

DAMIAN BARNAT

## SEKULARYZM POLITYCZNY A SPÓR O PRZEKONANIA SUMIENIA \*

### 1. CZYM JEST SEKULARYZM POLITYCZNY?

Istnieją różne znaczenia pojęcia sekularyzmu. Może ono oznaczać ateistyczną postawę lub ideologię, której celem jest zwalczanie religii<sup>1</sup>. Jednym z wyznawców tak pojętej sekularystycznej ideologii jest Richard Dawkins, który twierdzi, że wiara w Boga podobna jest do „wiary w Świętego Mikołaja czy Wróżkę Zębuszkę”<sup>2</sup>. O sekularyzmie można też mówić w kontekście historyczno-filozoficznym. Oznacza on wówczas nacechowaną ideologicznie narrację, zgodnie z którą przejście od wiary do niewiary stanowi uniwersalny proces rozwoju ludzkości. W tym ujęciu tradycyjne formy religii reprezentują to, co przeszłe, prymitywne, nieoświecone, zabobonne i irracjonalne. Natomiast porzucenie wiary religijnej oznacza wejście w stan rozum-

---

Dr DAMIAN BARNAT — Zakład Filozofii i Socjologii Turystyki w Akademii Wychowania Fizycznego w Krakowie; adres do korespondencji: Al. Jana Pawła II 78, 31–571 Kraków; e-mail: [damian.barnat@gmail.com](mailto:damian.barnat@gmail.com)

\* Artykuł powstał w ramach grantu badawczego „Oświeceniowe idee wolności myśli i sumienia a współczesny sekularyzm”, realizowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (UMO-2014/15/D/HS1/02751; nr PSP: K/PBD/000121).

<sup>1</sup> Por. Paweł MAZANKA, „Sekularyzm”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk, Suplement (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2009). Wersja internetowa, dostęp 15.04.2017, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/suplement/sekularyzm.pdf>.

<sup>2</sup> Zob. Richard DAWKINS, *Bóg urojony*, tłum. Piotr Szwejcer (Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2007). Alistair McGrath i Joanna Collicutt McGrath, komentując poglądy Dawkinsa, piszą, że: „każdy obznajomiony z antyreligijną polemiką zna powtarzające się w nieskończoność uwagi ateistów, że wierzenia religijne są infantylne – to dziecięce złudzenia, które powinny zniknąć, gdy ludzkość osiągnie pełnię dojrzałości. W przeciągu całej swojej kariery Dawkins rozwijał podobną krytykę szkicuując trwałą ateistyczną analogię”. Alistair McGRATH i Joanna Collicutt McGRATH, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. Jerzy Wolak (Kraków: WAM, 2012), 19.

ności, oświecenia, nauki i postępu. Zdaniem hiszpańskiego socjologa religii José Casanovy, autora głośnej pracy *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*<sup>3</sup>, narracja ta wywodzi się z oświeceniowej krytyki religii<sup>4</sup>. Jedną z najlepszych ilustracji takiego sposobu myślenia jest zaprezentowany przez Augusta Comte'a trzyetapowy schemat ewolucji historycznej<sup>5</sup>.

Przez sekularyzm można też rozumieć koncepcję świeckiego państwa, czyli takiego, które opiera się na zasadzie rozdziału religii od władzy politycznej. Powołując się na rozważania Rajeeva Bhargavy, określe ten typ sekularyzmu mianem „sekularyzmu politycznego”<sup>6</sup>. Sekularyzm jako koncepcja polityczna bywa utożsamiany z działaniami państwa, których celem jest propagowanie świeckiego światopoglądu jako substytutu dla religii. Z taką postacią wojującego sekularyzmu mieliśmy do czynienia na przykład w Trzeciej Republice Francuskiej lub Związku Sowieckim<sup>7</sup>. Oprócz sekula-

<sup>3</sup> Zob. José CASANOVA, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. Tomasz Kunz (Kraków: Nomos, 2005).

<sup>4</sup> Zob. José CASANOVA, „The Secular, Secularizations, Secularisms”, w: *Rethinking Secularism*, red. Craig J. Calhoun, Mark Juergensmeyer i Jonathan VanAntwerpen (New York: Oxford University Press, 2011), 66–67. Omówienie wielostronnych relacji między Oświeceniem a religią oraz wpływu — inspirowanego twórczością Spinozy — „radykalnego Oświecenia” na współczesną kulturę zawiera praca *Filozofia Oświecenia. Radykalizm — religia — kosmopolityzm*, red. Justyna Miklaszewska i Anna Tomaszewska (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2015).

<sup>5</sup> Auguste COMTE, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, skrótu dokonał Jules Émile Rigolage, tłum. Wanda Wojciechowska (Warszawa: PWN, 1961). Rozwój ludzkiej wiedzy oraz społeczeństw polega na przejściu od stadium teologicznego (dominacja elementów nadprzyrodzonych) przez metafizyczne (myślenie w kategoriach spekulatywnych i oderwanych od rzeczywistości) do pozytywnego (badanie faktów i zależności między nimi). Tak więc postęp wymaga odejścia od religii i zwrócenia się w stronę nauki.

<sup>6</sup> Zob. Rajeev BHARGAVA, „Political Secularism”, w: *A Handbook of Political Theory*, red. John S. Dryzek, Bonnie Honig i Anne Phillips (Oxford: Oxford University Press, 2006), 636–655; TENŻE, „Political Secularism: Why It Is Needed and What Can Be Learnt from its Indian Version”, w: *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, red. Geoffrey Brahm Levey i Tariq Modood (New York: Cambridge University Press, 2008), 82–109; Jocelyn MACLURE, „Sekularyzm polityczny — zarys koncepcji”, tłum. Damian Barnat, w: *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*, red. Anna Tomaszewska i Damian Barnat (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, [w przygotowaniu]).

<sup>7</sup> Zob. Jocelyn MACLURE i Charles TAYLOR, *Secularism and Freedom of Conscience*, tłum. Jane Marie Todd (Harvard: Harvard University Press, 2011). (Od tej pory cytowana jako SFC). Książka ta rozwija niektóre kwestie poruszane przez Charlesa Taylora i Gérarda Boucharda w przedstawionym w 2008 r. raporcie dotyczącym statusu religii w życiu publicznym jednej z największych prowincji Kanady, Quebecu. MacLure również współpracował przy tym projekcie jako jeden z ekspertów. Zob. SFC, 135–136 oraz Gérard BOUCHARD i Charles TAYLOR, „Building The Future: A Time for Reconciliation”, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2008. Kopia dostępna na stronach Pontificia universidad católica del Perú, dostęp 05.05.2015,

ryzmu, odznaczającego się wrogością wobec wierzących, istnieją również takie formy świeckich ustrojów, które cechują się otwartością na religię. W tych ustrojach zasada rozdziału polityki od religii zostaje uzupełniona postulatem neutralności światopoglądowej państwa.

Głównym punktem odniesienia w niniejszym artykule jest książka *Secularism and Freedom of Conscience* (2011)<sup>8</sup>, napisana przez dwóch kanadyjskich filozofów Jocelyn Maclure'a oraz Charlesa Taylora. Maclure i Taylor rozwijają koncepcję „sekularyzmu otwartego”, którego celem nie jest zwalczanie religii, ale zapewnienie równości i wolności zarówno wierzącym, jak i niewierzącym. W artykule zamierzam, po pierwsze, przedstawić zasadnicze elementy sekularyzmu politycznego w ujęciu Maclure'a i Taylora; po drugie, zrekonstruować główne stanowiska w sporze dotyczącym przekonań sumienia i na tym tle omówić „subiektywną koncepcję przekonań sumienia”, za jaką opowiadają się Maclure i Taylor; po trzecie, wskazać na problemy i trudności, jakie napotyka teoria kanadyjskich myślicieli i dokonać jej reinterpretacji. Twierdzę, że subiektywna koncepcja przekonań sumienia, w postaci, w jakiej została przedstawiona w *Secularism and Freedom of Conscience*, nie da się pogodzić z Taylorowskim pojęciem „silnych wartościowań”, które leży u jej podstaw.

W swym wielkim dziele *A Secular Age* (2007)<sup>9</sup> Taylor wskazuje, że jednym ze źródeł postawy niewiary jest sekularyzm historyczno-filozoficzny, lecz nie omawia on w sposób systematyczny zagadnienia sekularyzmu politycznego. 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.

Wynika to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, podstawowym celem państwa świeckiego jest wyjście naprzeciw temu, co za Rawlsem można nazwać „faktem rozumnego pluralizmu”<sup>10</sup>, po drugie, sekularyzm

---

[http://red.pucp.edu.pe/wpcontent/uploads/biblioteca/buildingthefutureGerardBouchardcharles taylor.pdf](http://red.pucp.edu.pe/wpcontent/uploads/biblioteca/buildingthefutureGerardBouchardcharles%20taylor.pdf). W sprawie omówienia tego raportu — zob. Ruth ABBEY, „Plus ça Change: Charles Taylor on Accommodating Quebec's Minority Cultures”, *Thesis Eleven*, 99 (2009): 71–92; Howard ADELMAN i Pierre ANCTIL, *Religion, Culture, and the State: Reflections on the Bouchard-Taylor Report* (Toronto: University of Toronto Press, 2011).

<sup>8</sup> Zob. SFC.

<sup>9</sup> Zob. Charles TAYLOR, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

<sup>10</sup> John RAWLS, *Liberalizm polityczny*, tłum. Adam Romaniuk, wstępem opatrzył Czesław Porębski (Warszawa: PWN, 2012). Jak zauważa Rawls: „Nowoczesne społeczeństwo demokratyczne charakteryzuje nie po prostu pluralizm rozległych doktryn religijnych, filozoficznych

polityczny wiąże się ściśle z zasadą suwerenności ludu, która stanowi nieodzowny element horyzontalnych „imaginariów”<sup>11</sup> społeczeństw nowoczesnych. Dwa przewodnie wątki *A Secular Age* dotyczą właśnie historycznej narracji, ujmującej wyłonienie się alternatywnych wobec wiary religijnej stanowisk moralnych (pluralizm) oraz opisu procesu przemian powszechnej wrażliwości, w wyniku którego członkowie społeczeństw zachodnich postrzegają różne porządki — polityczny, moralny, społeczny — jako samowystarczalne, to jest zasadniczo nie zakładające odniesienia do transcencji (horyzontalność).

Maclure i Taylor proponują spojrzeć na sekularyzm polityczny przez pryzmat podziału na *cele* i *środki*. Na tym prostym teoretycznym zabiegu polega nowatorstwo ich stanowiska. W przekonaniu tych filozofów istnieją dwa nadrzędne cele sekularyzmu wyznaczone przez moralne ideały równości i wolności. Świeckie państwo ma za zadanie zapewnić wszystkim obywatelom równy szacunek oraz wolność sumienia<sup>12</sup>. Rolę środków służących do realizacji tych ideałów odgrywają zasada rozdziału państwa od Kościoła oraz postulat neutralności państwa wobec różnych koncepcji dobrego życia — zarówno religijnych, jak i świeckich<sup>13</sup>.

Wewnętrzne zróżnicowanie sekularyzmu politycznego sprawia, że między tworzącymi go elementami może dochodzić do napięć. W praktyce mamy często do czynienia z konfliktem między wolnością a równością. W zależności od tego, jak ustosunkujemy się do dylematów towarzyszących funkcjonowaniu państwa świeckiego, możemy wyodrębnić dwa podstawowe typy sekularyzmu. Mowa tu z jednej strony o „sekularyzmie republikańskim”, zwanym też przez Maclure’a i Taylora „sztywnym” lub „zamkniętym”, oraz

---

i moralnych, lecz pluralizm rozległych doktryn, których nie da się ze sobą pogodzić, które jednak są rozumne. Żadna z tych doktryn nie cieszy się uznaniem ogółu obywateli. Nikt też nie powinien oczekiwać, że w dającej się przewidzieć przyszłości jedna z nich, bądź jakaś inna rozumna doktryna, zostanie uznana przez wszystkich czy prawie wszystkich obywateli”. Tamże, 7–8.

<sup>11</sup> Imaginarium społeczne najprościej można określić jako zbiorowy i spontaniczny sposób wyobrażania przestrzeni społecznej, który umożliwia wspólnotowe praktyki. O ile społeczeństwa przednowoczesne były zdominowane przez imaginaria o charakterze wertykalnym (np. legitymizacja władzy politycznej odwoływała się do Boga lub metafizycznej struktury, wykraczającej poza to, co doczesne), o tyle kluczową cechą nowoczesności jest właśnie powstanie imaginariów horyzontalnych. Zob. Charles TAYLOR, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. Adam Puchejda i Karolina Szymaniak (Kraków: Znak, 2010).

<sup>12</sup> Kategoria wolności sumienia pojawia się często w różnych aktach prawnych, w tym także w ustawach zasadniczych współczesnych państw demokratycznych. I tak na przykład art. 53, pkt. 1 *Konstytucji RP* z 1997 r. głosi: „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”.

<sup>13</sup> Zob. SFC, 20, 23.

z drugiej strony o „sekularyzmie pluralistyczno-liberalnym”, określanym też mianem „elastycznego” lub „otwartego”<sup>14</sup>. Model „sekularyzmu otwartego” koncentruje się na „ochronie wolności sumienia”, czemu towarzyszy uznanie bardziej „elastycznego pojęcia rozdziału oraz neutralności”, a to z kolei zezwala na podejmowanie tzw. działań dostosowawczych (*accommodation measures*)<sup>15</sup>. Z kolei „sekularyzm zamknięty” dąży do ograniczenia wolności religijnej w imię równości lub restrykcyjnie pojętej zasady rozdziału państwa od Kościoła; na podstawie tej zasady wysuwa też postulat „prywatyzacji religii”<sup>16</sup>.

Maclure i Taylor wskazują na słabe strony sekularyzmu zamkniętego. Po pierwsze, wyraża się on głównie poprzez negatywne odniesienie do religii. Ta swoista „fiksacja na punkcie religii”<sup>17</sup> w określaniu istoty sekularyzmu politycznego ma wyjaśnienie historyczne<sup>18</sup>. Podstawowe elementy koncepcji państwa świeckiego wywodzą się bowiem z zasady tolerancji, będącej pokłosiem wczesnonowożytnych wojen religijnych. Locke w *Liście o tolerancji* twierdził, że zasada ta nie stosuje się do osób niewierzących, ponieważ

<sup>14</sup> Zob. tamże, 27–35. Sekularyzm zamknięty oraz sekularyzm otwarty stanowią „typy idealne” w sensie weberowskim i jako takie nie opisują w sposób wyczerpujący poszczególnych systemów politycznych, wcielających w życie zasady sekularyzmu. Dane państwo może być w jednej kwestii bardzo restrykcyjne wobec religii, a w innych kwestiach już niekoniecznie. Można to zilustrować na przykładzie Francji. Z jednej strony francuskie prawo z 2004 r. zakazujące noszenia w publicznych szkołach „widzialnych” symboli religijnych jest przejawem sekularyzmu zamkniętego. Z drugiej strony istnieją we Francji takie instytucjonalne rozwiązania, które cechują się znacznie przychylniejszym stosunkiem do religii. Na przykład, jak podają Maclure i Taylor, 85% środków na prywatne szkoły religijne pochodzi we Francji od państwa, rząd utrzymuje również protestanckie i katolickie kościoły oraz żydowskie synagogi, które powstały przed 1905 r., to jest przed ustawą o rozdziale państwa od Kościoła. Ponadto święta religijne, takie jak np. Wielkanoc i Boże Narodzenie, są uznawane przez francuskie państwo za dni oficjalnie wolne od pracy. Świadczy to o tym, że nawet sekularystyczno-republikańska Francja nie jest w praktyce w pełni izolowana od religii. Zob. tamże, 28.

<sup>15</sup> Zob. tamże, 27.

<sup>16</sup> Wydaje się, że takie rozumienie sekularyzmu leży u podstaw *dictum* Rorty’ego, który twierdzi, że „religii nie sposób stawiać zarzutów dopóty, dopóki zamyka się ona w sferze prywatnej”. RICHARD RORTY, „Antyklerykalizm i ateizm”, w: RICHARD RORTY i GIANNI VATTIMO, *Przyszłość religii*, tłum. Sławomir Królak, red. Santiago Zabala (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010), 42. Zob. również: Andrzej SZAHAJ, „Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej”, w: TENŻE, *Liberalizm, wolność, wspólnotowość. Eseje z filozofii polityki* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012), 97–114.

<sup>17</sup> Zob. Ch. TAYLOR, „Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?”, w: *The Power of Religion in the Public Sphere*, red. Eduardo Mendieta i Jonathan VanAntwerpen (New York: Columbia University Press, 2011), 36–37.

<sup>18</sup> Tamże, 37–38.

trudno obdarzyć ich zaufaniem. Wynika to stąd, że ateści nie akceptują jakiegokolwiek autorytetu, który pociągałby ich do odpowiedzialności w kwestiach moralnych<sup>19</sup>.

Koncepcja sekularyzmu politycznego o nastawieniu antyreligijnym stanowi reakcję na wcześniejsze uprzywilejowanie wierzących względem niewierzących. Antyreligijny charakter sekularyzmu ujawnia się zwłaszcza w państwach, w których wyłonienie się ustroju świeckiego dokonało się w wyniku „zażartej walki” z religią, jak to miało miejsce we Francji<sup>20</sup>. Antyreligijne nastawienie sekularyzmu politycznego jest zrozumiałe ze względów historycznych, jednakże w przypadku współczesnych pluralistycznych społeczeństw utrudnia ono realizację celów tej doktryny, którymi są wolność i równość.

Drugi zarzut wysuwany przez Maclure’a i Taylora w stosunku do sekularyzmu zamkniętego dotyczy nadmiernej wiary w skuteczność „ogólnych formuł”<sup>21</sup>. W tym ujęciu praktyka państwa świeckiego sprowadza się do stosowania kilku prostych reguł do rozwiązywania różnorodnych problemów. Jeśli rozważamy kwestię statusu religii w sferze publicznej, z góry otrzymujemy jednoznaczną odpowiedź, wedle której jedynym uzasadnionym miejscem religii w państwie świeckim jest sfera prywatna<sup>22</sup>. Kurczowe trzymanie się jednej zasady — na przykład neutralności instytucji publicznych — sprawia, że nie dostrzegamy złożoności konkretnych problemów, a tym samym nie zdajemy sobie sprawy, że ich rozwiązanie pociąga za sobą konieczność wyważenia różnych racji. Świeckie państwa nie mogą zatem odwoływać się do jednej zbawczej formuły, która będzie skuteczna w każdej sytuacji, ale muszą podejmować bolesny wysiłek wynajdywania kompromisu między różnymi elementami sekularyzmu.

Celem państwa świeckiego, funkcjonującego w oparciu o model sekularyzmu otwartego, jest „znalezienie optymalnej równowagi między równym szacunkiem a wolnością sumienia”<sup>23</sup>. Zwolennicy tego ujęcia nie dążą do eliminacji religii ze sfery publicznej i uznają zasadność stosowania działań dostosowawczych, których celem jest ochrona przekonań sumienia, pod

<sup>19</sup> Zob. John LOCKE, *List o tolerancji*, tłum. Leon Joachimowicz (Warszawa: PWN, 1963), 7.

<sup>20</sup> Zob. SFC, 14. Omówienie różnych odmian sekularyzmu — francuskiego, indyjskiego, tureckiego, amerykańskiego — zawiera praca *Comparative Secularisms in a Global Age*, red. Linell Elizabeth Cady i Elizabeth Shakman Hurd (New York: Palgrave Macmillan, 2010). Dziękuję anonimowemu Recenzentowi za zwrócenie mojej uwagi na tę publikację.

<sup>21</sup> Zob. SFC, 3, 19,

<sup>22</sup> Zob. Ch. TAYLOR, „Why We Need”, 40.

<sup>23</sup> Zob. SFC, 34.

warunkiem, że nie naruszają one fundamentalnych praw człowieka. Elastyczność tego modelu, polegająca na unikaniu stosowania apriorycznych rozwiązań, zezwala na wzięcie pod uwagę różnych racji oraz względów (społecznych, historycznych), dzięki czemu potrafi on w lepszy sposób wyjść naprzeciw problemom pluralistycznych społeczeństw.

Francuski filozof Henri Pena-Ruiz<sup>24</sup> twierdzi, że sekularyzm otwarty prowadzi w istocie do podważenia tworzących go wartości. Jego zdaniem dylemat między wolnością a równością ma charakter pozorny i znika, gdy odwołamy się do nadrzędnej dyrektywy sekularyzmu, tj. neutralności instytucji publicznych. Broniąc swego stanowiska, Maclure i Taylor twierdzą, że praktyka sekularyzmu otwartego polega na poszukiwaniu rozwiązania konfliktów i napięć, które powstają między konstytuującymi go elementami. Jeśli w konkretnym wypadku decydujemy się na to, by wolność przeciwważyła równość, nie oznacza to przecież, że ją odrzucamy. Ograniczenie jednej normy przez drugą nie ma na celu jej podważenia, lecz służy wyjściu naprzeciw zaistniałym problemom. Ponadto stanowisko zajmowane przez Pena-Ruiza prowadzi do „fetyszyzmu środków”<sup>25</sup>, czyli sytuacji, w której instytucjonalne narzędzia sekularyzmu zajmują miejsce jego celów. Dążenie do wytyczenia sztywnej granicy między państwem a religią nabiera większego znaczenia niż zagwarantowanie równości i wolności sumienia<sup>26</sup>.

## 2. DYSKRYMINACJA POŚREDNIA I DZIAŁANIA DOSTOSOWAWCZE

Jedną z kluczowych kwestii, wokół której toczy się współczesna debata nad sekularyzmem politycznym, dotyczy statusu przekonań sumienia oraz działań dostosowawczych. Z uwagi na swą elastyczną naturę sekularyzm otwarty dąży do znalezienia optymalnej równowagi między równością i wolnością. W związku z tym jego zwolennicy wskazują, że w pewnych okolicznościach realizacja celów sekularyzmu wymaga podjęcia działań dostosowawczych<sup>27</sup>.

Działania dostosowawcze dotyczące religijnych lub świeckich przekonań sumienia polegają na zezwoleniu pewnym jednostkom lub grupom na

<sup>24</sup> Zob. Henri PENA-RUIZ, *Histoire de la laïcité: Genèse d'un idéal* (Paris : Gallimard, 2005). Stanowisko francuskiego filozofa przytaczam za Maclurem i Taylorem. Zob. SFC, 24–25.

<sup>25</sup> Zob. SFC, 29.

<sup>26</sup> Zob. tamże.

<sup>27</sup> Zob. tamże, 63.

praktyki, które są ogólnie zakazane. Zazwyczaj chodzi tu o uchylenie jakiejś normy, która obowiązuje wszystkich członków społeczeństwa — czyli dokonanie „prawnego wyjątku”, zwanego „akomodacją”<sup>28</sup> – po to, by np. mniejszość religijna mogła postępować zgodnie ze swymi przekonaniem i cieszyć się w ten sposób wolnością sumienia<sup>29</sup>.

Jeśli chodzi o relacje między sumieniem jednostki a ogólnymi normami, to — jak zauważa Martha Nussbaum — w dziejach zachodniej kultury już w XVII wieku ukształtowały się dwie tradycje myślowe<sup>30</sup>. Po pierwsze, „Locke’owska neutralność”, zgodnie z którą państwo ma traktować w sposób równy wszystkie religie, ale nie może czynić wyjątków w stosowaniu prawa. Wedle Locke’a w przypadku konfliktu między sumieniem a ogólnymi regułami jednostka powinna podążyć za swoimi przekonaniem, ale musi liczyć się z tym, że poniesie w związku z tym konsekwencje prawne<sup>31</sup>. Po drugie, tradycja „akomodacjonizmu”, której twórcą był Roger Williams, XVII-wieczny myśliciel oraz protestancki duchowny<sup>32</sup>. Wedle tego podejścia normy, funkcjonujące w demokratycznych społeczeństwach, odzwierciedlają przekonania większości i jako takie mogą w niezamierzony sposób ograniczać wolność sumienia mniejszości. W celu zapewnienia równego szacunku wszystkim obywatelom należy zatem podjąć działania dostosowawcze wobec dyskryminowanych grup<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Zob. Martha NUSSBAUM, *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2012), 74.

<sup>29</sup> Zob. SFC, 51–52, 62.

<sup>30</sup> Zob. M. NUSSBAUM, *The New Religious Intolerance*, 68–90.

<sup>31</sup> W *Liście o tolerancji* Locke zgadzał się z tym, że „[n]a pierwszym [...] miejscu należy się posłuszeństwo Bogu, a dopiero na drugim ustawom”. W przypadku jednak gdy „urząd coś nakaże dekretem, co sumieniu poszczególnego człowieka wyda się rzeczą niedozwoloną”, człowiek ten nie może liczyć na zniesienie „zobowiązującej mocy ustawy, uchwalonej dla dobra pospolitego i w interesie państwowym”, lecz powinien się „wstrzymać od wszelkich czynności, które są mu niedozwolone przez zakaz sumienia, ale zarazem musi ponieść i karę, której się poddać nie jest dla niego rzeczą niedozwoloną”. J. LOCKE, *List o tolerancji*, tłum. Leon Joachimowicz, red. wyd. polskiego Zbigniew Ogonowski (Warszawa: PWN, 1963), 50.

<sup>32</sup> Roger Williams jest założycielem amerykańskiej kolonii Rhode Island i uchodzi za jednego z najważniejszych autorów opowiadających się za światopoglądową neutralnością państwa. Jedno z głównych dzieł Williamsa pochodzi z 1644 r. i nosi tytuł *The Bloudy Tenent of Persecution*. Williams jest autorem słynnego sformułowania o „murze separacji” (*wall of separation*) między państwem a religią, będącego filarem współczesnego sekularyzmu politycznego. Niektóre z omawianych przezeń wątków wyprzedzały treści wyłożone przez Locke’a w *Liście o tolerancji*. Zob. Martha NUSSBAUM, *Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality* (New York: Basic, 2008), 41; zob. również: Tadeusz J. ZIELIŃSKI, *Roger Williams — twórca nowoczesnych stosunków państwo-kościół* (Warszawa: Semper, 1997).

<sup>33</sup> Zob. M. NUSSBAUM, *The New Religious Intolerance*, 73–74.



Rozważając wady i zalety obu tradycji, Nussbaum opowiada się za akomodacjonizmem<sup>34</sup>. Takie samo rozwiązanie wybierają również Maclure i Taylor. Wskazują oni na dwie przesłanki, które uzasadniają konieczność podjęcia działań dostosowawczych. Po pierwsze — zapobieganie „dyskryminacji pośredniej”, po drugie — „ochrona przekonań sumienia”<sup>35</sup>.

Z dyskryminacją pośrednią mamy do czynienia wówczas, gdy z pozoru neutralna norma powoduje, że sytuacja kulturowych mniejszości jest szczególnie niekorzystna w porównaniu z sytuacją większości. Maclure i Taylor obrazują to na przykładzie zakazu noszenia nakryć głowy przez uczniów szkół publicznych. W tym wypadku muzułmańska uczennica, nosząca hidżab, staje się ofiarą dyskryminacji pośredniej, ponieważ przepisy, których celem jest zapewnienie przyjaznych warunków uczenia się, *de facto* ograniczają możliwość spełnienia przez nią „obowiązku religijnego”<sup>36</sup>. W porównaniu z osobami niewierzącymi lub tymi, którym religia nie nakazuje nosić nakryć głowy, sytuacja muzułmanki jest szczególnie niekorzystna, w grę bowiem wchodzi tutaj prawo do wolności sumienia<sup>37</sup>. Działania dostosowawcze oznaczałyby w tym wypadku uchYLENIE ogólnej normy i zezwolenie muzułmańskiej uczennicy na noszenie religijnego nakrycia głowy.

Chociaż sekularyzm otwarty, w przeciwieństwie do sekularyzmu zamkniętego, skupia się na wolności sumienia, to nie jest tak, że nadaje jej pierwszeństwo wobec równości. W artykule „Sekularyzm polityczny — zarys

<sup>34</sup> Zdaniem Nussbaum akomodacjonizm, mimo swoich wad (uprzywilejowanie religii względem światopoglądu świeckiego), potrafi w lepszym stopniu niż tradycja Locke’owska przeciwdziałać zjawisku dyskryminacji mniejszości. Zob. tamże, 87.

<sup>35</sup> Zob. SFC, 73.

<sup>36</sup> Zob. tamże, 65–66. Maclure i Taylor nie omawiają znaczenia pojęcia „obowiązku religijnego”. W ich ujęciu ważne jest to, że pewne czynności są przez daną osobę *postrzegane* jako religijny nakaz. Kwestia ta jednak nie jest do końca jasna. Niektórzy, zamiast posługiwać się pojęciem obowiązku religijnego, mówią w tym kontekście o „zwyczajach” wynikających z tradycji religijnej. Takie przeformułowanie ma doniosłe konsekwencje praktyczne. Zob. Brian BARRY, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge: Polity Press, 2001), 33.

<sup>37</sup> Podobne stanowisko zajmuje w tej kwestii Talal Asad. Myśliciel ten broni prawa kobiet muzułmańskich do noszenia chust w szkołach państwowych, posługując się przy tym także kategorią „obowiązku religijnego”. Jak twierdzi Asad: „Istnieje oczywiście wielu muzułmanów, mężczyzn i kobiet, którzy utrzymują, że wedle islamu noszenie chusty nie stanowi obowiązku; prawdą jest również to, że nawet osoby noszące chustę kierują się różnymi motywami. Jeśli jednak osoba zakrywająca głowę postrzega tę czynność jako obowiązek, który płynie z jej wiary, jeśli jej *sumienie nakłania ją do tego i jest to akt pobożności*, to chusta staje się z tego powodu integralną częścią jej osoby. Dla muzułmańskiej kobiety chusta nie stanowi znaku, który miałby coś komunikować, ale *część jej orientacji, jej sposobu bycia*”. Zob. Talal ASAD, „French Secularism and the ‘Islamic Veil Affair’”, *The Hedgehog Review*, Spring & Summer, 2006: 96.

koncepcji”<sup>38</sup> Maclure zauważa, że cele państwa świeckiego są wobec siebie równoważne. Działania państwa, które realizowałyby jeden cel sekularyzmu — wolność religijną — przy pominięciu zasady równości, byłyby niesprawiedliwe. Wynika to stąd, że państwo za pomocą działań dostosowawczych uprzywilejowywałoby jedne grupy względem innych. Konsekwentne dążenie do zwiększania zakresu wolności religijnej prowadziłoby ostatecznie do podważenia zasady równego szacunku. Z uwagi na możliwość zaistnienia konfliktu między wolnością a równością sekularyzm otwarty dąży do znalezienia „optymalnej równowagi” między tymi zasadami<sup>39</sup>. Celem działań dostosowawczych nie jest zatem wyróżnione traktowanie pewnych grup — co podważałoby zasadę równości — lecz zapobieganie dyskryminacji pośredniej poprzez przywrócenie mniejszościom poczucia równości i wolności, którymi cechuje się większość.

### 3. PRZEKONANIA SUMIENIA I DWIE GŁÓWNE STRATEGIE ICH OKREŚLANIA

Przejdę teraz do omówienia drugiej przesłanki, na której opiera się proponowane przez Maclure’a i Taylora ujęcie akomodacjonizmu. Zgodnie z nią celem działań dostosowawczych jest ochrona przekonań sumienia. Czym wobec tego są przekonania sumienia? W odróżnieniu od zwykłych preferencji „podstawowe” lub „sensotwórcze przeświadczenia” — jak o przekonaniach sumienia mówią Maclure i Taylor — konstytuują tożsamość moralną osoby. Przeświadczenia te nadają naszemu życiu sens i kierunek, dzięki nim zyskujemy orientację w moralnej przestrzeni, to właśnie do nich odwo-

<sup>38</sup> J. MACLURE, „Sekularyzm polityczny — zarys koncepcji”.

<sup>39</sup> Analiza relacji między równością a wolnością wymaga rozróżnienia dwóch znaczeń pojęcia równości. Możemy więc mówić o równości rozumianej jako identyczne traktowanie wszystkich obywateli (w tym wypadku działania dostosowawcze są niedozwolone) oraz o równości, która jest czuła na różnice i dopuszcza stosowanie działań dostosowawczych. Identyczne traktowanie wszystkich członków społeczeństwa pluralistycznego nie oznacza, że wszyscy są równi w swoich uprawnieniach. W tym wypadku mamy do czynienia z konfliktem między równością a wolnością. Wynika to stąd, że członkowie mniejszości kulturowych mają często utrudniony dostęp do swobód i wolności, którymi cieszy się większość. W przypadku jednak równości, która jest czuła na różnice, konflikt ten nie musi się pojawić, ponieważ zezwala ona na podjęcie działań dostosowawczych, których celem jest ochrona przekonań sumienia oraz zapobieganie dyskryminacji pośredniej. Tak więc, jak twierdzi Maclure: „[p]luralistyczna koncepcja sekularyzmu zawiera w sobie pewien stopień asymetrii: zagwarantowanie wolności religijnej prowadzi do uchybień wobec zasady równego szacunku, natomiast spełnienie wymogów równego szacunku (właściwie pojmowanego) zakłada między innymi poszanowanie wolności sumienia”. Tamże.

łujemy się, próbując rozstrzygnąć życiowe dylematy<sup>40</sup>. Tak pojęte przekonania sumienia są podstawą „integralności moralnej” osoby oraz szacunku dla samego siebie<sup>41</sup>. Pojęcie „integralności moralnej” polega na możliwości postępowania zgodnie z tym, co postrzegamy jako obowiązek wpływający z podstawowych przeświadczeń<sup>42</sup>. Pozbawienie danej osoby możliwości podążania za nakazem sumienia powoduje poczucie „krzywdy moralnej”<sup>43</sup>.

Niektórzy przeciwnicy akomodacjonizmu, na przykład Brian Barry, twierdzą, że przekonania sumienia nie stanowią wyróżnionej kategorii w porównaniu ze zwykłymi preferencjami i upodobaniami. Barry przytacza przykład osoby, która pragnie przez pół roku pracować, a następnie przez pół roku podróżować. Jego zdaniem osoba ta może albo znaleźć pracę, która jej na to pozwoli, albo zmienić swoje pragnienie i przystosować się do otaczającej ją rzeczywistości. Nie może jednak na podstawie swych upodobań do określonego stylu życia zwracać się do państwa o pomoc w tej kwestii. Tak samo ma się rzecz dla Barry’ego w przypadku przekonań moralnych lub religijnych<sup>44</sup>.

Zacierając różnicę między zwykłymi preferencjami i upodobaniami a przekonaniem sumienia, Barry sprawia, że z pola analiz umyka nam bardzo ważna kwestia. Brak możliwości realizacji preferencji lub upodobań prowadzi do dyskomfortu, niezadowolenia, lecz nie powoduje poczucia „moralnej krzywdy” czy też sprzeniewierzenia się temu, co jest dla nas szczególnie istotne. Istnieje zatem różnica między osobą, która wyraża kulinarne upodobanie i nie ma ochoty na wieprzowinę, bo ten rodzaj mięsa po prostu jej nie smakuje, a osobą, która nie może jeść wieprzowiny z powodów religijnych. O ile w pierwszym wypadku podjęcie działań dostosowawczych byłoby nieuzasadnione, o tyle w drugim — wprost przeciwnie.

W koncepcji Maclure’a i Taylora wolność sumienia jest kategorią nadrzędną, która obejmuje zarówno przekonania religijne, jak i świeckie. Wszystkie przekonania sumienia zasługują na taką samą moralną i prawną

<sup>40</sup> Zob. SFC, 12–13.

<sup>41</sup> Maclure i Taylor zwracają uwagę, że dla Rawlsa szacunek do samego siebie jest jednym z głównych „dóbr podstawowych”, którego możliwość realizacji ma być zagwarantowana przez sprawiedliwy ustrój. Zob. John RAWLS, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek i Adam Romaniuk, przekład przejrzał i uzupełnił Sebastian Szymański (Warszawa: PWN, 2009), 266–267.

<sup>42</sup> Zob. SFC, 76.

<sup>43</sup> Zob. tamże, 77.

<sup>44</sup> Zob. B. BARRY, *Culture and Equality*, 36–37. Odwołując się do kwestii rytualnego uboju zwierząt, Barry twierdzi: „jeśli ustawodawstwo wymaga, by ogłaszać zwierzęta przed ich zabiciem, to osoby, które — z uwagi na swe religijne przekonania — nie mogą spożywać takiego mięsa, powinny całkowicie zaprzestać konsumpcji mięsa”. Tamże, 35.

ochronę. Biorąc pod uwagę wymiar normatywny, nie ma zatem różnicy między podstawowymi przeświadczeniami osób wierzących lub niewierzących<sup>45</sup>. Z tych względów stanowisko Maclure'a i Taylora może być określone mianem „egalitarnej”<sup>46</sup> koncepcji wolności sumienia. Nie znaczy to jednak, że w praktyce, a więc w orzecznictwie sądowym, nie zachodzi tutaj pewna asymetria, polegająca na uprzywilejowaniu religii<sup>47</sup>.

Najważniejszą kwestią z punktu widzenia sekularyzmu otwartego jest ustalenie kryterium pozwalającego odróżnić klasę przekonanych sumienia od zwykłych preferencji lub upodobań<sup>48</sup>. Można tutaj wyróżnić zasadniczo dwie strategie: „subiektywną” i „obiektywną”. Pierwsza podkreśla znaczenie zaangażowania się podmiotu, natomiast druga skupia się na warunkach pozapodmiotowych. Omówię najpierw strategię „obiektywną”, ponieważ jej krytyka jest punktem wyjścia subiektywistycznego stanowiska Maclure'a i Taylora.

Do strategii obiektywistycznej można zaliczyć te koncepcje, dla których przekonania sumienia wywodzą się lub reprezentują jakąś tradycyjną szkołę, nurt myślenia lub doktrynę filozoficzną, moralną, religijną. Przykładem będzie tutaj przedstawione przez Rawlsa pojęcie „rozległej doktryny”<sup>49</sup>. Wedle Rawlsa rozległa doktryna ma trzy kluczowe cechy. Po pierwsze, jest rezultatem poznawczej aktywności rozumu teoretycznego — w tym sensie, że odnosi się w sposób spójny i konsekwentny do zasadniczych wymiarów ludzkiej egzystencji. Po drugie, jest również dziełem rozumu praktycznego,

---

<sup>45</sup> Rozpatrując religię i światopogląd świecki z punktu widzenia opisu fenomenologicznego, można natomiast wskazać na istotne podobieństwa i różnice między nimi. Takie analizy podejmuje Taylor w *A Secular Age*, gdzie kluczową kategorią jest dlań pojęcie ludzkiej „pełni”. Zob. *A Secular Age*, 4–9.

<sup>46</sup> Cécile LABORDE, „The Politics of Religious Freedom: Protecting Freedom of Religion in the Secular Age”, *The Immanent Frame. Secularism, religion, and public sphere*, dostęp 27. 05.2016, <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/04/23/protecting-freedom-of-religion-in-the-secular-age/>.

<sup>47</sup> Z jednej strony można powoływać się na fakt, że uznanie wagi świeckich przekonań sumienia ma swe odzwierciedlenie w orzecznictwie sądowym. Osoba niewierząca, która jednocześnie jest pacyfistą, może zostać uznana za „obdzęktora” (*conscientious objector*) i zostać zwolniona ze służby wojskowej. Zob. Kent GREENAWALT, *Religion and Constitution*, vol. 1: *Fairness and Free Exercise*, rozdz. 4: „Conscientious Objection to Military Service” (Princeton: Princeton University Press, 2006), 49–67. Z drugiej jednak strony, na co zwraca uwagę Nussbaum, osobom niewierzącym trudniej jest ubiegać się o uzyskanie prawnego wyjątku, ponieważ sędziowie natrafiają tutaj na większe problemy dotyczące oceny prawdziwości ich roszczeń. Wynika to z tego, że w przypadku przekonanych świeckich pozbawieni jesteśmy kluczowych dla tradycji religijnych elementów, np. doktryny, autorytetu, wspólnoty. Zob. M. NUSSBAUM, *The New Religious Intolerance*, 88.

<sup>48</sup> Zob. SFC, 91.

<sup>49</sup> Zob. J. RAWLS, *Liberalizm polityczny*, 103.

ponieważ określa zbiór kluczowych, specyficznych dla niej wartości oraz kryteria rozstrzygania dylematów moralnych. Po trzecie, rozległy pogląd wywodzi się z „tradycji myślowej i doktrynalnej”<sup>50</sup>.

Rawls dokonuje również rozróżnienia między doktrynami, które są „w pełni rozległe” a rozległymi „tylko częściowo”<sup>51</sup>. Pierwszą grupę stanowią takie doktryny, które odnoszą się zasadniczo do wszystkich uznanych wartości i wyrażają swoje rozstrzygnięcia w formie „dostatecznie ściśle wyartykułowanego systemu”. Drugą grupę stanowią zaś takie, które są „luźno wyartykułowane” i odnoszą się tylko do niektórych wartości, występujących w aksjologicznym uniwersum<sup>52</sup>.

Należy zauważyć, że niewątpliwą zaletą teorii Rawlsa jest to, że w przeciwieństwie do Jürgena Habermasa nie nadaje on specjalnego znaczenia racjom świeckim względem religijnych. W swej koncepcji liberalizmu politycznego Rawls odróżnia bowiem rozległe koncepcje człowieka i świata od „wartości politycznych”<sup>53</sup>. Rozległe koncepcje mogą mieć charakter zarówno religijny, jak i świecki. Natomiast treść „rozumu publicznego” oparta ma być na wartościach politycznych<sup>54</sup>, a nie po prostu świeckich, jak to ma miejsce u Habermasa<sup>55</sup>. Jak jednak słusznie twierdzą Maclure i Taylor, zastosowanie pojęcia rozległej doktryny jako kryterium pozwalającego odróżnić przekonania sumienia od zwykłych preferencji prowadzi do stanowiska obciążonego wadą zbytniego ekskluzywizmu. Wynika to z tego, że wielu ludzi nie opiera się w swoim życiu na zbiorze norm i znaczeń, który przyjąłby postać systematycznie i spójnie wyłożonej koncepcji, nie mówiąc już o strukturze „w pełni rozległej doktryny”.

<sup>50</sup> Zob. tamże.

<sup>51</sup> Zob. tamże, 45.

<sup>52</sup> Zob. tamże.

<sup>53</sup> Zob. tamże, 42–47. „Wartości polityczne” w teorii Rawlsa odzwierciedlają liberalny charakter „politycznej koncepcji sprawiedliwości” i jako takie dadzą się uzasadnić niezależnie od różnych rozległych doktryn. Wśród wartości politycznych Rawls umieszcza na przykład: „wartości równej wolności politycznej i obywatelskiej; równość szans, wartości społecznej równości i ekonomicznej wzajemności”. Tamże, 308.

<sup>54</sup> Zob. John RAWLS, „O idei publicznego rozumu raz jeszcze”, w: TENŻE, *Prawo ludów*, tłum. Michał Kozłowski (Warszawa: Aletheia, 2001), 203–204.

<sup>55</sup> Jak twierdzi Habermas: „Istnieje różnica między racjami świeckimi a religijnymi. Różnicę tę można przedstawić w taki sposób, że ‘świeckie’ racje mogą być wyrażone w ‘publicznym’ lub ogólnie podzielanym języku”. Jürgen HABERMAS i Charles TAYLOR, „Dialogue: J. Habermas and Ch. Taylor”, w: *The Power of Religion in the Public Sphere*, red. Eduardo Mendieta i Jonathan VanAntwerpen (New York: Columbia University Press, 2011), 61. W tej kwestii zob. również: Ulrike SPOHN, A Difference in Kind? Jürgen Habermas and Charles Taylor on Post-Secularism”. *The European Legacy* 20 (2015), nr 2: 123–124. <http://dx.doi.org/10.1080/10848770.2015.1006927>.

Inne stanowisko, wpisujące się w nurt „obiektywistyczny”, polega na wskazaniu, że do klasy przekonań sumienia można zaliczyć tylko takie przekonania świeckie, które w istotnych aspektach zbieżne są z przekonaniem religijnymi<sup>56</sup>. W tym ujęciu funkcje pełnione przez przekonania religijne stanowią punkt odniesienia oraz kryterium pozwalające wyodrębnić ze zbioru niereligijnych lub quasi-religijnych poglądów takie, które zasługują na miano przeświadczeń sumienia. Religia odpowiada na fundamentalne pytania dotyczące ludzkiej egzystencji, np. jaki jest sens życia, czy życie kończy się w momencie śmierci biologicznej człowieka, jakie miejsce zajmuje człowiek we Wszechświecie itd. Przykładem świeckich koncepcji, które odnoszą się w jakiejś mierze do tych kwestii, są: utilitaryzm, kantyzm, ateistyczny egzystencjalizm, filozofia „głębokiej ekologii”, światopogląd pacyfistyczny itp.<sup>57</sup>.

Wedle Maclure’a i Taylora zwolenniczką powyższego podejścia w sporze o przekonania sumienia jest Martha Nussbaum<sup>58</sup>. Punktem wyjścia jej rozważań jest pojęcie sumienia przedstawione przez Rogera Williamsa<sup>59</sup>. W swej twórczości Williams nadawał wyjątkowe znaczenie jednostkowemu sumieniu człowieka. W nawiązaniu do stoików Williams określał je jako uniwersalną ludzką władzę, dzięki której dokonujemy moralno-duchowych wyborów<sup>60</sup>. Z uwagi na to, że wiele osób myli się w fundamentalnych kwestiach, Williams twierdził, że najważniejszym aspektem sumienia nie są jego konkluzje, lecz sama możliwość prowadzenia duchowych poszukiwań<sup>61</sup>. Mimo że nie wszyscy ludzie korzystają w pełni z tej władzy, to jest ona powszechnym ludzkim atrybutem. Nussbaum zwraca uwagę, że Williams — w przeciwieństwie do stoików — uważał, że władza sumienia może być zniszczona przez zewnętrzne okoliczności i jako taka domaga się gwarantowanej w sposób prawny ochrony. W ten sposób Williams stworzył podstawy teorii sekularyzmu politycznego oraz akomodacjonizmu<sup>62</sup>.

Nawiązując do Williamsa, Nussbaum określa sumienie jako „władzę, dzięki której każda osoba poszukuje ostatecznego znaczenia życia”<sup>63</sup>. Dookreślając to

<sup>56</sup> Zob. SFC, 95.

<sup>57</sup> Zob. tamże.

<sup>58</sup> Zob. M. NUSSBAUM, *Liberty of Conscience*, 168.

<sup>59</sup> Zob. tamże, 168-169; M. NUSSBAUM, *The New Religious Intolerance*, 65-66.

<sup>60</sup> W tym aspekcie sumienie podobne jest do stoickiego pojęcia *ἡγεμονικόν* [*hēgemonikon*] — kierowniczej części duszy, która stanowiła podstawę uznania wszystkich ludzi za równych. Zob. M. NUSSBAUM, *Liberty of Conscience*, 52.

<sup>61</sup> Zob. tamże, 52-53.

<sup>62</sup> Zob. M. NUSSBAUM, *The New Religious Intolerance*, 65-68.

<sup>63</sup> M. NUSSBAUM, *Liberty of Conscience*, 168.

pojęcie, Nussbaum zwraca uwagę na dwa kluczowe elementy. Po pierwsze, na formę sumienia, a więc na to, co władza ta robi – dzięki niej możemy „rozumować, poszukiwać i doświadczać uczuć oraz pragnień związanych z poszukiwaniem sensu życia”<sup>64</sup>. Po drugie, na przedmiotowe odniesienie, wyrażające się w tym, że sumienie kieruje nas w stronę pytań dotyczących „fundamentalnych kwestii”<sup>65</sup>. Takie przedstawienie sprawy pozwala Nussbaum stwierdzić, że przedmiotem szacunku w świeckim państwie jest sumienie rozumiane jako sama zdolność do poszukiwania sensu życia, a nie efekt końcowy tych poszukiwań, czyli konkretne odpowiedzi na fundamentalne kwestie.

Maclure i Taylor twierdzą, że prezentowane przez Nussbaum stanowisko, odwołujące się do władzy sumienia oraz „ostatecznych pytań”, jest — po pierwsze — zbyt wąskie, a po drugie — narusza zasadę neutralności światopoglądowej państwa<sup>66</sup>. Nadmierna ekskluzywność stanowiska Nussbaum wynika stąd, że na jego gruncie do klasy przekonań sumienia mogą być zaliczone tylko takie przeświadczenia, które mają u swych podstaw systematyczną refleksję na temat fundamentalnych celów życia ludzkiego. Na przykład, jak twierdzą Maclure i Taylor, dla wielu osób życie rodzinne stanowi istotny element tożsamości, ale nie oznacza to, że dzięki temu potrafią oni zająć określone stanowisko w kwestiach ostatecznych<sup>67</sup>.

Drugi zarzut wobec stanowiska Nussbaum wiąże się z tym, że — zdaniem Maclure’a i Taylora — koncepcja ta opiera się na wywodzącym się z tradycji antycznej, elitarnym przeświadczeniu o wyższości życia poświęconego teoretycznej refleksji nad innymi rodzajami ludzkiej aktywności. Przypisanie specjalnego znaczenia *vita contemplativa*, rozumianej jako „systematyczne duchowe poszukiwanie”, stawia w niekorzystnym położeniu osoby, które nie angażują się w ten rodzaj poszukiwań. Tym samym dochodzi tutaj do naruszenia neutralności światopoglądowej państwa, ponieważ podstawą równego szacunku jest określona wizja dobrego życia<sup>68</sup>.

Wedle podejścia „subiektywnego”, reprezentowanego przez Maclure’a i Taylora, kluczową cechą przekonań sumienia nie jest ich „obiektywna” ważność lub samoistna wartość, lecz pełniona przez nie funkcja w relacji do naszej tożsamości. Jak piszą: „Tym, co określa podstawowe przekonanie, jest rola, jaką odgrywa ono w moralnym życiu osoby. Ten rodzaj przekonania i zobowiązania pomaga jednostce w rozstrzygnięciu konfliktów

<sup>64</sup> Tamże, s. 169.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Zob. SFC, s. 96-97.

<sup>67</sup> Zob. tamże, s. 96.

<sup>68</sup> Zob. tamże, s. 97.

wartości, szkicowaniu planu życiowego, nadawania znaczeniu swoim działaniom, w skrócie: w prowadzeniu «dobrego życia»<sup>69</sup>.

Wedle tego stanowiska kluczową cechą, odróżniającą przekonanie sumienia od zwykłych preferencji, jest stopień identyfikacji podmiotu z danym poglądem. Sam podmiot decyduje, co ma dla niego nadrzędną wartość. Jak twierdzą MacLure i Taylor: „przekonanie sumienia pociąga za sobą nieredukowalny subiektywny wymiar: dane przekonanie stanie się sensotwórcze, jeśli podmiot nada mu specjalne znaczenie. To jednostka ustanawia, co jest centralną, a co peryferyjną składową jego moralnej tożsamości»<sup>70</sup>.

MacLure i Taylor twierdzą, że nie da się ustalić obiektywnej listy przekonań sumienia, spośród których podmiot mógłby dokonać wyboru istotnych punktów odniesienia dla swojego życia. Ich zdaniem między przekonaniem, o których w sposób bezdyskusyjny można orzec, że stanowią opcje moralnie ważkie (np. pacyfizm), a tymi, które można z łatwością zaliczyć do zwykłych preferencji („wolę lody waniliowe od truskawkowych”), istnieje „szara strefa”<sup>71</sup>, czyli zbiór przekonań, o których to właśnie jednostka decyduje, czy będą dla niej sensotwórcze, czy nie. Dla jednych osób życie rodzinne może być czymś nieistotnym, dla innych będzie to kwestia pierwszorzędna. Dlatego też kluczowym kryterium rozstrzygającym o tym, jaki jest status danego przekonania, jest stopień subiektywnej identyfikacji. Wedle teorii MacLure’a i Taylora — w przeciwieństwie do koncepcji Nussbaum — istotną cechą, łączącą przekonania świeckie z religijnymi, nie są „fundamentalne kwestie”, ale intensywność czy też siła, z jaką utożsamiamy się z danymi celami. Zarówno w przypadku religii, jak i światopoglądu świeckiego jednostka dokonuje silnej identyfikacji z tymi celami<sup>72</sup>.

Subiektywna koncepcja przekonań sumienia, za jaką opowiadają się MacLure i Taylor, ma charakter „radykałnie inkluzywny”<sup>73</sup>. Wyznaczona przez ich stanowisko klasa przekonań sumienia jest szersza od obszaru wyznaczonego przez Rawlsowską kategorię „rozległych doktryn”. Przekonania sumienia nie muszą mieć trzech cech określających rozległe doktryny. Nie jest zatem konieczne, aby wywodziły się z jakiejś tradycyjnej koncepcji (cecha trzecia) i stanowiły wyartykułowany system, który w sposób spójny

<sup>69</sup> Zob. tamże.

<sup>70</sup> Zob. tamże, 92.

<sup>71</sup> Zob. Jocelyn MACLURE, „Conscience, Religion and Exemptions: An Egalitarian View” [w przygotowaniu]. Serdecznie dziękuję prof. J. MacLure’owi za udostępnienie mi tego artykułu. Zob. również SFC, 92.

<sup>72</sup> Zob. SFC, 97.

<sup>73</sup> Zob. C. LABORDE, „The Politics of Religious Freedom”.



odnosi się do większości uznanych wartości (cecha pierwsza), dostarczając kryteriów wyboru w przypadku konfliktu wartości (cecha druga). Wreszcie, przekonania sumienia nie muszą odnosić się do fundamentalnych pytań o charakterze egzystencjalnym.

Jak już wspomniałem, zdaniem Maclure'a i Taylora ludzkie przekonania przyjmują często postać „płynnego” i „eklektycznego” zbioru wartości, który nie tworzy zintegrowanej i hierarchicznie uporządkowanej całości, wyznaczającej niezawodne kryteria postępowania<sup>74</sup>. Dlatego też ocena i umieszczenie danego przekonania na skali wyznaczonej z jednej strony przez mocne, sensotwórcze przeświadczenia, a z drugiej przez słabe preferencje musi odbywać się przede wszystkim przy uwzględnieniu stopnia jednostkowej identyfikacji. Tak więc kryterium pozwalające odróżnić przekonania sensotwórcze od zwykłych preferencji ma charakter subiektywny<sup>75</sup>.

Radykalna inkluzywność subiektywnej koncepcji przekonań sumienia może budzić obawy związane z groźbą „proliferaacji” działań dostosowawczych<sup>76</sup>. Maclure i Taylor wykorzystują fakt „fragmentaryczności” naszych aksjologicznych horyzontów do odparcia tego zarzutu. Ich zdaniem osoby o płynnym horyzoncie aksjologicznym, w przeciwieństwie do osób akceptujących jakąś tradycyjną doktrynę, nie zawsze postrzegają normatywne treści swych przekonań jako „obowiązek” lub „bezwarynkowy nakaz”, lecz traktują je bardziej elastycznie — jako „wezwanie” do podjęcia określonych działań<sup>77</sup>. Stwarza to możliwość reinterpretacji normatywnych aspektów przekonań sumienia, dzięki czemu osoba znajdująca się w sytuacji dyskryminacji pośredniej, zamiast ubiegać się o działania dostosowawcze, może podjąć wysiłek przystosowania się do ogólnych norm<sup>78</sup>.

#### 4. KRYTYKA SUBIEKTYWNEJ KONCEPCJI WOLNOŚCI RELIGII

Francuska teoretyk polityki Cécile Laborde odnosi się krytycznie do koncepcji Maclure'a i Taylora przedstawionej w *Secularism and Freedom of Conscience*. Podstawą rozważań Laborde<sup>79</sup> jest stanowisko zajmowane między

<sup>74</sup> Zob. SFC, s. 92-93.

<sup>75</sup> Zob. J. MACLURE, „Conscience, Religion and Exemptions”.

<sup>76</sup> Zob. SFC, 91.

<sup>77</sup> Zob. tamże, 94.

<sup>78</sup> Zob. tamże.

<sup>79</sup> Odwołuję się tutaj do uwagi poczynionej przez Maclure'a. Zob. J. MACLURE, „Conscience, Religion and Exemptions”.

innymi przez Talala Asada<sup>80</sup>, wedle którego istnieje zasadnicza analogia między tym, co świeckie, a tym, co religijne. Na gruncie tego założenia można twierdzić, że kształt zachodniego sekularyzmu politycznego jest ściśle związany z przemianami pojęcia religii, z którymi mieliśmy do czynienia we wczesnonowożytnym i nowożytnym okresie dziejów kultury europejskiej. Wedle tego poglądu zachodnie koncepcje sekularyzmu politycznego koncentrują się na zindywidualizowanych formach religijności, pomijając jednocześnie jej zbiorowy wymiar. W nawiązaniu do tego stanowiska Laborde dostrzega w subiektywnej koncepcji wolności religijnej wyraz „protestanckiej stronniczości”<sup>81</sup>.

Zdaniem Laborde zasadnicza trudność związana ze stanowiskiem Maclure’a i Taylora polega na tym, że subiektywna koncepcja wolności religijnej redukuje religię do jednostkowego sumienia. Rezultatem takiego zabiegu jest „protestantyzacja wiary”, która pomija wspólnotowy i rytualny aspekt doświadczenia religijnego. Zdaniem Laborde dla wielu wierzących wspólnotowe praktyki religijne mają charakter „sensotwórczy” i jako takie są podstawą „moralnej integralności” — mimo że nie stanowią „obowiązków sumienia”<sup>82</sup>.

Dokonane przez Maclure’a i Taylora ujęcie religii przez pryzmat sumienia posiada dwojakie konsekwencje. Po pierwsze, sprzyja:

najbardziej fundamentalistycznym i rygorystycznym interpretacjom dogmatów religijnych. Stawia wyżej tych chrześcijan, którzy powołując się na sumienie, uzasadniają swój sprzeciw wobec homoseksualizmu („Oto stoję przed wami. Nie mogę uczynić inaczej”). Marginalizuje w ten sposób wierzących, przykładających większą wagę do religijnych praktyk, a także gotowych do dostosowania swego religijnego życia do wymogów świata. [...] Twierdząc, że tylko przekonania sumienia, [...] których doświadczamy jako bezwarunkowych obowiązków, stanowią podstawę podjęcia „rozumnych” działań dostosowawczych, Maclure i Taylor wychodzą naprzeciw najmniej „rozumnym” przekonaniom<sup>83</sup>.

Druga konsekwencja protestantyzacji wiary, zdaniem Laborde, polega na tym, że stanowisko Maclure’a i Taylora „zdaje się przeczyć ochronie kulturowych i wspólnotowych wymiarów religii”<sup>84</sup>. Laborde wątpi, czy praktyki religijne, które stanowią przedmiot działań dostosowawczych (np. rytualne

<sup>80</sup> Zob. Talal ASAD, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2003).

<sup>81</sup> Zob. C. LABORDE, „The Politics of Religious Freedom”.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Tamże.

<sup>84</sup> Tamże.

spożywanie peyotlu przez członków niektórych plemion indiańskich), zyskałyby taki sam status w oparciu o teorię Maclure'a i Taylora. Wiąże się to z tym, że spożywanie peyotlu ma charakter rytualny i jako takie nie jest utożsamiane z obowiązkiem sumienia.

W artykule „Conscience, Religion and Exemptions: An Egalitarian View”<sup>85</sup> Maclure odnosi się do zarzutów Laborde. Zgadza się z tym, że aparat pojęciowy zastosowany w książce *Secularism and Freedom of Conscience* opiera się w zbyt dużym stopniu na refleksyjnym i zindywidualizowanym ujęciu religii. W rezultacie model sekularyzmu otwartego nie ma odpowiednich konceptualnych narzędzi, dzięki którym mógłby odnieść się do „instytucjonalnych aspektów wolności religijnej”<sup>86</sup>. Ustalenie znaczenia i zakresu wolności religijnej w przypadku instytucji i organizacji religijnych wymaga bowiem odwołania się do kategorii praw zbiorowych. U podstaw tej kategorii, zdaniem Maclure'a, oprócz prawa do wolności religijnej, znajduje się prawo do swobodnego zrzeszania się, które zostało pominięte w analizach dotyczących sekularyzmu otwartego. Precyzyjne określenie relacji między wolnością religijną a wolnością do stowarzyszania się wymagałoby zatem przeformułowania subiektywnej koncepcji wolności religijnej i wzbogacenia jej o zbiór pojęć uwzględniających instytucjonalny wymiar religii. Określenie stopnia autonomii instytucji religijnych w państwie świeckim jest bardzo istotne z tego względu, że kwestia ta stanowi logiczną konsekwencję przyjęcia zasady rozdziału.

Wyjaśniając powody akceptacji języka koncentrującego się na jednostkowym sumieniu, Maclure stwierdza, że zarówno Taylor, jak i on sam dali się uwieść analizom myślicieli, którzy podkreślali znaczenie zindywidualizowanych form religijności w społeczeństwie nowoczesnym. Jednym z takich myślicieli był William James, który utożsamiał istotę religii z wnętrzem człowieka, ze sferą emocji i intuicji<sup>87</sup>.

Ten sposób wyjaśnienia indywidualistycznego nachylenia analiz przedstawionych w *Secularism and Freedom of Conscience* wydaje się wątpliwy, szczególnie w odniesieniu do twórczości Taylora. W książce *Oblicza religii*

<sup>85</sup> J. MACLURE, „Conscience, Religion and Exemptions”.

<sup>86</sup> Tamże.

<sup>87</sup> Religia instytucjonalna, mająca formę wspólnotowego kultu, jest dla Jamesa jedynie epifenomenem „doświadczenia religijnego”, czymś tak naprawdę nieistotnym. Wedle Jamesa za swoiście religijne można uznać: „uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie”. WILLIAM JAMES, *Doświadczenia religijne*, tłum. Jan Hempel (Kraków: Nomos, 2001), 30.

*dzisiaj*<sup>88</sup> Taylor wyraźnie podkreśla swój ambiwalentny stosunek do Jamesa. Z jednej strony dostrzega jego zasługi, polegające na tym, że dzięki indywidualistycznemu ujęciu religii wyartykułował on istotne dla kondycji człowieka współczesnego dylematy moralne<sup>89</sup>. Z drugiej zarzuca mu właśnie to, że nie uwzględnił w swych rozważaniach sposobów, w jakich jednostkowe doświadczenie religijne okazuje się być komplementarne wobec wspólnotowej i sakramentalnej praktyki<sup>90</sup>.

Maclure stanowczo nie zgadza się z zarzutem Laborde o redukcji życia religijnego do sumienia. Zdaniem Maclure'a krytyka ta byłaby zasadna wówczas, gdyby głównym zamiarem *Secularism and Freedom of Conscience* było dokonanie wyczerpującego opisu różnych form religijności. Zasadniczy jednak cel ich książki polegał na wypracowaniu normatywnej argumentacji dotyczącej znaczenia i zakresu obowiązywania wolności przekonań w świeckim państwie<sup>91</sup>. Z normatywnego punktu widzenia subiektywna koncepcja wolności religijnej uwzględnia różnorodne formy religijności i w żadnym wypadku nie wyklucza elementów rytualnych oraz zbiorowych. Jak stwierdza Maclure:

Nigdy nie twierdziliśmy, że podstawą ubiegania się o uzyskanie wyjątku prawnego muszą być przekonania postrzegane przez wierzącego jako obowiązki sumienia [...] Fakt, że spożywanie peyotlu dla wielu Indian nie stanowi obowiązku sumienia w Luteranśkim lub Kantowskim sensie, nie sprawia, że praktyka ta nie może stać się przedmiotem akomodacji<sup>92</sup>.

Wydaje się jednak, że sprawa ta nie jest tak oczywista, jak to zostało przedstawione przez Maclure'a, i że mamy tu do czynienia z dookreśleniem stanowiska zawartego w *Secularism and Freedom of Conscience*. To prawda,

---

<sup>88</sup> Zob. Charles TAYLOR, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. Adam Lipszyc, przekład przejrzał Łukasz Tischner (Kraków: Znak, 2002).

<sup>89</sup> Krytykując zaproponowaną przez Williama Clifforda „etykę przekonań”, James pokazuje atrakcyjność zarówno stanowiska wiary, jak i niewiary. Z tego powodu Taylor określa go mianem „wielkiego filozofa rozdroża”. Zob. tamże, 48.

<sup>90</sup> Zob. tamże, 85–89.

<sup>91</sup> Zdaniem Maclure'a zarzut Laborde jest adekwatny w odniesieniu do koncepcji, które wyróżniają w życiu religijnym dwa zasadnicze wymiary: z jednej strony autentyczne, skoncentrowane na wnętrzu jednostki życie pełnią wiary, z drugiej zaś zewnętrzne wobec jednostkowego sumienia i zrelatywizowane do danej kultury, zewnętrzne manifestacje wiary. Przy takim postawieniu sprawy można twierdzić, że właściwym, a w zasadzie jedynym przedmiotem prawa do wolności religijnej jest wewnętrzna sfera podmiotu. Natomiast kulturowe przejawy wiary jako nieistotne dla prawdziwej wiary nie podpadają pod kategorię wolności religijnej. Zob. J. MACLURE, „Conscience, Religion and Exemptions”.

<sup>92</sup> Tamże.

że pojęcie działań dostosowawczych było przez Maclure'a i Taylora obrazowane przykładami dotyczącymi ortodoksyjnych wyznawców danej religii, dla których to właśnie przywiązanie do praktyki religijnej miało podstawowe znaczenie<sup>93</sup>. Niektóre jednak fragmenty ich rozważań — np. te dotyczące odparcia zarzutu proliferacji — mogły sugerować, że podstawą akomodacji może być tylko poczucie religijnego obowiązku.

##### 5. TAYLOROWSKA KONCEPCJA SILNYCH WARTOŚCIOWAŃ

Opisując stanowisko Maclure'a i Taylora, Laborde zauważa, że u podstaw ich koncepcji wolności religijnej tkwi Taylorowskie pojęcie „silnych wartościowań” (*strong evaluations*). Laborde twierdzi zatem, że sekularyzm otwarty opiera się na „subiektywistycznej [podkreślenie autora — D.B.] koncepcji silnych wartościowań”<sup>94</sup>. Nieco dalej pisze ona, że: „ostatecznie, subiektywna koncepcja wolności religijnej wskazuje na suwerenność prywatnych silnych wartościowań”<sup>95</sup>. Zgadzam się z Laborde, że podstawą wyводу Maclure'a i Taylora, dotyczącego subiektywnej koncepcji przekonań sumienia jest pojęcie „silnych wartościowań”. Wprawdzie pojęcie to nie pojawia się w książce, jednakże w artykule, stanowiącym odpowiedź na zarzuty Laborde, Maclure potwierdza, że podstawą argumentu dotyczącego konstytutywnej roli przekonań sumienia dla tożsamości moralnej jest właśnie koncepcja silnych wartościowań<sup>96</sup>. Nie zgadzam się jednak z twierdzeniem Laborde, że koncepcja silnych wartościowań może być ujęta jako „subiektywna” lub „prywatna”. Sądzę zatem, że określenie silnych wartościowań jako subiektywnych lub prywatnych oznacza popadnięcie w *contradictio in adiecto* oraz że teoria silnych wartościowań podważa zasadność subiektywnej koncepcji wolności sumienia.

Czym wobec tego są silne wartościowania? Istotą silnych wartościowań<sup>97</sup> są jakościowe rozróżnienia dotyczące *wartości* naszych pragnień, życiowych

<sup>93</sup> Chodzi tu na przykład o sprawę *Amselem* — zob. SFC, 81–84.

<sup>94</sup> C. LABORDE, „The Politics of Religious Freedom”.

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> J. MACLURE, „Conscience, Religion and Exemptions”.

<sup>97</sup> Koncepcja silnych wartościowań została przedstawiona przez Taylora w sposób systematyczny w znanym esej „What is Human Agency?” (1977) — zob. Charles TAYLOR, „What is Human Agency?”, w: TENŻE, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press 1985), 15–44. Od tej pory jest ona stale obecna w twórczości kanadyjskiego filozofa. Punktem wyjścia prowadzonych przez Taylora analiz podmiotu jest do-

celów czy motywów postępowania. Zdaniem Taylora jako podmioty ludzkie: „działamy z poczuciem tego, że niektóre pragnienia, cele, aspiracje są jakościowo wyższe od innych”<sup>98</sup>. W zależności od tego, czy podstawą oceny pragnień jest subiektywne odczucie siły (*strength*) danego motywu, czy też odwołanie się do wykraczających poza *subiectum* standardów, możemy mówić o wartościowaniu słabym lub silnym. W przypadku silnych wartościowań, jak pisze Taylor: „nie traktujemy naszych faktycznych pragnień jako ostatecznego poziomu usprawiedliwienia, lecz wychodzimy poza nie ku ich wartości”<sup>99</sup>.

Silne wartościowania zakładają istnienie jakościowych rozróżnień dotyczących wartości, które nie mogą zostać sprowadzone do jednostkowych preferencji. Istotą silnych wartościowań jest to, że są one niezależne od naszych pragnień, dlatego też mogą stanowić „kryterium ich oceny”<sup>100</sup>. Utożsamienie silnych wartościowań ze sferą upodobań i skłonności oznaczałoby sprowadzenie ich do ewaluacji słabej. Dlatego właśnie sądzę, że ujęcie silnych wartościowań jako „prywatnych” lub „subiektywnych” oznacza popadnięcie w sprzeczność.

W celu właściwego zrozumienia Taylorowskiej koncepcji należy przede wszystkim odróżnić porządek silnych wartości (*strong values*) od porządku silnych wartościowań. Wartościowanie nie tworzy wartości, wręcz przeciwnie: to silne wartości są koniecznym warunkiem możliwości silnego wartościowania. Podmiot dokonujący silnego wartościowania zazwyczaj nie kreuje wartości, lecz odkrywa nieredukowalną do jednostkowych upodobań i preferencji sferę jakościowych rozróżnień. Komentując poglądy Taylora,

---

konane przez Harry’ego Frankfurta rozróżnienie na pragnienia pierwszego i drugiego rzędu — zob. Harry FRANKFURT, „Wolność woli i pojęcie osoby”, tłum. Justyna Nowotniak, w: *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybrał i wstępem opatrzył. Jacek Hołówka, tłum. Justyna Nowotniak i Waław Jan Popowski (Warszawa: Aletheia, 1997), 21–39. W sposób szczegółowy omawiam Taylorowską koncepcję silnych wartościowań w: Damian BARNAT, „Silne wartościowania i problem tożsamości ludzkiej”, *Analiza i Egzystencja. Czasopismo Filozoficzne* 23 (2013): 169–188. Poniżej korzystam z niektórych fragmentów mojego artykułu, uzupełniając je o nowe wątki.

<sup>98</sup> Charles TAYLOR, „Reply and Re-articulation”, w: *Philosophy in Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, red. James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 249.

<sup>99</sup> Charles TAYLOR, „Samointerpretujące się zwierzęta”, tłum. Anna Sierszulska, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty Filozofii Analitycznej*, t. VIII, red. Joanna Górnicka-Kalinowska (Warszawa: Aletheia, 2001), 284.

<sup>100</sup> Zob. Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, naukowo opracował Tadeusz Gadacz, wstęp Agata Bielik-Robson (Warszawa: PWN, 2001), 12.

Nicholas H. Smith słusznie zauważa, że: „silne wartości to «dobra» w rozumieniu Arystotelesa: pożądane rzeczy z uwagi na wartość, którą posiadają”<sup>101</sup>. Silne wartościowanie jest zatem wtórne wobec silnych wartości.

Potwierdzeniem tej interpretacji są poglądy Taylora zawarte w *Etyce autentyczności*, gdzie stanowczo odrzuca on subiektywizm wartości, zgodnie z którym: „rzeczy mają znaczenie nie same z siebie, lecz dlatego, że ludzie uznają je za znaczące”<sup>102</sup>. Takie stanowisko, zdaniem Taylora, to „czysty obłąd”. Subiektywne odczucia nie mogą być nigdy racją uzasadniającą uznanie jakiegoś stanowiska moralnego; jeśli by tak było, wówczas musieliśmy się zgodzić co do tego, że my sami możemy mocą własnej woli wyznaczyć to, co moralnie wartościowe. Skoro tak, to moglibyśmy bez żadnych przeszkód po prostu zdecydować, że liczenie ziaren piasku na pustyni będzie tak samo wartościowe, jak niesienie pomocy potrzebującym.

Silne wartościowanie to mniej lub bardziej wyartykułowane, mniej lub bardziej refleksyjne poczucie tego, że rzeczy różnią się, co do swej wartości. Sfera dóbr, o których tutaj mowa, jest bardzo szeroka. W jej skład wchodzi wartości moralne, estetyczne, religijne i duchowe<sup>103</sup>.

Koniecznym minimum spójności koncepcji silnych wartościowań jest uznanie, że ich podstawą jest pozapodmiotowy horyzont sensu. Jeśli zaś chodzi o to, czy horyzont ten ma status obiektywny, czy też jest zrelatywizowany kulturowo, koncepcja silnych wartościowań nie wymusza na nas zajęcia określonego stanowiska. Mimo że Taylor we wcześniejszych pracach opowiedział się za pewną odmianą realizmu moralnego<sup>104</sup>, nie musimy podążać za nim w tym względzie. Wystarczy jeśli przyjmiemy założenie, że silne wartości funkcjonują w danej kulturze, społeczeństwie lub wspólnocie jako opcje moralnie znaczące<sup>105</sup>.

Silne wartościowania są podstawą wyróżniania praw człowieka<sup>106</sup>. Lista tych praw jest zatem zależna od tego, co stanowi przedmiot silnych warto-

<sup>101</sup> Nicholas H. SMITH, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2002), 91.

<sup>102</sup> Charles TAYLOR, *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec (Kraków: Znak, 2006), 41.

<sup>103</sup> Zob. Ch. TAYLOR, „Samointerpretujące się zwierzęta”, 286.

<sup>104</sup> Zob. Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości*, 478.

<sup>105</sup> Takie stanowisko nie wyklucza, że pewne wartości danej kultury mogą okazać się powszechnie ważne.

<sup>106</sup> Krytykując zaproponowaną przez Roberta Nozicka teorię „prymatu uprawnień”, Taylor stwierdza, że stanowisko, które przypisuje człowiekowi pewne prawa, a tym samym abstrahuje od uznania moralnego znaczenia ludzkich zdolności, które mają być chronione przez te prawa, jest niekoherentne. Zob. Charles TAYLOR, „Atomism”, w: TENŻE, *Philosophical Papers 2: Philosophy and Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 193.

ściowań. Jaki byłby sens ustanawiania danego prawa, gdyby nie miało ono dla nas żadnej moralnej wartości? Można przyjąć, że istnieje ścisły związek między sposobem rozumienia wolności ludzkiej a prawem do wolności sumienia. W jaki zatem sposób Taylor pojmuje wolność?

Kanadyjski filozof twierdzi, że każda sensowna koncepcja wolności musi wziąć pod uwagę jakość naszych motywacji<sup>107</sup>. To właśnie wolność jest stawką, kiedy działamy na podstawie motywu, który uznajemy za moralnie niesłuszny lub gdy silne wartości są przeciwważone przez zwykłe preferencje. Zdaniem Taylora podmiot może mylić się w sposób zasadniczy co do tego, czy jego pragnienia odnoszą się w sposób właściwy do sytuacji, w której się on znajduje. Rozpoznanie i artykulacja naszych motywacji zakłada możliwość dokonania ich powtórnej weryfikacji, czyli „krytycznej oceny” (*second-guessing*)<sup>108</sup>.

Wedle Taylora znaczna część naszych motywacji ma intencjonalną strukturę, która sprawia, że właściwe ujęcie naszych przeżyć wymaga uwzględnienia sytuacji, do której się odnoszą<sup>109</sup>. Doświadczenie emocji o przedmiotowym odniesieniu wiąże się z rozpoznaniem danej sytuacji jako posiadającej określone znaczenie. Na przykład u podstaw poczucia wstydu leży rozpoznanie jej określonego aspektu jako wstydliviego. Chcąc jednak przypisać właściwe znaczenie sytuacji, doświadczane w związku z nią uczucia nie są wystarczające<sup>110</sup>. W przypadku doświadczenia o intencjonalnej strukturze nie można postawić znaku równości między subiektywnym odczuciem a znaczeniem sytuacji<sup>111</sup>. Ujęcie znaczenia sytuacji jako korelatu uczucia może być zatem trafne bądź nie. Przekłada się to również na możliwość oceny adekwatności naszych motywów.

Intencjonalność silnie wartościowych motywów sprawia, że subiektywne poczucie dotyczące sytuacyjnego sensu nie może stanowić ostatecznej instancji, uzasadniającej słuszność naszego postępowania. Uznając intencjonalność silnych wartościowań, musimy również zgodzić się z tym, że podmiot może mylić się w kwestii rozpoznania ich słuszności, oraz zaakceptować

<sup>107</sup> Zob. Charles TAYLOR, „What’s Wrong with Negative Liberty”, w: TENŻE, *Philosophical Papers 2*, 215. Trzy poniższe akapity stanowią zmodyfikowany fragment rozważań, które zawarłem w artykule: Damian BARNAT, „Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora”, *Diametros. Internetowe Czasopismo Filozoficzne*, 20 (2009): 1–36.

<sup>108</sup> Ch. TAYLOR, „What’s Wrong with Negative Liberty”, 217.

<sup>109</sup> Jak pisze Taylor: „właściwy opis naszych uczuć, emocji, pragnień — krótko mówiąc, większości doświadczanych przez nas motywów — jest zarazem jasnym sądem o przedmiocie, jakiego dotyczy”. Ch. TAYLOR, „Samointerpretujące się zwierzęta”, 263.

<sup>110</sup> Zob. tamże, 265.

<sup>111</sup> Zob. tamże, 266–267.



fakt, że dzięki krytycznej ocenie może dokonać ich weryfikacji. Taka ocena polega na dialogicznej konfrontacji swego samookreślenia z innymi ludźmi oraz zewnętrznym wobec jednostki horyzontem znaczeń.

Zdaniem Maclure'a i Taylora zaproponowana przez nich teoria przekonań sumienia łączy się ściśle z „subiektywną koncepcją wolności religijnej”<sup>112</sup>. Koncepcja ta znalazła wyraz w decyzji Sądu Najwyższego Kanady w sprawie *Amselem* z 2004 r.<sup>113</sup> Zgodnie z tą decyzją podstawą do korzystania z prawa do wolności religijnej, a tym samym ubiegania się o działania dostosowawcze, jest subiektywne poczucie jednostki. Jeśli jednostka szczerze i autentycznie przekonana jest, że dzięki danej praktyce zyskuje „łączność z tym, co boskie”, nie musi wskazywać na obiektywne podstawy swego stanowiska, to jest uzasadniać go na podstawie religijnych dogmatów lub autorytetu. Orzeczenie to podważyło podejście „tradycyjne”<sup>114</sup>, wedle którego osoba ubiegająca się o działania dostosowawcze musiała wykazać, że postrzeganie przez nią danej praktyki jako obowiązku religijnego pozostawało w zgodzie z oficjalnie uznanymi dogmatami religijnymi lub znajdowało poparcie w tekstach świętych.

Uwzględnienie teorii silnych wartościowań w koncepcji przekonań sumienia sprawia, że stanowisko Maclure'a i Taylora nie da się pogodzić z ideą subiektywnej wolności religijnej. Teoria silnych wartościowań zakłada bowiem omylność jednostki w kwestii rozpoznania jej celów i w związku z tym postuluje dokonanie krytycznej oceny naszych przekonań na podstawie pozapodmiotowych warunków. W tym ujęciu fakt, że jednostka *postrzega* daną praktykę jako obowiązek religijny, nie jest wystarczającym warunkiem do przyznania jej akomodacji. Rozstrzygnięcie kwestii, czy jakaś praktyka ma istotne znaczenie dla wyznawców danej religii, powinno uwzględniać tradycyjną wykładnię oraz religijny autorytet. Przekonanie, że

<sup>112</sup> Zob. SFC, rozdz. 9: „The Subjective Conception of Freedom of Religion and the Individualization of Belief”, 81–84.

<sup>113</sup> Judgments of the Supreme Court of Canada, *Syndicat Northcrest v. Amselem*, 2004, dostęp 15.03.2017, <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/2161/index.do>. Sprawa dotyczyła żydowskiego Święta Szałasów (Namiotów). Wyznawcy judaizmu w Montrealu zbudowali namioty na balkonach zamieszkałych przez nich apartamentów. Takie działanie naruszało jednak wewnętrzne przepisy Syndicat Northcrest — podmiotu, który zarządzał tymi budynkami. Syndicat Northcrest zaproponowało utworzenie jednego wspólnego namiotu. Wzbudziło to sprzeciw niektórych członków społeczności żydowskiej, którzy stali na stanowisku, że świętowanie we wspólnym namiocie jest niezgodne z ich „osobistymi przekonaniami religijnymi”. Wedle decyzji Sądu Najwyższego w Kanadzie podstawą do podjęcia działań dostosowawczych jest szczerze przekonanie jednostki o słuszności danej praktyki. Zob. tamże.

<sup>114</sup> SFC, 82–83.

jakaś praktyka jest nieodzownym elementem życia religijnego, musi być ugruntowane i mieć podstawy nie tylko w subiektywnym poczuciu jednostki, ale także w doktrynie religijnej, którą dana osoba wyznaje. Samo subiektywne poczucie jest tutaj niewystarczające, ponieważ podmiot może w sposób mylny interpretować wymogi wiary religijnej, której jest wyznawcą. W istocie koncepcja przekonań sumienia oparta na teorii silnych wartościowań jest bliższa podejściu „tradycyjnemu”.

Jeśli zatem podstawą subiektywnej koncepcji przekonań sumienia są silne wartościowania, koncepcja ta okazuje się niespójna, ponieważ uznaje zarówno, że sam podmiot może zdecydować o tym, co jest słuszne (wystarczy tutaj bowiem jego subiektywne poczucie), jak i że właściwe rozpoznanie słuszności naszych przekonań zakłada uwzględnienie pozapodmiotowych warunków, czyli sytuacyjnego sensu, który może być przez nas mylnie zinterpretowany.

Maclure i Taylor twierdzą, że „przekonania religijne zyskują swój wyróżniony status prawny poprzez rolę, jaką odgrywają w życiu moralnym jednostki, a nie z uwagi na ich wewnętrzną wartość”<sup>115</sup>. Czy jednak te dwa porządki — „subiektywny” i „obiektywny” — dają się tak łatwo oddzielić od siebie? Czy możliwość mocnej identyfikacji podmiotu z jakimś przekonaniem nie wynika stąd, że w danej kulturze funkcjonuje ono jako opcja moralnie znacząca?

Celem zobrazowania tej kwestii rozważmy przykład dotyczący „religii pastafarian”. Trudno traktować poważnie deklaracje członków „Latającego Kościoła Spaghetti” o autentyczności ich wiary<sup>116</sup>. A jednak zdarzają się przypadki, że wyznawcy „pastafarianizmu” doprowadzają do działań dostosowawczych<sup>117</sup>. W 2013 r. obywatel Czech, Lukáš Nový, uzyskał dowód osobisty ze zdjęciem w durszlaku, będącym dla pastafarian symbolem religijnym. Podobna rzecz miała miejsce w Austrii w 2011 r.<sup>118</sup> W obu przypadkach ogólna norma, zakazująca nakryć głowy w zdjęciach do takich dokumentów jak dowód osobisty lub prawo jazdy, została uchylona ze

<sup>115</sup> Tamże, 81.

<sup>116</sup> Anna SIEK, „Pastafarianizm — religia czy kpina?”. *Gazeta.pl*, 09.04.2014. Dostęp: 15.04.2017. [http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,15769311,Pastafarianizm\\_religia\\_czy\\_kpina\\_Pacjenci\\_szpitala.html](http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,15769311,Pastafarianizm_religia_czy_kpina_Pacjenci_szpitala.html).

<sup>117</sup> Zob. Bartłomiej MAYER, „Durszlak na głowie. Latający Potwór Spaghetti w Czechach”, *Dziennik.pl*, 01.08.2013, dostęp 15.04.2017, <http://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/434430,latajacy-potwor-spaghetti-w-czechach.html>.

<sup>118</sup> Chodzi tu o obywatela Austrii, Niko Almę, który uzyskał prawo jazdy ze zdjęciem w durszlaku na głowie. Austriacki pastafarianin dochodził swoich praw przed sądem. Tamże.

względów „religijnych”<sup>119</sup>. Bohater wydarzenia w Czechach stwierdził wprost, że nakrycie głowy stanowi dla niego kwestię religijną, dodając przy okazji, że w XXI wieku „wyznanie to sprawa prywatna”<sup>120</sup>.

Wykazując słabość subiektywnej koncepcji przekonań sumienia, można powiedzieć, że nie dostarcza kryteriów pozwalających odnieść się krytycznie to tego typu antyreligijnych prowokacji. Jest to szczególnie ważne w kontekście dyskusji nad zasadnością akomodacjonizmu. Podejmowanie wobec „pastafarian” działań dostosowawczych przyczynić się może do podważenia słuszności tego instytucjonalnego środka sekularyzmu. Jeśli bowiem działania dostosowawcze mają chronić przekonania sumienia, a autentyczne utożsamienie się z „potworem spaghetti” jest co najmniej wątpliwe, to w tym wypadku ich podjęcie jest nieuzasadnione. Subiektywna teoria przekonań sumienia sprawia, że pozostajemy bezradni wobec poczynań „pastafarian”.

Próbując ustalić, czy dane przeświadczenie może zostać zaliczone do klasy przekonań sumienia, nie można pominąć sfery sensu, wykraczającej poza jednostkę. Podstawą mocnej identyfikacji podmiotu z pewną opcją jest jej atrakcyjność, polegająca na tym, że posiada ona wyróżniony status w danej kulturze. Chociaż zbiór wartości związany z życiem rodzinnym nie stanowi rozległej doktryny ani też nie odnosi się w sposób systematyczny do fundamentalnych kwestii, to posiada w wielu kulturach uznanie. Dlatego też nie dziwi nas, że opcja ta może być przedmiotem silnych wartościowań. Zresztą sam Taylor w *Źródłach podmiotowości* poświęcił sporo miejsca analizie moralnego ideału „afirmacji zwyczajnego życia”, który jest istotnym elementem kultury zachodniej<sup>121</sup>. Krytyka religii pojawia się w kręgu tej kultury, dzięki temu niejawni cel działań „pastafarian” uchodzi za zrozumiały. Trudno jednak zgodzić się z tym, aby identyfikacja z „potworem spaghetti” miała charakter sensotwórczy, to znaczy nadawała życiu kierunek i pomagała zyskiwać orientację w ważnych kwestiach.

Ujmując to inaczej, określenie roli, jaką dane przekonanie odgrywa w życiu jednostki, wymaga odwołania się do jego wartości. Przy tym nie musimy rozstrzygać kwestii, czy dane przekonanie wyraża wartość samoistną, która ma charakter powszechnie ważny. Nie możemy jednak abstrahować od wartości, jaką ma ono w danej kulturze. Tak więc autentyczna identyfikacja podmiotu z jakimś celem zakłada uznanie uprzedniego wobec jednostki

<sup>119</sup> Tamże.

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> Zob. Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości*, część trzecia: „Afirmacja zwyczajnego życia”, 390–568.

horyzontu znaczeń. Nawet jeśli ktoś dokonuje innowacji w tej sferze, czyni to w twórczym dialogu z tradycją.

Podsumowując, przekonania sumienia stanowią konstytutywny element tożsamości ludzkiej i jako takie powinny być odróżnione od zwykłych preferencji. Jeśli chodzi o normatywny porządek rozważań nie ma różnicy między religijnymi a świeckimi przekonaniem sumienia. Pojęcie przekonania sumienia jest kategorią nadrzędną, obejmującą zarówno religię, jak i światopogląd świecki (egalitaryzm). Jeśli chodzi o kwestię kryterium, dzięki któremu możemy odróżnić przekonania sumienia od zwykłych preferencji, należy uwzględnić zarówno elementy „subiektywne” (podmiotowa identyfikacja), jak i „obiektywne” (uznanie pozapodmiotowego horyzontu znaczeń). Nawet jeśli podkreślamy znaczenie subiektywnej identyfikacji, nie możemy pominąć wagi pozapodmiotowych horyzontów sensu.

#### BIBLIOGRAFIA

- ABBEY, Ruth. „Plus ça Change: Charles Taylor on Accommodating Quebec’s Minority Cultures”, *Thesis Eleven* 99 (2009): 71–92. DOI: 10.1177/0725513609345375.
- ADELMAN, Howard, i Pierre ANCTIL. *Religion, Culture, and the State: Reflections on the Bouchard-Taylor Report*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- ASAD, Talal. „French Secularism and the ‘Islamic Veil Affair’”. *The Hedgehog Review*, Spring & Summer, 2006: 93–106.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.
- BARNAT, Damian. „Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora”. *Diametros. Internetowe Czasopismo Filozoficzne* 20 (2009): 1–36.
- BARNAT, Damian. „Silne wartościowanie i problem tożsamości ludzkiej”. *Analiza i Egzystencja. Czasopismo Filozoficzne* 23 (2013): 169–188.
- BARRY, Brian. *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- BHARGAVA, Rajeev. „Political Secularism: Why It Is Needed and What Can Be Learnt from its Indian Version”, 82-109. W: *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Red. Geoffrey Brahm Levey i Tariq Modood, New York: Cambridge University Press, 2008.
- BHARGAVA, Rajeev. „Political Secularism”. W: *A Handbook of Political Theory*. Red. John S. Dryzek, Bonnie Honig i Anne Phillips, 636–655. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BOUCHARD, Gérard, i Charles TAYLOR. *Building The Future. A Time for Reconciliation*, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2008. Kopia dostępna na stronach Pontificia universidad católica del Perú. Dostęp: 05.05.2015. <http://red.pucp.edu.pe/wpcontent/uploads/biblioteca/buildingthefutureGerardBouchardycharlestaylor.pdf>.

- CASANOVA, José. „The Secular, Secularizations, Secularisms”. W: *Rethinking Secularism*. Red. Craig J. Calhoun, Mark Juergensmeyer i Jonathan VanAntwerpen, 54–74. New York: Oxford University Press, 2011.
- CASANOVA, José. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. Tomasz Kunz. Kraków: Nomos, 2005.
- Comparative Secularisms in a Global Age*. Red. Linell Elizabeth Cady i Elizabeth Shakman Hurd. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- COMTE, Auguste. *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*. Skrótu dokonał Jules Émile Rigolage. Tłum. Wanda Wojciechowska. Warszawa: PWN, 1961.
- DAWKINS, Richard. *Bóg urojony*. Tłum. Piotr Szwejcer. Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2007.
- Filozofia Oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*. Red. Justyna Miklaszewska i Anna Tomaszewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2015.
- FRANKFURT, Harry. *Wolność woli i pojęcie osoby*. Tłum. Justyna Nowotniak. W: *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*. Wybrał i wstępem opatrzył Jacek Hołówka, tłum. Justyna Nowotniak i Waclaw Jan Popowski, 21–39. Warszawa: Aletheia, 1997.
- GREENAWALT, Kent. *Religion and Constitution*. Vol. 1: *Fairness and Free Exercise*. Rozdz. 4: „Conscientious Objection to Military Service”, 49–67. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- HABERMAS, Jürgen, i Charles TAYLOR. „Dialogue: J. Habermas and Ch. Taylor”. W: *The Power of Religion in the Public Sphere*, red. Eduardo Mendieta i Jonathan VanAntwerpen, 60–69. New York: Columbia University Press, 2011.
- JAMES, William. *Doświadczenia religijne*. Tłum. Jan Hempel. Kraków: Nomos, 2001.
- LABORDE, Cécile. „The Politics of Religious Freedom: Protecting Freedom of Religion in the Secular Age”. The Immanent Frame. Secularism, religion, and public sphere. Dostęp: 27.05.2016. <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/04/23/protecting-freedom-of-religion-in-the-secular-age/>.
- LOCKE, John. *List o tolerancji*. Tłum. Leon Joachimowicz, red. wyd. polskiego Zbigniew Ogonowski. Warszawa: PWN, 1963.
- LOCKE, John. *List o tolerancji*. Tłum. Leon Joachimowicz. Warszawa: PWN, 1963.
- MACLURE, Jocelyn, i Charles TAYLOR. *Secularism and Freedom of Conscience*. Tłum. Jane Marie Todd. Harvard: Harvard University Press, 2011.
- MACLURE, Jocelyn. „Conscience, Religion and Exemptions: An Egalitarian View” [w przygotowaniu].
- MACLURE, Jocelyn. „Sekularyzm polityczny – zarys koncepcji”. Tłum. Damian Barnat. W: *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*. Red. Anna Tomaszewska i Damian Barnat. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego [w przygotowaniu].
- MAYER, Bartłomiej. „Durszlak na głowie. Latający Potwór Spaghetti w Czechach”. Dziennik.pl, 01.08.2013. Dostęp: 15.04.2017. <http://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/434430,latajacy-potwor-spaghetti-w-czechach.html>.
- MAZANKA, Paweł. „Sekularyzm”. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Red. Andrzej Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2009. Wersja internetowa. Dostęp 04.15.2017. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/suplement/sekularyzm.pdf>.
- MCGRATH, Alister, i Joanna Collicutt MCGRATH, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. Jerzy Wolak. Kraków: WAM, 2012.
- NUSSBAUM, Martha C[raven]. *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2012.
- NUSSBAUM, Martha. *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic, 2008.
- PENA-RUIZ, Henri. *Histoire de la laïcité: Genèse d'un idéal*. Paris: Gallimard, 2005.

- RAWLS, John. „O idei publicznego rozumu raz jeszcze”. W: TENŻE, *Prawo ludów*. Tłum. Michał Kozłowski, 186-255. Warszawa: Aletheia, 2001.
- RAWLS, John. *Liberalizm polityczny*. Tłum. Adam Romaniuk. Wstępem opatrzył Czesław Porębski. Warszawa: PWN, 2012.
- RAWLS, John. *Teoria sprawiedliwości*. Tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek i Adam Romaniuk. Przekład przejrzał i uzupełnił Sebastian Szymański. Warszawa: PWN, 2009.
- RORTY, Richard „Antyklerykalizm i ateizm”. W: RichaRd RORTY i Gianni VATTIMO. *Przyszłość religii*. Tłum. Sławomir Królak. Red. Santiago Zabala, 33–46. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- SIEK, Anna. „Pastafarianizm — religia czy kpina?”. *Gazeta.pl*, 09.04.2014. Dostęp: 15.04.2017. [http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,15769311,Pastafarianizm\\_religia\\_czy\\_kpina\\_Pacjenci\\_szpitala.html](http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,15769311,Pastafarianizm_religia_czy_kpina_Pacjenci_szpitala.html).
- SMITH, Nicholas H. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge, Mass.: Polity Press, 2002.
- SPOHN, Urlike. „A Difference in Kind? Jürgen Habermas and Charles Taylor on Post-Secularism”. *The European Legacy* 20 (2015), nr 2: 120–135. <http://dx.doi.org/10.1080/10848770.2015.1006927>.
- SZAHAJ, Andrzej. „Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej”. W: TENŻE. *Liberalizm, wolność, wspólnotowość. Eseje z filozofii polityki*, 97–114. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012.
- TAYLOR, Charles. „Atomism”. W: TENŻE. *Philosophical Papers 2: Philosophy and Human Sciences*, 187–210. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1985.
- TAYLOR, Charles. „What is Human Agency?”. W: TENŻE. *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, 15–44. Cambridge: Cambridge University Press 1985.
- TAYLOR, Charles. „What’s Wrong with Negative Liberty”. *Philosophical Papers 2: Philosophy and Human Sciences*, 211–239. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1985.
- TAYLOR, Charles. „Reply and Re-articulation”. W: *Philosophy in Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Red. James Tully, 213–257. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1994.
- TAYLOR, Charles. „Samointerpretujące się zwierzęta”. Tłum. Anna Sierszulska. W: *Filozofia podmiotu. Fragmenty Filozofii Analitycznej*. T. VIII. Red. Joanna Górnicka-Kalinowska, 261–295. Warszawa: Aletheia, 2001.
- TAYLOR, Charles. *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przekład zbiorowy, naukowo opracował Tadeusz Gadacz. Wstęp Agata Bielik-Robson. Warszawa: PWN, 2001.
- TAYLOR, Charles. *Oblicza religii dzisiaj*. Tłum. Adam Lipszyc. Przekład przejrzał Łukasz Tischner. Kraków: Znak, 2002.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, Charles. *Etyka autentyczności*. Tłum. Andrzej Pawelec. Kraków: Znak, 2006.
- TAYLOR, Charles. *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Tłum. Adam Puchejda i Karolina Szymański. Kraków: Znak, 2010.
- TAYLOR, Charles. „Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?”. W: *The Power of Religion in the Public Sphere*. Red. Eduardo Mendieta i Jonathan VanAntwerpen, 34–59. New York: Columbia University Press, 2011.
- ZIELIŃSKI, Tadeusz J. *Roger Williams — twórca nowoczesnych stosunków państwo-kościół*. Warszawa: Semper, 1997.

SEKULARYZM POLITYCZNY  
A SPÓR O PRZEKONANIA SUMIENIA

## Streszczenie

W artykule rekonstruję podstawowe elementy koncepcji „sekularyzmu otwartego” przedstawionej przez Jocelyna Maclure’a i Charlesa Taylora w książce *Secularism and Freedom of Conscience* (2011). Wskazuję, że jedną z wyróżniających cech ich teorii jest opowiedzenie się za tzw. działaniami dostosowawczymi, których celem jest ochrona wolności sumienia. Następnie zarysowuję główne stanowiska w sporze o status przekonań sumienia i na tym tle przedstawiam „subiektywną” koncepcję wolności sumienia, jaką proponują Maclure i Taylor. W dalszej części artykułu przedstawiam zarzuty, jakie pod adresem kanadyjskich filozofów wyraziła Cécile Laborde, a także odpowiedź na nie udzieloną przez Maclure’a. W ostatniej części artykułu staram się pokazać, że subiektywna teoria przekonań sumienia, w tej postaci, w jakiej została przedstawiona w *Secularism and Freedom of Conscience*, pozostaje w sprzeczności z leżącą u jej podstaw Taylorowską koncepcją „silnych wartościowań”.

POLITICAL SECULARISM AND THE DEBATE ABOUT THE STATUS  
OF CONSCIENTIOUS CONVICTIONS

## Summary

In the paper, the basic elements of the conception of “open secularism” presented by J. Maclure and Ch. Taylor in their book *Secularism and Freedom of Conscience* (2011) are described. I point out that one of the defining feature of Maclure’s and Taylor’s theory of political secularism consists in supporting the “accommodation measures” which aim at protecting the freedom of conscience. In the next part of the article the main standpoints of the debate concerning the status of conscientious convictions are characterized and the “subjective” account of the freedom of conscience put forward by Maclure and Taylor is presented. In the following part of the paper Cécile Laborde’s critique of the subjective freedom of religion and Maclure’s reply is summarized. In the last part of the paper I try to show that the presentation of the subjective account of conscientious convictions in *Secularism and Freedom of Conscience* cannot be reconciled with Taylor’s conception of “strong evaluations”.

**Słowa kluczowe:** sekularyzm polityczny; wolność sumienia i religii; działania dostosowawcze; Jocelyn Maclure; Charles Taylor.

**Key words:** political secularism; freedom of conscience and religion; accommodation measures; Jocelyn Maclure; Charles Taylor.

**Information about Author:** DAMIAN BARNAT, PhD — Section of Philosophy and Sociology of Tourism at the University of Physical Education in Krakow; address for correspondence: Al. Jana Pawła II 78, PL 31–571 Kraków; e-mail: damian.barnat@gmail.com

