

Damian Barnat

Świeckość jako podłoże rozumienia – zarys stanowiska Charlesa Taylora

Diametros nr 36, 1-26

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ŚWIECKOŚĆ JAKO PODŁOŻE ROZUMIENIA – ZARYS STANOWISKA CHARLESA TAYLORA¹

– Damian Barnat –

Abstract. In this paper I present Charles Taylor's innovative approach to the issue of secularity. Following José Casanova, I distinguish three layers of analysis: (a) the notion of secularity and secularization; (b) theories of secularization; and (c) secularism. In further discussion I point out three senses of secularity used by Taylor: (a) secularity as an emancipation of public spheres; (b) secularity as a decline in religious practice and belief; (c) secularity as a background understanding (or as conditions of belief). I concentrate particularly on the last dimension due to the fact that it reflects the originality of Taylor's account. In the next stage the three elements which decide about the secular character of the background understanding are presented ("reflexivity", "the immanent frame", and "the decline of the transformation perspective"). Finally I try to point out the pros and cons of Taylor's approach.

Keywords: secularity, religion, immanence, transcendence, modernity, Charles Taylor, José Casanova.

Czy współczesny świat Zachodu może być określany mianem świeckiego? A jeśli tak, to co będziemy rozumieli przez świeckość? Czy świeckość jest zjawiskiem tylko negatywnym, związanym z zanikiem religii, czy też ma własną specyfikę i jest czymś bardziej źródłowym w stosunku do naszych przekonań? Czy możemy mówić o świeckości w sposób filozoficzny, czy też zdani jesteśmy w tej kwestii na badania i sondaże prowadzone przez socjologów? Wyznaczona przez te pytania tematyka stanowi przedmiot rozważań Charlesa Taylora w monumentalnym, liczącym ponad osiemset stron dziele, zatytułowanym *Świecka epoka* (*A Secular Age*)². W moim artykule pragnę zrekonstruować i omówić podstawowe powody, które – zdaniem Taylora – świadczą o świeckości współczesnej epoki. Koncentruję się głównie na analitycznym aspekcie rozważań tego filozofa, czyli na

¹ Artykuł powstał w ramach dofinansowania ze środków DS na zadania służące rozwojowi młodych naukowców oraz studentów studiów doktoranckich na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, przyznanego autorowi w 2011 roku. Pragnę podziękować Pani Profesor Justynie Miklaszewskiej za wszelką pomoc uzyskaną w trakcie realizacji programu badawczego.

² Taylor [2007].

zapropnowanym przez niego schemacie pojęciowym. Ze względu na ograniczone ramy tego szkicu pomijam niezwykle istotny dla podejścia Taylora wymiar historyczny. W zakończeniu artykułu wskazuję na słabe i mocne strony analiz kanadyjskiego filozofa.

I

„Świeckość” oraz „sekularyzacja” są pojęciami bardzo problematycznymi, o czym świadczy chociażby fakt, że używamy ich w rozmaitych kontekstach na oznaczenie różnorodnych rzeczy i zjawisk. Polisemiczność wspomnianych kategorii bierze się w głównej mierze z ich bogatej i złożonej historii, w trakcie której były one „przywłaszczane” przez różne dyscypliny: teologię, historiozofię, krytykę kultury, socjologię religii³. Obok wieloznaczności kolejnym problemem jest ideologiczne uwikłanie tych kategorii i wykorzystywanie ich na przykład przez zagorzałych krytyków religii. Podsumowaniem problemów związanych ze świeckością i sekularyzacją mogą być słowa hiszpańskiego politologa oraz socjologa religii José Casanovy: „U wejścia na ów grząski teren, zwany teorią sekularyzacji, powinna znajdować się tablica z ostrzeżeniem: »wchodzisz na własne ryzyko«”⁴.

Posługiwanie się tymi pojęciami wymaga przeprowadzenia kilku rozróżnień, które ułatwią nam orientację w tej skomplikowanej przestrzeni. Przede wszystkim, jak trafnie zauważa Casanova, należy mieć na uwadze odrębność trzech porządków rozważań.

Pierwszy porządek dotyczy świeckości i sekularyzacji rozumianych jako historycznie ukształtowane określenia, wskazujące na rzeczywiste zdarzenia i procesy. W tym ujęciu kategoria „tego, co świeckie” (*the secular*) służy do identyfikacji i określenia tych obszarów, które uwolniły się spod wpływu religii (np. świeckie państwo, świeckie prawo itd.)⁵. W ramach tego porządku, zdaniem Casanovy, mieszczą się: debata na temat natury i legitymizacji nowoczesnego świeckiego świata, jaka wywiązała się między Karlem Löwithem⁶ a Hansem Blumenbergiem⁷, oraz współczesne badania prowadzone przez Talala Asada⁸, Johna Milbanka⁹ i Charlesa Taylora¹⁰.

³ Davie [2010] s. 82; Casanova [2005] s. 35–36.

⁴ Casanova [2005] s. 34.

⁵ Casanova [2011] s. 54.

⁶ Löwith [2002].

⁷ Blumenberg [1983]. W sprawie sporu między Löwithem a Blumenbergiem – zob. Wallace [1981].

⁸ Asad [2003].

⁹ Milbank [1993].

¹⁰ Taylor [2007].

Drugi porządek wyznaczają teorie sekularyzacji¹¹, które stanowią (bądź – jak sądzą niektórzy – stanowiły) paradygmatyczne ramy socjologicznych analiz dotyczących miejsca i roli religii w nowoczesnych społeczeństwach¹². Kluczowe założenie „paradygmatu sekularyzacji” głosi, że wraz z postępem modernizacji zmniejsza się rola oraz znaczenie religii zarówno w życiu jednostek, jak i społeczeństw.

Trzeci porządek stanowią rozważania na temat sekularyzmu, czyli ideologii lub światopoglądu odnoszącego się nieprzychylnie do religii. Jedną z form tego typu ideologii jest „sekularyzm polityczny”. Zakładając „nieracjonalny”, „konfliktogenny” i „nietolerancyjny” charakter religii, sekularysta opowiada się za świeckością nie tylko państwa, ale również sfery publicznej¹³. Przekonania religijne są przeszkodą w prowadzeniu racjonalnej debaty, a wynikający z nich fundamentalizm i fanatyzm stanowią zagrożenie dla liberalno-demokratycznego ładu¹⁴.

Przymiotnik „świecki” (łac. *saecularis*) oraz rzeczownik „sekularyzacja” (łac. *saecularisatio*) wywodzą się ze starołacińskiego słowa *saeculum*, które pierwotnie oznaczało długi przedział czasu, pokolenie, epokę, stulecie lub wiek – tak jak w formule *in saecula saeculorum*, czyli na wieki wieków¹⁵. Z czasem pojęcia *saeculum* zaczęto używać na określenie świata, w sensie „tego” świata, czyli spraw związanych z życiem doczesnym. W duchu tej przemiany *saecularis* zaczęło wskazywać na to, co czasowe, przemijające, doczesne, w odróżnieniu od tego, co wieczne, niezmienne, duchowe i należące do boskiego porządku¹⁶.

W średniowiecznym prawie kanonicznym termin „sekularyzacja” określał „proces, w wyniku którego osoba zakonna opuszcza klasztor i powraca do »świata« i jego pokus, stając się w ten sposób osobą świecką”¹⁷. To znaczenie sekularyzacji pozostawało w bliskim związku z podziałem duchowieństwa na duchownych zakonnych i duchownych świeckich¹⁸. W dobie reformacji oraz szesna-

¹¹ Podstawowe zręby „tezy sekularyzacyjnej” znajdujemy u klasyków nauk społecznych – M. Webera i E. Durkheima. Pierwsze teorie sekularyzacji powstały w latach sześćdziesiątych XX wieku. Wśród ich twórców należy wymienić P. Bergera, B. Wilsona i T. Luckmanna.

¹² Zielińska [2008] s. 15–16.

¹³ Casanova [2008] s. 86–87.

¹⁴ Powyższe porządki (pojęcia świeckości i sekularyzacji, teorie sekularyzacji, sekularyzm) często zachodzą na siebie i wzajemnie się przenikają. Niemniej jednak uświadomienie sobie występujących między nimi różnic pozwoli nam uniknąć błędów związanych z traktowaniem ich łącznie. Zob. Casanova [2011] s. 54–55.

¹⁵ Taylor [2007] s. 54–55, 264–265; Casanova [2005] s. 36; Kopaliński [1999] s. 452; Sondel [2005] s. 854.

¹⁶ Taylor [2007] s. 54–55; Casanova [2011] s. 56.

¹⁷ Casanova [2005] s. 37; Casanova [2008] s. 77.

¹⁸ Ibidem; Taylor [2011b] s. 32.

stowiecznych wojen religijnych pojęcia „sekularyzacja” zaczęto używać na określenie czynności przejęcia i przywłaszczenia sobie przez państwo dóbr należących do Kościoła (ziem, majątków, własności, klasztorów). W związku z tymi wydarzeniami sekularyzacja zaczęła oznaczać „relokację”, „transfer” lub „przeniesienie” własności kościelnej lub funkcji pełnionych przez instytucje religijne do sfery świeckiej¹⁹.

II

Taylor wyróżnia trzy znaczenia świeckości. W pierwszym znaczeniu świeckość dotyczy wycofania się religii z różnorodnych sfer społecznych. W drugim świeckość oznacza zanik praktyk religijnych oraz zmniejszanie się liczby osób wierzących. Trzecie znaczenie świeckości, które odzwierciedla nowatorskie podejście Taylora, wskazuje na „warunki wiary”²⁰.

Biorąc pod uwagę wymiar teoretyczny, głównym przedmiotem analiz kanadyjskiego filozofa jest trzecie znaczenie świeckości, czyli warunki wiary pojęte jako „podłoże rozumienia”. W sensie kulturowo-geograficznym Taylor ogranicza swe analizy do cywilizacji zachodniej czy też – jak go określa – świata północnoatlantyckiego²¹. Jeśli zaś chodzi o ramy czasowe, skupia się on na zmianach, jakie zaszły w naszym kręgu kulturowym w ostatnich pięciu stuleciach, czyli od początku XVI wieku do współczesności. Kluczowe pytanie, na które pragnie odpowiedzieć Taylor, brzmi: „dlaczego w zachodnim społeczeństwie w 1500 roku niewiara w Boga była zasadniczo rzeczą niemożliwą, podczas gdy w 2000 roku dla wielu osób brak wiary w Boga jest nie tylko rzeczą łatwą, ale wręcz nieuniknioną?”²².

Przejdę teraz do omówienia poszczególnych wymiarów świeckości wyróżnionych przez Taylora. Pierwsze znaczenie świeckości („świeckość 1”) wskazuje na proces, za sprawą którego społeczne sfery i zachodzące w ich obrębie działania uwalniają się spod wpływu religii i zaczynają funkcjonować w sposób autonomiczny, to jest w oparciu o właściwy dla nich system norm²³. Tak rozumiana świeckość pozostaje w ścisłym związku z leżącym u podstaw nowoczesnych społeczeństw procesem funkcjonalnej dyferencjacji, polegającym na tym, że różne

¹⁹ Casanova [2005] s. 37.

²⁰ Taylor [2007] s. 423.

²¹ Ibidem, s. 21; Taylor [2010c] s. 20.

²² Taylor [2007] s. 25; por. ibidem, s. 539, gdzie pojawia się inna wersja tego pytania.

²³ Ibidem, s. 1-2.

funkcje, które pierwotnie były realizowane łącznie, rozpadają się na oddzielne domeny²⁴.

Dziedziny, które były regulowane przez religię lub pozostawały z nią w bliskim związku (np. polityka, gospodarka, edukacja), uniezależniają się od niej i dążą do autonomii. Ten aspekt świeckości wpisuje się w historyczne rozumienie sekularyzacji, oznaczającej, jak już wspomniałem, przemieszczanie różnych dóbr i funkcji z obszaru religijnego do świeckiego.

Najbardziej znaczącą polityczną konsekwencję sekularyzacji stanowi powstanie nowoczesnego świeckiego państwa, w którym rozdział religii i polityki jest zagwarantowany w sposób konstytucyjny. Sytuacji tej nie zmienia obecność – jak zauważa Berger – „antykwarycznych przypadków”²⁵ powiązania religii z polityką, jak Kościół anglikański w Anglii czy Kościół luterański w Danii. Wyznanie religijne jest uwolnione od przynależności politycznej i stanowi kwestię prywatnego wyboru. Nowoczesne państwa świata zachodniego cechują się gwarantowaną konstytucyjnie wolnością wyznania, a władza polityczna przestała być środkiem do osiągnięcia celów dominującej religii.

„Świeckość 1” oznacza dla Taylora nie zanik religii, lecz zmianę miejsca i charakteru jej obecności w życiu publicznym. Ten rodzaj świeckości wskazuje na zastąpienie dawnych form obecności Boga (Bóg jako fundament bytu politycznego; to, co święte, obecne w pewnych wyróżnionych miejscach i osobach) jej nowymi przejawami – Bóg jako przedmiot indywidualnej lub zbiorowej identyfikacji. Taylor twierdzi, że „Bóg lub religia nie tyle zniknęli z życia publicznego, ile mają ogromne znaczenie dla tożsamości jednostek bądź grup, a co za tym idzie – są także potencjalnym elementem definiującym tożsamości polityczne”²⁶.

Drugie znaczenie świeckości, które wyróżnia Taylor („świeckość 2”), dotyczy zjawiska zmniejszania się poziomu religijności mieszkańców świata zachodniego²⁷. Istnieją różne wymiary religijności, na przykład przynależność do Kościoła, wiara w Boga, uczestnictwo w praktykach religijnych²⁸. Podstawowy problem

²⁴ Ibidem, s. 425; Zielińska [2009] s. 82–85, 120–122.

²⁵ Berger [2005] s. 177.

²⁶ Taylor [2010b] s. 258–259. Przed popełnieniem błędu utożsamiania sekularyzacji, rozumianej jako rezultat funkcjonalnej dyferencjacji, z przekonaniem o postępującej „prywatyzacji” religii przestrzega nas również Casanova. Jego zdaniem jesteśmy współcześnie świadkami „deprywatyzacji” religii. Twierdzi on: „To, co nazywam »deprywatyzacją« nowoczesnej religii, jest procesem, w efekcie którego religia porzuca wyznaczone jej miejsce w sferze prywatnej i wkracza do [...] sfery publicznej społeczeństwa obywatelskiego, aby brać udział w nieprzerwanym procesie kontestowania, dyskursywnego legitymizowania i ponownego wytyczania granic” – zob. Casanova [2005] s. 123.

²⁷ Taylor [2007] s. 2, 423.

²⁸ Stark, Glock [2003] s. 182; Casanova [2005] s. 59; Casanova [2008] s. 84.

związany ze „świeckością 2” polega na tym, że nie wiadomo, które z powyższych kryteriów mają odgrywać decydującą rolę w określaniu religijności. Zmiany w jednym z aspektów religijności nie muszą łączyć się ze zmianami w innych aspektach. Są na przykład osoby wierzące i niepraktykujące, a także osoby praktykujące i niewierzące.

Zdaniem Taylora lata sześćdziesiąte XX wieku stanowią przełomowy moment, wyznaczający silny spadkowy trend religijności Europejczyków (wierzeń, praktyk, przynależności)²⁹. Potwierdzają to tacy badacze, jak Grace Davie³⁰ Karel Dobbelaere³¹, Pippa Norris i Ronald Inglehart³² oraz José Casanova, który pisze: „Bezsporne jest, że poczynając od lat sześćdziesiątych, w społeczeństwach europejskich nastąpił gwałtowny zanik religii i jeszcze gwałtowniejszy zanik praktyk religijnych”³³. Takie tendencje spadkowe nie występują w Stanach Zjednoczonych i w Polsce, gdzie wskaźniki religijności utrzymują się na wysokim poziomie³⁴.

Badania Eurobarometru przeprowadzone w latach 1970–1998³⁵ potwierdzają tezę o spadku uczestnictwa w praktykach religijnych w większości krajów europejskich. Według sondaży Eurobarometru odsetek osób regularnie uczęszczających na nabożeństwa w roku 1970 wyglądał dla poszczególnych krajów następująco: Francja – 23%, Belgia – 52%, Holandia – 41%, Niemcy – 29%, Włochy – 56%. W 1973 roku badaniem objęto również Wielką Brytanię – 16% oraz Irlandię – 91%. Ten sam wskaźnik w roku 1998 wynosił: Francja – 5%, Belgia – 10%, Holandia – 14%, Niemcy – 15%, Włochy – 39%, Wielka Brytania – 4%, Irlandia – 65%. Na podobne trendy wskazuje również Ogólnoświatowe Badanie Wartości z lat 1981–2001³⁶. We wszystkich objętych badaniem państwach doszło do znacznego spadku regularnego uczestnictwa w życiu Kościoła.

²⁹ Taylor [2007] s. 425.

³⁰ Davie [2010] s. 77.

³¹ Dobbelaere [2008] s. 189.

³² Norris, Inglehart [2006] s. 135–141.

³³ Casanova [2008] s. 84.

³⁴ Według Światowego Badania Wartości z lat 1981–2001 w Stanach Zjednoczonych w 2001 roku blisko 95% osób deklarowało wiarę w Boga – zob. Norris, Inglehart [2006] s. 139. Jeśli zaś chodzi o Polskę, to zgodnie z trzecią edycją Europejskiego Badania Wartości z 1999 roku prawie 60% społeczeństwa polskiego uczestniczyło regularnie w praktykach religijnych, a ponad 80% wierzyło w istnienie osobowego Boga – zob. Marody [2002], s. 148. Wysoki poziom religijności w Polsce wyjaśniany jest poprzez odwołanie się do wydarzeń historycznych (zabory, komunizm), w wyniku których doszło do scalenia się katolicyzmu z tożsamością narodową – zob. Drwięga [2010] s. 19.

³⁵ Norris, Inglehart [2006] s. 119–123.

³⁶ Ibidem, s. 122.

Oprócz malejącego poziomu praktyk można też mówić o zmniejszającej się liczbie osób wierzących w Boga. Pokazują to badania przeprowadzone przez Instytut Gallupa w latach 1947–1975 oraz sondaże Europejskiego i Światowego Badania Wartości z lat 1981–2001³⁷. W roku 1947 odsetek społeczeństwa deklarujący wiarę w Boga w poszczególnych państwach wynosił: Szwecja – 80%, Holandia – 80%, Francja – 66%. W roku 1968 do badania włączono również Wielką Brytanię – 77% oraz Niemcy Zachodnie – 81%. W roku 2001 uzyskano następujące rezultaty: Szwecja – 46%, Holandia – 58%, Francja – 56%, Wielka Brytania – 61%, Niemcy Zachodnie – 69%.

Jeżeli porównamy ze sobą wielkości dwóch wskaźników (praktyk i wierzeń), od razu dostrzeżemy występującą między nimi niespójność. Mimo że liczba osób praktykujących maleje, to jednak nadal sporo ludzi wierzy w Boga lub w jakiś element nadprzyrodzony. Rozdźwięk między wiarą a zaangażowaniem został przez Grace Davie określony mianem „wiary bez przynależności” (*believing without belonging*)³⁸.

W tym też duchu Casanova zauważa, że możemy mówić o „odkościelnieniu” Europy oraz o powiązanej z tym zjawiskiem „religijnej indywidualizacji”³⁹. Przez religijną indywidualizację można rozumieć jakościową przemianę formy i treści tradycji religijnych, polegającą na odejściu od instytucjonalnej ortodoksji oraz religijnych autorytetów na rzecz tworzenia „religii” na własną rękę. Wyraża się to między innymi we wzrastającej wybiórczości w akceptacji prawd wiary, dokonywaniu zapożyczeń z różnych dziedzin i obszarów (nauki, ideologii, religii orientalnych) i tworzeniu na ich podstawie synkretycznych związków. Na określenie wyboru i mieszania różnych wątków religijnych Thomas Luckmann użył trafnego zwrotu „religijny *bricolage*”; inne terminy opisujące te zjawiska to: „religia *à la carte*” lub „religia *patchwork*”⁴⁰.

Taylor zwraca również uwagę na coraz większą obecność religijnych postaw zapośredniczonych w subiektywnej sferze jednostki, które wykraczają jednocześnie poza tradycyjne chrześcijańskie wzorce wiary⁴¹. Zdaniem Taylora główną przyczyną indywidualizacji religii jest rozprzestrzenienie się – w okresie powojennym – romantycznych ideałów ekspresywizmu i autentyczności, które wzywa-

³⁷ Ibidem, s. 139.

³⁸ Davie [2010] s. 117, 197–198; Taylor [2007] s. 514.

³⁹ Casanova [2004] s. 19.

⁴⁰ Dobbelaere [2008] s. 230; Taylor [2007] s. 514.

⁴¹ Taylor [2002] s. 83–84.

ją do odnalezienia własnego i неповtarzalnego sposobu istnienia⁴². Duchowe poszukiwania, u podstaw których tkwi sprzeciw wobec religijnych autorytetów i instytucji, nie muszą jednakże prowadzić do permisywizmu, ale mogą też otwierać źródła transcendentne wobec naturalnego porządku i łączyć się z wyrzeczeniem, dyscypliną i poświęceniem⁴³.

Czy można w takim wypadku mówić o sekularyzacji, skoro religia jest nadal obecna w życiu jednostek, tyle że w zmienionej formie? Jako odpowiedź na to pytanie niech posłużą nam słowa Taylora, który w następujący sposób określa dynamikę świeckości: „Nie jest to więc linearna historia schyłku, tylko pojawianie się coraz to nowych wymiarów, kontekstów wiary, które z kolei mogą zostać podważone. Jest to ciągły proces zanikania i odradzania się w nowych formach”⁴⁴.

Jak już wspomnieliśmy, oprócz „świeckości 1” i „świeckości 2” Taylor wyróżnia jeszcze trzecie znaczenie tego terminu („świeckość 3”), które dotyczy „warunków, w jakich przyjmujemy wiarę” (*the conditions of belief*)⁴⁵. Píše on: „Epoka lub społeczeństwo może być świeckie bądź nie, z punktu widzenia warunków doświadczenia i poszukiwania tego, co duchowe”⁴⁶. Na określenie tego wymiaru świeckości kanadyjski myśliciel używa zamiennie takich terminów, jak: „kontekst rozumienia” (*context of understanding*), „rama pojęciowa” (*framework*) czy „podłoże” (*background*). Świeckość w tym ujęciu oznacza określony charakter podłoża rozumienia, w ramach którego przeżywamy moralne, duchowe lub religijne treści. Podłoże rozumienia stanowi wspólną płaszczyznę dla poszczególnych przekonań zarówno teistycznych, jak i nieteistycznych oraz warunkuje sposób ich doświadczenia.

Specyfika współczesnych ram – która ujawnia się, gdy porównamy je z przednowoczesnymi ramami – sprawia, że Taylor nazywa je również „warunkami świeckości” (*conditions of secularity*)⁴⁷. A zatem nowoczesny świat Zachodu jest dla Taylora świecki nie tylko w znaczeniu pierwszym i drugim, ale przede wszystkim w znaczeniu trzecim, dotyczącym warunków wiary.

⁴² Ibidem, s. 63. Taylor pisze: „Dla wielu ludzi podporządkowanie się jakiejś zewnętrznej władzy jest dziś po prostu niezrozumiałą formą życia duchowego. Zasada brzmi – by użyć sformułowania jednego z mówców na festiwalu New Age: »Przyjmij tylko to, co brzmi prawdziwie w twojej wewnętrznej Jaźni«” – zob. ibidem, s. 73. Autorem tych słów jest G. Traveledyan; Taylor przytacza jego wypowiedź za: Heelas [1996] s. 21.

⁴³ Taylor [2007] s. 508–510.

⁴⁴ Taylor [2010c] s. 23. Podobnie rzecz ujmuje również Dobbelaere – zob. Dobbelaere [2008] s. 232.

⁴⁵ Taylor [2007] s. 3; Taylor [2010c] s. 21.

⁴⁶ Taylor [2007] s. 3.

⁴⁷ Taylor [2010c] s. 23.

Zanim odpowiem na pytanie, dlaczego współczesne warunki wiary są świeckie, postaram się wyjaśnić dokładniej, czym jest podłoże. Używając tego pojęcia, Taylor korzysta z dorobku takich filozofów, jak: M. Heidegger, L. Wittgenstein, M. Polanyi, H. Dreyfus i J. Searle. Myśliciele ci w różny sposób analizowali i zgłębiali problematykę kontekstu, ram czy też podłoża rozumienia⁴⁸.

Czym wobec tego jest podłoże? Sam Taylor określa je jako „w dużej mierze nieustrukturyzowane i niewyartykułowane rozumienie całej naszej sytuacji, w ramach którego poszczególne cechy naszego świata ujawniają nam swoje sensy”⁴⁹. Ludzka aktywność (myślenie, działanie, doświadczanie itp.) zachodzi zawsze na podłożu rozumienia, które nadaje sens poszczególnym czynnościom i zarazem umożliwia ich wykonywanie. W skład podłoża wchodzi współdzielone przez członków danej zbiorowości podstawowe rozstrzygnięcia natury metafizycznej, intuicje, sposoby rozumienia, umiejętności oraz nawyki przyjmowane zazwyczaj w sposób bezrefleksyjny za pewnik.

Omawiający te kwestie John Searle twierdzi, że przykładem „założenia wyjściowego”, które stanowi część podłoża, jest przeświadczenie o tym, iż istnieje „świat zewnętrzny, niezależny od nas, naszego doświadczenia, myśli czy języka”⁵⁰. Tego typu realistyczne nastawienie jest pierwotne wobec przyjmowanych przez nas przekonań i teorii; to coś, co samo nie będąc wiedzą, stanowi warunek jej możliwości. Jak pisze Searle: „To, że istnieje świat zewnętrzny, nie jest moim poglądem lub opinią. Jest to raczej rama, konieczna, aby w ogóle możliwe było posiadanie poglądów czy tworzenie teorii dotyczących zjawisk takich jak ruchy planet”⁵¹.

Przyjmowane przez nas założenia wyjściowe tworzą „obraz świata” (*Weltbild*), który dzielimy wraz z innymi członkami wspólnoty. Obraz świata jest „wspólnym gruntem”, umożliwiającym komunikację, interakcję, wzajemne zrozumienie oraz przyjmowanie różnych poglądów. W tym sensie nie może on być utożsamiany ze światopoglądem (*Weltanschauung*), który powstaje w jego ramach⁵².

Taylor adaptuje koncepcję podłoża rozumienia i obrazu świata do rozważań na temat świeckości. Na tym właśnie polega nowatorstwo jego podejścia do

⁴⁸ Taylor [2007] s. 13, 173, 549; Heidegger [2005]; Wittgenstein [2001]; Polanyi [1966]; Dreyfus [1991]; Searle [1999].

⁴⁹ Taylor [2010b] s. 39; Taylor [2007] s. 173.

⁵⁰ Searle [1999] s. 26.

⁵¹ Ibidem, s. 59.

⁵² Wright [2001] s. 128–129. W sprawie obrazu świata rozumianego jako tło dla poszczególnych przekonań – zob. Wittgenstein [2001] §94, s. 23.

tej problematyki. Amerykański socjolog religii Robert Bellah zwraca uwagę na oryginalność analiz Taylora, koncentrujących się na warunkach wiary. Jego zdaniem odkrycie przez Taylora „nowego rodzaju świeckości” sytuuje go na całkowicie innej płaszczyźnie niż socjologów religii, których badania mieszczą się w kategoriach „świeckości 1” lub „świeckości 2”⁵³.

Mówiąc o warunkach wiary, Taylor ma na myśli podłoże rozumienia, za sprawą którego nasze przekonania otrzymują określoną specyfikę i znaczenie. Tak jak pojedyncze słowa zyskują swe znaczenie w kontekście, tak samo podłoże nadaje swoisty kształt naszym przekonaniom. W zależności od kontekstu słowo „zamek” ma różne znaczenia. Podobnie jest z wiarą – jej przeżywanie i rozumienie, ze względu na zmianę podłoża, nie jest dla mieszkańców współczesnego świata zachodniego tym, czym było dla ludzi żyjących w średniowiecznej Europie. Warto dodać, że nie chodzi tu o zmianę *treści* przekonań religijnych, ale przede wszystkim o zmianę *sposobu* ich doświadczania. Właśnie w tym sensie Taylor powie, że „wiera w Boga w 2000 roku nie jest tą samą rzeczą, którą była w roku 1500”⁵⁴.

A zatem kluczowe zadanie stojące przed Taylorem polega na zbadaniu różnorodnych procesów, jakie zaszły w naszej cywilizacji w ostatnich pięciu stuleciach i doprowadziły do zmiany warunków doświadczania moralno-duchowego wymiaru naszej egzystencji. Jak pisze Taylor: „Pragnę rozpatrzyć nasze społeczeństwo jako świeckie w trzecim znaczeniu, co mogę ująć w następujący sposób: zmiana, którą chcę zidentyfikować i prześledzić, polega na przejściu od społeczeństwa, w którym niewiara w Boga była zasadniczo niemożliwa, do takiego, w którym wiara, nawet dla najbardziej zagorzałego wyznawcy, jest jedną z wielu ludzkich możliwości”⁵⁵.

Punktem wyjścia rozważań Taylora jest początek XVI wieku – późnośredniowieczny okres, w którym, zdaniem kanadyjskiego filozofa, przekonanie o istnieniu rzeczywistości nadprzyrodzonej miało niezachwiany charakter. Bezproblematyczny sposób przeżywania obecności Boga lub innych bytów nadprzyrodzonych wiązał się z tym, że całkowicie świecki i pozbawiony odniesienia do sfery pozaświatowej światopogląd był czymś „niewyobrażalnym”. Nie chodzi tu o możliwość pomyślenia stanowiska ateistycznego lub o znajomość pojęcia „ateizm”, ale o powszechną dostępność tej wizji⁵⁶. Punktem dojścia jest pluralistyczny

⁵³ Bellah [2007].

⁵⁴ Taylor [2007] s. 13.

⁵⁵ Ibidem, s. 3.

⁵⁶ Ibidem [2007] s. 25–26.

pod względem światopoglądowym świat Zachodu, gdzie niewiara wykroczyła poza wąskie grono inteligencji, obejmując coraz szersze kręgi społeczne, a religia utraciła swój „aksjomatyczny” charakter, stając się „jedną opcją spośród wielu”⁵⁷.

Rozróżnienie trzech wymiarów świeckości, a także teorii sekularyzacji i sekularyzmu pozwoli nam uniknąć pomieszania pojęciowego popełnianego przez niektórych komentatorów Taylora. W recenzji zatytułowanej *The Godless Delusion*, poświęconej *Świeckiej epoce*, John Patrick Diggins twierdzi, iż „Taylor polemizuje z sekularyzmem – ideą, wedle której postęp nowoczesności, nauki i demokracji sprawia, że zainteresowanie Bogiem i duchowością wycofuje się na obrzeża życia”⁵⁸. To, co Diggins nazywa sekularyzmem, stanowi w istocie teorię sekularyzacji. W *Świeckiej epoce* głównym przedmiotem rozważań Taylora nie jest ani sekularyzm, ani teoria sekularyzacji. Problematyce związanej z sekularyzmem poświęcił Taylor osobne dzieło, które napisał we współpracy z Jocelyn Maclure⁵⁹. Jeśli chodzi o teorię sekularyzacji, to Taylor odnosi się do niej co prawda krytycznie w *Świeckiej epoce*, ale teoria ta nie stanowi centralnego tematu jego rozważań. Wątkiem przewodnim analiz kanadyjskiego filozofa – powtórzmy raz jeszcze – jest próba artykulacji zmian w podłożu rozumienia, czyli w warunkach wiary. Jak się zdaje, ten kluczowy dla *Świeckiej epoki*, filozoficzny wymiar świeckości umknął uwadze Digginsa, a także innych komentatorów⁶⁰.

III

Co zatem sprawia, że współczesne podłoże rozumienia jest świeckie? Istnieją zasadniczo trzy konteksty analizowane przez Taylora, które tworzą „świeckość 3”. Są to: po pierwsze – idąca w parze z pluralizmem „refleksyjność” warunków wiary; po drugie – samowystarczalność różnych porządków: moralnego, społecznego, kosmicznego, nazywana przez Taylora „immanentną ramą”; po trzecie – zanik odnoszącej nas do transcendencji „perspektywy przemiany”, połączony z „prymatem życia”. Przyjrzyj się teraz po kolei każdemu z tych znaczeń.

⁵⁷ Ibidem, s. 3.

⁵⁸ Diggins [2007]. Opinię Digginsa na temat *Świeckiej epoki* przytaczam za: Warner, VanAntwerpen, Calhoun [2010] s. 4-5.

⁵⁹ Taylor, Maclure [2011a].

⁶⁰ Bruce Robbins oskarża Taylora o ideologiczne uwikłanie i nawoływanie do zwrócenia się w stronę „postświeckiego” (*post-secular*) porządku – zob. Robbins [2009]. W sprawie omówienia tej recenzji – zob. Warner, VanAntwerpen, Calhoun [2010] s. 5-6. Z kolei Charles Larmore traktuje *Świecką epokę* jako „książkę napisaną przez katolika dla katolików” – zob. Larmore [2008]; zob. również – Warner, VanAntwerpen, Calhoun [2010] s. 6.

Zwracając uwagę na warunki, w których „doświadczamy i poszukujemy” moralno-duchowych treści, Taylor chce zarysować zmianę, jaka zaszła pomiędzy epoką przednowoczesną a nowoczesnością. Odwołując się do dokonanej przez Friedricha Schillera rozróznienia na poezję „naiwną” i „sentymentalną” (*naive und sentimentalische Dichtung*), Taylor nazywa współczesne podłoże rozumienia „refleksyjnym”, a horyzont naszych przodków określa jako „naiwny”⁶¹.

Opisując specyfikę duchowego doświadczenia, kanadyjski filozof koncentruje się na „przedteoretycznym” i „przedrefleksyjnym” wymiarze świata przeżywanego⁶². W tym celu wprowadza on do swoich analiz pojęcie „pełni” (*fullness*). Zanim omówię typowe cechy doświadczenia wyznaczone przez naiwne i refleksyjne ramy, zajmę się pokrótce tym pojęciem.

Pełnia oznacza pewien wyróżniony stan, dobro, cel lub działanie, do którego aspirujemy; to coś, co nadaje życiu kierunek i sens, dzięki czemu zyskujemy podstawową orientację w moralnej przestrzeni. Jak pisze Taylor:

Wszyscy postrzegamy nasze życie i/lub przestrzeń, w której żyjemy, jako posiadającą moralny/duchowy kształt. Gdzieś, w jakiejś czynności lub stanie, życie jest pełniejsze, bogatsze, głębsze, bardziej wartościowe, godne podziwu, jest bardziej tym, czym powinno być⁶³.

Pojęcie pełni dotyczy nie tylko ludzi religijnych, jak sugerują niektórzy krytycy Taylora⁶⁴, ale także odnosi się do nas wszystkich⁶⁵. Każdy z nas, bez względu na to, czy jest osobą wierzącą czy niewierzącą, ma pewne *poczucie* tego, co czyni życie lepszym, głębszym, pełniejszym. To poczucie nie musi być *explicite* sformułowane. Oczywiście może ono przybrać formę filozoficznej wykładni. Jednakże brak wyraźnej artykulacji nie oznacza, że jest ono nieobecne⁶⁶. Jak pisze Taylor: „Uznaję to za pewnik, że wszyscy [...] akceptują jakieś rozumienie doskonałości i pełni w ludzkim życiu”⁶⁷.

Pełnia może być w różny sposób umiejscowiona „wewnątrz” lub na „zewnątrz” podmiotu⁶⁸. Źródłem pełni mogą być: osobowy i transcendentny Bóg,

⁶¹ Taylor [2007] s. 13.

⁶² Storey [2009] s. 183.

⁶³ Taylor [2007] s. 5.

⁶⁴ Sheenan [2010] s. 230.

⁶⁵ Taylor [2010a] s. 315–316.

⁶⁶ Taylor [2001] s. 42–43.

⁶⁷ Taylor [2007] s. 597.

⁶⁸ Taylor [2004] s. 242.

transcendentna, ale nieosobowa kosmiczna siła, przenikający wszystko nurt natury, chłodny i kalkulujący rozum, głos obowiązku, głos uczuć, spełnienie w sferze pracy i rodziny, osiągnięcie wewnętrznej integralności, dobro drugiego człowieka czy odwaga, z jaką patrzymy w otchłań odczarowanego świata itd.

Zdaniem Taylora naiwność dawnych ram wiązała się z tym, że w okresie średniowiecza poczucie pełni było w sposób nieuchronny powiązane z Bogiem. Jak pisze Taylor: „Dla ludzi we wcześniejszych wiekach naszej kultury poruszanie się w stronę pełni oznaczało zbliżanie się do Boga”⁶⁹. W czasach zdominowanych przez światopogląd teistyczny doświadczenie pełni było do tego stopnia „oczywiste” i „bezpośrednie”, że to, co w nim dane, nie mogło być odbierane jako „jeden ze sposobów” (*construals*) postrzegania świata, lecz jawiło się jako rzeczywistość sama⁷⁰. To właśnie ze względu na tę cechę doświadczenia możemy mówić o naiwnym charakterze dawnego podłoża rozumienia. Dawne ramy miały w oczach ówczesnych ludzi „tę samą stabilność, co struktura wszechświata” i były „czymś ugruntowanym w naturze bytu”, dlatego też doświadczenie duchowe posiadało naiwny, to jest niezapóźniony w „zmiennych ludzkich interpretacjach” charakter⁷¹.

Sytuacja zmienia się radykalnie wraz z odkryciem i upowszechnieniem nie-teistycznych źródeł sensu. Współczesny człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że oprócz teizmu istnieją inne źródła: racjonalistyczne, naturalistyczne, romantyczno-ekspresywistyczne, neonitzscheańskie, a także różne modyfikacje i syntezy niektórych z nich. Ten duchowo-moralny pluralizm jest kluczową cechą refleksyjnych ram określających współczesność.

Różnorodność dostępnych nam opcji powoduje zmianę w przeżywaniu pełni. W wyniku powstania źródeł alternatywnych wobec teizmu zmienia się status, a zarazem sposób doświadczania owych zasobów. Żadne ze źródeł nie może być samo przez się oczywiste, ponieważ istnienie innych źródeł sprawia, że podważają się one wzajemnie, co tym samym prowadzi do ich „problematyczności”. Jak pisze Taylor:

Ten niejasny termin [problematyczność – D. B.] wskazuje na dość szerokie spektrum postaw. Wspólne im wszystkim jest przeświadczenie, że nie istnieją ramy

⁶⁹ Taylor [2007] s. 12. Oczywiście, dawny światopogląd teistyczny nie był jednolity, tworzyły go bowiem różne odłamy i tradycje chrześcijańskie oraz elementy pogańskie. Jednakże w takiej czy innej formie wiara w jakiś nadprzyrodzony byt była, zdaniem Taylora, bardzo głęboko zakorzeniona w powszechnej świadomości. W sprawie różnorodności chrześcijaństwa przed nastaniem reformacji – zob.: Flis [2003] s. 260; Casanova [2005] s. 51, przyp. 25.

⁷⁰ Taylor [2007] s. 11–12.

⁷¹ Taylor [2001] s. 51.

pojęciowe właściwe wszystkim ludziom, które można by uznać za *te jedyne* ramy pojęciowe *tout court* i które mogłyby przyjąć fenomenologiczny status niekwestionowanego faktu⁷².

Problematyczność współczesnego horyzontu rozumienia sprawia, że jest on „popękany”, czyli pozbawiony jednej spójnej i niepodważalnej wizji natury ludzkiej i świata.

Autentyczne i szczerze wyznawanie swoich przekonań, zarówno w przypadku osób wierzących, jak i niewierzących, zawiera w sobie element niepewności i wątpliwości. Ustosunkowując się do doniosłych egzystencjalnie kwestii, dostrzegam innych ludzi, których poglądy różnią się od moich. Przekonanie o słuszności własnej postawy łączy się ze świadomością tego, że nie jest ona podzielana przez inne osoby, to znaczy, że stanowi tylko jeden ze sposobów rozumienia świata. Niepewność dotycząca wyznawanych przeze mnie poglądów może być potęgowana tym, że dostrzegam szczerą motywację, zaangażowanie i uczciwość innych osób, dlatego też nie mogę po prostu dyskredytować ich poglądów, oskarżając te osoby o ślepotę, nieuczciwość itp.⁷³

Mówiąc inaczej, refleksyjność współczesnego podłoża rozumienia wymusza na nas oscylowanie między dwiema perspektywami: „zaangażowania” i „dystansu”. W pierwszym przypadku przeżywamy „najlepiej jak potrafimy” rzeczywistość wyznaczoną przez nasze przekonania. Drugi przypadek polega na zdystansowaniu się wobec własnej postawy i stwierdzeniu, że jest ona jedną z wielu możliwości⁷⁴.

Przejście od przednowoczesnej „bezpośredniej oczywistości” do nowoczesnej „refleksyjności” powoduje, że wiara traci swój niepodważalny charakter i staje się jedną z wielu duchowych ścieżek. Nawet w środowisku, w którym religia ma się dobrze i funkcjonuje jako „opcja domyślna”⁷⁵, czyli taka, która jest bardziej rozpowszechniona i przekonująca niż inne stanowiska, dawna optyka naiwności jest dla nas niedostępna. Taylor twierdzi, że „niezachwiane zakorzenienie w wierze wydaje się nam dzisiaj [...] niezrozumiałe. Nawet w społeczeństwach, w któ-

⁷² Ibidem, s. 35.

⁷³ Taylor [2007] s. 3.

⁷⁴ Ibidem, s. 14.

⁷⁵ Podobnym pojęciem „ustawień domyślnych” posługuje się Searle. Ustawienia domyślne stanowią dla niego analogię do „założeń wyjściowych”, czyli „przekonań, które akceptujemy bezrefleksyjnie, tak że każde odejście od nich wymaga świadomego wysiłku” – zob. Searle [1999] s. 26.

rych większość ludzi wierzy w Boga, lub rodzaj boskiej zasady, istnienie Boga nie jest dla nikogo faktem *oczywistym*⁷⁶.

O świeckości współczesnej epoki, oprócz refleksyjności, świadczy również to, że tworzą ją różnorodne immanentne porządki, które Taylor określa łącznie mianem „immanentnej ramy” (*the immanent frame*)⁷⁷. Jak pisze Taylor: „żyjemy wewnątrz samowystarczalnego immanentnego porządku, lub lepiej, konstelacji porządków: kosmicznego, społecznego, moralnego”⁷⁸. Kluczowa cecha immanentnej ramy polega na tym, że istnienie i rozumienie budujących ją porządków zasadniczo nie wymaga odwołania się do zewnętrznej (to jest nadprzyrodzonej lub transcendentnej) względem nich rzeczywistości⁷⁹. Porządki te są samowystarczalne, ponieważ mogą być opisane i pojęte przy użyciu tworzących je elementów i zachodzących między nimi interakcji.

Liberalno-demokratyczne społeczeństwo może być rozumiane jako struktura powstająca w wyniku działań wolnych oraz równych jednostek i jako takie nie musi być oparte na transcendentnej wobec tych działań boskiej podstawie. Odczarowany świat nie jest już kosmosem – hierarchicznym i teleologicznym porządkiem ucieleśniającym zamysł Boga – ale jest postrzegany jako bezosobowy i mechaniczny wszechświat, którym rządzą uniwersalne prawa⁸⁰. Istnienie wyższych władz duchowych człowieka, możliwość odróżniania dobra od zła również nie musi wskazywać jednoznacznie na Stwórcę, ale może być pojęte jako rezultat socjalizacji, zdolności do przeprowadzenia rachunku użyteczności lub podążania za głosem obowiązku.

Immanentna rama stanowi część podłoża i jako taka nie jest po prostu zbiorem teorii lub przekonań, ale czymś bardziej podstawowym; jest ona „odczuwanym przez nas kontekstem, wewnątrz którego powstają nasze przekonania”⁸¹. Taylor jest przekonany, że immanentny porządek wyznacza wspólną sytuację zarówno dla osób wierzących, jak i niewierzących⁸². Z tego też względu możemy powiedzieć, że immanentna rama tworzy obraz świata (*Weltbild*), który wyznacza kontury dla poszczególnych światopoglądów.

⁷⁶ Taylor [2001] s. 582.

⁷⁷ Taylor [2007] rozdz. 15: *The Immanent Frame*, s. 539–593.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 543.

⁷⁹ Taylor [2010a] s. 307.

⁸⁰ Taylor [2007] s. 594.

⁸¹ *Ibidem*, s. 549.

⁸² *Ibidem*, s. 543, 549.

Istotnymi cechami immanentnej ramy są ambiwalencja i asymetryczność. Ambiwalencja polega na tym, że immanentny porządek może być doświadczany na dwa odmienne sposoby: jako otwarty lub zamknięty na transcendencję. Choć immanentna rama nie wymaga odniesienia do transcendencji, to jednak nie jest tak, że uniemożliwia ona doświadczanie sensu wykraczającego poza nią. Perspektywa zamknięcia, czyli przekonanie, że nie istnieje nic poza naturalnym porządkiem, nie jest jedyną dostępną dla nas drogą⁸³.

Dostrzeżenie nieusuwalnej dwuznaczności immanentnej ramy wymaga od nas spojrzenia na nią bez ideologicznego wykrzywienia i światopoglądowego uprzedzenia. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ bardzo często jedna z perspektyw ześlizguje się z poziomu przekonań do poziomu elementu porządkującego te przekonania⁸⁴, co oznacza, że przybiera postać „niepoważalnych założeń” i kształtuje nasz światopogląd w taki sposób, iż trudno nam sobie nawet wyobrazić możliwość opcji przeciwnej⁸⁵.

W zasadzie Taylor dokonuje rozróżnienia najbardziej podstawowej warstwy podłoża rozumienia, którą jest – podzielana przez wszystkich – immanentna rama, i bardziej szczegółowych „obrazów” (*pictures*), czyli charakterystycznych dla poszczególnych jednostek lub środowisk „ujęć” (*takes*) immanentnej ramy jako zamkniętej lub otwartej⁸⁶. Poszczególne ujęcia bardzo często przybierają postać struktur rozumienia, które kształtują nasz sposób doświadczania, myślenia i postrzegania świata. Ten „jednostkowy horyzont” pełni rolę niewypowiedzianego tła naszych przekonań, sprawiając, że jedne poglądy wydają się nam oczywiste i bliskie, a drugie niejasne i odległe. Wewnątrz horyzontu zamkniętego treści związane z otwartą perspektywą wydają się dziwne i niezrozumiałe „Jak w czasach triumfu nauki i rozumu ludzie nadal mogą wierzyć w Boga?”. Ilustracją tej sytuacji mogą być słowa Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych*: „Więził nas pewien obraz. Nie mogliśmy się wydostać, bo tkwił w naszym języku, a ten zdawał się go nam nieubłaganie powtarzać”⁸⁷.

⁸³ Ibidem, s. 543–544, 550.

⁸⁴ Podobnymi kwestiami zajmował się również Wittgenstein, który odróżniał porządek przedwiedzy, tworzący obraz świata, od wiedzy, zwracając jednocześnie uwagę na płynny charakter granicy między nimi. Pisał on: „Można sobie przedstawić, że pewne zdania o postaci zdań empirycznych zastygłyby, działając niczym przewód dla niezastygłych, płynnych zdań empirycznych; i że z czasem zależność ta zmieniałaby się i zdania płynne zastygłyby, a twarde stałyby się płynne” – zob. Wittgenstein [2001] §96, s. 23.

⁸⁵ Taylor [2007] s. 549, 557.

⁸⁶ Ibidem, s. 549.

⁸⁷ Wittgenstein [2000] §115, s. 73.

Chociaż Taylor za wszelką cenę stara się pokazać, iż natura immanentnej ramy jest nieusuwalnie dwuznaczna, to znaczy umożliwia przyjęcie perspektywy otwartej bądź zamkniętej, jednak w pewnym momencie zauważa, że współczesna kultura, a zwłaszcza prestiż, jakim cieszy się poznanie naukowe i oparty na nim światopogląd, sprawiają, iż wspólny nam obraz świata „dryfuje”, „ciąży”, „nachyla się” i „popycha” nas w stronę zamknięcia⁸⁸. W tym sensie możemy mówić o asymetryczności immanentnego porządku, która polega na tym, że doświadczenie transcendencji staje się coraz bardziej problematyczne, wymaga więcej wysiłku i zaangażowania, a bardzo często kroczenia pod prąd.

Asymetryczność immanentnej ramy ujawnia się, gdy spojrzymy na trzecią cechę świeckiej epoki, którą jest „upadek perspektywy przemiany”. Jednakże zanim do tego przejdziemy, musimy pokrótce zająć się kwestią definicji religii, stanowiącą istotny problem dla wszystkich badaczy problematyki świeckości⁸⁹. Sposób ujęcia religii wpływa bowiem bezpośrednio na to, co oznacza dla nas sekularyzacja.

Istnieją dwie główne strategie określania religii: funkcjonalna i substancjalna. Podejście funkcjonalne koncentruje się na tym, „co religia robi”⁹⁰, czyli na tym, jakie są jej funkcje w odniesieniu do jednostek i społeczeństw. Natomiast podejście substancjalne stara się wyodrębnić elementy konstytutywne dla religii, które świadczą o jej specyfice.

Wadą funkcjonalnych definicji religii jest ich inkluzywny⁹¹ charakter. Jeśli funkcją religii ma być zapewnienie jednostce systemu znaczeniowego⁹², to nie bardzo wiadomo, jak odróżnić religię od świeckich ideologii (np. komunizmu, nacjonalizmu, scjentyzmu)⁹³. Znacznie lepiej w tym względzie wypada podejście substancjalne. Jego zwolennikiem jest Steve Bruce, który przez religię rozumie „wierzenia, działania i instytucje oparte na istnieniu nadprzyrodzonych istot”⁹⁴. Ceną za ekskluzywny charakter definicji substancjalnych, wynikający z oparcia się na pierwiastku nadprzyrodzonym, jest ryzyko popadnięcia w etnocentryzm⁹⁵.

⁸⁸ Taylor [2007] s. 555.

⁸⁹ W tej sprawie zob. również Karas [2002].

⁹⁰ Davie [2010] s. 48–49. Klasyczną wersję podejścia funkcjonalnego znajdujemy u Durkheima – zob. Durkheim [1990] s. 41.

⁹¹ Robertson [2003] s. 155–157.

⁹² Według amerykańskiego socjologa Milтона Yingera religia jest „systemem wierzeń i praktyk, za pomocą których grupa ludzi próbuje poradzić sobie z najistotniejszymi problemami ludzkiego życia” – zob. Yinger [2003] s. 74.

⁹³ Dobbelaere [2008] s. 73.

⁹⁴ Bruce [2002] s. 2.

⁹⁵ Davie [2010] s. 49.

Mimo tych zastrzeżeń Taylor przyjmuje substancjalne rozumienie religii i chce ją ująć przez pryzmat przeciwieństwa: transcendentne – immanentne, gdyż uważa takie posunięcie za „skrojone pod naszą kulturę”⁹⁶. Rozumienie religii proponowane przez Taylora odwołuje się do trzech wymiarów transcendencji. Pierwszy aspekt transcendencji wskazuje na istnienie pewnego „wyższego dobra”, przekraczającego ludzkie życie. W chrześcijaństwie na przykład tym dobrem jest *agape*, czyli bezwarunkowa miłość Boga do człowieka, która umożliwia wykroczenie poza ludzkie kryteria doskonałości. Świadomość istnienia dobra wyższego niż ludzkie szczęście łączy się w nieunikniony sposób z drugim aspektem transcendencji, czyli z wiarą w transcendentnego Boga bądź też w „wyższą moc”. Wiara w możliwość przeobrażenia człowieka opiera się również na trzecim aspekcie transcendencji, który polega na przekonaniu, że ludzkie życie nie da się zredukować do biologicznego wymiaru, wyznaczonego narodzinami i śmiercią⁹⁷.

Pierwszy z wyróżnionych wymiarów transcendencji jest niezwykle ważny dla rozważań Taylora, gdyż to właśnie zanik naiwnego i bezpośredniego sposobu doświadczania „celów, które wykraczają poza ludzkie życie” stanowi jedną z głównych cech nowoczesnych warunków wiary⁹⁸. Taylor zauważa, że „nowoczesność doprowadziła do upadku perspektywy przemiany” (*transformation perspective*)⁹⁹. Uwidacznia się tutaj kluczowe znaczenie pojęcia pełni, gdyż to właśnie umieszczanie jej źródła poza ludzkimi celami i światem, w obszarze transcendencji, jest we współczesnej kulturze przedmiotem zaciętych ataków ze strony tych koncepcji, które w różny sposób lokują zasoby pełni w domenie immanencji¹⁰⁰.

Czym wobec tego jest perspektywa przemiany? Taylor opiera się tutaj na dualistycznym schemacie¹⁰¹. Z jednej strony wyróżnia kategorię „ludzkiej pomysłności” (*human flourishing*)¹⁰², która wskazuje na pewne „dobra życiowe” (np.

⁹⁶ Taylor [2007] s. 16.

⁹⁷ Ibidem, s. 20. Wobec powyższego zdziwienie czytelnika musi wywołać ocena rozważań Taylora zaproponowana przez Roberta Woźniaka, który pisze: „Brak transcendencji, brak wzięcia jej pod uwagę sprawia, że nieśmiała diagnoza Taylora staje się redukcjonistycznie jednowymiarowa. Jest to wizja socjologiczna: interesuje się jedynie ludzkimi opiniami, korzyściami i zapatrywaniami oraz procesami, jakim poddane są dzieje człowieka” – zob. Woźniak [2010] s. 66. Woźniak odnosi się tutaj do wykładu Taylora, wygłoszonego podczas X Dni Tischnerowskich, w którym Taylor nie „definiuje” religii – zob. Taylor [2010c]. Jednakże na początku swego tekstu Woźniak pisze: „Od czasu ukazania się monografii *A Secular Age* pozostają w wewnętrznym sporze z jej autorem”, co może sugerować, że zaznajomił się on z treścią książki Taylora.

⁹⁸ Taylor [2007] s. 21.

⁹⁹ Ibidem, s. 431.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 15.

¹⁰¹ Taylor [1999] s. 109.

¹⁰² Taylor [2007] s. 16; Taylor [2003] s. 24.

zachowanie życia, bezpieczeństwo, dostatek, minimalizacja cierpienia), afirmujące wartość życia ludzkiego rozumianego jako coś, co dzieje się „tu i teraz”, w wymiarze doczesnym. Z drugiej strony Taylor mówi o „wizji transcendencji”, która, najogólniej rzecz ujmując, sprowadza się do twierdzenia, że „życie to nie wszystko”¹⁰³. Oprócz dóbr, które służą do osiągnięcia pomyślności w życiu, postuluje się tutaj istnienie wyższego dobra, przekraczającego ludzki porządek.

Uznanie transcendencji to nie tylko wiara w Boga, ale również „zgoda na zmianę tożsamości”, czyli przyjęcie „teocentrycznej” postawy, prowadzącej nas do „radikalnej peryferyzacji »ja« w relacji do Boga (»bądź wola Twoja«)”¹⁰⁴. *Meta-noia* – bo chyba tak można rozumieć to, o czym mówi tutaj Taylor – ma powodować skupienie wszystkiego na Bogu, powierzenie mu własnego życia, nawet za cenę własnej pomyślności. Wewnętrzna przemiana wynosi nas poza ludzkie kryteria doskonałości i zakłada uczestnictwo w boskim miłosierdziu (*agape*)¹⁰⁵.

Taylor twierdzi, że przed nastaniem nowoczesności rozumienie ludzkiej kondycji było zdominowane przez zarysowaną przez niego wizję transcendencji. Wiązało się to z hierarchicznym postrzeganiem struktury rzeczywistości, w której człowiek zajmował określone miejsce w „wielkim łańcuchu bytu”¹⁰⁶. Miejsce to znajdowało się poniżej wielu innych rodzajów stworzeń, które swą doskonałością przewyższały naturę ludzką. Z tych też względów nasi przodkowie obdarzali wyższe istoty „czcią”, „kultem” lub „miłością”¹⁰⁷.

Zdaniem Taylora współczesna kultura świata zachodniego cechuje się wrogością wobec wizji transcendencji, rozumianej jako przeświadczenie o istnieniu wykraczających poza ludzkie życie celów, którym mamy się podporządkować¹⁰⁸. Uznanie transcendencji podważa dokonania osiemnastowiecznej „rewolucji”, w wyniku której powstaje „nowoczesny porządek moralny”¹⁰⁹, który uwalnia jednostkę z metafizyczno-społecznych hierarchicznych zależności i przypisuje nad-

¹⁰³ Taylor [2003] s. 25.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 26. Zdaniem Taylora wezwanie do wewnętrznej przemiany obecne jest również w buddyzmie, który wzywa wierzącego do „przemiany zgoła zasadniczej: przejścia od »ja« do »nie-ja« (*anatta*)” – zob. tamże, s. 26.

¹⁰⁵ Taylor [2007] s. 430.

¹⁰⁶ Lovejoy [1999].

¹⁰⁷ Taylor [2007] s. 18–19. Na ten aspekt tradycyjnej wizji człowieka zwraca również uwagę Miłowit Kuniński: „Tradycyjna [...] koncepcja człowieka oparta była na założeniu, iż jest on elementem większej całości, o złożonej, uporządkowanej strukturze. Metafizyka, badająca i objaśniająca naturę i architekturę rzeczywistości, była niezbędna do zrozumienia miejsca człowieka w świecie, jego losu i celów, ku którym winien był zmierzać, gdyż miały one charakter obiektywny i od ludzkiej woli niezależny: racjonalny, transcendentny, boski” – zob. Kuniński [2006] s. X.

¹⁰⁸ Taylor [2003] s. 30–31.

¹⁰⁹ Taylor [2010b] rozdz. 1: *Nowoczesny porządek moralny*, s. 11–35.

rzędną rolę wartości życia (jednostkowym prawom równości, wolności, bezpieczeństwa)¹¹⁰.

W efekcie przewyciężenia dawnych hierarchicznych wizji, a co za tym idzie – religii i jej pozaświatowych aspiracji, obecną sytuację przenika „klimat porwolutyjny”, charakteryzujący się wrogością wobec umieszczania źródła pełni poza życiem ludzkim. Akceptacja transcendencji traktowana jest jako atak na życie, a tym samym próba zaprzepaszczenia wysiłków rewolucji. Jak pisze Taylor:

Jeśli ktoś powiada, że jego cele sięgają poza życie, zaraz jawi się jako osoba występująca przeciw życiu – najwyższej wartości naszego humanitarnego, »cywilizowanego świata«. Jego wypowiedź postrzega się zaś jako próbę kontrrewolucji, przywrócenia złego porządku wartości, kiedy to życie i szczęście poświęcano na ołtarzach wyrzeczeń¹¹¹.

Negacja transcendencji, oprócz krytyki religii, wymagała powstania alternatywnej i konkurencyjnej wizji człowieka. Taylor określa ten pogląd moralny mianem „humanizmu wyłącznego” (*exclusive humanism*)¹¹². Jest to humanizm, ponieważ w centrum zainteresowania umieszcza pomyślność i szczęście jednostki ludzkiej. O jego „wyłączności” świadczy zaś to, że „nie akceptuje żadnych celów najwyższych poza pomyślnością człowieka”¹¹³. Tak pojęty humanizm stał się głównym czynnikiem inicjującym procesy sekularyzacji.

A zatem rozróżnienie ludzkiego szczęścia i wykraczającego poza nie transcendentnego porządku służy Taylorowi do postawienia mocnej tezy, łączącej powstanie warunków świeckości z pojawieniem się humanizmu wyłącznego. Taylor pisze, że „trwający do dziś proces sekularyzacji, w moim rozumieniu tego pojęcia, rozpoczął się w momencie, gdy po raz pierwszy w dziejach całkowicie wyłączny humanizm stał się powszechnie dostępną opcją”¹¹⁴.

Konsekwencją pojawienia się humanizmu wyłącznego¹¹⁵ była pluralizacja horyzontu zdominowanego przez światopogląd teistyczny. Humanizm wyłączny

¹¹⁰ „Prymat życia” Taylor rozumie bardzo szeroko. Pojęcie to dotyczy nie tylko walki ze śmiercią i cierpieniem, ale również obejmuje budowanie sprawiedliwego porządku społecznego, opartego na ideałach równości i wolności, wyrażonych w języku niezbywalnych praw jednostek – zob. Taylor [2010b] s. 31–35.

¹¹¹ Taylor [2003] s. 30.

¹¹² Ibidem, s. 24.

¹¹³ Taylor [2007] s. 18.

¹¹⁴ Ibidem, s. 18.

¹¹⁵ Zdaniem Taylora humanizm wyłączny pojawia się pod koniec XVIII wieku. Do jego powstania przyczynił się deizm i zapoczątkowany przez niego „antropocentryczny zwrot” w myśleniu o relacji między Bogiem a człowiekiem. W nowym schemacie rozumienia Bóg nie skrywa przed

dokonyje jakościowej wyrwy w tym horyzoncie i przyczynia się do zmiany podłoża rozumienia – kładzie kres naiwnemu sposobowi doświadczania pełni i zapoczątkowuje erę refleksyjną. W wyniku nieustającego napięcia między nową a tradycyjną wizją człowieka dochodzi do dalszego zróżnicowania zarówno pozycji wiary, jak i niewiary. Odwołując się do terminologii zaczerpniętej z astronomii, proces „stałe rozszerzającej się gamy moralnych/duchowych stanowisk” nazywa Taylor „duchową supernową”¹¹⁶. Początkowo proces ten dotyczy społecznych elit, jednakże w drugiej połowie XX wieku, wraz z rozpowszechnieniem się „kultury autentyczności”, zjawisko to nie tylko przybiera na sile, ale także obejmuje całe rzesze społeczne. W rezultacie – jak twierdzi Taylor – „żyjemy w epoce duchowej supernowej, pędzącego pluralizmu na płaszczyźnie duchowej”¹¹⁷.

IV

Podsumowując, starałem się opisać trzy elementy obecne w rozważaniach Taylora, które konstytuują „świeckość 3”, czyli współczesne podłoże rozumienia. Pierwszy z tych elementów – refleksyjność – zmienia charakter przeżywania wiary, która nie jest już „kulturowym aksjomatem”¹¹⁸, lecz staje się kwestią indywidualnego wyboru. Drugi element – immanentna rama – wskazuje na samowystarczalność otaczających nas porządków, czyli na sposób ich rozumienia i doświadczania w kategoriach doczesnych: *etsi Deus non daretur*¹¹⁹. Trzeci element – uwiad transcendencji na skutek hegemonii nowoczesnego porządku moralnego, gloryfikującego życie ludzkie – czyni problematycznymi wszelkie stanowiska akceptujące dobro poza sferą ludzkiej pomyślności.

Na zakończenie chciałbym wskazać słabe i mocne strony ujęcia problematyki świeckości zaproponowanego przez Taylora. Zacznę od tych pierwszych.

Kwestia, która budzi wiele niejasności, dotyczy tezy Taylora o upadku perspektywy przemiany. Przez upadek, jak sądzę, można rozumieć dwie sprawy: a) zanik kulturowych, moralnych i społecznych warunków, które ułatwiały przyjęcie takiej perspektywy; b) malejącą liczbę ludzi, którzy właśnie w taki sposób przeżywają swoją wiarę. Podstawowe pytanie dotyczy tego, czy punkt wyjścia,

człowiekiem żadnych innych celów poza jego szczęściem – zob. Taylor [2007] rozdz. 6: *Providential Deism*, s. 221–269.

¹¹⁶ Ibidem, s. 299–300, 423.

¹¹⁷ Ibidem, s. 300.

¹¹⁸ Nowak [2008] s. 102.

¹¹⁹ Casanova [2011] s. 265.

który przyjmuje Taylor (początek XVI wieku), uprawnia nas do mówienia o upadku perspektywy przemiany w dwóch powyższych znaczeniach.

Jeśli chodzi o wymiar kulturowo-moralny, to teza o upadku wydaje się zasadna. Francuski historyk Lucien Febvre w książce *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century* tak oto opisuje status religii w przeszłości:

[...] w szesnastym wieku [...] chrześcijaństwo [...] stanowiło atmosferę, która przenikała całe życie człowieka – nie tylko intelektualne, ale również prywatne [...]. Wszystko działo się w automatyczny i nieunikniony sposób, bez względu na pragnienie bycia wierzącym [...]. Dzisiaj możemy wybrać, czy chcemy być chrześcijaninem. W szesnastym wieku nie było takiej możliwości¹²⁰.

Nie ulega wątpliwości, że pod tym względem świat Zachodu przeszedł dużą zmianę.

Problem jednakże polega na tym, iż drugie znaczenie upadku wymaga pokazania, że perspektywa przemiany była bardziej rozpowszechniona w przeszłości niż jest obecnie. W tym celu nie wystarczy jednak oparcie się na twierdzeniu o nieuchronności wiary, ponieważ to nie mówi nam jeszcze nic o tym, *jak wyglądała* wiara ówczesnych ludzi. Powszechna świadomość istnienia sfery nadprzyrodzonej nie musiała wiązać się z równie powszechną akceptacją perspektywy przemiany.

Głosząc tezę o upadku perspektywy przemiany, Taylor zdaje się zakładać jej popularność w przeszłości. Obawiam się, że takie twierdzenie naraża go na zarzuty idealizowania przeszłości oraz zbyt elitarnego ujęcia wiary. Pragnę zaznaczyć, że daleki jestem tutaj od wysuwania jednoznacznych wniosków. Chcę jedynie wskazać na te wątki, które w podejściu Taylora wydają się problematyczne i jako takie wymagają dalszych analiz.

Chciałbym teraz zwrócić uwagę na zalety rozważań Taylora. Pierwsza sprawa wiąże się z tym, że zaproponowane przez niego ujęcie świeckości pozwala zobaczyć ją w nowej perspektywie. W powszechnym języku, a także na gruncie socjologii religii świeckość łączona jest głównie z zanikiem i „nieobecnością religii” czy to na poziomie indywidualnym, czy też społeczno-politycznym. Propozycja Taylora pozwala wyjść poza te negatywne ujęcia świeckości i zobaczyć ją jako coś obecnego i kształtującego doświadczenie zarówno wierzących, jak i niewierzących. Świeckość nie jest „pustym miejscem” powstałym w wyniku upadku religii, ale oznacza powstanie nowej sytuacji, w której wiara i niewiara zmuszone są do

¹²⁰ Febvre [1982] s. 336. Taylor również powołuje się na książkę Febvre’a – zob. Taylor [2007] s. 556.

koegzystencji. W tym sensie świeckość wymaga refleksji, jest pewnym pozytywnie danym fenomenem, nad którym powinniśmy dyskutować, pogłębiając jednocześnie jego rozumienie¹²¹.

Druga sprawa, o której chcę wspomnieć, dotyczy intelektualnej otwartości Taylora. Dużą zaletą jego rozważań jest to, że stara się on unikać wszelkich jednostronności i próbuje dostrzec atrakcyjność różnych stanowisk oraz pokazać leżące u ich podstaw wyobrażenia pełni. Widać to szczególnie w zarysowanym przez Taylora, nieusuwalnie ambiwalentnym charakterze immanentnej ramy, czyli możliwości doświadczania jej w sposób otwarty bądź zamknięty. Z jednej strony ukazuje on, że nie musimy traktować immanentnej ramy jako „żelaznej klatki”, która w sposób szczelny i nieodwracalny izoluje nas od transcendentnych źródeł. Z drugiej strony pokazuje, że moralną motywacją stanowiska odrzucającego transcendencję może być troska o szeroko rozumiane życie.

W książce poświęconej Williamowi Jamesowi Taylor nazwał go „wielkim filozofem rozdroża”, który nauczył nas, „co to znaczy stać na [...] otwartej przestrzeni i czuć, jak wiatr popycha nas to w jedną, to w drugą stronę”¹²². Sądzę, że zaproponowane przez Taylora ujęcie świeckości pozwala nam pogłębić rozumienie wyeksponowanej przez Jamesa przestrzeni, a sam Taylor może być z powodzeniem, w tym względzie, nazwany kontynuatorem Jamesa.

Bibliografia

- Asad [2003] – T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2003.
- Bellah [2007] – R. Bellah, *Secularism of a New Kind*, „The Immanent Frame” 2007, dostępne na: <http://blogs.ssrc.org/tif/2007/10/19/secularism-of-a-new-kind/> [12.04.2012].
- Berger [2005] – P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 2005.
- Blumenberg [1983] – H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, przekład i wstęp R.M. Wallace, MIT Press, Cambridge 1983.
- Bruce [1983] – S. Bruce, *God is Dead. Secularization in the West*, Blackwell, Oxford 2002.
- Calhoun [2010] – C. Calhoun, *Rethinking Secularism*, „The Hedgehog Review” (3) 2010, s. 35–48.
- Casanova [2004] – J. Casanova, *Religia, europejskie tożsamości laickie, integracja*, przeł. M. Pasicka, „Znak” (12) 2004, s. 18–39.

¹²¹ Calhoun [2010] s. 35.

¹²² Taylor [2002] s. 48; zob. również James [1996].

- Casanova [2005] – J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005.
- Casanova [2008] – J. Casanova, *Katolicyzm a sekularyzacja*, przeł. M. Pasicka, „Znak” (10) 2008, s. 74–89.
- Casanova [2011] – J. Casanova, *The Secular, Secularizations, Secularisms*, [w:] *Rethinking Secularism*, (ed.) C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen, Oxford University Press, New York 2011, s. 54–74.
- Davie [2010] – G. Davie, *Socjologia religii*, przeł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2010.
- Diggins [2007] – J.P. Diggins, *The Godless Delusion*, „New York Times Book Review” (16) 2007, dostępne na: <http://www.nytimes.com/2007/12/16/books/review/Diggins-t.html?pagewanted=all> [11.07.2012].
- Dobbelaere [2008] – K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, przeł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2008.
- Dreyfus [1991] – H. Dreyfus, *Being in the World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*, MIT Press, Cambridge 1991.
- Drwięga [2010] – M. Drwięga, *Świecka epoka a koniec religii*, „Znak” (10) 2010, s. 13–19.
- Durkheim [1990] – E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.
- Febvre [1982] – L. Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century. The Religion of Rabelais*, Harvard University Press, Cambridge 1982.
- Flis [2003] – A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Nomos, Kraków 2003.
- Heelas [1996] – P. Heelas, *The New Age Movement*, Blackwell, Oxford 1996.
- Heidegger [2005] – M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, PWN, Warszawa 2005.
- James [1996] – W. James, *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler; W. Galewicz, *Wprowadzenie: Williama Jamesa spór z agnostycyzmem*, Znak, Kraków 1996.
- Karas [2002] – M. Karas, *Definicja religii. Studia i szkice*, FHG Tondera, Kraków 2002.
- Kopaliński [1999] – W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, wyd. XXV popr. i uzup., Muza SA, Warszawa 1999.
- Kuniński [2006] – M. Kuniński, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006.
- Larmore [2008] – Ch. Larmore, *How Much Can We Stand?*, „New Republic” (9) 2008, dostępne na: <http://www.tnr.com/article/books/how-much-can-we-stand> [11.07.2012].
- Lovejoy [1999] – A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, przeł. A. Przybyśławski, KR, Warszawa 1999.
- Löwith [2002] – K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przestanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.
- Marody [2002] – M. Marody, *Przemiany religijności Polaków*, [w:] *Polacy wśród Europejczyków*, (red.) A. Jasińska-Kania, M. Marody, Scholar, Warszawa 2002, s. 146–167.

- Milbank [1993] – J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1993.
- Norris, Inglehart [2006] – P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, przeł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2006.
- Nowak [2008] – W.M. Nowak, *Charles Taylor o religii i humanizmie wyłącznym w warunkach nowoczesności*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych” t. III, 2008, s. 95–106.
- Polanyi [1966] – M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Doubleday, Garden City 1966.
- Robbins [2009] – B. Robbins, *Disenchanted*, „n+1” (4) 2009, dostępne na: <http://nplusonemag.com/disenchanted> [11.07.2012].
- Robertson [2003] – R. Robertson, *Główne zagadnienia analizy religii*, przeł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Nomos, Kraków 2003, s. 154–181.
- Searle [1999] – J.R. Searle, *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość*, przeł. D. Cieśla, Wydawnictwo Cis oraz W.A.B., Warszawa 1999.
- Sheenan [2010] – J. Sheenan, *When Was Disenchantment? History and the Secular Age*, [w:] *Varieties of Secularism in a Secular Age*, (ed.) M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun, Harvard University Press, Cambridge 2010, s. 217–242.
- Sondel [2005] – J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Universitas, Kraków 2005.
- Stark, Glock [2003] – R. Stark, Ch.Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, przeł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Nomos, Kraków 2003, s. 182–187.
- Storey [2009] – D. Storey, *Charles Taylor's A Secular Age. Breaking the Spell of the Immanent Frame*, [w:] *Rethinking Secularization. Philosophy and the Prophecy of a Secular Age*, (ed.) H. de Vriese, G. Gabor, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2009, s. 177–208.
- Taylor [1999] – Ch. Taylor, *Concluding Reflections and Comments*, [w:] idem, *A Catholic Modernity?*, Oxford University Press, New York 1999, s. 105–124.
- Taylor [2001] – Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. zbiorowy, oprac. nauk. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson, PWN, Warszawa 2001.
- Taylor [2002] – Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, przekład przejrzał Ł. Tischner, Znak 2002.
- Taylor [2003] – Ch. Taylor, *Katolicka nowoczesność?*, przeł. A. Pawelec, „Znak” (12) 2003, s. 17–46.
- Taylor [2004] – Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, przeł. P. Rymarczyk, T. Szubka, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, (red.) P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2004, s. 237–262.
- Taylor [2007] – Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.
- Taylor [2010a] – Ch. Taylor, *Afterword. Apologia pro Libro suo*, [w:] *Varieties of Secularism in a Secular Age*, (ed.) M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun, Harvard University Press, Cambridge 2010, s. 300–321.

- Taylor [2010b] – Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010.
- Taylor [2010c] – Ch. Taylor, *Świecka epoka i różne ścieżki wiary*, przeł. A. Pawelec, „Znak” (10) 2010, s. 20–29.
- Taylor, Maclure [2011a] – Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard University Press, Harvard 2011.
- Taylor [2011b] – Ch. Taylor, *Western Secularity*, [w:] *Rethinking Secularism*, (ed.) C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen, Oxford University Press, New York 2011, s. 31–53.
- Wallace [1981] – R.M. Wallace, *Progress, Secularization and Modernity. The Löwith-Blumenberg Debate*, „New German Critique” (22) 1981, s. 63–79.
- Warner, VanAntwerpen, Calhoun [2010] – M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun, *Editor's Introduction*, [w:] *Varieties of Secularism in a Secular Age*, (ed.) M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun, Harvard University Press, Cambridge 2010, s. 1–31.
- Wittgenstein [2000] – L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.
- Wittgenstein [2001] – L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł. i posłowiem opatrzył B. Chwedeńczuk, KR, Warszawa 2001.
- Woźniak [2010] – R. J. Woźniak, *Sekularyzm i zanikająca transcendencja*, „Znak” (10) 2010, s. 65–73.
- Wright [2001] – G.H. Wright, *Posłowie: Wittgenstein o pewności*, przeł. M. Szczubiałka, [w:] L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł. i posłowiem opatrzył B. Chwedeńczuk, KR, Warszawa 2001, s. 115–135.
- Yinger [2003] – M.J. Yinger, *Funkcjonalne i konfliktowe modele społeczeństwa. Perspektywa badawcza*, tłum. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, (red.) W. Piwoński, Nomos, Kraków 2003, s. 69–88.
- Zielińska [2008] – K. Zielińska, *Wstęp: Sekularyzacja według Karela Dobbelaere'a*, [w:] K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, przeł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2008, s. 9–23.
- Zielińska [2009] – K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Nomos, Kraków 2009.