

Sekularisaation ulottuvuudet

Charles Taylorilla

Mitä on sekularismi? Miten sekularisaatioprosessi on pääpiirteissään tapahtunut: miksi vuonna 1500 oli käytännössä mahdotonta olla uskomatta kristittyjen Jumalaan länsimaaisessa yhteiskunnassa, kun taas vuonna 2000 se on helppoa, ja toisille jopa ainoa rehellinen vaihtoehto? Millaisen eksistentiaalisen tai maailmankatsomuksellisen haasteen sekularisaatio asettaa yksilölle ja millainen olisi oikeutettu poliittinen suhtautuminen uskontoon sekulaarina aikana? Charles Taylor on tarkastellut näitä kysymyksiä kirjassaan *A Secular Age* (2007) sekä yhdessä Jocelyn Macluren kanssa kirjoitetussa lyhyemmässä kirjassa *Secularism and Freedom of Conscience* (2011).¹ Tässä artikkelissa esittelen ja arvioin Taylorin näkemyksiä.

SEKULARISMIN KOLME ULOTTUVUUTTA

Taylor erottelee kolme sekularismin merkitystä, joita voi kutsua poliittiseksi, sosiologiseksi (tai sosiaaliseksi) ja eksistentiaaliseksi.² Poliittisessa mielessä sekularismi merkitsee kirkon ja valtion erottamista ja valtion neutraaliutta uskontoja kohtaan. Suomi ei virallisine uskontoineen ole tässä mielessä muodollisesti täysin sekulaari valtio: luterilainen ja ortodoksinen kirkko ovat sidoksissa valtioon tavalla, joka ei toteuta täyttä sekulaariutta. Ranskan termi *laïcisation* kuvaa tätä sekularisaa-

-
- 1 *A Secular Age* (2007) on Taylorin kolmas mittava kirja modernin aikakauden hahmottamiseksi. Hegel (1975) tarkasteli yhtä filosofista systeemiä myötävaikuttaen Hegel-tutkimuksen renessanssiin englanninkielisessä filiosofiassa. Taylorin mukaan Hegelin pyrkimykset ylittää moderneja dualismeja ovat yhä valaisevia, mutta hänen mukaansa Hegelin systeemi, tai muukaan filosofinen suuri synteesi, ei siihen kykene: taiteen ja uskonnon alistaminen filosofialle ei käy päinsä. Seuraavissa kirjoissa Taylorin tarkastelutapa onkin laajentunut filosofian historiasta laajemmaksi aatehistoriaksi. *Sources of the Self* (1989) käsittelee modernin minuuden aatehistoriaa, korostaen edelleen valistuksen ja laajasti käsitetyn ”romantiikan” välistä jännitettä sydämissämme: koemme dualismin molempien puolten vetoiman, ja Taylor pyrkii osoittamaan kuinka tähän tilanteeseen on tultu. Taylor esittelee kirjassaan ajatuksen siitä, että teismi saattaisi olla paras tapa pelastaa dualismin molemmat puolet: vaikka asiaa käsiteltiin kirjassa vain noin yhdellä lauseella, se sai valtavasti huomiota kommentoijilta. Sen jälkeen hän kirjoitti lukuisia pienempiä tekstejä, joissa antoi uskonnollisuutensa tulla vapaammin esiin, esimerkiksi kirjan *A Catholic Modernity*. Tässä käsiteltävä *A Secular Age* eroaa otteeltaan Taylorin aiemmista kirjoista myös siinä, ettei se tee aatehistoriaa ”huipulta huipulle”, vaan pyrkii tekemään ymmärrettäväksi, miksi ja miten jotkut käsitykset ovat levinneet oppineiston piiristä jaetuiksi itsestäänselvyyksiksi joiden valossa ympäröivää maailmaa ymmärretään. Näiden kirjojen lisäksi Taylor on julkaissut valtavasti artikkeleita eri alueilta, mutta mainittakoon, että Taylorin massiivisten teosten jotkut ideat ovat helpommin lähestyttävissä muodossa pienemmissä kirjoissa *Hegel and Modern Society* (1979), *Autenttisuuden etiikka* (1995) ja *Modern Social Imaginaries* (2004).
- 2 Ks. myös Maclure & Taylor 2011, 15.

tion poliittista merkitystä. Kommunistinen Puola ja nyky-Yhdysvallat ovat esimerkkejä sekulaareista valtioista tässä mielessä, vaikka kansalaisten uskonnollisuus oli ja on niissä erittäin voimakasta. Sekularismin poliittiseen merkitykseen Taylor keskittyy erityisesti Jocelyn Macluren kanssa kirjoittamassaan kirjassa.³

Toinen, sosiologinen käsitys sekulaariudesta keskittyy uskonnollisten käytäntöjen ja vakaumusten levinneisyyteen. Puolaan ja Yhdysvaltoihin verrattuna Suomi on tässä suhteessa varsin maallistunut maa. Ranskan *sécularisation* on terminä osuvampi tähän tarkoitukseen.⁴ Taylor puolustaa kantaa, että poliittisesti sekulaarin valtion tulee olla neutraali koskien uskonnollisuutta tässä sosiologisessa mielessä – sitä ei tule virallisesti edistää eikä vastustaa. Vaikka nämä maallistumiskehityksen ulottuvuudet ovat monin tavoin toisiinsa kytkeytyviä, ne ovat toisistaan suhteellisen riippumattomia prosesseja kuten Suomen tapaus osoittaa: virallisesta uskonnosta huolimatta Suomea voi pitää uskonnollisten käytäntöjen suhteen melko maallistuneena sosiologisessa mielessä.

Kolmas sekularismin merkitys on hankalamminkin luonnehdittavissa, mutta Taylor pyrkii kirjassaan sen muotoilemiseen monin eri tavoin. Sekulaarisuus tässä mielessä koskee koko aikakautta, sitä historiallisessa tilanteessa vallitsevaa kulttuurista taustaa, josta sekä uskonnollinen usko että ateismi saavat merkityksensä. Taylorin mukaan nykyaikana tämä jaettu tausta ja siihen kuuluvat maailmankuvalliset jaetut merkitykset ovat sekularisoituneet: aikakauden maallistuminen koskettaa samaan tapaan sekä uskovia että ateisteja, niin Yhdysvaltoja, Puolaa kuin Suomeakin. Taylorin kirja *A Secular Age* keskittyy tähän kolmanteen merkitykseen ja on historiallisena katsauksena yritys tarkastella, mitä uskonnollisen uskon ehdoille ja lähtökohdille on tapahtunut vuosien 1500 ja 2000 välisenä aikana. *Guardianin* kirja-arvioitsijan sanoin, Taylor kysyy miten uskonnollisesta yhtenäiskulttuurista on päädytty tilanteeseen, jossa Richard Dawkinsin kaltainen ateisti on ainoa uskontoa käsittelevän bestsellerin kirjoittaja.⁵

TAYLORIN SEKULARISAATIOKERTOMUS: EDISTYS JA REFORMIHENKI

Miten sekularisaatioprosessi on Taylorin mukaan pääpiirteissään tapahtunut? Taylor vastustaa (ideaalittyyppisiä, ei kovin selkeästi identifioituja) toisten tutkijoiden esittämiä ”karsiutumiskertomuksia” sekularisaatiosta. Ne pitävät sekularisaatiota joidenkin aspektien karsiutumisenä aiemmista maailmankuvista: tuonpuoleista koskeva osuus jää maallistumiskehityksessä pois kuvasta. Taylorille nämä kertomukset ovat liian suoraviivaisia ja unohtavat erilaiset käännteet, akanvirrat, aikomattomat seuraukset ja historialliset innovaatiot prosessin kuluessa. Jo erottelu tämänpuoleisen ja tuonpuoleisen (immanentin ja transsendentin) välillä on ymmärretty eri tavoin prosessin eri vaiheissa.

Yksi käännekohta on moderni deismi ja sen käsitys persoonattomasta kosmisesta järjestyksestä, jonka jumala on kylläkin luonut mutta jonka kulkuun hän ei puutu. Tuosta käsityksestä oli lyhyt askel myös luoja Jumalan irrottamiseen kuvasta. Tätä siirtymää koskien ”karsiutumiskertomukset” lienevät vahvimmissaan, mutta Taylorin mukaan kysymys ei ole pelkästä karsimisesta: uuteen maailmankuvaan liittyi uudenlaista motivaatiota, uusi käsitys inhimilliseen elämään liittyvistä merkityksistä ja inhimillisen ”täytymyksen” (fullness) luonteesta. Ne nähtiin inhimilliseen elämään, järkeen, luontoon ja autenttiseen sisäiseen ääneen liittyviksi.

Taylor korostaa sekularisaatioon johtanutta 1500-luvulla valloilleen päässyttä ”reformihenkeä”, suoranaista vimmaa ja luottamusta uudistuksiin. Tämä vimma täytyy ymmärtää reaktiona uudistus-paineisiin, jotka olivat hiljalleen kasvaneet, Taylorin mukaan jo parin vuosituhannen ajan. Taylor näkee tämän reformihengen implisiittisenä jo niin kutsutun akseliajan aatteellisissa kumouksissa, joita ovat suurten maailmanuskontojen synty sekä kreikkalaisen filosofian synty (vuosien 800–200 eKr. välillä).⁶ Sekularisaation siemenet ovat siis yhtä vanhoja kuin niiden uskontojen synty, joiden maallistumista sekularisaatioprosessi on: suuret maailmanuskonnot ja kreikkalainen filosofia syntyivät tavallaan kohtalonaan sekularisoitua.

Akseliajan kumousten jälkeen kaikissa siviilisaatioissa kehittyä vuosisatojen kuluessa ”akseliajan jälkeinen tasapaino”, jossa hyvin jännitteisessä suhteessa yhdistyy akseliaikaa edeltäviä ja sen jälkeisiä elementtejä.⁷ Tätä jännitettä pyrkivät purkamaan eri tavoin vuoden 1500 jälkeen julkilausutut uudistusohjelmat, uskonnolliset reformaatiot sekä tieteelliset, filosofiset ja poliittiset vallankumoukset. Ne pyrkivät Taylorin mukaan lopullisesti eroon akseliaikaa edeltävistä elementeistä, joita voi kuvata kolmenlaisena kuulumisena, petautumisena (embedding) laajempiin kokonaisuuksiin. Näistä ensimmäinen on kuuluminen kosmokseen, josta Weberin termien ”lumous ei vielä ole haihtunut” erona modernin luonnontieteen ”taiasta vapautettuun” luontoon.⁸ Esimodernissa kosmoksessa Taylorin omin sanoin ”huokoinen” (porous) ihmismieli käsitetään avoimeksi henkiolennoille ja jumalallisille äänille – erona moderniin niin kutsuttuun ”puskuroituun minuuteen” (buffered self), jossa jokaiseen mieleen on suora kokemuksellinen pääsy vain subjektilla itsellään. Ajatus toiset kokijat poissulkevasta puskuroidusta minuudesta on nykyisin varsin syvään juurtunut, Descartesin nimeen liitettävä ajatus. Huokoisien mielen käsittäminen saattaa olla hankalaa nykyisin vallitsevista oletuksista, mutta Taylor korostaa, että aina omaa mieltä ei ole ajateltu tällaisena privaattina tajunnanvirtana, vaan jonain, johon henkiolennot voivat osallistua ja jota jumalolennot voivat suoraan tarkkailla.

Toinen Taylorin tarkastelema tapa kuulua laajempaan kokonaisuuteen liittyy kollektiiviseen yhteisöllisyyteen, jossa jäsenyys määrittää yksilön identiteetin rajat ja jokaisen elämä on luontevasti yhteisön armoilla (erona individualisemmista käsityksistä, joihin akseliaikana alkanut muutos on lopulta johtanut).

Kolmas kuulumisen konteksti on moraalinen maailmanjärjestys, joka määrittää ihmiselämän luonnolliset, hyvät päämäärät. Varhaisia uskontoja, kuten Australian aboriginaalien uskontoa, kuvaa Taylorin mukaan asioiden ja luonnollisen järjestyksen hyväksymisen mieliala, tyytyminen tai suostuminen luonnollisten päämäärien tavoitteluun. Ne eivät vaadi ylittämään ihmiselämän luonnollisia päämääriä toisin kuin suuret maailmanuskonnot

tai Platonin filosofiassa esiintyvä vaatimus tädätä transsendenttiin hyvään, aurinkoon luolan ulkopuolella. Taylorin kuvaus yhteisöllisestä, luonnollisesta hengellisyydestä luvussa yksi on elämänmakuinen esimerkki siitä, miten erilaista suhtautuminen maailmaan on saattanut olla nykyisiin käsityksiin verrattuna: Jumalan vihalta välttyminen ja pelastuminen koskee yhtä lailla koko yhteisöä. Osallistuminen kollektiivisiin rituaaleihin on itseltään selvä osa toimintaa yhteisön jäsenenä. Oma suhdetta Jumalaan yhteisön kohtalosta erillisenä kysymyksenä ei ole niinkään tematisoitu.

Akseliajan vallankumoukset siis haastoivat nämä käsitykset, mutta välittömänä tuloksena oli epävakaa kompromissi, tasapainoilu edellä mainittuihin laajempiin kokonaisuuksiin kuulumisen ja niiden haastamisen välillä, luonnollisten ja ne ylittävien päämäärien kesken. Vuonna 1500 hollistisilla elementeillä oli vielä vankka ote ihmisten

3 Sosiaalisen ja poliittisen sekularismin ongelmia Taylor on käsitellyt Gerard Bouchardin kanssa kokoamassaan mittavassa Quebecin monikulttuurisuutta koskevassa raportissa *Building the Future: A Time for Reconciliation* (2008) sekä erityisesti jo mainitussa, kyseisen raportin yhden kirjoittajan Jocelyn Macluren kanssa kirjoittamassaan kirjassa *Secularism and Freedom of Conscience* (2011), joka puolustaa liberaalia ja pluralistista käsitystä sekularismista vastauksena nykyaikana vallitsevaan uskomusten monimuotoisuuteen. Monimuotoisuudella, diversiteetillä, Taylor viittaa siihen tosiasiaan, että uskomukset ovat erilaisia. Tähän tosiasiaan on reagoitu eri tavalla: siinä missä yhtenäiskulttuurin merkitystä korostavat ei-pluralistiset kannat näkevät tämän ongelmana sosiaalisille siteille ja pyrkivät minimoimaan monimuotoisuuden vaikutuksen yhteiskunnallisessa elämässä, niin ”pluralismi” pyrkii monimuotoisuuden tukemiseen erityisesti yksilöiden omantunnon- ja uskonnonvapauteen nojaten.

4 Ks. myös Maclure & Taylor 2011, 15.

5 <http://www.theguardian.com/books/2007/dec/08/society1>.

6 Jaspers 1949; ks. myös Bellah & Joas 2012.

7 Taylor 2007, 774.

8 Taylor viittaa Max Weberin (1917/9) näkemys modernisaatiosta taista vapautumisena tai lumouksen haihtumisena (Entzauberung, disenchantment).

elämässä. Noina aikoina syntynyt reformihenki oli suunnattu epäterveeksi koettua kompromissia vastaan. Renessanssin humanismi, luonnontieteellinen vallankumous, ”poliisivaltioiden” nousu ja uskonpuhdistukset ovat erilaisia reformihengen ilmauksia. Ne ja lukuisat muut uudistusliikkeet ovat johtaneet meidät nykyiseen moderniin moraalijärjestykseen ja moderneihin käsityksiin ja sosiaalisiin kuvastoihin:⁹ maailmaan, jossa ateismi ja tuonpuoleiset elementit poissulkeva humanismi olivat ensin eliiteille avoimia vaihtoehtoja, sitten kehittyivät erilaisina mutaatioina eliitin piirissä, ja viime vuosikymmeninä ovat synnyttäneet ajan, jolloin erilaisten uskon ja epäuskon kirjon ja vaihtoehtoisten katsomusten pluralisaatio on saavuttanut länsimaiden massayhteiskuntien kansalaiset. Taylor kutsuu tätä ”autenttisuuden ajaksi” viitaten sen kokemuksen keskeisyyteen, että uskonnollisten vakaumusten on tunnettava omakohtaisesti tosilta, autenttisuudelta.¹⁰

Tämän seurauksena Taylorin mukaan länsimaissa lähes kaikki jakavat sen itseymmärryksen, että juuri minun henkiset näkemykseni ovat vain eräs vaihtoehto muiden joukossa. Tällä on poliittista merkitystä liberaalien demokraattisten periaatteiden oikeutukselle (se mahdollistaa tietynlaisen konsensuksen siitä, että valtion tulisi olla neutraali kilpailevia katsomuksia kohtaan, ks. alla), mutta sillä on myös eksistentiaalinen vaikutus hengellisen elämän elämiseen. Siinä missä vielä 1500-luvulla Jumala oli läsnä julkisessa elämässä itsestään selvänä viittauskohtana, nykyisin tällainen julkisesti vahvistettu itseäänselvyyden asema on haastettu. Taylorin mukaan sen sijaan nykyisin uskonnollinen etsintä ja hengellisten näkemysten muodostaminen alkaa sekulaarin ”immanentin kehyksen”¹¹ sisältä, mutta ylittää sen rajat päätyen transsendenttiin, tuonpuoleiseen tai yliluonnolliseen todellisuuteen. Taylorin vastustamat ”karsiutumistarinat” ovat siis epähistoriallisia nykyhetken projektioita menneisyyteen. Vaikka onkin totta, että nykyisin uskonnollisetkin maailmankatsomukset kasvavat immanentin kehyksen sisältä lisäämällä siihen uskonnollisen ulottuvuuden, olisi silti väärin ajatella että immanenttiin kehukseen olisi päädytty menneen ajan uskonnollisuudesta vain vähentämällä uskon-

nollinen elementti. Ateismin yleistyessä teistiset maailmankatsomukset suhteuttavat itsensä luontokäsitykseen, jonka ne pääosin jakavat ateististen käsitysten kanssa, mutta lisäävät siihen tuonpuoleisen ulottuvuuden. Taylorin kanta saattaa vaikuttaa ohittavan esimerkiksi evoluutioteoriaa vastustavat luomisteorian kannattajat, mutta nämäkin tyypillisesti hyväksyvät modernin fysiikan ja kemian teorialat, joihin suhteuttavat käsityksensä jumalasta.

TAYLORIN KÄSITYKSEN ONGELMIA

Riippumatta siitä, hyväksyykö lopulta Taylorin historiallisia hypoteeseja siitä, miten muutos nykyisiin käsityksiin on tapahtunut, toimii hänen ideaalityyppinen kuvauksensa uskonnollisuuden muodoista hyvänä tarkastelukulmana sekularisaatioprosessille. Ajatus, että akseliaikana on kylvetty siemenet uskontojen nousun lisäksi myös niiden sekularisointumiselle, on vähintäänkin kiinnostava. *A Secular Age* on herättänyt paljon keskustelua, ja Taylorin näkemyksiä kommentoivia journalien erikoisnumeroita ja toimitettuja teoksia on ilmestynyt jo puolenkymmentä. Samoin blogissa ”immanent frame” sekularisaation tutkijat ovat keskustelleet kirjan teemoista.¹² Keskustelussa on tullut esiin lukuisia ongelmia, joita kirjaan liittyy.¹³

Taylorin metodologiaa on hankala kuvata, ja sitä on aatehistorioitsijoiden parissa paljon kritisoitukin. Taylorin paikoin esseemäinen kirjoitustyyli on valaiseva ja sisältää lukuisia huomioita ja oivalluksia, mutta kirjan tapa tehdä historiallista katsausta herättää kysymyksen käytetystä menetelmästä. Selittykö historia sittenkään näin kauniisti erilaisten ideoiden ja ideaalien vetovoiman avulla? Yhtäältä kirja vaikuttaa weberiläiseltä ideaalityyppiseltä kuvaukselta, ja Taylor yrittää puolustautua jo etukäteen idealismisyytöksiä vastaan. Taylorin voi nähdä tekevän laajan ja yksityiskohtaisen historiallisen hypoteesin ja argumentoivan, kuinka kertomus olisi mielekäs, kun prosessiin osallistujien motivaatiotausta otetaan huomioon. Sen sijaan hän ei tee varsinaista historian tutkimusta, joka pyrkisi antamaan tukea tai kriittisesti tarkastelemaan hypoteesia.

Taylorille keskeinen lähtökohta on käsitys ihmisistä eettisinä, arvostuksien nojalla toimivina olentoina, ”vahvoina arvostajina”.¹⁴ Tämä on kan-

natettava ajatus, joskin voi kysyä, kuinka keskeisiä nimenomaan arvostukset ovat kollektiivisten maailmankuvan muutoksissa. Taylor nimittäin korostaa eettis-eksistentiaalista ”täyttymyksen” käsitettä ja elämän merkityksellisyyden kokemusten roolia myös maailmankuvien muutoksissa: jos jokin maailmankuva on laajalti hyväksytty, sen täytyy vedota massojen eettis-eksistentiaalisiin tuntoihin. Tämä eroaa siis esimerkiksi marxilaisesta ajatuksesta, jossa viime kädessä taloudelliset tekijät ja tuotantosuhteet ja -voimat määrittävät kulttuuris-ideologisen päällysrakenteen. Toisaalta se eroaa näkemyksestä, jossa maailmankuvia ja teorioita kannatettaisiin vain niiden uskottavuuden näkökulmasta äyllisen rehellisyyden nimissä ilman muita perimmäisiä motivaatioita. Taylorin näkemyksessä aaterakennelmien omaksumista motivoi pyrkimys elämän mielekkyyden kokemukseen. Tällaisten taustamotivaatioiden etsiminen maailmankuvan muutoksille saattaa joissain tapauksissa olla kaukaa haettua tai tavallaan epäkunnioittavaa: eikö henkilö voisi omaksua tieteellistä maailmankuvaa vain siksi, että tieteellinen maailmankuva vaikuttaa todemmalta kuin vaihtoehtoiset mallit – siitäkään huolimatta, että elämän mielekkyyden kannalta tieteellisen maailmankuvan hylkääminen voisi olla helpotus? Taylor on sitoutunut siihen, että tässäkin tapauksessa motivaatio on peräisin eettis-eksistentiaalisesta ideaalista, esimerkiksi tieteellisen maailmankuvan kauneudesta tai ylevyydestä tai siitä rohkeuden tunteesta, jolla ihminen voi kyseisen maailmankuvan omaksua. Motivaatiot voivat olla monenlaisia, eikä spekulatio sillä, millaiset motivaatiot voisivat olla kyseessä, ole välttämättä hedelmällistä.

Lisäongelma Taylorilla koskee ”moraalisuuden lähteiden” käsitettä, jota hän käyttää käsitellessään kysymystä ”mistä moraalilla on peräisin”. Kulttuurirelativisteille moraalisuuden lähteenä ovat kulttuuriset koodit, teisteille Jumala, kantilaisille autonomisten moraalisubjektien käytännöllinen järki, monille muille moraalisuuden lähde on luonto. Taylorin mukaan kaikkiin moraalikäsitteisiin sisältyy jokin moraalisuuden lähde. Hän esitteli käsitteen aiemmassa kirjassaan *Sources of the Self* ja käyttää sitä edelleen. Taylor ei ota vakavasti sokraattista *Euthyphro*-dialogissa tarkasteltavaa ajatusta,

että Jumalat (tai muut ”lähteet”) rakastavat jotain koska se on hyvää (riippumattomasti), sen sijaan että jokin olisi hyvää koska Jumalat rakastavat sitä. Sokraattinen dialogi esittää vakavan haasteen

-
- 9 Termiä ”social imaginaries” on hankala kääntää, se viittaa perustaviin implisiittisiin käsitteisiin sosiaalisesta maailmasta: demokratia vaatii toimiakseen tietynlaisia vallitsevia käsitteitä, markkinatalous toisenlaisia, lahjojen vaihtoon perustuva omanlaisiaan jne. Ks. Taylor 2004.
 - 10 Ks. myös Taylor 1995.
 - 11 ”Immanentti kehys” on eräs lukuisista Taylorin esittelemistä ja käyttämistä käsitteistä, joilla hän pyrkii hahmotamaan nykyisin vallitsevia lähtökohtia uskonnolliselle uskalle. Alun perin erottelu tämänpuoleisen, luonnollisen, immanentin todellisuuden ja tuonpuoleisen, yliluonnollisen, transsendentin todellisuuden kesken tehtiin uskonnollisen maailmankuvan sisältä, tarkoitukseksi puolustaa yliluonnollisen todellisuuden riippumattomuutta luonnollisesta todellisuudesta. Vaikka käsitys tämänpuoleisesta, luonnollisesta todellisuudesta kokee lumouksen haihtumisen, se ei merkitse lumouksen haihtumista tuonpuoleisesta todellisuudesta. ”Immanentti kehys” on tämän dualismin tämänpuoleinen, luonnollinen osuus. Taylorin mukaan ateistiset kannat, jotka vastustavat tätä dualismia, jakavat käsityksensä ”immanentista kehuksesta” dualistisen kannan kanssa, mutta eroavat siinä, että ateistiset kannat kieltävät tuonpuoleisen ulottuvuuden, kun taas dualistiset kannat hyväksyvät sen. Molemmat näistä kannoista eroavat esimoderneista käsitteistä, jotka näkevät luonnon yhä lumouksesta vapautumattomana ja jotka eivät tee tiukkaa eroa luonnollisen ja yliluonnollisen kesken. Taylorin aikalaisanalyttinen teesi on siis että sekulaarina aikana tämä erottelu on keskeinen lähtökohta sekä ateistisille että teistisille kannoille – ne jakavat ”immanentin kehysten” tarjoaman käsitteiden luonnosta.
 - 12 Ks. Kerr 2010; Leask 2010; Warner, Van Antwerpen & Calhoun 2010; Kühnlein & Lutz-Bachmann 2011; Fodor & Cavanaugh 2010; Baldacchino & Kahn 2011; Nagl 2009 sekä muut samassa lehdessä julkaistut konferenssi-esitelmät.
 - 13 Eräs kriittinen huomio koskee kirjan toimituksellista laatua. Taylorin aiempi kirja *Modern Social Imaginaries* sisältyy kirjaan lähes sellaisenaan muodostaen nyt kuitenkin vain kolme kirjan kahdestakymmenestä luvusta. *A Secular Age* olisi siis saattanut hyvinkin olla seitsemän lyhyen kirjan mittainen. Näiden lukujen vertailu paljastaa myös, kuinka Duke University Press on hoitanut huolella kustannustoimittamisen lyhyemmässä kirjassa, mutta sama osio myöhemmin julkaistussa kirjassa sisältää pikemminkin Taylorin käsikirjoituksen ilman kustannustoimittamista ja siihen tehtyjä toimituksellisia, selvittäviä muutoksia. Joiltain osin *A Secular Age* on jäänyt epävalmiin käsikirjoituksen kaltaiseksi.
 - 14 Ks. Taylor 1985; 1989; sekä Laitinen 2008; 2009.

sille, tarvitaanko moraalisuuden lähdeä lainkaan: kenties vain ”konstruktivistiset” kannat tarvitsevat jonkin moraalisuuden lähteen. Haaste niitä vastaan voidaan ilmaista dilemmana: voisiko esimerkiksi epäoikeudenmukaisuus olla hyvä asia, jos sopiva ”lähde” määrittäisi sen hyväksi? Jos ei, niin lähde ei ole moraalien lopullinen lähtökohta. Jos taas voi, niin ”lähde” vaikuttaa mielivaltaiselta, mikä vie siltä auktoriteettia: miksi noudattaa mielivaltaisia määräyksiä? Ilman moraalisuuden lähteiden käsitettä tähän dilemmaan ei jouduttaisi.¹⁵

Historiallisen narratiivin lisäksi Taylorilla tuntuu olevan teoksessa kriittinen agenda, johon moraalisuuden lähteiden käsite liittyy. Taylor keskusteleekin kysymyksestä, voivatko muut kuin teistiset ontologiat pelastaa ihmisten arvo-orientaatioiden rikkaan fenomenologian? Vaikka Taylor itse on kritisoinut vahvojen arvostusten redusoitumattomuutta luonnontieteellisen maailmankuvan fysikaaliseen luontoon, ja vaikka hän on korostanut teismiä vain eräänä mahdollisena perustana moraalille, niin hän tässä teoksessa argumentoi, että ilman teismiä ainoa vaihtoehto on juuri luonnontieteellinen fysikalismi, joka ei kykene pelastamaan eettisiä ja eksistentiaalisia kokemuksiamme, ja tekee elämästä mieletöntä.

Esimerkiksi luvun 15 alaluvussa 10, Taylor puhuu kahdesta suhtautumisesta teisiin. ”Epäavoimet” suhtautumiset ovat dogmaattisia teisiin puolustajia tai vastustajia. Taylor mainitsee, että avoimia suhtautumisia on monenlaisia, mutta hän tuo esiin kaksi tapausta, joissa koetaan vetoa sekä teisiin puolesta että sitä vastaan. Ne, jotka kokevat elävänsä persoonattomassa universumissa, kokevat maailmankaikkeuden vailla kauneutta olevaksi kylmäksi ja tylyksi paikaksi, joka ei tarjoa itsensä ylittämisen mahdollisuuksia. Sen sijaan merkityksellisyyttä haluavat päätyvät olettamaan Jumalan olemassaolon, mutta heitäkin kiusaa mahdollisuus, että universumi saattaisi sittenkin olla yhtä merkityksetön kuin reduktiivinen materialismi olettaa sen olevan.¹⁶

Tämä vastakkainasettelu on ongelmallinen sellaisesta näkökulmasta, joka ei nojaa Jumalaan, mutta hyväksyy Taylorin omat aiemmat argumentit reduktivistista materialismia vastaan. Vastakkainasettelu häivyttää näkyvistä Taylorin aiemmassa tuotannossa puolustamansa kannan, jonka mukaan

inhimillistä todellisuutta ymmärtääkseen tulee omaksua elämismäärittävä lähestymistapa, osanottajaperspektiivi, jollaista ei voi tavoittaa luonnontieteiden maailmankuvasta käsin. Lisäksi Taylorin laajasta tuotannossa on paljon argumentteja sen puolesta, että ”kauneus”, ”merkitys”, ”lämpö” ja ”itsensä ylittäminen” ovat periaatteessa mahdollisia nojaamatta teistiseen moraalisuuden lähteeseen ja olettamatta ”teististen hyvien” luokkaa on tyhjäksi.¹⁷

Toisaalta Taylor itsekin toteaa, että monet haluavat puolustaa jonkinlaista reduktiivisen materialismin ja teismin välistä kantaa vastustaen toisaalta materialistisia reduktioita täydestä elämästä, toisaalta transsendenssin tuomista mukaan. Taylor kysyy:

voiko näille piirteille todella antaa ontologista tilaa myöntämättä jotain mitä pyritään kieltämään, esimerkiksi jonkin suhteen transsendenttiin, laajempaan kosmiseen voimaan, tai johonkin sellaiseen? Toisin sanoen, onko keskivälin kanta todella mahdollinen?¹⁸

Taylorin omaan aiempaan tuotantoon nojaava vastaus vaikuttaisi olevan selvästi ”kyllä”.¹⁹ Mikäli arvot ja eettiset ominaisuudet eivät tarvitse ”lähdeä”, niin viittausta ”laajempaan kosmiseen voimaan tai johonkin sellaiseen” ei myöskään tarvita. Taylor ottaa esimerkin taiteen ja kauneuden kokemuksista. Esimerkki ei sovi erityisen hyvin Taylorin tarkoituksiin: on varsin ilmeistä, että on olemassa kauneutta, mutta mitään ”kauneuden Jumalaa”, joka säätäisi kauniiden asioiden olevan kauniita, tuskin tarvitaan.

Taylor tuntuu myös ajattelevan, että onnistuneitakin ihmisiä vaivaava kokemus ”tätäkö tämä kaikki on?”, on tuonpuoleisen kaipuuta valepuvussa. Tämän kokemuksen valjastaminen teisiin käyttöön ei ole argumentatiivisesti kovin vakuuttavaa: argumentin mukaan ihmiset haluavat enemmän kuin mitä tavallinen elämä voi tarjota, joten täytyy päätellä, että on olemassa ylimaallinen taho, jolla myös on enemmän tarjottavanaan. Pelkän kysymyksen olemassaolosta tuskin voidaan kuitenkaan päätellä, että siihen on olemassa myös ylimaallinen vastaus.

LIBERAALI PLURALISTINEN KÄSITYS POLIITTISESTA SEKULARISMISTA

Macluren ja Taylorin *Secularism and Freedom of Conscience* (2011) lähestyy poliittista sekularismia vastauksena yhteiskunnalliseen ongelmaan. Ote on vähemmän henkilökohtainen ja sitä on syytä pitää varsin onnistuneena ja tarkkana yleisesityksenä poliittisista sekularismidebateista. Siinä missä *A Secular Age* lipsahtaa aika ajoin tietyn sisällöllisen maailmankatsomuksen mukaisiin jäsennyksiin, *Secularism*-kirja kysyy, kuinka yhteiskunta tulisi rakentua tilanteessa, jossa mitään sisällöllistä maailmankatsomusta ei voi korottaa toisten edelle. Ote on rawlsilaista poliittista liberalismia, missä keskeisenä on ajatus, että jokaisella voi olla identiteetille ja integriteetille keskeisiä arvostuksia ja velvoittavia sitoumuksia. Ei ole julkisen vallan asia puuttua yksilöiden arvostuksiin ja sitoumuksiin.

Maclure ja Taylor korostavat sekularismia vastauksena kysymyksen, kuinka suhtautua uskontojen monimuotoisuuteen. Uskontojen monimuotoisuuden he tulkitsevat erääksi tapaukseksi keskeisten syvien vakaumusten moninaisuudesta – olivatpa ne uskonnollisia, metafysisesti perusteltuja, kattaviksi systeemeiksi rakentuvia tai tietoisesti artikuloituja. He käyttävät fraasia ”keskeiset tai merkitystä antavat uskomukset ja sitoumukset, jotka eroavat muista preferensseistä, joiden toteutuminen tai toteutumatta jääminen ei ole identiteettiä tai integriteettiä hetkauttava kysymys”.²⁰ Aiemmin Taylor on käyttänyt termejä vahvat ja heikot arvostukset näistä vakaumuksista yhtäältä ja pelkistä preferensseistä toisaalta. Kuten edellä nähtiin, erottelulla on keskeinen osa myös Taylorin historiallisissa sekularisaatiokertomuksissa.

Sekularismi vastauksena monimuotoisuuden haasteeseen on hyvin erilainen lähtökohta sekularismista puhumiseen kuin esimerkiksi pelkkä keskittyminen maallisen ja kirkollisen vallan erottamiseen. Tällöin kysymys voi periaatteessa syntyä jo yhden uskontokunnan tapauksessa. Monimuotoisuuden hyväksyminen on myös historiallisesti uusi ilmiö: vielä kristilliset uskonsodat päätäneeseen Westfalenin rauhaan 1648 liitettävä periaate oli uskonnollinen yksimielisyys kansallisen yhte-

näisyyden takaajana – *cuius regio, eius religio*. Tästä yksimielisyyden vaatimuksesta on myös maallistuneita, uskonnonvastaisia esimerkkejä kuten jacobinismi Ranskan vallankumouksen jälkeen tai jotkin 1900-luvun kommunistiset tai nationalistiset valtiot.²¹

Macluren ja Taylorin mukaan sekularismia on tarkasteltava poliittiseen liberalismiin kuuluvan maailmankatsomuksellisen neutraaliuden näkökulmasta. Demokraattisen, egalitaarisen ja liberaalin valtion on oltava puolueeton yksilöiden vakaumusten ja maailmankatsomusten suhteen, vaikka monimuotoisuuden vallitessa ne eroavatkin toisistaan jyrkästi. Jos valtio omaksuisi virallisen maailmankatsomuksen, esimerkiksi enemmistön kannattaman, se kohtelisi muita toisen luokan kansalaisina vaatiessaan niitä sopeutumaan omassa elämässään enemmistön maailmankatsomukseen. On yksilöiden asia, mitä vakaumuksia he omaksuvat. Toisaalta on keskeisiä liberaaleja poliittisia arvoja, joiden suhteen valtio ei voi olla neutraali: yksilöiden tasa-arvoisuus, ihmisarvon ja ihmisoikeuksien kunnioittaminen sekä kansanvaltaisuus. Ne ovat liberaalille demokratialle konstitutiivisia arvoja: niitä koskien liberaali demokratia ei pyri olemaan neutraali, mutta niidenkin oikeutus nojaa siihen, että ne mahdollistavat rauhanomaisen yhdessäolon eri maailmankatsomusten edustajien kesken ja mahdollistavat yksilöiden itsemääräämisen ja toisten

-
- 15 Ks. kritiikkiä tätä kohtaan Laitinen 2008; 2009. McPherson (2013) on puolustanut Tayloria tältä kritiikiltä väitöskirjassaan. Kirjassaan Macluren kanssa Taylor itse eksplisiittisesti puolustaa kantaa, että eettis-eksistentiaalisten orientaatioiden ei tarvitse olla uskonnollisiin tai metafysiisiin olettamuksiin pohjaavia tai systemaattisia – ja kritisoi näkemyksiä (mm. Martha Nussbaumin) jotka korostavat Jumala-analogioiden merkitystä oman tunnonvapauden kontekstissa. Taylorin moraalisuuden lähteiden käsitteeseen vaikuttaa kuitenkin sisältyvän juuri heidän kritisoimansa analogisuus: ne, jotka eivät usko Jumalaan, uskovat kuitenkin johonkin sen kaltaiseen.
- 16 Taylor 2007, 592–593.
17 Laitinen 2008; 2009.
18 Taylor 2007, 605–606.
19 Ks. esim. Taylor 1985; 1989.
20 Maclure & Taylor 2011, 12.
21 Maclure ja Taylor 2011, 17.

oikeuksien kunnioittamisen. Rawlsilainen kattava konsensus (overlapping consensus), on ajatus, että nämä keskeiset poliittiset arvot voidaan oikeuttaa kustakin järkevästä maailmankatsomuksesta käsin, olkoon se uskonnollinen tai ei, kristinuskoon tai islamiin, hindulaisuuteen tai buddhalaisuuteen, kantilaiseen rationalismiin tai utilitarismiin, luonnontieteelliseen maailmankuvaan tai syväekologiaan perustuva.

Maclure ja Taylor eivät keskity sellaisten maailmankatsomusten synnyttämään ongelmaan, josta liberaalin demokratian arvoja kannattavaan ”kattavaan konsensukseen” ei voi yhtyä, vaan korostavat, että sekularismissa uskonnollisia ja muita identiteetille keskeisiä maailmankatsomuksia tulee periaatteessa kohdella samalla tavalla. Mikään uskonto, uskonnonvastainen militantti ateismi mukaanlukien, ei voi vaatia erityisasemaa: käytännöllinen järki ei ole osoittautunut kykeneväksi ilmaisemaan kiistattomia periaatteita tai katsomuksia, jotka kaikkien järkevien olentojen tulisi omaksua. Järkevät erimielisyydet ja essentiaalisesti kiistanalaiset käsitteet ovat konstitutiivinen osa modernia elämää.²² Näihin järkeviin katsomuksiin kuuluu myös uskonnollisia katsomuksia. Poliittiseen sekularismiin pyrkivä valtio ei siis pyri sosiaalisen sekularisaation edistämiseen, Maclure ja Taylor toteavat.²³

Maclure ja Taylor määrittelevät (poliittisen) sekularismin korostamalla sen konstitutiivisten päämäärien ja operatiivisten keinojen käsitteellistä eroa. Heidän mukaansa tätä ei ole riittävästi painotettu, mikä on johtanut sekaannuksiin sekularismia koskevissa kiistoissa. Esimerkiksi Nussbaum korostaa heidän mielestään oikein sekularismin eri piirteiden välisiä jännitteitä, mutta ei kyllin selvästi erota konstitutiivisia päämääriä ja institutionaalisia tai operatiivisia keinoja.

Sekularismin konstitutiivisia päämääriä on Macluren ja Taylorin mukaan kaksi: persoonien moraalisen tasa-arvon kunnioittaminen heidän erityispiirteistään huolimatta ja omantunnon ja uskonnon vapauden suojeleminen. Uskonnonvapauden he näkevät omantunnonvapauden osa-alueena, mutta molemmat eroavat pelkästä ajattelunvapaudesta siinä, että ne koskevat myös keskeisten maailmankatsomuksellisten ja uskonnollisten vakau-

musten ilmaisemista ja toteuttamista. Moraaliseen yhdenvertaisuuteen ei välttämättä sisälly ajatusta omantunnon ja uskonnon vapauden suojelemisesta (valtio voisi kohdella kansalaisia tasa-arvoisesti tai yhdenveroisesti myös kieltämällä kaikilta kyseisen vapauden), joten molemmat konstitutiiviset päämäärät on tarpeen mainita erikseen.²⁴

Päämäärät voivat joutua myös ristiriitaan keskenään, kuten kysymyksessä opettajien oikeudesta pitää uskonnollisia päähineitä: yhtäältä opettajien uskonnonvapaus vaatisi kyseistä oikeutta, toisaalta sen voidaan nähdä asettavan koulun neutraaliuden eri uskontoja kohtaan, ja sitä myötä oppilaiden tasa-arvoisuuden, uhanalaiseksi.²⁵ Oleellinen käsitteellinen ratkaisu on, että Maclure ja Taylor kutsuvat ”sekularismin regiimeiksi” kaikkia poliittisia järjestelmiä, jotka pyrkivät näihin kahteen päämäärään. He eivät siis määrittele sekularismia valittujen operatiivisten keinojen tai institutionalisointien avulla, vaan näiden kahden päämäärän avulla.

Kaksi keskeistä operatiivista keinoa ovat kirkon ja valtion erottaminen sekä valtion puolueettomuus uskontoja kohtaan. Nämä ovat välttämättömiä keinoja ja siinä mielessä konstitutiivisia sekularismille, mutta ne voidaan tulkita eri tavoin riippuen siitä, miten konstitutiiviset päämäärät ymmärretään. Näiden kahden lisäksi uskonnolliset erivapaudet ovat keskeinen institutionaalinen keino sekularismin toteuttamiseksi. Macluren ja Taylorin mukaan kaikki sekularismin regiimit tulevat toteuttaneeksi sekä tiettyä erottautumista uskonnoista että uskontojen tunnustamista eri muodoissa.²⁶

Maclure ja Taylor korostavat yhtenäiskulttuuria korostavan ”republikaanisen”, suljetun sekularismin eroa ”liberaalin pluralismin mukaiseen” avoimeen sekularismiin. Keskeinen ero on se, kuinka paljon uskonnonvapautta sallitaan ja kuinka joustava käsitys kirkon ja valtion erosta omaksutaan. Kumpikin sekularismin muoto eroaa uskonnollisesta yhtenäiskulttuurista, mutta liberaali pluralismi näkee eri uskonnot ja ateismin rinnakkaisina näkemyksinä, joita uskonnonvapaus suojelee, kun taas sekulaari yhtenäiskulttuuri (jota tässä siis kutsutaan republikanistiseksi) pyrkii vielä vahvemmin poistamaan uskonnollisuuden ja antamaan ateismille etusijan kansalaisten identiteettiin kuuluvana virallisena op-

pina. Eri regiimit sijaitsevat eri kohdilla tätä ulottuvuutta, mutta on myös huomattava, että yksi regiimi voi olla jyrkempi jonkin asiakysymyksen kohdalla ja joustavampi toisen kohdalla.

Maclure ja Taylor argumentoivat kahden aikalaisanalyttisen teesin puolesta: ensinnäkin heidän mukaansa kaikkein jyrkimmät republikaaniset sekularismin muodot korottavat kirkon ja valtion erottamisen keinosta päämääräksi, vaikka sitä tulisi kohdella vain keinona moraalisen tasa-arvon ja uskonnonvapauden toteuttamiseksi.²⁷ Heidän mukaansa on kyse ”keinojen fetisismistä”, jossa yksilöiden vapaus ja tasa-arvo uhkaa jäädä institutionaalisen toteuttamistavan jalkoihin. Toiseksi heidän mukaansa yhteiskunnilla voi olla muitakin maallistumiseen liittyviä päämääriä kuin yksilöiden uskonnonvapaus ja moraalinen yhdenvertaisuus: päämääränä voi olla yksilöiden vapauttaminen uskontojen ikeestä tai kansalaisyhteiskunnan yhdentymisen ja järjestyksen tukeminen. Joustamattomuus ja jyrkkyys uskonnonvapautta kohtaan voi siis ensinnäkin seurata suoraan arvoalinnasta, jolla pyritään toteuttamaan maallistunut, uskonnosta vapaa yhteiskunta. Tämä merkitsee ateismin kohottamista ainoaksi oikeaksi maailmankatsomukseksi ja on hankalasti perusteltavissa, koska poliittisen liberalismiin pitäisi olla maailmankatsomuksellisesti neutraali. Se on myös ristiriidassa yksilöiden oman tunnon- ja uskonnonvapauden kanssa, eivätkä Maclure ja Taylor pidä tätä oikeutettavissa olevana päämääränä.

Toiseksi, uskonnollisuus on uhka kansalliselle yhtenäisyydelle ja pyrkimykselle yhteisiin hyviin päämääriin. Republikanismiin sisältyy Macluren ja Taylorin mukaan ajatus, että yksilöiden väliset syvät erot ovat uhka integraatiolle ja sosiaaliselle koheesiolle.²⁸ Taylor itsekin tuntuu ajattelevan, että uskonnoilla on kyky synnyttää erimielisyyttä.²⁹ Avoimempi pluralistis-liberalistinen malli voi sekin pitää integraatiota ja solidaarisuutta hyvinä päämäärinä, mutta sen mukaan yksilöiden eroja ei tule nähdä pelkästään uhkina, vaan tulee pyrkiä niiden ”järkevään tunnustamiseen”. Lisäksi moraalinen tasa-arvo ja omantunnon- ja uskonnonvapaus asettavat rajoja, jonka sisällä integraatiota tulee toteuttaa. Kaikkiaan

republikaanisen mallin mukaan sekularismi sisältää pyrkimyksen persoonien moraalisen yhdenvertaisuuden ja omantunnonvapauden lisäksi yksilöiden emansipaatioon ja yhteisen kansalaisidentiteetin kasvuun, mikä vaatii uskonnollisten sitoumusten marginalisoinnista ja rajoittamista yksityiseen sfääriin. Liberaalin pluralismin malli sen sijaan näkee sekularismin hallinnoimisen tapana, jonka tehtävänä on löytää optimaalinen tasapaino moraalisen yhdenvertaisuuden kunnioittamisen ja omantunnon vapauden kesken.³⁰

Keskeinen ero on, että liberaali sekulaari valtio ei vastusta uskonnon mukanaoloa julkisuudessa, myöntää uskonnollisia erivapauksia ja sallii uskonnonvapauden harjoittamisen, kunhan moraalisen tasa-arvon kunnioitus ei vaarannu.

Maclure ja Taylor erottavat kaksi ”julkisen” merkitystä, jotka sekularismidebateissa ovat usein heidän mukaansa menneet sekaisin. Ensimmäisessä merkityksessä julkinen eroaa yksityisestä olemalla yhteiseen hyvään ja jaettuihin intresseihin tähtäävää, toisin sanoen termin *res publica* (julkiset asiat) mielessä. Toisessa, julkistamiseen ja julkaisemiseen liittyvässä merkityksessä julkinen on salaisen vastakohta. Tähän julkisen alueeseen kansalaiset osallistuvat ”yksityisinä” kansalaisina, eivät välttämättä julkisten virkojen haltijoina. Vaatimus uskonnon poistamiseksi julkisista tiloista saa siis kaksi eri merkitystä: ensinnäkään julkinen valta ei saa suosia uskontoa, vaan sen on oltava puolueeton – tämä on sekularismille keskeinen päämäärä. Mutta entä uskonnollisten symbolien mukanaolo julkisuudessa, kaduilla, yrityksissä, kansalaisyhteiskunnassa?

22 Essentiaalisesti kiistanalaisista käsitteistä, ks. Pennerin 2012.

23 Maclure & Taylor 2011, 16.

24 Maclure & Taylor 2011, 19–21.

25 Maclure & Taylor 2011, 24.

26 Maclure & Taylor 2011, 26.

27 Maclure & Taylor 2011, 29.

28 Maclure & Taylor 2011, 32.

29 Ks. Taylor 2009.

30 Maclure & Taylor 2011, 34.

Atatürkin Turkissa sekularismin ajateltiin vaativan uskonnon poistamista julkisesta tilasta myös tässä merkityksessä. Macluren ja Taylorin mukaan tämä on liberalismien näkökulmasta liioittelua. Liberaali pluralismi vaatii neutraaliutta julkisen vallan instituutioilta, ei yksilöiltä tai kansalaisilta. Uskonto ei ole pelkkien uskomusten asia, vaan siihen sisältyy myös käytäntöjä ja rituaaleja. Jos niiden pitäisi tapahtua ainoastaan yksityisissä tiloissa ja salassa, se olisi vakava rajoitus uskonnon vapaudelle. Kaikkiaan ”julkinen-yksityinen” on liian karkea erottelu sekularismin käsittämiseen. Kansalaisyhteiskunnan monet ilmiöt eivät ole julkisen vallan ylläpitämiä eivätkä toisaalta rajoitu kotiin tai yksityiselämään.

Maclure ja Taylor kysyvät, saavatko valtion virkamiehet pitää uskonnollisia symboleja työnsään. Heidän mukaansa tämä ei ole sekularismin vastaista. Oleellista on, että virkamiehet toteuttavat puolueettomuutta ja oikeudenmukaisuutta, ei se miten he pukeutuvat. Maclure ja Taylor eivät kuitenkaan kehitele teemaa siihen suuntaan, että toteutumisen lisäksi oikeudenmukaisuuden tulisi myös näkyä tai tulla havaituksi toteutuneena. Uskonnolliset symbolit saattavat kuitenkin haitata jälkimmäistä, vaikka eivät haittaisikaan oikeudenmukaista toimintaa. Macluren ja Taylorin näkemys luultavasti olisi, että sivistyneiden kansalaisten tulisi pystyä erottamaan pukeutumiseen liittyvä symboliikka ja oikeudenmukainen kohtelu. Pelkkien ennakkoluulojen vuoksi virkamiesten uskonnollista vapautta ei saa rajoittaa: mikäpä olisi parempi opitunti ennakkoluuloja vastaan kuin se, että tulee kohdelluksi oikeudenmukaisesti omista ennakkoluuloista huolimatta.

Toisaalta sellainen pukeutuminen, joka haittaa virassa toimimista, ei ole Taylorin ja Macluren mukaan uskonnonvapauden nimissä oikeutettavissa: esimerkiksi opettajan pukeutuminen burkaan voi estää opettajan ja oppilaiden välistä sanaton kommunikatiota ja sosiaalisuutta ja saattaa olla este koulun pedagogisille päämäärille. Sen sijaan pelkkä päähine, *hijab*, ei ole tällainen este. Lisäksi joissain valtion puolueettomuuden kannalta keskeisissä viroissa kuten tuomarinvirassa uskonnolliset symbolit saattavat haitata viranhoitoa. Periaatteessa pelkkä uskonnollisten symbolien julkinen läsnäolo

yksilöiden pukeutumisen tai rituaalien muodossa ei kuitenkaan ole loukkaus regimin sekularisuudelle. Lisäksi Macluren ja Taylorin mukaan täytyy erottaa uskonnollisen näkökulman omaksuminen pelkästä uskonnollisen perinnön suojelemisesta osana kulttuuriperintöä.

Toinen kysymys on, voiko liberaalilla pluralistisella sekulaarilla regimillä olla velvollisuuksia uskonnollisten erivapauksien myöntämiseen omantunnonkysymyksissä. Maclure ja Taylor vastaavat myöntävästi. Peruste tälle on se, että periaatteessa neutraalit yleiset säännöt saattavat epäsuorasti asettaa yksittäiset kansalaiset tai kansanryhmät eriarvoiseen asemaan. Esimerkiksi virallisia kalentereita tai virallista kieltä päätettäessä enemmistöllä ja perinteisillä ratkaisuilla on pragmaattista painoarvoa, mutta ne voivat suosia joitain katsomuksia toisten kustannuksella. Maclure ja Taylor argumentoivat, että tässäkin suhteessa uskonnolliset ja muut identiteetille ja integriteetille keskeiset katsomukset ovat samassa asemassa. Oleellinen ero on keskeisten, syvien vakaumusten ja pelkkien preferenssien välillä – edellisiä ei voi kohdella pelkästään ”kalliina makuna”, jonka kustannukset olisivat pelkästään yksilön itsensä maksettavia, vaan niiden tulee nauttia erityistä oikeudellista suojelua. Esimerkiksi halu lähteä töistä neljältä perjantaisin ruuhkan välttämiseksi tai halu lähteä töistä perjantaisin, jotta ehtisi kotiin ennen auringonlaskua kuten sapatin vietto vaatii, ovat luonteeltaan erilaisia henkilön moraalisen identiteetin kannalta. Omantunnon- ja uskonnonvapaus koskee keskeisiä preferenssejä, ei satunnaisia haluja. Toisaalta Maclure ja Taylor puolustavat kantaa, että uskonnolliset ja muut syvät vakaumukset ovat samalla viivalla, omantunnonkysymyksiin liittyvien erivapauksien salliminen ei suosi uskontoa. Maclure ja Taylor korostavat myös, että vakaumusten ei tarvitse kytkeytyä erityiseen kontemplatiiviseen tai systemaattiseen käsitykseen, vaan ratkaiseva tekijä on vakaumuksen syvyys. Lisäksi Taylor ja Maclure korostavat uskonnollisten vakaumusten subjektiivisuutta oikeudenkäytön perusteena, pohjoisamerikkalaisen tapausoikeuden viimeaikaisen trendin mukaisesti. Oikeusistuimien ei tulisi joutua tulkitsemaan uskonnollisia dogmeja, vaan lähinnä henkilön rehellisyyttä vakaumusten ilmoittamises-

sa. Subjektiiivisuuden vaarana voi olla Pandoran lip-
paan avautuminen ja subjektiiivisten ”vakaumusten”
lisääntyminen ilman kontrollia. Maclure ja Taylor
korostavat, että erivapauksien vaatimisessa ja perus-
telemisessä täytyy kyetä osoittamaan kolme asiaa:
että kyse on oikeasta vakaumuksesta, jota henkilö
toteuttaa käytännössä, että erivapauden saamisesta
ei koidu kohtuuttomia kustannuksia ja että se ei
loukkaa toisten oikeuksia. Vaikka väärinkäyttöä on
kuviteltavissa, niin kuviteltujen väärinkäyttöjen pel-
ko ei saisi oikeuttaa uskonnonvapauden aktuaalista
rajoittamista.

LOPUKSI

Taylor erottaa siis sekularisaation poliittisen, so-
siaalisen ja henkilökohtaisemman eksistentiaalisen
merkityksen ja kartoittaa niiden historiaa. Nyky-
tilanteen ymmärtämiseksi Taylor tarkastelee mo-
dernin murrosta edeltävää aikaa: ennen tieteellistä
vallankumousta, uskonpuhdistusta, renessanssihu-
manismia ja moderneja yhteiskunnallisia kehityk-
siä uudistuspuhdistus oli kasvanut kasvamistaan. Tämä
uudistuspuhdistus kohdistui elementteihin, joita jo ak-
seliajan aatteelliset vallankumoukset olivat alkaneet
kyseenalaistaa: hengille avoimeen minuuteen, kol-
lektiiviseen yhteisöllisyyteen ja merkitykselliseen
kosmokseen. Taylorin tarkastelu kulkee akseliajan
vallankumouksista vuoteen 1500 ja siitä nykyaikaan
varsin ideaalituotteen kuvauksiin, ja Taylorin pitkää
kirjaa on kritisoitu esseemäisyydestä ja historiantut-
kimuksen menetelmien sivuuttamisesta.

Poliittisen sekularisaation osalta Macluren ja
Taylorin liberaalin pluralismin puolustus onnis-
tuu luomaan vakuuttavan kuvan mielekkäästä
suhtautumistavasta maailmankatsomukselliseen
monimuotoisuuteen. Samalla he tarjoavat varsin
sympaattisen kuvan sekularismista, joka ei ole us-
konnonvastainen sen enempää kuin uskontomyön-
teinenkään, vaan pyrkii toteuttamaan puolueetto-
muutta suhteessa kaikkiin maailmankatsomuksiin:
uskonnollisiin ja epäuskonnollisiin, systemaattisiin
ja epäsystemaattisiin, sanoiksi puettuihin ja impli-
siittisiin, pysyviin ja muuttuviin, kriittisesti pohdit-
tuihin ja dogmaattisesti omaksuttuihin. Macluren
ja Taylorin poliittinen sekularismi on myös suoraa
jatkoa Taylorin pitkän uran aikana kehrittelemälle

käsitykselle ihmisistä vahvoina arvostajina, joiden
arvovakaumukset ovat alustavia vastauksia väistä-
mättömiin kysymyksiin. Näiden perustana teismi
on vain yksi perusta muiden joukossa. Kirjan *A
Secular Age* eksistentiaalisen sekularismin kehitte-
lyt onnistuvat tässä suhteessa osin huomoin: ne
lipsahtavat tästä yleisestä näkemyksestä tiheimmin
uskonnolliseen ja katoliseen katsomukseen, ja pe-
rusteettomaan ylenkatseeseen ateistisia tai ”mate-
rialistisia” katsomuksia kohtaan. On kuitenkin syytä
muistaa, että se on vain sivujuonne kirjassa, jonka
tarkoitus on kartoittaa sekularisaation prosessia ja
sen nykymerkitystä.

KIRJALLISUUS

ABBEY, RUTH

2011 ”Review of Jocelyn Maclure and Charles Taylor:
Secularism and Freedom of Conscience”. *Notre
Dame Philosophical Reviews: An Electronic Journal*.
13.12.2011.

BALDACCHINO, JEAN-PAUL & KAHN, JOEL S. (EDS.)

2011 ”Believing in a Secular Age: Anthropology, Sociology
and Religious Experience”. *The Australian Journal of
Anthropology* 22, no. 1.

BELLAH, ROBERT & HANS JOAS (EDS.)

2012 *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, MA:
Belknap Press of Harvard University Press.

FODOR, JIM & CAVANAUGH, BILL (EDS.)

2010 ”Symposium: Charles Taylor, A Secular Age”. *Modern
Theology* 26, no. 3.

JASPERS, KARL

1949 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Arte-
mis Verlag.

KERR, FERGUS (ED.)

2010 ”Symposium on Charles Taylor with His Responses”.
New Blackfriars 91, no. 1036.

LAITINEN, ARTTO

2008 *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles
Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*. Berlii-
ni, New York: De Gruyter.

2009 *Itseään tulkitseva eläin: Charles Taylor ja filosofinen
ihmistutkimus*. Helsinki: Gaudeamus.

MACLURE, JOCELYN & TAYLOR, CHARLES

2011 *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge,
MA: Harvard UP.

- KÜHNLEIN, MICHAEL &
LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (EDS.)
2011 *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Berlin: Suhrkamp/Insel.
- LEASK, IAN (ED.)
2010 *The Taylor Effect: Responding to A Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars.
- MCPHERSON, DAVID
2013 *Re-Enchanting the World: An Examination of Ethics, Religion, and their Relationship in the Work of Charles Taylor*. PhD. Marquette University.
- NAGL, LUDWIG
2009 "Symposium zu Charles Taylor: A Secular Age". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57, 288–292.
- PENNANEN, JOONAS
2012 *After Essentially Contested Concepts*. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:ju-201212133342>.
- TAYLOR, CHARLES
1975 *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
1979 *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
1985 *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
1989 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
1995 *Autenttisuuden etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
1999 *A Catholic Modernity?* Oxford: Oxford University Press.
2002 *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
2004 *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.
2007 *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
2009 "Reply". *Thesis Eleven* 99, 94–103.
- WARNER, MICHAEL & VAN ANTWERPEN, JONATHAN & CALHOUN, CRAIG (EDS.)
2010 *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WEBER, MAX
1992 "Wissenschaft als Beruf". *Max Weber Gesamtausgabe* 1/17. Tübingen: Mohr Siebeck.