

ANTONI TORZEWSKI\*

## NEUTRALNOŚĆ PAŃSTWA WOBEC RELIGII W ŚWIETLE CHARLESA TAYLORA KONCEPCJI SEKULARYZACJI

Słowa kluczowe: sekularyzacja, religia, państwo, neutralność, Taylor  
Keywords: secularism, religion, state, neutrality, Taylor

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja i analiza jednego z dwóch postulatów instytucjonalnych przedstawionych przez Charlesa Taylora, dotyczących sekularyzacji politycznej, mianowicie postulatu neutralności państwa wobec religii. Wyróżnimy pięć punktów, które wiążą się z kwestią neutralności państwa wobec religii i pozwalają na ukazanie jej problematycznego charakteru. Usystematyzujemy i poszerzymy w ten sposób rozważania Taylora dotyczące naszego tematu. Aby dostatecznie ukazać postulat neutralności państwa wobec religii, zostanie on najpierw rozpatrzony

---

\* Antoni Torzewski – student Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Interesuje się filozofią religii, hermeneutyką, dyskusją wokół myśli postnowoczesnej oraz nowożytną tradycją niemiecką.

Address for correspondence: Casimir the Great University, Department of Administration and Social Sciences, Institute of Philosophy, Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz.  
E-mail: antoni.torzewski@gmail.com.

w ogólniejszym kontekście Taylora teorii sekularyzacji, a następnie omówione zostaną konkretne kwestie, jakie dostrzec można w ramach tego postulatu. Rozważania na ten temat dadzą również impuls do postawienia pytania o wewnętrzną spójność założeń, na jakich opiera się proces sekularyzacji.

## Sekularyzacja u Taylora

Religia przez wieki miała wielkie znaczenie w polityce – „kiedyś żyliśmy w społeczeństwach, w których obecność Boga była nieunikniona; sama władza pozostawała w związku z tym, co boskie”<sup>1</sup> (Taylor, 2002, s. 52). Często nawet „polityka” religijna była jedyną obowiązującą, jak miało to miejsce na przykład w starożytnej cywilizacji Egiptu. W średniowieczu natomiast, a nawet jeszcze później, szczególnie w nowożytności, religia permanentnie wchodziła w konflikt z polityką, napięcie zaś między tymi dwiema instancjami nie malało (por. np. Taylor, 1999, s. 17). Często dochodziło do sporów władz świeckich i świętych, których przykładem może być starcie papieża Grzegorza VII z cesarzem Henrykiem IV w XI wieku lub wyrzeczenie się religii katolickiej przez Francję po rewolucji u schyłku wieku XVIII. Współcześnie zaś, w społeczeństwie demokratycznym, postuluje się całkowity rozdział państwa od jakiegokolwiek religii i jakiegokolwiek innej władzy niż świecka. Współcześnie również, dzięki temu postulatowi, pojęcie sekularyzacji nabrało szczególnego znaczenia<sup>2</sup>.

Nie tylko jednak napięcie między konkretną religią a polityką przyczyniło się do rozwoju myśli nad sekularyzacją. Niegdyś bowiem religia dawała odpowiedzi na wszelkie pytania, nie tylko te związane z naturą Boga, moralnością czy obrządkiem religijnym, ale także z kosmosem czy przyrodą. Wraz z rozwojem nauk przyrodniczych okazało się jednak, że są inne źródła, w których człowiek może znaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania (por. np. Taylor, 2002, s. 53 lub Taylor, 2004, s. 54).

Również globalne oblicze dzisiejszego świata odcisnęło na sekularyzmie swe piętno. Chodzi tu przede wszystkim o zjawisko pluralizmu

---

<sup>1</sup> Tłumaczenie fragmentów tekstów w języku angielskim – A.T.

<sup>2</sup> Sekularyzm w tym sensie (nazywany „świeckością 1”) opisuje również Barnat w artykule *Świeckość jako podłoże rozumienia – zarys stanowiska Charlesa Taylora* (por. Barnat, 2013, s. 4–5). Autor ukazuje ponadto jeszcze inne aspekty „świeckości”, co pozwala na umiejscowienie omawianej tu problematyki w szerszym kontekście.

religijnego i pluralizmu moralnego (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 10). Dzięki większej różnorodności wyznań i systemów moralnych w państwach współczesnego Zachodu od polityki zaczęto wymagać większego dystansu wobec wszelkich form zarówno religijności, jak i areligijnych systemów moralnych. Państwo bowiem, identyfikując się jednoznacznie z konkretną religią, musiałoby dyskryminować inne, co przeczyłoby podstawowym normom społeczeństwa demokratycznego, którego głównymi zasadami są równość i wolność. Zatem jeśli zależy nam na utrzymaniu ustroju demokratycznego w państwach Zachodu, to niezbędna staje się sekularyzacja, której celem jest „równość moralna jednostek oraz ochrona wolności religijnej i sumienia” (Taylor, Maclure, 2011, s. 4).

Co jednak rozumiemy pod pojęciem sekularyzmu czy sekularyzacji? Pierwszą myślą, która się nasuwa, kiedy je rozważamy, jest rozdział państwa od religii<sup>3</sup>. Jak powiada Taylor: „Żaden pojedynczy Kościół nie może definiować i słać więzi pomiędzy społeczeństwem politycznym i boską opatrnością” (Taylor, 2002, s. 60). Jednak separacja państwa i religii jest twierdzeniem o dużym stopniu ogólności; co dokładnie miałoby ono oznaczać? Czy sprowadza się ono jedynie do nadania areligijnego statusu instytucjom państwowym? Czy może areligijność jest wręcz wymagana od wszystkich obywateli (nie ludzi, ale jednostki jako części państwa)? Na te pytania postaramy odpowiedzieć w dalszej części artykułu. Jednak na razie musimy stwierdzić, że sekularyzm to nie tylko rozdział państwa od religii, lecz przede wszystkim postulat równości w wolności sumienia. Rozdział państwa od religii jest jedynie wynikiem owego postulatu, bowiem aby móc zapewnić obywatelom równość w wolności sumienia – tj. w wolności zarówno rozumianej pozytywnie, do religii, albo negatywnie, od religii – samo państwo nie może identyfikować się z żadną religią, ponieważ prowadziłoby to do dyskryminacji ateistów i przedstawicieli innych wierzeń niż państwowe. Taylor twierdzi zatem, że „zamiast narzucać (religijny lub sekularny) konkretny obraz świata czy dobra, państwo stara się wspomóc rozwój moralnej autonomii jednostki i chronić jej wolność sumienia” (Taylor, Maclure, 2011, s. 11). Co więcej, państwo nie ma jedynie nie przyjmować

---

<sup>3</sup> Może się wydawać, że postępujący sekularyzm nieuchronnie prowadzi do zubożenia religii, do pozbawienia jej pewnych istotnych wartości, jednak niektórzy filozofowie, np. Vattimo, twierdzą, że właśnie dopiero dzięki sekularyzacji religia może się w pełni zrealizować (por. Vattimo, 1999 s. 41, 47).

konkretnej religii, musi także być neutralne w stosunku do wszelkiego rodzaju wierzeń. Można by pomyśleć, że w kraju, w którym państwo nie identyfikuje się z żadną religią, panuje negatywne nastawienie do jakichkolwiek form wierzeń, tak jak było to np. w Związku Radzieckim. Jednak nie to jest celem sekularyzmu, bowiem cały czas musimy mieć w pamięci główny postulat, którym jest równość w wolności religijnej<sup>4</sup>. Negatywne nastawienie byłoby sprzeczne z tym postulatem. Państwo musi być neutralne w stosunku do wszelkich wierzeń. Podsumowując – sekularyzm, wedle Taylora, postuluje: (w kwestii moralności) równość w wolności religijnej; (w kwestii instytucji państwa) separację państwa od religii; neutralność państwa wobec religii (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 20)<sup>5</sup>.

Nie będziemy poświęcać szczególnej uwagi głównemu postulatowi sekularyzmu (równości w wolności sumienia), a skupimy się na dwóch pozostałych (separacji państwa od religii i neutralności państwa wobec religii). Postawione wyżej pytania skłaniają do refleksji nad dokładnym rozumieniem tych postulatów. Co dokładnie mamy na myśli, mówiąc o rozdziale państwa od religii? Religię należy, w systemie sekularnym, „zepchnąć” ze sfery publicznej do sfery prywatnej<sup>6</sup>. W zależności zaś od rozumienia „sfery publicznej” (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 37) sekularyzm dzieli się, wedle Taylora, na dwa podstawowe typy: pluralistyczno-liberalny i republikański. Pierwszy model opowiadałby się za wąskim rozumieniem tego, co publiczne – odnosiłoby się to jedynie do instytucji państwowych, nie zaś do konkretnych ludzi (Taylor, Maclure, 2011, s. 34). Wynika z tego, że np. w szkole (jako instytucji państwowej) zajęcia nie mogłyby rozpoczynać się od katolickiej modlitwy, jednak sam nauczyciel mógłby już być katolikiem i jawnie to okazywać. Drugi model natomiast sympatyzowałby z szerokim rozumieniem tego, co publiczne – sferę publiczną konstituowałyby nie tylko instytucje państwowe (jak to jest w wąskim rozumieniu), lecz także konkretni ludzie, którzy znajdują się w przestrzeni publicznej (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 34). Przestrzeń publiczna natomiast to wszystkie

---

<sup>4</sup> Wedle Rorty’ego może być to osiągnięte, kiedy „wierzący są skłonni sprywatyzować swą religię za gwarancję wolności religijnej” (Rorty, 1999, s. 171).

<sup>5</sup> W związku z tymi postulatami pojawia się kwestia kompatybilności omówiona (oraz zestawiona z poglądami zarówno Taylora i Maclure’a, jak i Audiego) w artykule *Secular Religious Establishment...* (por. Laegaard, 2013, s. 119–157).

<sup>6</sup> Niektórzy twierdzą nawet, że tylko w takiej, prywatnej postaci religia ma przyszłość (por. Vattimo, Rorty, 2005, s. 13).

miejsca, w których możliwa jest dyskusja między obywatelami, np. ulica, park, biblioteka, szkoła, urząd miejski. Szerokie rozumienie sfery publicznej prowadzi do tego, że np. w szkole (jako instytucji państwowej) nie tylko zajęcia nie mogłyby rozpoczynać się od katolickiej modlitwy, lecz także ani nauczyciel, ani uczniowie nie mogliby okazywać swej przynależności religijnej. Różnice światopoglądowe, w tym religijne, są albo (w typie pierwszym) powszechnie uznane i szanowane, albo (w typie drugim) spychane do sfery prywatnej<sup>7</sup>. Mimo tego podziału oba typy sekularyzmu utrzymują jednak nadrzędność postulatu o równości w wolności sumienia, proponując jedynie inne sposoby, aby to urzeczywistnić.

Drugim postulatem sekularyzmu jest neutralność państwa wobec religii. Na tym gruncie sekularyzm dzieli się, wedle Taylora, na ostry i otwarty (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 27). Typ pierwszy wpisuje się w republikański model sekularyzmu i głosi, że należy całkowicie pozbyć się religii ze sfery publicznej (rozumianej szeroko), aby każdy mógł prywatnie postępować z zachowaniem wolności sumienia. Sfera publiczna jest wedle „ostrego” sekularyzmu miejscem areligijnym, gdzie obywatele dyskutują, używając jedynie racjonalnego języka. Drugi model – „otwarty” – kojarzony jest z sekularyzmem pluralistyczno-liberalnym i, w przeciwieństwie do typu „ostrego”, dąży do wyeliminowania religii jedynie z wąsko rozumianej sfery publicznej. Każdy obywatel może demonstrować swą przynależność religijną, a dzięki pluralizmowi, który się przez to tworzy, możliwa jest wolność sumienia, przy czym państwo jako takie nie wiąże się z żadną konkretną religią, a zatem nie prowadzi to do dyskryminacji.

Warto wspomnieć również o dwóch rozumieniach samego pojęcia sekularyzmu. Taylor wyróżnia sekularyzm polityczny – laicyzację oraz sekularyzm społeczny – sekularyzację (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 15)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Są jednak też tacy myśliciele, którzy twierdzą, że religia nie może być prywatna, bo jest sprawą publiczną. Rorty krytycznie odwołuje się do koncepcji Clifforda, którą można uznać właśnie za koncepcję religii publicznej, bowiem „nie ma możliwości, dzięki której osoba religijna może domagać się prawa do wiary jako części ogólnego prawa do prywatności. Wiara bowiem jest właściwie publiczna” (Rorty, 1997, s. 88).

<sup>8</sup> Inne rozróżnienie proponowałby np. Jasiński, który sekularyzm polityczny i społeczny obejmuje jednym pojęciem „sekularyzacji społeczno-politycznej”, odróżniając je od „sekularyzacji religijnej” (można by powiedzieć „wewnątrzreligijnej”, co pozwoliłoby na uniknięcie skojarzenia z pozorną wewnętrzną sprzecznością „sekularyzacji religijnej”) (por. Jasiński, 2016, s. 397). Wydaje się jednak, że takie rozróżnienie jest właśnie

Dotychczas zajmowaliśmy się sekularyzmem politycznym, tj. laicyzacją, jednak należy również, choćby w paru słowach, scharakteryzować sekularyzm społeczny, który wedle Taylora, w przeciwieństwie do sekularyzmu politycznego, jest niepożądanym. Tak jak laicyzacja odnosi się do państwa jako instytucji, tak sekularyzacja dotyczy społeczeństwa jako zbioru jednostek. Wspomniane rozumienia sekularyzmu różnią się od siebie również sposobem, w jaki są wyrażane. Sekularyzacja bowiem ukazuje się jako fenomen społeczny będący ekspresją areligijnego albo wręcz antyreligijnego nastawienia jednostek, natomiast laicyzacja wyraża się dzięki prawom i polityce państwowej. Zatem sekularyzacja to „destrukcja wpływu religii w praktykach społecznych i w kierowaniu życiem indywiduum” (Taylor, Maclure, 2011, s. 16), zaś laicyzacja to „proces, dzięki któremu państwo potwierdza swoją niezależność od religii” (Taylor, Maclure, 2011, s. 15). Taylor wskazuje, że społeczeństwo demokratyczne, ze względu na pluralizm religijny i wyznawanie wolności i równości jako naczelnych wartości, winno dążyć do laicyzacji, jednak nie do sekularyzacji: „państwo musi dążyć do politycznej sekularyzacji [laicyzacji – A.T.], przy czym nie promować sekularyzacji społecznej” (Taylor, Maclure, 2011, s. 16). Religia bowiem jako taka jest ważna dla rozwoju, edukacji moralnej i scalania społeczeństwa<sup>9</sup>. Jednak ze względu na pluralizm religijny państwo nie może sobie pozwolić na utożsamianie się z jedną z nich, gdyż to prowadziłoby do dyskryminacji. Zamiast tego państwo winno być neutralne wobec każdego światopoglądu, aby mógł realizować się główny postulat sekularyzmu, jakim jest równość w wolności sumienia.

Może to stanowić wyjaśnienie, dlaczego w niniejszym artykule nie będzie pojawiało się jedno z najbardziej znanych i zarazem najbardziej obszernych dzieł Taylora – *A Secular Age*. Omawiana tam teoria sekularyzacji dotyczy jej wymiaru społecznego. Widać to wyraźnie już we fragmencie określającym cel książki:

Zamierzam zbadać nasze społeczeństwo jako zsekularyzowane w tym trzecim sensie, który mógłbym przypuszczalnie streścić w ten sposób: zmiana, którą chcę zdefiniować i prześledzić to ta, która niegdysiejsze

---

tym, czego Taylor chce uniknąć, mianowicie „pomieszczenia sekularyzacji *politycznej* (*laicyzacji*) i sekularyzacji *społecznej* (*sekularyzacji*)” (Taylor, Maclure, 2011, s. 15).

<sup>9</sup> Podobnie na stosunek Taylora do kwestii sekularyzmu patrzy Laegaard (por. Laegaard 2013, s. 119–157, szczególnie sekcje o Taylorze, tj. IV i V).

społeczeństwo, w jakim po prostu niemożliwa była niewiara w Boga, czyni społeczeństwem, w którym wiara, nawet dla najbardziej gorliwych wierzących, jest tylko jedną spośród wielu innych ludzkich możliwości.

(Taylor, 2007, s. 3)

Problematyka *A Secular Age* dotyczy społeczeństwa w kontekście ludzkiego nastawienia do religii, podczas gdy tutaj interesuje nas przede wszystkim polityczny wymiar sekularyzacji związany z relacją państwa i religii. Wydaje się, że problematyka dotycząca aspektów politycznych sekularyzacji stanowi odrębne pole refleksji wobec kwestii społecznych. Niektórzy jednak, tak jak np. Barnat, twierdzą, że „nie jest jednak tak, jak mogłoby się wydawać, że *A Secular Age* nie ma nic wspólnego z koncepcją świeckiego państwa. Wręcz przeciwnie, sądzę, że zagadnienie sekularyzmu politycznego stanowi logiczną konsekwencję, a zarazem dopełnienie problematyki zawartej w *opus magnum* Taylora” (Barnat, 2017, s. 295). Wydaje się jednak, że równie dobrze problematyka *Secularism and Freedom of Conscience* mogłaby stanowić odrębną całość. Nie wymaga ona bowiem żadnych nawiązań do *A Secular Age*. Staje się to szczególnie istotne, gdy weźmiemy pod uwagę przytoczone już wyżej słowa Taylora dotyczące aksjologii konkretnych aspektów sekularyzacji. Przypomnijmy, że kanadyjski filozof uważa, iż sekularyzacja polityczna (opisywana w *Secularism...*) jest czymś pożądanym, podczas gdy sekularyzacja społeczna (ukazana w *A Secular Age*) – nie. Problematyka związana z aspektem politycznym wymaga zatem refleksji niezależnie od stanu społeczeństwa (niezależnie od jego nastawienia do religii) i jest autonomiczną kwestią. Innymi słowy: sekularyzacja społeczna zazwyczaj pociąga za sobą sekularyzację polityczną (i w tym sensie można mówić o „logicznej konsekwencji”), natomiast sekularyzacja polityczna może istnieć, nie angażując sekularyzacji społecznej (zatem między oboma typami sekularyzacji nie zachodzi stosunek równoważności – jak mogłoby się wydawać – lecz implikacji). Nawiązując do wspomnianego wyżej Barnata, nie chcemy utrzymywać, że nie istnieje absolutnie żaden związek między dziełami Taylora, ale że jest on niekoniecznie tak wyraźny i znaczący, jak się wydaje, oraz że refleksja nad sekularyzmem politycznym nie wymaga refleksji nad sekularyzmem społecznym (choć może stanowić jego dopełnienie przy odpowiednim spojrzeniu).

Teoria sekularyzmu, którą prezentuje Taylor, pomaga doprecyzować rozumienie pojęcia sekularyzmu, lecz zwraca również uwagę na pewne

problemy, które mogą się rodzić na jej gruncie. Rozważania, które tu przeprowadzimy, będą dotyczyły głównie kwestii związanych z drugim postulatem instytucjonalnym (tj. neutralności państwa wobec religii) w obu typach (republikańskim i pluralistyczno-liberalnym) sekularyzmu.

### Neutralność państwa wobec religii

Drugi postulat instytucjonalny teorii sekularyzmu zakłada neutralność państwa wobec religii. Jest to wynikiem głównego postulatu dotyczącego równości w wolności sumienia. Omówimy pięć problemów (czy kwestii) związanych z neutralnością państwa: 1) problem neutralności państwa wobec nie tylko religii, ale również wobec koncepcji sekularnych; 2) problem systemu moralnego i wartości przyjmowanych przez państwo; 3) problem neutralności państwa w sferze publicznej; 4) problem neutralności państwa (zachowania postulatu równości w wolności sumienia) wobec pluralizmu religijnego oraz moralnego; 5) problem istniejącej nieneutralności w państwach rzekomo neutralnych.

1) Teoria sekularyzmu kojarzy się przede wszystkim z rozdziałem państwa od religii. Zawężając ten postulat, dochodzimy do kwestii neutralności państwa wobec religii. Jednak czy państwo sekularne nie powinno być również neutralne w stosunku do sekularnych koncepcji? Obecnie, biorąc pod uwagę pluralizm przekonań, nie tylko religia jest podstawą światopoglądową dla wielu ludzi. Również moralne (i nie tylko) koncepcje sekularne dostarczają odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne. Z tego względu neutralność państwa w systemie sekularnym nie może ograniczać się jedynie do religii. Państwo musi „być neutralne wobec różnych światopoglądów i koncepcji dobra – sekularnych, spirytualistycznych i religijnych – z którymi utożsamiają się obywatele” (Taylor, Maclure, 2011, s. 10). Nieporozumienie może wynikać z tego, że przez długi czas jedynie religia była brana pod uwagę jako system dający ostateczne odpowiedzi, zatem sekularyzm postulował jedynie rozdział państwa od religii jako systemu. Wraz ze społeczną sekularyzacją zaczęły jednak powstawać areligijne czy niereligijne systemy wartości czy systemy filozoficzne odpowiadające na podstawowe pytania, natomiast sekularyzm pozostał przy identyfikowaniu jedynie religii jako takiego systemu. Można by jednak zapytać: dlaczego państwo miałoby być neutralne w stosunku do systemów wartości czy systemów



filozoficznych, a nie jedynie wobec religii? Wiadomo bowiem, że religia nie ogranicza się tylko do systemu wartości, gdyż jest on jedynie wynikiem całej koncepcji metafizycznej opartej na objawieniu. W sekularyzmie może przecież chodzić o „odcięcie” państwa od niemożliwych do udowodnienia sądów<sup>10</sup>, a więc od religii, nie zaś od jakichkolwiek systemów wartości. Można stwierdzić, że państwo chce odseparować się od nieracjonalnych koncepcji moralnych i wtedy dochodzimy do wniosku, że neutralność wobec sekularnych – czyli w tym kontekście racjonalnych – systemów moralnych nie jest wymagana. Z drugiej strony można powiedzieć, że ta sfera religii, która nie jest systemem wartości, oraz ta, która nie zajmuje się odpowiedzią na konkretne pytania (np. sfera obrządku i kultu religijnego), nie jest w ogóle rozpatrywana w kontekście państwowym. Oczywiście bowiem jest, że sekularyzm nie rozważałby „wyrzucenia” codziennej mszy, która zaczynałaby obrady sejmu. Taka praktyka byłaby wtórna wobec religii, z którą państwo by się utożsamiało, zatem jeśli państwo stałoby się neutralne, to również owa wymaginowana msza nie byłaby urzeczywistniona. Problem sekularyzmu zatem dotyczy religii jako systemu wartości oraz systemu filozoficznego odpowiadającego na podstawowe pytania. Skoro doszliśmy do takiego wniosku, wyżej postawione pytanie o neutralność państwa wobec jakichkolwiek systemów wartości oraz systemów filozoficznych jawi się w szerszym kontekście. Jeśli bowiem sekularyzm dąży do separacji państwa od systemów wartości i filozoficznych, to postulat ten obejmuje również systemy niereligijne. Takiego zdania byłby również Rorty, który postulowałby odseparowanie polityki od jakichkolwiek systemów metafizycznych (jednak nie nazywa tego sekularyzacją) wyrażających to, co nazywa „romansem” tj. przeświadczeniem, że jest „coś więcej” (por. Rorty, 1997, s. 97, a także: Rorty, 2011, s. 22). Taylor twierdzi nawet, że musi tak być, ponieważ w innym wypadku państwo dyskryminowałoby poglądy religijne. Chyba że chodzi tu jedynie o separację względem, uznanego za nieracjonalny, języka, czyli jedynie od religii.

2) Przez wieki jedynie religia dostarczała spójnego i konkretnego systemu moralnego stawiającego pewne wartości na piedestale. Dla wielu państw to właśnie religia była podstawą prawa pozytywnego i ogólnego kształtu instytucji, a także określała najważniejsze wartości; była zatem

---

<sup>10</sup> Na potrzeby tych rozważań przyjmuję koncepcję, że religia składa się z niemożliwych do udowodnienia sądów (por. np. Wittgenstein, 1995, s. 82).

niezbędna dla funkcjonowania społeczeństwa. Później natomiast zaczęto dążyć do rozdziału państwa od religii, jako że stała się ona zbędna jako podstawa i źródło moralności. Jednak jakiś zbiór wartości musi zastąpić religię w systemie sekularnym, coś musi dać podwaliny prawa pozytywnego i polityki państwowej, zaś „wybór konkretnych podstawowych wartości stanowi czynnik konstytutywny liberalnej demokracji” (Taylor, Maclure, 2011, s. 16). Dlatego właśnie powstawały takie systemy moralne, jak „religia obywatelska” Rousseau (por. Rousseau, 2002), etyka niezależna Kotarbińskiego (por. Kotarbiński, 1987) czy koncepcja Bellaha (por. Taylor, 2002, s. 55). Miały one zastąpić religię jako bazę wartości, które miałyby przyjmować państwo. Udało się to w pewnym sensie np. we Francji, której ustroj właśnie na takiej „religii obywatelskiej” się opiera (por. np. Taylor, Maclure, 2011, s. 14). Ważne było jedynie to, aby system taki oparty był na rozumie, nie zaś na objawieniu. Wydaje się jednak, że nie może być to „zwykły” system moralny (taki jak utilitaryzm, pragmatyzm czy etyka cnót), bowiem żeby mógł on zastąpić religię, potrzebne jest coś więcej. Wedle Taylora „moralność państwa musiała posiadać silniejszy fundament niż ten oferowany przez teorie moralne utilitaryzmu i sentymentalizmu. Potrzebowała »racjonalnej teologii«, takiej jak na przykład moralna filozofia Kanta” (Taylor, Maclure 2011, s. 15; por. także: Kant, 1993). Czy jednak przyjmując sekularny system moralny, państwo jest neutralne? Religia – jeśli potraktujemy ją jako system moralny – kieruje się pewnymi naczelnymi wartościami. System sekularny może w te wartości godzić. Tak na przykład się dzieje, jeśli przyjęta przez państwo moralność zezwala na aborcję ze względu na wolność matki, a religia, na przykład katolicka, głosi, że aborcja jest zła, ponieważ jest zabójstwem. Taylor twierdzi, że „taka forma sekularyzmu szczyli się swą neutralnością wobec różnych religii, jednak nie reprezentuje prawdziwej postawy neutralnej na poziomie koncepcji dobra” (Taylor, Maclure, 2011, s. 14). Nie możemy powiedzieć, że takie państwo jest neutralne wobec religii, raczej, że jest jej wrogie. Nie ma tutaj żadnej drogi kompromisu, gdyż „z definicji neutralność państwa demokratycznego i liberalnego nie może być absolutna” (Taylor, Maclure, 2011, s. 16). Jakikolwiek system moralny przyjmie państwo, będzie on albo zgodny z religią – czyli nieneutralny wobec zarówno innych religii, jak i wobec systemów sekularnych – albo sekularny – czyli nieneutralny wobec zarówno innych systemów sekularnych, jak i wobec religii. Oczywiście są moralne systemy sekularne, które mogłyby głosić takie same wartości, jak

niektóre religie, lecz za sprawą uznania pluralizmu państwo nigdy nie będzie w stanie pogodzić ich wszystkich, zatem wobec części systemów zawsze będzie pozostawało nieneutralne. Może wyjściem z tej sytuacji byłoby nieprzyjmowanie żadnego systemu wartości przez państwo? To jednak nie byłoby państwo, lecz anarchia.

3) Żyjący w systemie sekularnym obywatele mają przede wszystkim prawo do równości w wolności sumienia. Jak jednak to prawo miałoby funkcjonować w sferze publicznej, a konkretniej – w instytucjach podległych państwu, takich jak szpitale, więzienia, urzędy, szkoły itd.? Pytania, które mogą uszczegółowić rozważany problem, dotyczą np. obecności kapłanów czy miejsc kultu w instytucjach podległych państwu. Pamiętając, że „neutralność państwa wobec religii wymaga nefaworyzowania żadnej religii przez instytucje publiczne” (Taylor, Maclure 2011, s. 42), możliwe są przede wszystkim dwie drogi rozwiązania postawionego problemu neutralności w sferze publicznej. Drogi te są wynikiem powstania dwóch wspomnianych wcześniej typów czy modeli sekularyzmu – republikańskiego i pluralistyczno-liberalnego. Z jednej strony (w systemie republikańskim) może panować zakaz wszelkiej obecności religii w instytucjach państwowych, bowiem „obecność religii musi ograniczać się do sfery prywatnej” (Taylor, Maclure, 2011, s. 36). Natomiast z drugiej strony (w modelu pluralistyczno-liberalnym) państwo może zezwolić na obecność wszystkich religii w instytucjach państwowych (przy czym instytucja jako taka nie utożsamia się z żadną z nich). Jak twierdzi Taylor:

W koncepcji liberalno-pluralistycznej wymóg neutralności skierowany jest wobec instytucji, nie zaś wobec indywidualów. Natomiast w typie republikańskim również indywiduala są zobligowane do powściągliwości i okazywania neutralności poprzez wstrzymanie się od wyrażania swej wiary, kiedy znajdują się w instytucjach publicznych lub, w najbardziej radykalnej odmianie, kiedy wchodzi w sferę publiczną.

(Taylor, Maclure, 2011, s. 39)

Oba proponowane rozwiązania, mimo różnic, postulowałyby jednak separację instytucji jako takiej od jakiegokolwiek religii, i tak np. państwowy szpital nie mógłby nosić imienia Dzieciątka Jezus, mieć katolickiej kaplicy ufundowanej przez państwo albo wymagać od każdego nieuleczalnie chorego pacjenta przyjęcia wizyty katolickiego księdza. Ma to oczywiście swoje niezaprzeczone plusy, bowiem np. świadkowie Jehowy nie godzą się

na transfuzję krwi, zatem w szpitalu, który przyjmowałby owo wyznanie, nie wykonywano by takiego zabiegu, co mogłoby skutkować utratą niejednego życia. Natomiast oddzielenie szpitala jako instytucji państwowej od tej (i jakiegokolwiek innej) religii mogłoby prowadzić do zwiększenia liczby uratowanych ludzi. Z drugiej strony pacjenci trafiający do szpitala, który reprezentuje ich własne wyznanie, mogliby czuć większe zaufanie do lekarzy tam pracujących oraz do proponowanych terapii.

Powróćmy jednak do dwóch prezentowanych rozwiązań problemu neutralności w sferze publicznej i zastanówmy się, czy chociaż jedna z wymienionych dróg zachowuje postulat neutralności. Rozwiązanie republikańskie wydaje się mu przeczyć, ponieważ odziera część obywateli z możliwości kontaktu ze swoją religią w momencie, kiedy jest on im bardzo potrzebny. Może być tak, że głównym pragnieniem leżącego w szpitalu nieuleczalnie chorego osiemdziesięciolatka jest wypowiedanie się i przyjęcie komunii albo rozmowa z rabinem czy imamem. Egzystencjalna wartość tych praktyk może dla takich pacjentów mieć fundamentalne wręcz znaczenie, sekularny model republikański natomiast pozbawia ich tego prawa. Podobnie jest w przypadku dwudziestopięciolatka czekającego w więzieniu na wykonanie kary śmierci. On również może chcieć przede wszystkim pojednać się z Bogiem, co uniemożliwia mu republikański typ sekularyzmu. Widzimy zatem, że takie rozwiązanie nie spełnia postulatu neutralności, bowiem instytucja państwowa w tym wypadku nie jest neutralna, lecz wroga religii jako takiej. Jedynie ateistom i osobom niezwiązanym z żadną religią takie rozwiązanie mogłoby odpowiadać. W społeczeństwach jednak, w których „panuje wolność sumienia, ekspresji i przynależności, religia nie może być po prostu ograniczona do ścisłych granic domu i miejsc kultu” (Taylor, Maclure, 2011, s. 40). Zbadajmy zatem teraz, czy podobnie dzieje się w przypadku drogi proponowanej przez drugi model – pluralistyczno-liberalny – sekularyzmu, który zezwala na obecność wszystkich religii w instytucjach publicznych. Wydaje się, że postulat neutralności może być w tym wypadku spełniony, o ile obecność kapłanów i budowanie miejsc kultu, np. na terenie szpitala, nie byłyby opłacane przez państwo. Z drugiej strony państwo mogłoby wyjść z założenia, że należy zapewnić obywatelom możliwość obcowania z ich religią, a zatem ufundować miejsca (wszelakiego) kultu i zadbać o obecność (wszelakich) kapłanów, w np. szpitalach. Wyznający poglądy Dawkinsa (por. Dawkins, 2007) dotyczące religii ateista mógłby jednak spytać sam siebie: dlaczego mam wydawać moje ciężko zarobione pieniądze, aby czynić zadość

czyimiś omamom i urojeniom? W tym wypadku państwo nie spełniałoby postulatu neutralności wobec religii, bo byłoby jej przychylnie (oczywiście nie jakiejś jednej konkretnej, ale religii w ogóle). Zatem możemy stwierdzić, że tak jak typ republikański nie może w żadnym wypadku być neutralny, tak model pluralistyczno-liberalny stwarza taką możliwość, choć nie jest ona pozbawiona wad.

4) Można powiedzieć, że jednym z powodów rozwinięcia się myśli nad sekularyzmem jest zjawisko pluralizmu religijnego i moralnego. W państwach takich jak współczesna Francja czy Niemcy obywatele są, jak nigdy wcześniej, zróżnicowani pod względem religii i systemów moralnych, które wyznają. Mając to na uwadze, filozofowie zaczęli rozwijać myśl sekularną, której celem jest zachowanie głównych wartości systemu demokratycznego – wolności i równości, a także „pokojowa koegzystencja w wielokulturowym społeczeństwie składającym się z obywateli o różnych przekonaniach i stylach życia” (Taylor, Maclure, 2011, s. 58). Wiedząc, że niemożliwe jest, przy tak ogromnej różnorodności wyznań i systemów moralnych, utrzymać te postulaty, dopóki państwo będzie utożsamiało się z jedną konkretną religią czy jednym konkretnym systemem, postuluje się odłączenie państwa od sfery związanej z religijnością. Czy jednak takie państwo będzie neutralne wobec religii w kontekście pluralizmu? Można by sformułować to pytanie jeszcze w inny sposób: czy państwo, w którym nastąpiła separacja od religii może zagwarantować swoim obywatelom równość w wolności sumienia, biorąc pod uwagę tak ogromną różnorodność religii i systemów moralnych? Odpowiedź zależeć będzie od rozpatrywanego typu sekularyzmu. Jeśli bowiem będzie to model republikański, w którym istnieje kompletne zepchnięcie religii do sfery prywatnej, to zachowanie równości w wolności sumienia wydaje się bardziej możliwe niż w modelu liberalno-pluralistycznym. Jedną z trudności w typie republikańskim może okazać się ewangelizacyjny i ekspresyjny charakter niektórych religii, bowiem ich wyznawcy będą zmuszeni do powstrzymania się od takich praktyk, a przecież „jako indywidua, obywatele posiadają wolność do wyrażania swojej religijnej przynależności zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej” (Taylor, Maclure, 2011, s. 43). Natomiast w modelu liberalno-pluralistycznym obywatele są wystawieni właśnie na ów pluralizm, co z kolei może godzić w dużym stopniu w wyznawców niektórych religii. Na przykład dziecko posyłane do szkoły przez rodziców katolików będzie uczone nie tylko przez nauczycieli tego samego wyznania, ale również przez muzułmanów, żydów

czy ateistów. Katolicki rodzic mógłby tego nie chcieć dla swojego dziecka, ponieważ jest przeświadczony o prawdziwości i jedyności swej koncepcji, a inne wierzenia (w jego mniemaniu) mogą mieć zły wpływ na dziecko podczas nauki w szkole. Jak twierdzi Taylor:

Wystawiając uczniów na pluralizm światopoglądów i stylów życia, demokratyczne i liberalne państwo utrudnia zadanie rodzicom chcącym przekazać konkretny zestaw wierzeń swoim dzieciom, a jeszcze bardziej utrudnia je grupom, które chcą odseparować się od wpływu większego środowiska, aby urzeczywistnić styl życia ugruntowany bardziej na szacunku do tradycji niż na autonomii jednostki i wyrażaniu krytycznych sądów.

(Taylor, Maclure 2011, s. 16)

Mimo tego, że w typie republikańskim pozornie łatwiej zachować postulat równości w wolności sumienia, jednak wydaje się, że pożyteczniejszym społecznie będzie pozwolenie na obecność religii w sferze publicznej, tak jak ma to miejsce w modelu liberalno-pluralistycznym, ponieważ stwarza to po pierwsze możliwość dialogu między religiami i systemami moralnymi, a zatem również zwiększanie się wiedzy i pogłębianie refleksji na ten temat, a po drugie podnosi poziom tolerancji i zrozumienia wobec innych wierzeń i systemów moralnych. W konsekwencji prowadzić to będzie do pełniejszego realizowania postulatu o równości w wolności sumienia, bowiem sfera publiczna powinna być miejscem, gdzie „jednostki spotykają się i oddziałują na siebie” (Taylor, Maclure, 2011, s. 38).

5) Część państw przyjęła sekularyzm i wprowadziła jego postulaty w życie społeczne. Kraje takie jak Francja, Kanada czy Turcja (na początku XX wieku) odseparowały się od religii poprzez stosowne zapisy w prawie pozytywnym, jednak analizując pewne aspekty rzeczywistości społeczno-politycznej tych państw możemy dojść do wniosku, że rozdział od religii nie jest tak oczywisty, jak się wydaje, oraz że we wspomnianych krajach nadal można zaobserwować spuściznę religijną w sferze publicznej (nawet rozumianej tak, jak w modelu republikańskim). Mimo że państwo wprost nie utożsamia się z żadną konkretną religią, możemy podać przykłady takiego kontaktu „nie wprost”. Najbardziej wyraźny wydaje się przykład kalendarza państwowego, który zawiera (na przykład we Francji) wiele elementów religii chrześcijańskiej. Przyjrzyjmy się zatem francuskiemu kalendarzowi na rok 2018 – dni ustawowo wolne od pracy to: 1 stycznia

(Nowy Rok), 2 kwietnia (poniedziałek wielkanocny), 1 maja (Święto Pracy), 8 maja (Dzień Zwycięstwa), 10 maja (Wniebowstąpienie Pańskie), 21 maja (Zesłanie Ducha Świętego), 14 lipca (Dzień Bastylli), 15 sierpnia (Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny), 1 listopada (Wszystkich Świętych), 11 listopada (Dzień Niepodległości), 25 grudnia (Boże Narodzenie). W kraju zsekularyzowanym, jakim jest Francja, sześć (co najmniej) z jedenastu dni wolnych od pracy jest świętami czy uroczystościami Kościoła katolickiego. Czy możemy w istocie nazwać Francję krajem sekularnym, biorąc pod uwagę jej kalendarz, który w tak dużym stopniu zależy od Kościoła katolickiego? Również restrykcje dotyczące handlu w niedziele (i święta) świadczą o katolickiej spuściznie tego kraju oraz stanowią „przykład bezpośredniego przeniesienia normy chrześcijańskiej na prawo pozytywne” (Taylor, Maclure, 2011, s. 68). Natomiast zakaz ten nie obowiązuje w święta związane z judaizmem czy religią muzułmańską ani w chiński Nowy Rok, co świadczy jedynie o faworyzacji religii chrześcijańskiej i dyskryminacji innych wyznań oraz przekonani ateistycznych. Zatem „separacja i neutralność, jak widać na przykładzie Francji, nie są nigdy w praktyce w pełni realizowane” (Taylor, Maclure, 2011, s. 28). Chrześcijaństwo w krajach, które wywodzą się z tej tradycji religijnej, nadal jest faworyzowane. Taylor pyta: „Czy niesprawiedliwym byłoby powiedzieć, że chrześcijanom z reguły łatwiej jest pracować i spełniać ich religijne obowiązki lub podążać za tradycją niż przedstawicielom religii niechrześcijańskich?” (Taylor, Maclure, 2011, s. 73) Możemy również zaobserwować przykłady ruchów sekularnych, które można by uznać za reprezentacje typu republikańskiego. Znany jest spór o pomnik Jana Pawła II w jednym z francuskich miast – Ploermel. Problemem był tu nie tyle wizerunek katolickiego papieża, lecz krzyż, który znajdował się nad jego głową. Wedle francuskiego sądu łamał on zasadę laickości państwa. Oczywiście należy się z tym zgodzić, pomnik bowiem stał na terenie państwowym, a zgodnie z zasadami sekularyzmu państwo nie może utożsamiać się z żadną konkretną religią. Można by w tym miejscu wytoczyć wiele argumentów krytycznych, na przykład, że należy spojrzeć na pomnik jako na wyraz uznania dla wielkiego człowieka, a nie jako reprezentację wiary państwowej; że krzyż jest symbolem mocno związanym z Janem Pawłem II i odnosi się do niego, nie zaś do państwa, na którego terenie stoi wspomniany pomnik. Nie będziemy jednak wdawać się tu w szczegóły tego sporu. Chcemy jedynie stwierdzić, że wydaje się on absurdalny, kiedy weźmiemy pod uwagę podany przykład kalendarza

państwowego. Mocniejszym sygnałem sekularyzacji państwa i jego separacji od religii byłyby zmiana kalendarza niż usunięcie krzyża z pomnika.

Po rozpatrzeniu części problemów wiążących się z postulatem neutralności państwa wobec religii możemy zadać sobie pytanie: czy taka neutralność jest w ogóle możliwa? Taylor wydaje się być zdania, że nie, bowiem „wciąż będą istnieć przypadki, kiedy państwo nie będzie mogło zademonstrować idealnej neutralności” (Taylor, Maclure, 2011, s. 51). Również wśród polskich autorów możemy spotkać się z tezą o niemożliwości neutralności. Węclawski na przykład twierdzi, że „całkowity rozdział i niezależność społeczności religijnej i politycznej okazują się rzeczą albo praktycznie w ogóle niemożliwą, albo możliwą tylko kosztem wartości, które skądinąd uznają obie społeczności” (Węclawski, 1995, s. 250).

Jeśli potraktujemy religię jako pewien system moralny bądź filozoficzny odpowiadający na podstawowe pytania, to wydaje się, że nie, bowiem każda wartość przyjmowana przez państwo będzie albo zgodna z daną religią i wówczas doprowadzi do dyskryminacji innych wierzeń, albo z nią niezgodna, a zatem ją dyskryminująca. Poza tym warto jeszcze zwrócić uwagę na niezwykle zanurzenie cywilizacji w religii. Tradycja zachodu to tradycja w dużej mierze judeochrześcijańska, czyli religijna. Tu powstaje pytanie: czy możliwe jest zerwanie z tradycją, z której się wyrasta? Być może odpowiedź jest negatywna i wtedy sekularyzm jako taki jest bezsensowny.

Kwestia neutralności może również prowadzić do szerszej refleksji nad istotą demokracji czy istotą sprawiedliwości. W rozważaniach nad sekularyzmem (a więc i nad neutralnością) przyjmuje się, że demokracja niejako wymaga sekularyzacji, aby uczynić zadość jej głównym postulatom, tj. równości i wolności. Należy jednak pamiętać, że demokracja to również z definicji rządu ludu, zatem jeśli większość opowiadałaby się za konkretną religią jako religią państwową, to czy – przy odrzuceniu tego postulatu przez państwo – faktycznie dokonywany jest gwałt na demokracji? Czy taki ustrój miałby stać się (albo już jest w niektórych państwach) tyranią mniejszości nad większością? Przecież w państwie demokratycznym ma panować sprawiedliwość. Czymże jednak jest w istocie sprawiedliwość? Czy czymś obiektywnym, niezależnym od człowieka, czy może jedynie pojęciem ukutym na potrzeby ludzkiego społeczeństwa? Od odpowiedzi na te pytania zależy sens rozważań nad sekularyzmem. Można by zatem przenieść dyskusję na wyższy poziom abstrakcji, a przy konkretnych wnioskach stwierdzić, że sekularyzacja nie ma sensu.



Ukazaliśmy, jak rozumieć pojęcie sekularyzacji obecne w filozofii Taylora, a które jest niezwykle złożone, rozpatrywane w wielu aspektach i kontekstach. W niniejszym tekście nie skupialiśmy się na szeroko dyskuutowanym i, wydawało by się, kluczowym dla Taylora społecznym wymiarze sekularyzacji, lecz na jej aspekcie politycznym, często albo pomijanym przez badaczy, albo błędnie łączonym z aspektem społecznym. Sekularyzacja polityczna zawiera zaś w sobie trzy postulaty, z których wybraliśmy postulat neutralności państwa wobec religii, w ramach którego pojawiają się konkretne problemy związane na przykład ze sferą publiczną, neutralnością wobec systemów moralnych czy pluralizmem religijnym i moralnym. Rozwiązanie tych kwestii określają dwa nastawienia: republikańskie oraz pluralistyczno-liberalne. W tekście tym jednak interesowało nas bardziej postawienie pytań i sprobematyzowanie sekularyzacji politycznej niż wspomniane rozwiązania.

## Bibliografia

- Barnat, D. (2013). Świeckość jako podłoże rozumienia. *Diametros*, 36, 1–26.
- Barnat, D. (2017). Sekularyzm polityczny a spór o przekonania sumienia. *Roczniki Filozoficzne*, 4 (64), 293–323.
- Dawkins, R. (2007). *Bóg urojony*. Tłum. P. Szwajcer. Warszawa: CiS.
- Jasiński, K. (2016). Charlesa Taylora rozumienie sekularyzacji. *Nurt SVD*, 2, 396–415.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. Bobko. Kraków: Znak.
- Kotarbiński, T. (1987). *Pisma etyczne*. Wrocław: Ossolineum.
- Laegaard, S. (2013). Secular Religious Establishment. A Framework for Discussing the Compatibility of Institutional Religious Establishment with Political Secularism. *Philosophy and Public Issues (New Series)*, 2 (3), 119–157.
- Taylor, Ch. (1999). *A Catholic Modernity*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (2002). *Oblicza religii dzisiaj*. Tłum. A. Lipszyc. Kraków: Znak.
- Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham–London: Duke University Press.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

- Taylor, Ch., Maclure, J. (2011). *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge (MA)–London: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1997). *Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance*. W: R.A. Putnam (red.), *Cambridge Companion to William James* (s. 84–102). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Rorty, R. (2011). *An Ethics for Today*. New York: Columbia University Press.
- Rousseau, J.J. (2002). *Umowa społeczna*. Tłum. A. Peretiakowicz. Kęty: Antyk Marek Derewiecki.
- Węclawski, T. (1995). *Wspólny świat religii*. Kraków: Znak.
- Wittgenstein, L. (1995). *Uwagi o religii i etyce*. Tłum. W. Sady, M. Kawecka, W. Walentukiewicz. Kraków: Znak.
- Vattimo, G., Rorty, R. (2005). *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (1999). *Belief*. Stanford: Stanford University Press.

## STATE'S NEUTRALITY TOWARDS RELIGION IN THE LIGHT OF CHARLES TAYLOR'S SECULARIZATION CONCEPT

### Summary

In the contemporary philosophy secularism is broadly discussed. However, the problem is far more complex than it may seem at the first glance. For secularism is not only state's separation from religion, but also a number of other postulates and presumptions which are often forgotten. Charles Taylor presents his theory of secularism in the book *Secularism and Freedom of Conscience* where he distinguishes two groups of postulates of secularism. In this article I will focus myself on five matters concerning the postulate of neutrality towards religion, which arises on the grounds of Taylor concept, but also transcend it. Reflections on the state's neutrality towards religion also constitute a ground to ask about the sense of secularism and its real application in public life.