

## **Charlesa Taylora rozumienie sekularyzacji**

Secularisation according to Charles Taylor

*Karol Jasiński*

karoljasinski@op.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski



Prezbiter archidiecezji warmińskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; obszary zainteresowań: filozofia religii, filozofia społeczna; publikował m.in. w „Idei”, „Filozofii Chrześcijańskiej”, „Logosie i Ethosie”, „Studiach Warmińskich”.

Jednym z dominujących znamion czasów współczesnych jest postępujący proces sekularyzacji. Polega on na zmniejszaniu się roli religii w życiu poszczególnych społeczeństw i związany jest z rozwojem państw oraz narodów znaczoną racjonalizacją, a także industrializacją. Należy zauważyć, że proces sekularyzacji zachodzi nie tylko na linii religia-społeczeństwo, ale może mieć miejsce także w ramach samej religii bądź wyznania poprzez przyjęcie elementów zaczerpniętych z innych form światopoglądu, odejście od istotnych treści doktryny czy też zanik praktyk religijnych.

Jednym z tych, którzy podjęli pogłębioną refleksję nad problemem sekularyzacji, jest kanadyjski filozof Charles Taylor (ur. 1931), emerytowany profesor uniwersytetu McGill w Montrealu. Do głównych obszarów jego zainteresowań należą: filozofia religii, etyka, filozofia społeczna. Uważa się go za jednego z czołowych teoretyków ruchu zwanego komunitaryzmem. W 60. i 70. latach XX wieku był aktywnym działaczem politycznym w Quebec, który walczył o przyznanie tej prowincji szczególnych praw. Taylor jest autorem licznych publikacji, które tylko w niewielkim stopniu znane są polskiemu czytelnikowi.

kowi. Należą do nich m.in.: *Źródła podmiotowości, Etyka autentyczności, Oblicza religii dzisiaj, Nowoczesne imaginaria społeczne*. Za swoją działalność był wielokrotnie nagradzany, m.in. prestiżową nagrodą Templetona oraz Kyoto Prize.

Celem poniższych rozważań będzie prezentacja głównych idei kanadyjskiego filozofa dotyczących sekularyzacji. Na wstępie należy podkreślić, że zwykło się odróżniać sekularyzację od sekularyzmu. Sekularyzacja byłaby procesem społecznym, w którego wyniku dochodziłoby do wyparcia wartości i instytucji religijnych z indywidualnego oraz społecznego życia człowieka. Sekularyzm natomiast stanowiłby formę ideologii i pewną strategię działania (także instytucjonalnego), której zwolennicy negują obecność religii w życiu indywidualnym, a także społecznym, koncentrują się na sprawach doczesnych oraz kwestionują potrzebę odniesienia do jakiegokolwiek sfery nadnaturalnej<sup>1</sup>. Przedmiotem poniższych rozważań będzie jedynie zjawisko sekularyzacji rozumianej jako zbiór określonych procesów społecznych, w wyniku których religia jest marginalizowana.

Taylor podchodzi do zagadnienia sekularyzacji z pozycji zwolennika teizmu. Stara się jednocześnie, z większym lub mniejszym skutkiem, aby nie miał on bezpośredniego przełożenia na jego poglądy filozoficzne<sup>2</sup>. Kanadyjski filozof zdaje się rozpatrywać sekularyzację na dwóch zasadniczych płaszczyznach: religijnej oraz społeczno-politycznej. Ta dwuaspektowość w patrzeniu na dokonujący się na naszych oczach proces sekularyzacji wyznacza plan analiz, które bazują na nieznanym bliżej polskiemu czytelnikowi pracach autorstwa samego Taylora.

## 1. Sekularyzacja w sferze religijnej

Na wstępie trzeba podkreślić, że Taylor mówi przede wszystkim o świeckości. Według niego pojęcie to związane jest z kulturą chrześcijańską. Wskazuje, że np. islam nie ma porównywalnej z nią kategorii i z tej racji społeczności muzułmańskie nie mogą przyjmować form typowo świeckich<sup>3</sup>. Kanadyjski filozof zauważa, że w ramach

<sup>1</sup> P. Mazanka, *Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, nr 9, 2014, s. 57-64.

<sup>2</sup> A. Sypniewska, *Charles Taylor i jego krytycy*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1, 2002, s. 40.

<sup>3</sup> Ch. Taylor, *Western Secularity*, w: C. Calhoun i in. (red.), *Rethinking Secularism*, New York 2011, s. 31-32; tenże, *What Does Secularism Mean?*, w: tenże, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge-London 2011, s. 304.

chrześcijaństwa jesteśmy świadkami przeplatania się dwóch tendencji we współczesnej kulturze. Z jednej strony obserwowalne staje się rozprzestrzenianie się i rozwój wiary, z drugiej natomiast zamknięcie się na obecność Boga, a także negacja religii<sup>4</sup>.

Sekularyzacja byłaby jakoś związana ze świeckością. Omawiany autor podkreśla jednak niejasność tego ostatniego terminu. Zauważa też, że jego potoczne znaczenie nosi na sobie piętno zachodnioeuropejskiego etnocentryzmu<sup>5</sup>. Ponadto stara się nakreślić różne konteksty znaczeniowe związane z pojęciem świeckości. Po pierwsze, kojarzone jest ono ze słowem „wiek”, rozumianym jako czas ziemski – w przeciwieństwie do czasu wiecznego lub sakralnego. Drugie znaczenie związane jest z dziedzictwem reformacji i odnosi się do pewnych funkcji, cech lub instytucji, które przeszły spod władzy Kościoła we władanie ludzi świeckich. Po trzecie, znaczenie słowa „świecki” związane jest z XVII-wieczną koncepcją życia społecznego, zgodnie z którą każda społeczność istnieje wyłącznie w czasie ziemskim i zajmuje określone miejsce w świecie doczesnym (immanentnym)<sup>6</sup>.

Przechodząc do kwestii sekularyzacji należałoby podkreślić, że Taylor wyróżnia niejako trzy płaszczyzny, na których mamy z nią do czynienia. Pierwsza odnosi się do różnych instytucji i zwyczajów, które dawniej miały silny związek z wiarą w Boga, a obecnie brakuje im takiego odniesienia (zwłaszcza w wymiarze politycznym). Konsekwencje tego są zauważalne w drugiej sferze, czyli praktykach religijnych. W tym wymiarze nastąpiła swoista indywidualizacja, subiektywizacja i prywatyzacja wiary człowieka, która doprowadzała niekiedy do odwrócenia się od Boga i zaniku praktyk. Trzecia płaszczyzna, najbliższa Taylorowi, to obecność we współczesnym społeczeństwie swoistego „ryнку idei”. Wiara jest na nim wprawdzie obecna, ale stała się jedną z wielu opcji możliwych do wyboru (trzeba przy tym zaznaczyć, że

<sup>4</sup> Tenże, *A Catholic Modernity?*, New York 1999, s. 16.

<sup>5</sup> Tenże, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, w: J. Butler i in., *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York 2011, s. 34. Niektórzy podkreślają, że należy w tym kontekście rozróżnić trzy kwestie: sekularyzację jako pewien proces, teorie sekularyzacji jako sposób opisu tego procesu, sekularyzm jako formę ideologii. Por. D. Barnat, *Świeckość jako podłoże rozumienia – zarys stanowiska Charlesa Taylora*, „Diametros”, nr 36, 2013, s. 2-3, 11.

<sup>6</sup> Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, tłum. J. Schulte, Frankfurt am Main 2009, s. 451; tenże, *Liberal Politics and the Public Sphere*, w: tenże, *Philosophical Arguments*, Cambridge-London 1997, s. 270; tenże, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 139-140; tenże, *Western Secularity*, art. cyt., s. 32; tenże, *What Does Secularism Mean?*, art. cyt., s. 304-305.

opcją niezbyt wygodną dla współczesnego człowieka)<sup>7</sup>. Oprócz tego, że wiara w Boga (lub transcendencję w jakiegokolwiek formie) stała się dziś jedną z wielu opcji, wydaje się być ona trudna, krucha, a niekiedy wręcz dziwna<sup>8</sup>.

Taylor zauważa, że sekularyzacja – rozumiana w trzecim z podanych znaczeń – związana jest z pojawieniem się innych form wiary. Jedną z bardziej istotnych stała się wiara w naukę lub rozum. Omawiany autor daleki jest jednak od traktowania religii i nauki jako teorii konkurencyjnych. Jego zdaniem człowiek posiada różne formy doświadczeń, które możemy interpretować w jeden bądź drugi sposób. Jedną z tych form stanowi poszukiwanie sensu życia. Nie może on być zaspokojony przez osiągnięcia nauki<sup>9</sup>.

Sekularyzacja w trzecim z powyższych znaczeń związana jest zatem z owym poszukiwaniem sensu. Dawniejsze ramy pytania o sens ludzkiego bytowania, znaczone teizmem i religijnością, uchodzą dziś za naiwne. W czasach współczesnych preferowane są raczej ramy charakteryzujące się brakiem religijności, będące wynikiem racjonalnej refleksji człowieka. W związku z tym zmienił się także obszar doświad-

---

<sup>7</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 11-15; Ch. Taylor, *Świecka epoka i różne ścieżki wiary*, „Znak”, nr 10, 2010, s. 21-23. W trzecim przypadku świeckość jest traktowana jako warunek przyjęcia wiary. Taylor w sposób wyraźny wymienia trzy warunki wiary z przeszłości (proces „odczarowania świata”, mobilność ludzi, mobilizacja w określaniu własnej tożsamości) oraz cztery z teraźniejszości (pytanie o sens życia, dążenie do prawdziwego człowieczeństwa, walka z przemocą, zaspokojenie ludzkich uczuć). Por. Ch. Taylor, *Świecka epoka...*, art. cyt., s. 23-28. Na określenie warunków wiary używane są niekiedy przez Taylora takie pojęcia, jak: kontekst rozumienia, rama pojęciowa, podłoże. Podłożem są podstawowe rozstrzygnięcia natury metafizycznej, intuicje, umiejętności, nawyki przyjmowane często bezkrytycznie przez ludzi jako pewnik. Współczesne podłoże wiary stanowi refleksyjność (indywidualny światopogląd jest istotny dla konkretnej osoby, ale nieistotny dla innych ludzi), immanencja i autonomia różnych porządków (kosmicznego, moralnego, społecznego) oraz zanik transcendentnej perspektywy przemiany (pełnia życia polega na osiągnięciu ludzkiej pomyślności). Por. D. Barnat, *Świeckość jako podłoże rozumienia...*, art. cyt., s. 8-9, 11-21. Niektórzy zauważają, że Taylor zalicza do warunków wiary humanizm wyłączny, utratę przez wiarę charakteru aksjomatycznego oraz postępującą pluralizację opcji światopoglądowych („efekt nova”). Por. W.M. Nowak, *Charles Taylor o religii i humanizmie wyłącznym w warunkach nowoczesności*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych OL PAN”, nr 3, 2008, s. 103.

<sup>8</sup> Ch. Taylor, *The Future of the Religious Past*, w: tenże, *Dilemmas and Connections...*, dz. cyt., s. 226.

<sup>9</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 16-20.

czeń osoby ludzkiej. Pewien typ przeżyć, głównie tych o charakterze religijnym, jest już dla niej niedostępny. Człowiek wydaje się dziś ograniczać wyłącznie do tego, co można w pełni ująć przy pomocy rozumu<sup>10</sup>.

Tak pojętej sekularyzacji towarzyszą trzy zjawiska: odrzucenie transcendencji, a także celów wykraczających poza naturalny rozwój człowieka, uzależnienie światopoglądu od środowiska życia, pojawienie się tzw. humanizmu wyłącznego (ekskluzywnego), o którym będzie jeszcze mowa<sup>11</sup>.

Czym są spowodowane te wszystkie fenomeny? Taylor podaje dwie główne ich przyczyny. Pierwszą jest współczesna kultura, w której oddziela się sferę naturalną i nadnaturalną, drugą natomiast podkreślanie możliwości życia wyłącznie w pierwszej z tych sfer<sup>12</sup>. Kandydowski filozof zauważa ponadto, że pewna wersja chrześcijaństwa została całkowicie odarta z wymiaru transcendentnego i wyrażona wyłącznie w siatce pojęć zaczerpniętych z opisu świata materialnego<sup>13</sup>.

Sekularyzacja, rozumiana jako rezygnacja z transcendencji, związana jest u Taylora z szerszym procesem „odczarowania świata”, w wyniku którego usamodzielniały się poszczególne obszary życia. Przyczyniły się zresztą do tego same religie (zwłaszcza judaizm i chrześcijaństwo)<sup>14</sup>. Początki procesu „odczarowania świata”, a tym samym sekularyzacji, zdaniem Taylora sięgają okresu reformacji<sup>15</sup>.

W dawnej „zaczarowanej” rzeczywistości wiele elementów przemawiało na rzecz religii i wiary. Warto tu wspomnieć o trzech istotnych faktorach. Po pierwsze, porządek i plan kosmosu domagał się istnienia rozumnego Stwórcy, a wszystkie wydarzenia były postrzegane jako wyraz działania wyższych potęg. Po wtóre, egzystencja społeczności ludzkiej miała związek z Bogiem, który był uważany za jej trwały fundament. Po trzecie, mówiąc językiem Maxa Webera, człowiek żył w „świecie zaczarowanym”, czyli znaczonej obecnością duchów i sił. Z czasem, głównie pod wpływem rozwoju nauk przyrodniczych, we wszystkich tych obszarach malało poczucie obecności bytów nadnaturalnych, w tym Boga<sup>16</sup>.

Dwoma głównymi cechami „świata zaczarowanego” była jego tajemniczość (obecność w nim duchów i energii oddziałujących

<sup>10</sup> Tamże, s. 33-35.

<sup>11</sup> Tamże, s. 46.

<sup>12</sup> Ch. Taylor, *The Future of the Religious Past*, art. cyt., s. 226.

<sup>13</sup> Tamże, s. 227, 236.

<sup>14</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 708.

<sup>15</sup> Tamże, s. 139.

<sup>16</sup> Tamże, s. 51-54; tenże, *Western Secularity*, art. cyt., s. 39, 43-44.

na człowieka) oraz sensowność (umieszczenie każdej istoty w hierarchii bytów). W wyniku procesu „odczarowania świata” podważono siłę bóstw, wytyczono ostrą granicę między nimi a światem oraz podkreślono, że sens jest wyłącznie wytworem umysłu podmiotu ludzkiego, a nie wynikiem rozpoznania swego miejsca w hierarchii bytowej<sup>17</sup>.

Rezultatem procesu „odczarowania świata” było wykrystalizowanie się nowej koncepcji świata i stosunku Boga do niego. Po pierwsze, zamiast dawnej idei kosmosu przyjęto wyobrażenie mechanicznego uniwersum, które stanowiło twór skonstruowany i rozwijający się według określonego planu<sup>18</sup>. Bóg był w tym wypadku jedynie budowniczym owego uniwersum i twórcą niezmiennych praw, według których miało ono funkcjonować. W tej nowej koncepcji świata zanikło też wszelkie odniesienie do wieczności<sup>19</sup>.

„Świat odczarowany” miał ponadto jedną zasadniczą wadę. Brakowało w nim poczucia sensu<sup>20</sup>. W wyniku negacji wszelkich form transcendencji człowiek zaczął doświadczać swoistej pustki w życiu, brakowało mu bodźca do działania oraz relewantnej odpowiedzi na pytanie dotyczące celu jego życia<sup>21</sup>.

Mając na uwadze, że człowiek żyje obecnie w „świecie odczarowanym”, warto postawić pytanie, jaki jest w nim status religii? Czy rzeczywiście jest ona obecnie w odwrocie, jak mogłoby się niekiedy wydawać? Zdaniem Taylora jeśli bierze się pod uwagę duże historyczne wyznania, związane z wiarą w jakąś istotę nadnaturalną, to faktycznie tracą one zwolenników. Jeśli natomiast weźmie się pod uwagę różnorodność przekonań natury duchowej, wówczas można przypuszczać, że jest ona tak samo obecna w świecie, jak była wcześniej<sup>22</sup>.

Jeśli przyjrzymy się zjawisku sekularyzacji na gruncie religii z pewnego dystansu, to nie mamy powodu do nadmiernego niepokoju. Taylor nie ocenia go bowiem w sposób zdecydowanie negatywny. Jego zdaniem sekularyzacja przyczynia się do oczyszczenia religii z wszelkich nadużyć i naleciałości uwarunkowanych historycznie oraz umożliwia życie wiarą w sposób bardziej autentyczny<sup>23</sup>. W wyniku procesu sekularyzacji religia utraciła pewne funkcje, które pełni-

<sup>17</sup> Tenże, *Disenchantment-Reenchantment*, w: tenże, *Dilemmas and Connections...*, dz. cyt., s. 287-292; tenże, *Western Secularity*, art. cyt., s. 40-42.

<sup>18</sup> Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 544-551, 554-555.

<sup>19</sup> Tamże, s. 460-462.

<sup>20</sup> Tamże, s. 1127.

<sup>21</sup> Tamże, s. 1189.

<sup>22</sup> Tamże, s. 710-711.

<sup>23</sup> Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 18.

ła dotychczas. Omawiany autor nie podaje jednak konkretnych przykładów. Ogranicza się do ogólnego stwierdzenia, że takowe występowały i nie ma nic niewłaściwego w ich utracie, ponieważ nie były one w sposób ścisły związane z relacją człowieka do Boga. Kanadyjski filozof podkreśla, że religia może wprawdzie stanowić dla nich jakieś wsparcie, ale nie są one religijne ze swej natury i dlatego nie trzeba za wszelką cenę dążyć do ich zachowania<sup>24</sup>.

Sekularyzacja jest ponadto procesem, w którego wyniku mamy do czynienia nie tylko z marginalizacją wcześniejszych form religii, ale także z pojawianiem się jej nowych przejawów<sup>25</sup>. Widoczne są one w powstawaniu nowych form organizacyjnych w ramach istniejących już wspólnot. Przyglądając się temu zagadnieniu z pewnej perspektywy wydaje się, że możliwości są w tej materii wręcz nieograniczone<sup>26</sup>. Tym bardziej, że religii – zdaniem Taylora – nie można zawęzić wyłącznie do jakiegoś jednego typu działań, przekonań i instytucji bazujących na przyjęciu istnienia nadnaturalnego bytu lub skierowanych na jakieś cele moralne, określające warunki ludzkiego bytowania. W czasach współczesnych istnieją różne sposoby myślenia religijnego, które niekiedy nie odwołują się bezpośrednio do żadnego bytu nadnaturalnego. Ponadto termin „religia” znaczący jest piętnem etnocentryzmu, ponieważ został ukształtowany w zachodniej cywilizacji chrześcijańskiej. Z tej racji podanie jednoznacznej definicji religii wydaje się niemożliwe. Obecnie przy rozpatrywaniu religijności ważnym elementem brany pod uwagę jest zdolność danej struktury do przemiany człowieka. I to właśnie ona zdaje się stanowić kryterium oceny prawdziwości fenomenu religii<sup>27</sup>. Ważnym zadaniem w czasach sekularyzacji jest zatem, zdaniem Taylora, kształtowanie u ludzi gotowości do dialogu

<sup>24</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 721-722.

<sup>25</sup> Tenże, *Religious Mobilizations*, w: tenże, *Dilemmas and Connections...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>26</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 728-729. Wydaje się, że ważną kwestią jest tu odróżnienie wielu sposobów dojścia do wiary (pluralizm „dróg do wiary”) i pewnej jedności wiary (podobieństwo „dróg wiary”). Por. W. Bartkiewicz, *Chrześcijaństwo dwu prędkości*, „Znak”, nr 10, 2010, s. 31-33; K. Mech, *Jedna wiara, różne ścieżki?*, tamże, s. 55-57.

<sup>27</sup> Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 715-719. Czasami zwraca się uwagę na konieczność obecności pierwiastka nadprzyrodzonego w różnych formach duchowości, ponieważ w razie jego nieobecności mogą one stać się wyłącznie religią, a nie relacją z żywym Bogiem. Por. A. Draguła, *Ścieżki wiary*, „Znak”, nr 10, 2010, s. 38. Niekiedy podkreśla się też, że Taylor podaje definicję religii poprzez odwołanie się do trzech wymiarów transcendencji, do których należą: istnienie „wyższego dobra”, wiara w transcendentnego Boga, możliwość przemiany życia człowieka. Por. D. Barnat, *Świeckość jako podłoże rozumienia...*, art. cyt., s. 18.

między różnymi tradycjami religijnymi oraz próba znalezienia jakiejś formy harmonijnej egzystencji pomiędzy poszczególnymi wspólnotami i grupami religijnymi<sup>28</sup>.

Kanadyjski filozof wydaje się dostrzegać także inne pozytywne strony procesu sekularyzacji. Jedną z nich jest dążenie do uformowania się religii bardziej osobistej lub – inaczej – „osobistego zaangażowania”. Upadek bowiem dawnych przekonań i praktyk religijnych przyczynił się u niektórych osób do pojawienia się bardziej intensywnej refleksji dotyczącej kwestii wiary, jak również większego stopnia zaangażowania w jej realizację. Efektem tego było oczyszczenie religii z pewnych elementów magii, które dotychczas w niej występowały<sup>29</sup>. W tym kontekście Taylor podkreśla, iż sekularyzacja może wprawdzie oznaczać koniec pewnego rodzaju obecności religii w przestrzeni publicznej, ale na pewno nie wskazuje ona na kres religii osobistej<sup>30</sup>.

Niekiedy zachęta do większego zaangażowania religijnego związana była ze wzrostem moralizmu rozumianego jako podporządkowanie się określonemu zespołowi zachowań dozwolonych bądź zakazanych. Według Taylora moralizm nie jest jednak istotnym elementem prawdziwej religijności. Ponadto życie moralne człowieka nie może być w pełni ujęte w szczegółowym kodeksie zasad chociażby z racji różnorodności sytuacji życiowych, możliwości konfliktu między różnymi dobrami, występowania dylematów moralnych oraz różnego sposobu ich rozstrzygania. Co więcej, kodeksy postępowania mogą przyczynić się do zapomnienia o ich fundamencie, jakim w przypadku religii jest sfera transcendentna. To właśnie ona nadaje ostateczny sens wszelkim regułom postępowania<sup>31</sup>.

Występowanie owego duchowego zaangażowania może według Taylora świadczyć o obecności u człowieka współczesnego jakiegoś głodu Boga, który nie zawsze przyjmuje postać religijności zinstytucjonalizowanej<sup>32</sup>. Wiele osób zdaje się podążać za osobistym instynktem duchowym, pod którego wpływem poszukują jakiejś formy przeżycia religijnego. Dążą do osiągnięcia duchowej głębi, ponieważ zwyczajne życie wydaje im się puste i płytkie. Poszukiwania te znaczone

<sup>28</sup> Ch. Taylor, *What Does Secularism Mean?*, art. cyt., s. 308.

<sup>29</sup> Tenże, *The Future of the Religious Past*, art. cyt., s. 215-216; tenże, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002, s. 11-17; tenże, *Western Secularity*, art. cyt., s. 37-38.

<sup>30</sup> Tenże, *Nowoczesne imaginaria...*, dz. cyt., s. 249-250.

<sup>31</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 146-148; tenże, *Perils of Moralism*, w: tenże, *Dilemmas and Connections...*, dz. cyt., s. 347-354, 361-362.

<sup>32</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 727.



są inną ważną potrzebą współczesnego człowieka, jaką jest pragnienie bycia autentycznym. Pragnienie to związane jest z dążeniem do wyrażenia swojego „ja” oraz osiągnięciem jego jedności, integralności, pełni. W tym kontekście częściej mówi się nie tyle o rozwoju religijności człowieka, ile raczej o potrzebie duchowości w jego życiu<sup>33</sup>.

Owa duchowość bez religii jest – zdaniem Taylora – szczególną cechą Zachodu, w którym dokonuje się proces sekularyzacji. Człowiek zdaje się prowadzić życie duchowe, zachowując jednak pewien dystans wobec autorytetu oraz dyscypliny określonej religii. Dystans ten związany jest często z niezajomością lub brakiem zaufania w stosunku do niego. Duchowość człowieka współczesnego z reguły oparta jest na poczuciu ważności i wyjątkowości samodzielnie wybranej drogi duchowej<sup>34</sup>. Życie duchowe, a także wszelkie praktyki z nim związane muszą być nie tylko wybrane w sposób wolny, ale ponadto przemawiać do człowieka. Podkreśla się przy tym rolę emocji i uczuć, ponieważ żywa relacja z Bogiem nie może być oparta na samym tylko rozumie, ale również na uczuciowości i emocjonalności, stanowiących istotny wymiar danej religii<sup>35</sup>. Tylko wówczas religijne życie człowieka może przybrać formę osobistego zaangażowania i oddania, u podłoża których kryje się swoisty indywidualizm współczesnych ludzi<sup>36</sup>.

## 2. Sekularyzacja w sferze społeczno-politycznej

Zdaniem Taylora sekularyzacja w różnej formie dokonuje się nie tylko na obszarze samej religii, ale dotyka również społecznego wymiaru życia człowieka. Kanadyjski filozof zauważa, że w tym wypadku nie można mówić o jakimś „czystym” jej modelu. W każdej sytuacji jest ona uwarunkowana przez historię oraz kontekst życia danej społeczności<sup>37</sup>. Mając to na uwadze, przyjrzymy się zasadniczym przejawom społeczno-politycznego procesu sekularyzacji.

<sup>33</sup> Tamże, s. 845-847.

<sup>34</sup> Tamże, s. 895.

<sup>35</sup> Tamże, s. 811.815; tenże, *Oblicza religii dzisiaj*, dz. cyt., s. 77-79.

<sup>36</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 902.

<sup>37</sup> Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard University Press 2011, s. 53.; Ch. Taylor, *Świecka epoka...*, art. cyt., s. 20-21. Taylor ogranicza niekiedy termin „sekularyzacja” do procesów społecznych, mających na celu zmianę koncepcji świata oraz sposobów życia człowieka, natomiast do politycznych procesów oddzielenia państwa od Kościoła odnosi termin „laicyzacja”. Por. Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, dz. cyt., s. 15-16.

Taylor podkreśla, że nowoczesne państwa demokratyczne są świeckie niejako ze swej natury, ponieważ należą do nich ludzie posiadający różne koncepcje świata i dobra wspólnego, które autor ten określa na wiele sposobów („przekonania rdzenne”, „przekonania nadające sens”, „przekonania sumienia”). Różnią się one od innych przekonań i preferencji tym, że przyczyniają się do uformowania tożsamości poszczególnych osób. Wyzwaniem dla władz państwowych staje się w tej sytuacji doprowadzenie do konsensusu i pokojowego współistnienia osób je podzielających<sup>38</sup>. Proces sekularyzacji zmierzałby zatem w kierunku zapewnienia ludziom wolności sumienia oraz równego szacunku dla każdego człowieka i jego światopoglądu. Ponadto prowadziłyby do ukonstytuowania się dwóch sposobów umożliwiających realizację owych zasad. Byłyby nimi: separacja państwa od Kościoła oraz światopoglądowa neutralność państwa. W konsekwencji umożliwiałoby to emancypację jednostek z jednej strony, z drugiej natomiast pewien stopień integracji obywatelskiej<sup>39</sup>.

Oddzielenie Kościoła od państwa może przyjąć dwie zasadnicze formy. Pierwszą jest model neutralności państwa w stosunku do religii, realizowany – zdaniem Taylora – w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Przy tym omawiany autor zauważa, że w praktyce przyznawany jest pewien priorytet chrześcijaństwu jako całości (ale nie jego konkretnym denominacjom). Powody ku temu są dwa. Po pierwsze, naród amerykański ze swoimi zwyczajami i instytucjami wyrasta z korzeni chrześcijańskich. Po wtóre, moralność chrześcijańska jest traktowana jako dobry fundament prawa państwowego (m.in. idee sprawiedliwości, kary, nagrody). Drugi model realizowany jest we Francji i polega na walce z religią i Kościołem. Szczególną uwagę zwraca się na kwestię etyki obowiązującej w państwie, która winna być niezależna od jakiegokolwiek religii, a w zakresie moralności państwo ma pełnić rolę nadrzędną w stosunku do różnych wyznań. Moralność podlega więc ostatecznie państwu, a jej fundamentem jest ludzki rozum<sup>40</sup>. Taylor podkreśla jednak, że nawet w przypadku modelu fran-

<sup>38</sup> Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, dz. cyt., s. 2, 4-5, 9-13, 19, 76. Zdaniem niektórych religia stanowi u Taylora warunek wspólnoty ludzkiej. Por. A. O'Shea, *Selfhood and Sacrifice. Rene Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*, New York-London 2010, s. 10.

<sup>39</sup> Tamże, s. 20-23, 29-32.

<sup>40</sup> Ch. Taylor, *Western Secularity*, art. cyt., s. 34; tenże, *What Does Secularism Mean?*, art. cyt., s. 311-313. Taylor traktuje religię jako ważne źródło moralności. Natomiast jego krytycy, podejmując kwestię racjonalności przekonań moralnych, wytykają mu irracjonalizm odnośnie do norm etycznych opartych na

cuskiego można niekiedy zauważyć takie wypowiedzi władz, w których w trosce o pełny rozwój człowieka podkreśla się konieczność istnienia jakiejś formy porządku transcendentnego<sup>41</sup>.

Amerykański oraz francuski model separacji państwa i religii pozwala Taylorowi na wyróżnienie dwóch typów sekularyzacji: liberalnej oraz republikańskiej. W typie liberalnym mielibyśmy do czynienia z wizją sekularyzacji jako sposobu znalezienia równowagi między różnymi religiami, a także światopoglądami w sferze publicznej. Natomiast typ republikański polegałby na faworyzowaniu świeckości w sferze publicznej, a także spychaniu religijności człowieka do sfery prywatnej<sup>42</sup>.

Dwoma zasadniczymi cechami sekularyzacji w wymiarze społecznym są więc określony stopień neutralności państwa wobec religii oraz oddzielenie Kościoła od państwa. Tak rozumiana sekularyzacja doprowadziła do wytworzenia tzw. religii obywatelskiej<sup>43</sup>. Obydwa powyższe modele ukazują pierwszy przejaw sekularyzacji dokonującej się w sferze społecznej, który polega na dążeniu do różnych form separacji państwa od Kościoła. Taylor wspomina o trzech stadiach historii tego procesu. Pierwszym było wyraźne odróżnienie Kościoła od państwa, drugie polegało na oddzieleniu obu tych społeczności, trzecie natomiast miało na celu usunięcie religii z państwa i życia publicznego<sup>44</sup>. W tym kontekście proces sekularyzacji winien doprowadzić do pojawienia się pewnych rozwiązań instytucjonalnych, które najlepiej służyłyby owemu rozdziałowi Kościoła i państwa<sup>45</sup>. Można powiedzieć, że sekularyzacja jako pewien proces społeczny stawałaby się wówczas sekularyzmem jako formą ideologii, prowadzącą do podważenia roli religii w życiu indywidualnym i społecznym oraz potrzeby odniesienia do Boga<sup>46</sup>.

Rodzaj relacji między państwem a religią miał także wpływ na samo postrzeganie chrześcijaństwa, na którego określenie Taylor używa dwóch terminów: *Christendom* oraz *Christianity*. Pierwszy z nich od-

---

przesłankach teistycznych (np. Q. Skinner, W. Kymlicka). Por. A. Sypniewska, *Charles Taylor i jego krytycy*, art. cyt., s. 41-43.

<sup>41</sup> Tenże, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, dz. cyt., s. 87-89.

<sup>42</sup> Tamże, s. 34, 63-64.

<sup>43</sup> Tenże, *Why We Need a Radical Redefinition...*, art. cyt., s. 34; Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, dz. cyt., s. 3.

<sup>44</sup> Ch. Taylor, *Western Secularity*, art. cyt., s. 35; tenże, *What Does Secularism Mean?*, art. cyt., s. 308; Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, dz. cyt., s. 14.

<sup>45</sup> Ch. Taylor, *What Does Secularism Mean?*, art. cyt., s. 313.

<sup>46</sup> P. Mazanka, *Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji...*, dz. cyt., s. 391-392.

nosi do zbudowanej na chrześcijańskich zasadach cywilizacji, powstałej w wyniku silnego powiązania porządku religijnego z politycznym, drugi natomiast do religijności, w której mamy do czynienia z czysto duchowym wymiarem wiary. Sam Taylor jest przeciwnikiem łączenia religii z polityką, a ich ewentualny związek uważa za niebezpieczny dla wiary<sup>47</sup>.

Taylor nie może jednak przystać na rozumienie sekularyzacji jako pewnego fenomenu związanego wyłącznie z relacją państwa do religii. Uważa raczej, że świeckość polega na udzieleniu właściwej odpowiedzi państwa demokratycznego na wszelką różnorodność, jaka w nim występuje. Sekularyzacja polegałaby wówczas na ochronie ludzi, ich wspólnotowej przynależności, wybranych praktyk oraz równym traktowaniu poszczególnych osób niezależnie od ich indywidualnych wyborów. Takie podejście dotyczyłoby nie tylko ludzi religijnych, ale także niereligijnych czy wręcz ateistów. Miarą sekularyzacji w życiu społecznym byłby brak faworyzowania kogokolwiek i jakiegokolwiek ze stanowisk<sup>48</sup>.

Taylor, prezentując powyższy model sekularyzacji, odwołuje się do trzech haseł rewolucji francuskiej: wolności, równości, braterstwa. Zgodnie z nimi nikt nie może być zmuszany do wyznawania danej religii lub podzielania określonych przekonań. Między wyznawcami różnych światopoglądów musi panować równość. Ponadto żaden z nich nie może zajmować pozycji uprzywilejowanej. W końcu wszystkie grupy społeczne muszą być słyszalne na forum państwa w procesie kształtowania politycznej tożsamości człowieka. Owe rewolucyjne hasła stają się trzema celami, wymagającymi realizacji, lub trzema ponadczasowymi zasadami, mającymi swój fundament w ludzkim rozumie<sup>49</sup>.

Taylor zwraca przy tym uwagę na pewne problemy. Po pierwsze, nie ma zbioru ponadczasowych zasad, które mogłyby być określone wyłącznie przez czysty rozum. Po drugie, w świecie występują różne sytuacje, które domagają się modyfikacji w realizacji poszczególnych zasad. Po trzecie, pochodzenie zasad od jakiejś wyższej władzy naruszałoby wymóg braterstwa oraz mogłoby prowadzić do konfliktów<sup>50</sup>.

Pomijając powyższe trudności, należałoby zauważyć, że tak rozumiana sekularyzacja wydaje się być bliska idei katolicyzacji prezentowanej przez Taylora. Według niego przymiotnik „katolicki” ma dwa

<sup>47</sup> Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 17-18.

<sup>48</sup> Tenże, *Why We Need a Radical Redefinition...*, art. cyt., s. 36-37.

<sup>49</sup> Tamże, s. 34-35.

<sup>50</sup> Tenże, *What Does Secularism Mean?*, art. cyt., s. 310; tenże, *Why We Need a Radical Redefinition...*, art. cyt., s. 35.

zasadnicze znaczenia: „to, co uniwersalne” oraz „to, co całościowe”. Taylor koncentruje się na drugim z tych znaczeń. Wskazuje, że całościowość zakłada pluralizm i nieredukowalność jednych elementów do drugich. W tej sytuacji jedność jest możliwa jedynie jako komplementarność oraz równość traktowania różnorodnych form życia ludzkiego w wymiarze społecznym<sup>51</sup>.

Na innym miejscu kanadyjski filozof zauważa, że instytucjonalny rozdział Kościoła od państwa oraz ich wzajemna autonomia nie są nieodłączną cechą żadnej z form świeckości. Jej istota polega raczej na maksymalnej praktyce wspomnianych wyżej trzech zasad: wolności, równości, braterstwa<sup>52</sup>.

Omawiany autor wydaje się wiązać pochodzenie owych trzech zasad ze swoistym ruchem, który dokonał się w XVII wieku. Polegał on na odejściu od kosmiczno-religijnej koncepcji porządku na rzecz nowożytnego ujęcia ładu moralnego, odnoszącego się najpierw do przyrody, a następnie do społeczeństwa. Przyroda od tej pory zaczęła wydawać się całkowicie zrozumiała dla człowieka. Badania naukowe pozwalały dojść do odkrycia ukrytych struktur świata, w którym żyła ludzkość. Człowiek jednak wyczuwał w nim coś głębszego niż tylko to, co próbowała powiedzieć nauka<sup>53</sup>. Nowy ład społeczny oparty był natomiast na trzech filarach: prawach i wolności jednostek, ich równości oraz zgody między nimi<sup>54</sup>.

Wspomniany wyżej nowożytny porządek moralny był początkowo rozumiany jako plan Bożej Opatrzności, który ludzie mieli urzeczywistniać. Boga uważano za jego twórcę. W wymiarze społecznym podstawą tego porządku było przekonanie o istnieniu racjonalnych jednostek ludzkich, stworzonych jako równych i wyposażonych przez Stwórcę w niezmiennie prawa. Miały one dążyć do zawiązania wspólnoty w celu zapewnienia sobie bezpieczeństwa, a także osiągnięcia obopólnej korzyści na drodze wzajemnej wymiany<sup>55</sup>. Z czasem ów porządek natury zaczęto pojmować jako pewien immanentny ład, który możemy rozpoznać bez odwoływania się do Boga<sup>56</sup>.

Jak widać, olbrzymią rolę w konstruowaniu owego nowego porządku odgrywała nauka. Dzięki jej odkryciom zaczęto patrzeć na

<sup>51</sup> Tenże, *A Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 14.

<sup>52</sup> Tenże, *Why We Need a Radical Redefinition...*, art. cyt., s. 40–41.

<sup>53</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 911–913, 919, 925–926, 990–991.

<sup>54</sup> Tenże, *Why We Need a Radical Redefinition...*, art. cyt., s. 46–47.

<sup>55</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 746–747, 502; tenże, *Western Secularity*, art. cyt., s. 33.

<sup>56</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 906.

świat nie jak na hierarchicznie uporządkowany kosmos, ale raczej jako na uniwersum. Żyjący w nim człowiek nie zajmował już jakiegś szczególnej pozycji. Stanowił raczej przejściową formę życia i, podobnie jak cała rzeczywistość, był ulegającą rozkładowi materią. W tak rozumianym świecie nie było już miejsca dla Boga oraz dla cudów<sup>57</sup>.

Nowa idea porządku kosmicznego łączy się, zdaniem Taylora, z nową koncepcją porządku społeczno-politycznego<sup>58</sup>. Kanadyjski filozof wyróżnia dwie ważne cechy nowoczesnego schematu społecznego. Pierwszą z nich jest przejście od hierarchicznej społeczności pośredniego dostępu do horyzontalnej społeczności bezpośredniego dostępu, w której nie ma żadnych uprzywilejowanych osób. Tym samym społeczność staje się bardziej jednorodna. Drugą cechą jest natomiast pojmowanie społeczeństwa jako struktury ugruntowanej wyłącznie we wspólnym działaniu, dokonującym się w czasie świeckim. Społeczność nie ma osadzenia w żadnej rzeczywistości transcendentnej względem niej. Stanowi natomiast swoistą całość, składającą się z niezliczonej ilości wydarzeń<sup>59</sup>.

Zmianie uległo także rozumienie władzy. Taylor, powołując się na J. Habermasa, podkreśla, że do XVII wieku była ona ugruntowana w pewnym porządku kosmiczno-religijnym. Natomiast po ukształtowaniu się nowego ładu moralnego, opartego na trzech zasadach: prawie i wolności obywatela, równości oraz porozumienia, pojawił się nowy porządek polityczny, a także nowy sposób zarządzania państwem, ugruntowany na trzech filarach: prawach człowieka, równości oraz rządach demokratycznych<sup>60</sup>. Od tej pory rządy zostały oparte na woli i wspólnym działaniu indywidualnych podmiotów. Ludzie zaczęli rządzić samymi sobą jako suwerenna wspólnota<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Tamże, s. 945, 950.

<sup>58</sup> Tenże, *Oblicza religii dzisiaj*, dz. cyt., s. 53.

<sup>59</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 1182-1183, 1189; tenże, *Liberal Politics and...*, art. cyt., s. 267-269; tenże, *Nowoczesne imaginaria...*, dz. cyt., s. 11-35, 211-219.

<sup>60</sup> Tenże, *Nowoczesne imaginaria...*, dz. cyt., s. 196-201; tenże, *What Does Secularism Mean?*, art. cyt., s. 318-319.

<sup>61</sup> Tenże, *Nowoczesne imaginaria...*, dz. cyt., s. 249-253. Taylor nie uważa jednak, aby w tej nowej sytuacji jedynym wyjściem było poszukiwanie neutralnych zasad lub powrót do tradycyjnych wzorców moralnych w sferze publicznej. Proponuje przyjrzenie się naturze rozumowań moralnych i zrozumienie motywów etycznych poszczególnych osób. Doprowadzi to do odkrycia i wyartykułowania różnych ideałów, które są moralnymi źródłami polityki. Por. A. Pawelec, *Metafizyk w świecie polityki*, „Znak”, nr 6, 1998, s. 89-92.

Sekularyzacja w sferze społecznej, obok będącej jej przejawem XVII-wiecznej wizji społeczeństwa i władzy, zdaniem Taylora posiada obecnie także inne formy. Jedną z nich jest dążenie do wypracowania oraz używania jednego typu języka. Postulat ten sięga swymi korzeniami poglądów J. Rawlsa i J. Habermasa. Według nich każdy człowiek powinien posługiwać się językiem, który byłby zrozumiały dla innych, a także pomagałby w racjonalnym przyjęciu określonych przekonań. Warunku tego nie spełnia język religijny, ponieważ zawiera on nadzwyczajne przesłanki, które mogą zostać zaakceptowane wyłącznie przez ludzi wierzących. Ponadto założenia tego języka mogą stać w sprzeczności z założeniami języka świeckiego. Z tej racji jedynie język świecki winien być używany w obszarze życia społecznego i jedynie on może służyć do wypracowania wspólnej etyki społeczno-politycznej<sup>62</sup>.

Powyższe podejście do języka religijnego związane jest z powszechnym dziś przekonaniem, że myśl religijna jest mniej racjonalna niż myśl świecka. Taylor nie może się z tym zgodzić. Pogląd ten ma w jego opinii podłoże polityczne, konsekwencją czego jest traktowanie religii jako zagrożenia, a poznania religijnego jako wypaczonej formy poznania rozumowego<sup>63</sup>. Idąc jeszcze dalej kanadyjski filozof upatruje źródeł takiego podejścia w swoistym „micie oświecenia”, według którego w poznaniu ludzkim musi nastąpić przejście od myśli znaczonej błędami i iluzjami do myśli opartej na prawdzie. Pierwszy typ myślenia utożsamiany jest z religią oraz sferą nadprzyrodzonego objawienia, w której wszelkie twierdzenia wydają się wątpliwe. W przeciwieństwie do nich wszystkie wnioski wypływające z rozumu mogą być powszechnie akceptowane, ponieważ opierają się na pewniejszej podstawie. Ponadto są one wystarczające do konstrukcji etyczno-politycznego systemu zasad działania<sup>64</sup>.

„Mit oświecenia”, mówiąc językiem Kanta, bazuje na „czystym rozumie”, który może zaspokoić każdego uczciwego myśliciela, bez potrzeby powoływania się na wątpliwe twierdzenia religijne. Dzięki temu uzyskuje się wyższy stopień racjonalności twierdzeń i zasad. Taylor nie zgadza się z takim podejściem. Wiąże je z trzema ważnymi tendencjami, występującymi w nowożytności: fundacjonalizmem (samowystarczalność rozumu jako fundamentu wiedzy pewnej i brak zaufania do zewnętrznych autorytetów), modelem nauki opartym na em-

<sup>62</sup> Ch. Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition...*, art. cyt., dz. cyt., s. 49-50.

<sup>63</sup> Tamże, s. 51.

<sup>64</sup> Tenże, *What Does Secularism Mean?*, art. cyt., s. 322-323; tenże, *Why We Need a Radical Redefinition...*, art. cyt., s. 52-54.

pirycznej metodzie nauk przyrodniczych, ideą nowego porządku moralnego, opartego na porozumieniu, a także korzyściach jednostek<sup>65</sup>.

Taylor zwraca uwagę na jeszcze inny przejaw sekularyzacji w sferze społecznej, jakim jest pojawienie się wspomnianego już tzw. humanizmu ekskluzywnego. Stanowi on jedną z prób odpowiedzi na pytanie dotyczące źródła sensu w ludzkim życiu<sup>66</sup>.

Humanizm ten ma swoje korzenie w koncepcji racjonalnego i wolnego podmiotu ludzkiego, który jest zdolny do przekształcenia siebie i odkrywania w swoim wnętrzu siły potrzebnej do samoopanowania<sup>67</sup>. Według zwolenników humanizmu ekskluzywnego podmiot ten został także wyposażony w zdolność do altruizmu, która stanowi swoisty ideał ludzkiego zachowania<sup>68</sup>. Istotnym elementem tej wersji humanizmu jest określona wizja rozwoju potencjalności człowieka, w której wykluczone zostało dążenie do jakichkolwiek celów transcendentnych, czyli istniejących poza granicami obecnego życia, a uwypuklone skoncentrowanie się na doczesnej pomyślności człowieka. Zdaniem Taylora taka wizja bytu ludzkiego jest nie do przyjęcia. Życie ludzkie, podkreśla, nie wyczerpuje się w wymiarach ziemskich, ale jest ono kontynuowane poza granicą śmierci, czego zdaje się nie uwzględniać humanizm ekskluzywny. Harmonijne zespolenie rozwoju człowieka i transcendentnego wymiaru jego życia było dotychczas istotną cechą religii. Tymczasem w erze nowożytnej dokonała się w sferze publicznej rezygnacja z transcendencji na rzecz afirmacji wyłącznie życia ziemskiego<sup>69</sup>.

Zdaniem Taylora nowożytny humanizm ekskluzywny nie uwzględnia występującej w bycie ludzkim nieusuwalnej skłonności do szukania odpowiedzi na pytanie o coś, co znajduje się poza granicami życia doczesnego. Wprawdzie przyznanie praktycznej doniosłości powszedniego życia przyniosło ludzkości korzyść, mimo to jego absolutyzowanie jest czymś niewłaściwym, ponieważ prowadzi do podważenia owej praktycznej doniosłości ludzkiej egzystencji<sup>70</sup>.

Taylor przypomina, że człowiek jest wezwany do rozwoju siebie, zmierzającego do osiągnięcia pełni życia. Tej pełni w jakiejś mie-

<sup>65</sup> Tenże, *Die Blasse Vernunft* („Reason Alone”), w: tenże, *Dilemmas and Connections...*, dz. cyt., s. 327-336, 340-341.

<sup>66</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 1179.

<sup>67</sup> Tamże, s. 427-428, 439.

<sup>68</sup> Tamże, s. 422-423, 428-429.

<sup>69</sup> Tenże, *A Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 19-25; tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 41-42, 429; tenże, *Western Secularity*, art. cyt., s. 45; tenże, *What Was the Axial Revolution?*, w: tenże, *Dilemmas and Connections...*, dz. cyt., s. 370-373.

<sup>70</sup> Tenże, *A Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 27-29.



rze może on doświadczyć już w warunkach ziemskich, o ile tylko postara się naśladować Boga w realiach codzienności. Na czym ma polegać owo naśladowanie? Odpowiadając na to pytanie, kanadyjski filozof odwołuje się do bliskich mu przekonań teistycznych w wersji judeo-chrześcijańskiej, według których pełnia życia nigdy nie realizuje się w jednostce, ale zawsze w wymiarze relacji interpersonalnych. Związane jest to z faktem stworzenia człowieka na obraz Boga, który jest wspólnotą Osób<sup>71</sup>.

U podstaw humanizmu ekskluzywnego stoi zatem swoisty zwrot antropocentryczny, który dokonał się w XVII wieku. Jego konsekwencje sięgają czasów współczesnych. Widoczne są w braku zainteresowania dla dalszych celów życia człowieka, dowartościowaniu rozumu, słabym poczuciu tajemnicy oraz wizji przemiany człowieka, polegającej wyłącznie na przekraczaniu granic jego obecnej sytuacji<sup>72</sup>.

### Zakończenie

Powyższe rozważania były próbą prezentacji głównych idei Ch. Taylora dotyczących sekularyzacji, rozumianej jako pewien proces społeczny, w wyniku którego następuje eliminacja religii z indywidualnego i społecznego życia człowieka. Tak ujęta sekularyzacja przebiegać ma na dwóch zasadniczych płaszczyznach: religijnej i społeczno-politycznej.

W obszarze religii Taylor wyróżnia trzy zasadnicze aspekty sekularyzacji: instytucje i zwyczaje pozbawione odniesień do Boga, zanik praktyk religijnych, traktowanie religii jako jednej z życiowych opcji. Kanadyjski filozof opowiada się za ostatnią z możliwości. Sekularyzacja w tym sensie ma związek z procesem „odczarowania świata”, którego istotnym elementem jest odejście od koncepcji kosmosu na rzecz światowego uniwersum. Omawiany autor zdaje się akcentować pozytywne aspekty zjawiska zeświecczenia, do których w jego ujęciu należą: oczyszczenie religii z historycznie uwarunkowanych nadużyć, pojawienie się nowych form religijności, pozbycie się przez religię jej nieistotnych funkcji, potrzeba osobistego zaangażowania się człowieka w życie duchowe. Kanadyjski filozof zauważa, że szczególnym rysem czasów współczesnych staje się „głód” Transcendencji, która nadawałaby sens pustej niekiedy ludzkiej egzystencji. Wyrazem tego zjawiska jest fenomen duchowości człowieka, który nie chce się jednak wiązać z żadnymi instytucjonalnymi formami religii.

<sup>71</sup> Tamże, s. 109-110, 113-114.

<sup>72</sup> Tenże, *Ein säkulares Zeitalter*, dz. cyt., s. 380-384.

Zdaniem Taylora z procesem sekularyzacji mamy do czynienia także w społeczno-politycznym wymiarze życia człowieka, wyrażającym się w rozdziale państwa od religii oraz równym traktowaniu przez aparat państwowy osób i grup społecznych o różnym światopoglądzie, co wydaje się być konsekwencją rewolucyjnych haseł rodem z Francji (wolność, równość, braterstwo). Sekularyzacja w życiu społecznym jest dla Taylora rezultatem odejścia od kosmiczno-religijnej koncepcji życia publicznego na rzecz nowożytnego ujęcia ładu moralnego. Opiera się on na istnieniu społeczeństwa, składającego się z wyposażonych w równe prawa jednostek, które dążą do zapewnienia sobie bezpieczeństwa, a także osiągnięcia wzajemnej korzyści. Mamy tu do czynienia także z nową formą władzy, która nie szuka swojej legitymizacji w Bogu, ale raczej w woli suwerennego ludu. Negatywnymi konsekwencjami sekularyzacji w życiu społecznym są zdaniem Taylora rezygnacja z języka religijnego w debacie publicznej z racji na jego niezrozumiałość i mniejszą racjonalności, a także pojawienie się humanizmu ekskluzywnego, który podważa rozwój natury ludzkiej związany z dążeniem do celów transcendentnych oraz osiągnięcie jej pełni poprzez wchodzenie w relacje interpersonalne. Szczególnie niebezpieczna wydaje się być zwłaszcza ta druga konsekwencja, ponieważ może ona prowadzić do rozkładu życia społecznego.

W celu lepszego zrozumienia powyższej wizji procesu sekularyzacji należałoby ją odnieść do całości myśli Ch. Taylora, która charakteryzuje się sprzeciwem wobec naturalizmu oraz związanej z nim redukcjonistycznej wizji człowieka. Kanadyjski filozof stoi na stanowisku dialogicznej koncepcji bytu ludzkiego, kształtującego swoją tożsamość w horyzoncie znaczeń, którego istotnym elementem jest religia.

Wielką zaletą Taylora jest to, iż swoje idee prezentuje nie tylko na tle dziejów myśli filozoficznej, ale także w szerokim kontekście historyczno-kulturowym. Takie podejście umożliwia lepsze zrozumienie omawianego zagadnienia, które jest nie tylko rezultatem ludzkiej spekulacji, ale również konsekwencją konkretnych przeobrażeń społeczno-kulturowych.

Taylor jest także jedną z niewielu osób, która podkreśla nie tylko niebezpieczeństwa sekularyzacji, jakimi są niewątpliwie radykalny podział na sferę naturalną i nadnaturalną oraz zepchnięcie Boga i religii na margines życia, ale potrafi też zauważyć oraz wyartykułować pozytywne strony tego procesu. Przyczynia się on do swoistego *katharsis* religijności człowieka oraz pojawienia się nowych jej form, które być może lepiej odpowiadają zmiennym uwarunkowaniom zewnętrznym i odpowiadającej im ludzkiej mentalności. Z powyższym przekonaniem kanadyjskiego filozofa należałoby się z pewnością zgodzić.

Taylor zauważa, że pomimo tendencji sekularyzacyjnych człowiek nadal posiada potrzeby duchowe, które wyrażają się m.in. w pragnieniu Transcendencji, dającej odpowiedź na pytanie o sens życia. Człowieka nie da się zamknąć w granicach doczesności. Jeśli tak się sprawy mają, to trzeba przyznać rację Taylorowi, że radykalna sekularyzacja jest niemożliwa. Zawsze bowiem będzie miejsce na jakąś formę religijności, która chcąc nie chcąc oddziaływać będzie na społeczny wymiar ludzkiej egzystencji.



KAROL JASIŃSKI

### Charlesa Taylora rozumienie sekularyzacji

#### Streszczenie

Artykuł prezentuje ideę sekularyzacji (nie sekularyzmu) w filozofii Charlesa Taylora. Sekularyzacja ma dwie zasadnicze formy: religijną i społeczno-polityczną. Pierwszą charakteryzuje brak związku między religią a instytucjami, brak praktyk religijnych, a także traktowanie religii jako jednej z wielu opcji życiowych. Druga forma sekularyzacji ma następujące cechy: separacja państwa od religii oraz równe traktowanie różnych grup społecznych. Jej korzeniem jest rewolucja francuska z hasłami wolności, równości i braterstwa. Owa forma sekularyzacji stanowi również rezultat nowej koncepcji porządku moralnego, w którym społeczność postrzega się jako zbiór wolnych jednostek dążących do bezpieczeństwa i korzyści. Negatywnym jej aspektem jest odrzucenie języka religijnego w dyskursie publicznym oraz pojawienie się tzw. humanizmu ekskluzywnego. Sekularyzacja w trzecim sensie jest powiązana z procesem „odczarowania świata”. Taylor podkreśla pozytywne wymiary sekularyzacji (oczyszczenie religijności, powstanie nowych form religii, wyeliminowanie jej nieistotnych funkcji, potrzeba osobistego zaangażowania w życie duchowe, pojawienie się głodu Boga i duchowości).

**Słowa kluczowe:** człowiek, religia, porządek moralny, sekularyzacja, społeczeństwo.

KAROL JASIŃSKI

**Secularisation according to Charles Taylor****Abstract**

The author of the essay presents the idea of secularisation (but not secularism) in the philosophy of Charles Taylor. Secularisation has two basic forms: religious and socio-political. The characteristic features of the former are lack of connection between God and institutions, absence of religious practices and treating religion as one of many available choices in life. The latter form of secularisation advocates separation of state and religion and equality of various social groups. It stems from the French Revolution and its slogans of liberty, equality and fraternity, and new concepts of the moral order, where society is perceived as a collection of free individuals striving for personal safety and benefits. It ejects religious terminology from public discourse and produces the so-called "exclusive humanism". Secularisation is also related to the process of "disenchanted of the world". Taylor points to the positive dimensions of secularisation: purification of man's religiosity, popping up of new forms of religion, elimination of non-essential functions of religion, need for personal involvement in spiritual life, emergence of the thirst for God and spirituality.

**Keywords:** man, religion, moral order, Secularisation, society.