystarcza, trzeba też uczyć, jak to słowo czy też jakie słowa, w jakich okolicznościach mają szansę być odebrane i rozumiane przez drugiego człowieka, jakie będą ich skutki, ale też jak werbalizacja doświadczeń modyfikuje znaczenie i konsekwencje przeżyć i wydarzeń. Uwrażliwienie na te aspekty, dokonywane podczas wychowania, może być bardzo potrzebne w ponowoczesnym świecie pod warunkiem jednak, że pozostanie w równowadze z racjonalnym i krytycznym myśleniem.

Wspomniane wyżej kompetencje przez postmodernistów nazywane nie celami wychowawczymi, ale raczej narzędziami, jakie wypracowuje się podczas „edukacyjnej rozmowy, w trakcie której [wychowawca] usiłuje wspólnie z wychowanymi znaleźć drogę przez kręte ścieżki rzeczywistości” (Melosik, 2003, s. 32), ułatwiają autentyczną relację przede wszystkim z sobą samym, ale też i innymi, i ze światem. Aby być naprawdę sobą, człowiek musi dbać o harmonię między doświadczeniem, uczuciami a ich ekspresją (tak właśnie Rogers (2002,1991) rozumie autentyczność, choć czasem posługuje się zamiennie terminem kongruencja). Autentyczność zatem nie musi kierować nas ku skrajnemu egocentryzmowi, nawet przeciwnie - człowiek autentyczny nie tylko jest w zgodzie z sobą, ale i lepiej rozumie innych i sam jest przez nich rozumiany, bardziej adekwatnie też spostrzega świat, co zresztą potwierdza szereg badań psychologicznych nad centralnością „ja” w poznaniu (por. Gasiul, 2008).

Dążenie do autentyczności, stanowiące jeden z podstawowych wymogów ponowoczesnej kultury, stawia przed wychowaniem zadania trudne, wymagające poruszania się po obszarach wrażliwych na zarzut niespektowania np. równości, pluralizmu, otwartości. Problemem jest też ignorowanie w koncepcjach postmodernistycznych oczywistych, zwłaszcza dla psychologów, sprzeczności - jak np. żądanie pełnego zaufania w związkach przy założeniu ich warunkowości i tymczasowości, dążenie do natychmiastowej satysfakcji i realizowanie bardziej długofalowych projektów (w tym „projektu ja”), wymagających przecież odraczenia gratyfikacji. W odniesieniu do kreowania autentycznej tożsamości słabo uwzględnia się natomiast, że tak jak możliwe jest bycie prawdziwym sobą, tak możliwe jest bycie sobą fałszywym, nieprawdziwym i to nie tylko z powodu różnych presji zewnętrznych. Dowodzi tego istnienie szeregu mechanizmów obronnych czy zniekształceń w poznaniu siebie, świata

i innych, wynikających tak z niedoskonałości naszego umysłu, jak i z poszukiwania bezpieczeństwa i pewności albo z obaw co do konfrontacji z sobą samym.

Jeśli zatem przy sygnalizowanych w tekście ograniczeniach, a przecież nie jest to lista pełna, można wskazać nawet w dziedzinie wychowania - bardzo w postmodernizmie zagrożonej - niemało pozytywów związanych z ideą autentyczności, to przyznać trzeba za Taylorem, że jej odrzucenie nie byłoby uzdrowieniem współczesnej kultury od jej bolączek, bo z kąpielą wylalibyśmy i dziecko. Wychowanie, które ma też (przynajmniej w klasycznym podejściu) kształtować kulturę i przygotowywać do uczestnictwa w niej, nie może być jej bezkrytycznie podporządkowane, ale też nie powinno sytuować się jako całkowita względem niej opozycja. Wychowanie wbrew światu byłoby skazane na porażkę, choćby przez to, że oznaczałoby ignorowanie istotnej części doświadczenia młodego pokolenia. Dominujące trendy kulturowe trzeba zatem starać się rozumieć, by można było wydobywać z nich wartościowe elementy i do nich odwoływać się w procesach edukacyjno-wychowawczych.

Bibliografia

- Bauman, Z. (1996). *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*. [W:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* (s. 143-168). Warszawa: Wyd. IFiS PAN.
- Bauman, Z., May, T. (2004). *Socjologia*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Bell, D. (1998). *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Warszawa: PWN.
- Bloom, A. (1996). *Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Daab, J. (2008). *Życie autentyczne*. Pozyskano 3.09.2011 ze strony <http://www.racjonalista.pl>
- Gałkowska, A., Gałkowski, S. (2010), *Funkcje rodziny we współczesnej kulturze europejskiej*. [W:] M. Malikowski, S. Gałkowski (red.), *Zagrożenia dla rodziny. Europa Polska* (s. 55-66). Rzeszów: Wyd. URz.
- Gasiuł, H. (2008). *Znaczenie uczuć i emocji w kontaktach interpersonalnych*. Referat wygłoszony na konferencji Fides et ratio. Czy rozum jest w konflikcie z wiarą? Warszawa: UKSW. Pozyskano 3.09.2011 ze strony <http://www.fidesratio.org.pl>
- Giddens, A. (2001). *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Giddens, A. (2002). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: PWN.
- Giddens, A. (2007). *Przemiany intymności. Seksualność, erotyzm i miłość we współczesnych społeczeństwach*. Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Warszawa: PWN.

-
- Kvale, S. (1992). Postmodern Psychology: A Contradiction in Terms? [W:] S. Kvale (red.), *Psychology and postmodernism* (s. 31-57). London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage Publications.
- Maslow, A.H. (1986). *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa: IW PAX.
- Maslow, A.H. (1990). *Motywacja i osobowość*. Warszawa: IW PAX.
- Melosik, Z. (2003). Edukacja, młodzież i kultura współczesna. Kilka uwag o teorii i praktyce pedagogicznej. *Chowanna*, 1(20), 19-37
- Mill, J.S. (1959). *O wolności*. Warszawa: PWN.
- Muraven, M.R., Baumister, R.F. (2000). Self regulation and depletion of limited resources: Does self-control resemble a muscle? *Psychological Bulletin*, 126, 247-259.
- Nowak, W.M. (2008). *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*. Rzeszów: Wyd. URz.
- Szmajke, A. (1999). *Autoprezentacja. Maski, pozy, miny*. Olsztyn: Ursula Consulting.
- Schmidt, F. (2011). Nieczyste relacje. Ambiwalencja i napięcia w dzisiejszych związkach - krytyczna analiza koncepcji Anthony'ego Giddensa. *Kultura i Społeczeństwo*, 1,121-146.
- Szacki, J. (1996). „Bycie sobą” i „współbycie”. *Znak*, (5)492, 30-37.
- Śliwierski, B. (2003). Nauki o wychowaniu wobec wyzwań postmodernizmu. *Chowanna*, 1(20), 9 -18.
- Taylor, Ch. (1996). *Etyka autentyczności*. Kraków: Znak.
- Warchała, M. (2006). *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*. Kraków: Universitas.
- Rogers, C.R. (2002). *Sposób bycia*. Poznań: DW Rebis.
- Rogers, C.R. (1991). *Terapia nastawiona na klienta. Grupy spotkaniowe*. Wrocław: Thesaurus-Press.
- Rorty, R. (1999). *Obiektywność, relatywizm, prawda*. Warszawa: Fundacja „Aletheia”.