

**Grzegorz Maroń**Uniwersytet Rzeszowski  
ORCID: 0000-0002-3861-9103**ARTYKUŁ RECENZYJNY: BRIAN LEITER, *WHY TOLERATE RELIGION?*, PRINCETON UNIVERSITY PRESS, PRINCETON 2013, SS. 187****Wprowadzenie**

W recenzowanej książce podjęto próbę odpowiedzi na kilka pytań istotnych dla współczesnej myśli filozoficznej i prawnej. Czy istnieje moralne uzasadnienie szczególnego traktowania religii, w którym swoje umocowanie miałyby znana państwom liberalnym praktyka akomodacji religijnych przekonań na gruncie prawa? Czy zasadnie prawodawca lub judykatura godzą się, aby osoby wierzące mogły uchylić się od obowiązującego prawa sprzecznego z ich religijnym sumieniem w sytuacji, gdy analogicznej możliwości nie przewiduje się dla osób, którym świecki światopogląd nie pozwala na wierność temu samemu prawu? Czy religia z racji swej wyjątkowości powinna cieszyć się tolerancją, czy też tolerancja jednakowo odnosi się do tak samo wartościowych religijnych i świeckich roszczeń sumienia? Jeśli zaś sumienie *in generale*, a nie tylko to religijne, zasługuje na tolerancję, to czy prawodawca powinien zwalniać z obowiązku przestrzegania prawa w każdym przypadku, gdy budzi ono sprzeciw sumienia u adresata?

Postać autora książki, prof. Briana Leitera – wykładowcy na University of Chicago Law School i „jednego z najbardziej wpływowych filozofów prawa naszych czasów”<sup>1</sup> – każe spodziewać się rzetelnego i wnikliwego ustosunkowania się do postawionych w recenzowanej publikacji kwestii.

---

<sup>1</sup> R. Bradley Kar, *Brian Leiter, Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy* (review), „Notre Dame Philosophical Reviews” 2009, July, <http://ndpr.nd.edu/news/naturalizing-jurisprudence-essays-on-american-legal-realism-and-naturalism-in-legal-philosophy/> (5.05.2018).

*Why Tolerate Religion?* stanowi rozwinięcie i uszczegółowienie wcześniejszego artykułu naukowego Leitera o tym samym tytule<sup>2</sup>. Książka ta nie jest jednak ostatnim słowem Autora w przedmiocie moralnego uzasadnienia akomodacji religijnych przekonań na gruncie prawa. Po jej wydaniu Leiter opublikował kilka odpowiedzi na krytyczne uwagi komentatorów *Why Tolerate Religion?*, w których nie tylko polemizuje ze swoimi adwersarzami, ale także precyzuje i wyjaśnia tezy postawione w książce<sup>3</sup>. Pomocniczo te apologetyczno-klaryfikacyjne wypowiedzi Leitera również będą przywoływane w ramach niniejszej recenzji.

## **Tolerancja jako akomodacja przekonań sumienia w prawie**

W rozdziale pierwszym Leiter wyjaśnia pojęcie tolerancji, odróżniając ją od neutralności, obojętności czy pragmatycznego kompromisu. Tolerancję definiuje jako sytuację, w której jedna dominująca grupa znosi nieakceptowane przekonania i praktyki innej grupy – postrzegając je jako złe, błędne, niepożądane – pomimo tego, że dysponuje środkami pozwalającymi jej na skuteczne powstrzymanie czy zmianę tych przekonań i praktyk. Przedmiotem jego rozważań jest tylko tzw. zasadnicza tolerancja (*principled toleration*), czyli tolerancja, za którą przemawiają racje moralne i epistemiczne. Uzasadnienie moralne tolerancji może przybrać formę deontologiczną (kantowską) lub utylitarną. Przykładem racji deontologicznej jest kontraktualistyczny argument Johna Rawlsa odwołujący się do zasady równej wolności. Różne koncepcje utylitarystyki prowadzą się natomiast do postulatu maksymalizacji ludzkiej pomyślności. Z kolei wywodzony od Johna Stuarta Milla argument epistemiczny głosi, że poznanie prawdy jest możliwe tylko wtedy, gdy różne przekonania i odpowiadające im zachowania – także te błędne – są dozwolone w społeczeństwie. Styczność z wieloma sposobami myślenia i życia wzbogaca naszą wiedzę i doświadczenie, umożliwiając tym samym podjęcie decyzji, jak najlepiej ułożyć własne życie. Popelnianie błędów w poszukiwaniu prawdy nie jest więc bezwartościowe. Tolerancja ma jednak swoje granice, które dla Milla wyznacza tzw. zasada krzywdy<sup>4</sup>, a dla Rawlsa zagrożenie dla porządku publicznego i wolności przewyższające szkody

---

<sup>2</sup> B. Leiter, *Why Tolerate Religion*, „Constitutional Commentary” 2008, no. 25, s. 1–27.

<sup>3</sup> B. Leiter, *Preface to the paperback edition of Why Tolerate Religion?*, Princeton 2014, s. IX–XVI; *idem*, *Reply to Five Critics of Why Tolerate Religion?*, „Criminal Law and Philosophy” 2016, no. 10, s. 547–558; *idem*, *Why Tolerate Religion, Again? A Reply to Michael McConnell*, [http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2095&context=public\\_law\\_and\\_1egal\\_theory](http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2095&context=public_law_and_1egal_theory) (5.05.2018).

<sup>4</sup> Zasada krzywdy brzmi: „jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innym”. J.S. Mill, *O wolności*, Warszawa 1999, s. 25.

z tytułu samej nietolerancji. Co istotne, Leiter zauważa, że wszystkie podane przez niego argumenty dotyczą tolerowania nie tylko przekonań religijnych, ale szerszej kategorii przekonań sumienia.

Do zasadniczej tolerancji nie zalicza się tolerancja pragmatycznie czy instrumentalnie motywowana, czyli będąca konsekwencją uznania, że nietolerancja jest zbyt kosztowna (Thomas Hobbes), nieskuteczna (John Locke) lub też gdy władza jest niekompetentna lub pozbawiona wystarczających środków, aby ustalać, co jest prawdą, i zakazywać tego, co z tą prawdą sprzeczne.

Można polemizować z odnośzeniem przez Leitera pojęcia tolerancji do przypadków akomodacji religijnych przekonań na gruncie prawa. W powszechnej intuicji znaczeniowej tolerancję zwykło rozumieć się wężej, niż czyni to Autor. Przykładowo u Locke'a tolerancja nakazuje państwu poszanowanie jedynie sfery prywatnej jednostki. Władza nie może reglamentować pewnych mniejszościowych wierzeń i praktyk tylko dlatego, że dominująca grupa społeczna ich nie akceptuje, postrzegając za niemoralne, fałszywe czy odrażające. Może natomiast ingerować w te przekonania i praktyki, chroniąc prawa innych osób bądź realizując takie cele ogólnospołeczne, jak bezpieczeństwo i zdrowie publiczne. Klasycznie rozumiana tolerancja nie wymaga do ochrony wolności religijnej zaprzestania stosowania wobec osób wierzących neutralnego prawa realizującego ważne cele zbiorowe. Szersze od tolerancji jest „wyłączenie prawne” (*legal exemption*), które polega na zwolnieniu pewnych osób z obowiązku przestrzegania przepisów prawnych, którym wierność klóciłaby się z nakazami ich sumienia<sup>5</sup>. Leiter jednak utożsamia oba pojęcia. Tolerancję religijną tłumaczy w kategoriach akomodacji przekonań religijnych poprzez wyłączenie w drodze wyjątku zastosowania powszechnie obowiązującego prawa do ludzi wierzących. Świadomość tej właśnie pojemnej konotacji terminu „tolerancja” – w myśli filozoficzno-prawnej niekiedy kwestionowanej<sup>6</sup> – należy mieć na uwadze przy lekturze recenzowanej książki.

### Cechy dystynktywne religii

Kluczowe dla celów pracy Leitera było zdefiniowanie religii, co czyni zasadniczo w rozdziale drugim książki. Autor przypisuje religii trzy wyróżniające ją cechy, tj. cechy, które łącznie są tylko jej udziałem. Po pierwsze, religie stanowią źródło kategorycznych żądań wobec swoich wyznawców, które należy spełnić bez względu na wszystko inne (z pominięciem własnych interesów, pre-

---

<sup>5</sup> Zob. W. Ciszewski, *Wyłączenia światopoglądowe jako przedmiot dyskusji teoretyczno-prawnej – próba systematyzacji*, „Forum Prawnicze” 2016, nr 2(34), s. 59–73.

<sup>6</sup> J. Waldron, *Leiter, Brian. Why Tolerate Religion? (review)*, „Ethics” 2014, no. 1(125), s. 263.

ferencji, oczekiwań; niezależnie od istniejących przeszkód i ułatwień w ich realizacji). Leiter zdaje się przeceniać to kryterium. Wiele religii zakłada ludzką grzeszność i niedoskonałość, a jednocześnie miłosierną, tj. przebaczącą, miłość Boga do człowieka. Ludzka ułomność sprawia, iż religijne nakazy w realnym życiu wielu osób postrzegających się za wierzące nie są kategorycznie przestrzegane<sup>7</sup>. Niniejsza prawda o życiu wierzących wprawdzie nie podważa *per se* kategoryczności religijnych obowiązków na poziomie teologii, ale istotnie osłabia tę kategoryczność na poziomie psychologii i socjologii religii. Ponadto religiom znane są formy usprawiedliwiania sprzeniewierzenia się własnym nakazom, znoszące zarzucalność konkretnej nieprawowierności. Przykładem może być nauczanie katolickie o tzw. materialnym współdziałaniu w grzechu<sup>8</sup>.

Po drugie, każda z religii zawiera pośród swoich podstawowych przekonań także te oparte jedynie na wierze, tj. oddzielone (*insulate*) od argumentów oraz dowodów w rozumieniu nauk ścisłych i zdrowego rozsądku (naturalistyczne pojmowanie argumentów i dowodów). Przekonania religijne nie poddają się racjonalnemu uzasadnieniu i udowodnieniu. W ramach pewnego językowego uproszczenia niniejsza cecha religii będzie poniżej określana jako „nieracjonalność religii”.

Zdaniem Leitera nie zdarza się, aby podstawowe wierzenia religijne zostały zmienione, w sensie ich całkowitego odrzucenia, w świetle nowych dowodów. Twierdzenie to jest kontrfaktyczne, np. Kościół katolicki, akceptując teorię ewolucji i teorię Wielkiego Wybuchu, zmienił niegdysiejszą tekstualną interpretację Księgi Rodzaju w przedmiocie powstania świata i człowieka, zarazem godząc ją z interwencją stwórczą Boga<sup>9</sup>.

Po trzecie, religia zapewnia egzystencjalne pocieszenie, w sensie udzielenia człowiekowi pomocy w zmierzeniu się z bólem czy śmiercią, czyli z „okrutną prawdą” o ludzkim życiu.

Jako samodzielnej cechy religii Leiter nie traktuje formułowania przez nią metafizycznych twierdzeń o ostatecznej rzeczywistości, czyli o tym, co w życiu jest najwyższą wartością. Cecha ta jest objęta kryterium nieracjonalności religii. Za nieistotne wyznaczniki religii z moralnego punktu widzenia uważa natomiast jej wspólnotowy i instytucjonalny wymiar oraz towarzyszące jej rytualne praktyki. Podobnie sama wiara w Boga nie jest jego zdaniem esencją religii.

---

<sup>7</sup> M. Sticker, *Leiter, Brian. Why Tolerate Religion? (review)*, „Zeitschrift für Philosophische Literatur” 2013, no. 1, s. 99.

<sup>8</sup> C. Curran, *Cooperation: Toward a Revision of the Concept and its Application*, „The Linacre Quarterly” 1974, no. 3(41), s. 152–167.

<sup>9</sup> Papież Franciszek, *Address of His Holiness Pope Francis on the Occasion of the Inauguration of the Bust in Honour of Pope Benedict XVI*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco\\_20141027\\_plenaria-accademia-scienze.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141027_plenaria-accademia-scienze.html) (5.05.2018).

Poczyniona przez Leitera charakterystyka religii budzi wiele kontrowersji<sup>10</sup>. Autor z pozycji filozoficznego naturalisty przyjmuje istnienie wyłącznie tego, co potwierdzone przez scjentyistycznie rozumiane dowody naukowe. Twierdzi w związku z tym, że nieracjonalnie jest wierzyć np. w nieśmiertelną niematerialną duszę czy w byty nadprzyrodzone. Uznawanie wbrew nauce istnienia Boga można jego zdaniem wytłumaczyć tylko w kategoriach pejoratywnie odbieranego „cudu”. Osobiście nie wierząc w Boga, nie przyjmuje jednak – jak sam deklaruje i zapewnia – postawy wojującego ateisty. Fałszywość czy irracjonalność przekonań religijnych nie dyskredytuje w jego opinii ich istotnej roli w życiu wielu osób.

W późniejszych opracowaniach Leiter wyjaśnia, iż przez drugi z wyznaczników religii rozumie prawidłowość, iż wyznawca nie rozważa argumentów i dowodów, akceptując konkretne przekonanie religijne, nawet jeśli tym przekonaniem takie racje i dowody można było przyporządkować. Nieracjonalność religii postrzega zatem w kategoriach subiektywnej epistemicznej postawy wierzącego. Za drugorzędną dla celów jego pracy traktuje natomiast charakterystykę samych przekonań religijnych jako *per se* niewspartych argumentami i dowodami – religia jako zbiór niekognitywnych osądów<sup>11</sup>.

Niniejsze doprecyzowanie Leitera bardziej rodzi wątpliwości i obiekcje niż porządkuje i klaryfikuje tok jego rozumowania. Okazuje się bowiem, że Autor charakteryzuje nie tyle przekonania religijne, co wyobrażenia osób wierzących o tych przekonaniach. Sposób, w jaki Leiter postrzega osoby wierzące, jest krzywdzący dla wielu z nich. Poniekąd *a priori* zakłada, że ludziom wierzącym brak refleksyjności, a wszystkie twierdzenia swojej religii akceptują oni bezkrytycznie i bezmyślnie, nie tylko bez racjonalnego uzasadnienia, ale nawet i wbrew argumentom przeciwko tym twierdzeniom. Suponuje to przypisywanie osobom religijnym bardzo wąskich horyzontów myślowych, pewnej ciasnoty umysłowej i fanatyczności.

Leiter nie jest jednak konsekwentny w rozumieniu drugiej z podanych cech religii. Wskazać można fragmenty książki, w których Autor wyraźnie mówi o przekonaniach religijnych jako z natury swej niepowiązanych z argumentami i dowodami, a nie o subiektywnym rozumieniu tych przekonań przez wierzących, czyli obiera optykę tzw. *Belief Insulation*, a nie *Believer Insulation*<sup>12</sup>. Leiter jest świadomy tej niespójności i przyznaje – co zdarza mu się rzadko – że wzmianki o przedmiotowo nieracjonalnej religii były błędne, skoro miał na myśli nieracjonalność jako subiektywną postawę epistemiczną wierzących<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Por. J. Urbaniak, *Review of Brian Leiter, Why Tolerate Religion?*, „Sophia” 2013, no 4(52), s. 720; M. Paulsen, *Is Religious Freedom Irrational?*, „Michigan Law Review” 2014, no. 6(112), s. 1054–1067.

<sup>11</sup> B. Leiter, *Reply to Five...*, s. 548.

<sup>12</sup> B. Leiter, *Why Tolerate Religion?*, Princeton 2013, s. 35, 48–49.

<sup>13</sup> B. Leiter, *Reply to Five...*, s. 549.

Tyle tylko, że inne jego publiczne wypowiedzi wyraźnie wskazują na przekonanie o fałszywości czy irracjonalności samych twierdzeń religijnych – ich przedmiotu, np. istnienia Boga – a nie na nieracjonalność epistemicznego sposobu podejścia osób wierzących do tych twierdzeń<sup>14</sup>. Podobnie analiza kontekstualna skłania do przyjęcia, że ogólnie przypisana religii w wielu miejscach *Why Tolerate Religion* nieracjonalność – tj. bez precyzowania, o które z dwóch znaczeń nieracjonalności chodzi – dotyczy właśnie treści religijnych przekonań.

Leiterowi brak też konsekwentnego rozgraniczenia nieracjonalności przekonań religijnych w sensie ich kontrfaktyczności (fałszywości) od nieracjonalności jako w ogóle niemożności dowiedzenia albo zaprzeczenia przekonaniom religijnym za pomocą naturalistycznie rozumianych dowodów i argumentów.

Autor co prawda tłumaczy, że tylko „niektóre”, a nie wszystkie, przekonania religijne są pozbawione stojących u ich podstaw argumentów i dowodów, to jednak wydaje się, iż te „niektóre” przekonania stanowią według niego znaczną część, jeśli nie większość, w poszczególnych religiach. Wynika to z tego, że Leiter dość rygorystycznie aplikuje naturalistyczną epistemologię do twierdzeń religijnych. Przykładowo uważa, że klasyczne dowody na istnienie Boga nie stanowią egzemplifikacji naturalistycznie rozumianych argumentów i dowodów. Pomimo tego, że dowody te są operacjonalizacją praw logiki, to jednak u ich podstaw mają stać ogólniejsze założenia nieposiadające umocowania w logice czy naturalistycznej epistemologii. Zwraca uwagę poczucie pewności, z jakim Leiter odrzuca racjonalność twierdzeń teologicznych. Ich fałszywość Autor postrzega jako coś oczywistego i niekontrowersyjnego. Niektórzy zasadnie mogą odbierać to jako wyraz pewnej pychy i zarozumiałości. Leiter nie wdaje się w polemikę z wpływowymi i cenionymi filozofami<sup>15</sup>, także tymi będącymi ateistami<sup>16</sup>, którzy bronią racjonalności przekonań religijnych. Z góry zakłada, że nie mają racji, co też rzekomo definitywnie i raz na zawsze potwierdzono już w nauce. W miejsce samego zadekretowania, że tomizm, epistemologia reformowana czy teologia naturalna się mylą, można było od Leitera oczekiwać choćby próby uzasadnienia tego stanowiska. Tymczasem Autor zamiast merytorycznych racji zarzuca obrońcom racjonalności religii hipokryzję, twierdząc, iż przyjmują twierdzenia religijne, opierając się na wierze, a następnie wtórnie poszukują dla tych twierdzeń dowodów w celu ich *ex post* racjonalizacji. Równie

---

<sup>14</sup> B. Leiter, *Preface to...*, s. XIII–XV.

<sup>15</sup> A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York 2009; *idem*, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, New York 2011.

<sup>16</sup> T. Nagel, *The Last Word*, New York 1997; *idem*, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, New York 2012. Wśród obrońców racjonalności religii wskazać można też byłych ateistów. Zob. C.S. Lewis, *Surprised by Joy*, New York 1955; A. Flew, *There Is a God. How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, New York 2007

niemerytorycznym i chybionym „uzasadnieniem” braku potrzeby polemiki jest skonstatowanie, że wszyscy zwolennicy racjonalności przekonają religijnych to osoby wierzące.

Zredukowanie wyznaczników racjonalności do scjentyzmu jest niepożądane. Gdyby wąskie rozumienie argumentów i dowodów proponowane przez Leitera zastosować nie tylko do religii, to okazałoby się, że wiele twierdzeń formułowanych w liberalnej myśli filozoficznej oraz w demoliberalnym publicznym politycznym dyskursie – także tych w pełni zgodnych z paradygmatem Rawlowskiego rozumu publicznego (*public reason*) – trzeba by klasyfikować jako nieracjonalne.

Koincydentność trzech cech (kategoryczność, nieracjonalność, egzystencjalne pocieszenie), a nie każda z tych cech z osobna wyróżnia zdaniem Leitera religię spośród ideologii, doktryn filozoficznych, kultów jednostki czy moralności. Zaproponowane *differentia specifica* religii są jednak wątpliwe.

Obiekcje budzi w szczególności teza o wyraźnej separacji religii i moralności. Autor wprawdzie przyznaje, że systemy moralne podobnie jak religia zwykły formułować kategoryczne żądania, a niektóre z nich niewykluczone, że pełnią także funkcję egzystencjalnego pocieszenia, to jednak uważa, iż w przeciwieństwie do religii moralność nie jest wyalienowana z argumentów i dowodów. Zdaniem Leitera na gruncie kognitywistycznego naturalistycznego realizmu przekonania moralne spełniają naturalistyczne standardy dowodzenia. Z kolei na gruncie nonkognitywistycznego antyrealizmu przekonania moralne tych standardów wprawdzie nie spełniają, ale nie z powodu epistemicznego podejścia „wyznawców moralności” – jak u osób religijnie wierzących – ale dlatego, iż przekonania te w ogóle nie aspirują do posiadania wartości prawdy, nie wyrażają wierzeń o świecie, a jedynie subiektywne postawy aprobaty lub dezaprobaty nieweryfikowalne w kategoriach prawdy czy fałszu. Obrona racjonalności moralności w opozycji do nieracjonalności religii nie przekonuje<sup>17</sup>.

Leiter do pewnego stopnia bagatelizuje to, iż większość religii formułuje także twierdzenia typowo moralne (przykładowo większość norm Dekalogu jest tego charakteru). Nie zawsze też oczywista jest delimitacja w obrębie danej tradycji religijnej między przekonaniem czysto religijnym (metafizycznymi) a tymi moralnymi. Istnienie religijnych przekonań moralnych, gdzie np. nakaz moralny ma umocowanie w Bożym objawieniu, przeczy kategorycznej dystynkcji na jakościowo inną religię i moralność. Tymczasem Leiter osi podziału pomiędzy religią a moralnością upatruje w tym, iż religia w przeciwieństwie do moralności zawsze formułuje także pozamoralne kognitywne, a zarazem fałszywe lub co najmniej wysoce wątpliwe co do swej prawdziwości, twierdzenia, np.

---

<sup>17</sup> F. Boucher, C. Laborde, *Why Tolerate Conscience?*, „Criminal Law and Philosophy” 2016, no. 10, s. 500–504.

że Jezus Chrystus zmartwychwstał. Zwykle jednak to nie te twierdzenia są źródłem religijnego sprzeciwu sumienia wobec obowiązującego prawa. Zważywszy, że tylko niektóre przekonania w każdej z religii są nieracjonalne – jak podkreśla Leiter – oraz uwzględniwszy moralny charakter części przekonań religijnych, ścisłe rozgraniczenie religii i moralności staje się trudne do utrzymania<sup>18</sup>.

### **Przekonania religijne jako przedmiot tolerancji i szacunku**

W dwóch kolejnych rozdziałach Autor rozważa dwie potencjalne moralne podstawy szczególnego traktowania roszczeń religijnego sumienia. W rozdziale trzecim, będącym kontynuacją rozdziału pierwszego, weryfikuje, na ile istniejące teorie zasadniczej tolerancji są w stanie uzasadnić szczególnie status religii z racji samej jej natury. Z kolei w rozdziale czwartym religię odniesiono do afirmatywnego bądź wartościującego szacunku (*affirmative/appraisal respect*)<sup>19</sup>. Wartościujący szacunek wyraża podziw, oznacza uznanie wysokiej wartości czy jakości czegoś. O ile tolerancja suponuje negatywny stosunek do swojego przedmiotu, o tyle wartościujący szacunek komunikuje pozytywny stosunek i ocenę do tego, co objęte jest jego przedmiotem.

Leiter przyjmuje, iż religia nie kwalifikuje się jako przedmiot wartościującego szacunku. Konstatacji tej nie uzasadnia z optyki egalitaryzmu, postulującej równy szacunek dla przekonań religijnych i świeckich. Uważa natomiast, iż w zaproponowanym przez niego rozumieniu religia po prostu nie zasługuje, aby wartościować ją bardziej od innych przekonań, np. moralnych, gdyż nie jest od nich cenniejsza. Autor twierdzi, że przekonania religijne „są w sposób zawiniony fałszywe” (*culpable false*), tj. osoba je wyznająca powinna w epoce poświeceniowej wiedzieć, że nie sposób ich naukowo udowodnić czy uzasadnić. Leiter odrzuca objęcie religii wartościującym szacunkiem uzasadniane racjami utilitarnymi, tj. tym, iż niekiedy przekonania religijne przynoszą wartościowe rezultaty. Regułę maksymalizacji użyteczności rozważa w kontekście funkcji egzystencjalnego pocieszenia religii. Twierdzi, iż religia mogłaby uchodzić za spełniającą wymogi utilitaryzmu, gdyby korzyści z tytułu pocieszenia przeważały koszty zespolone z dwiema pozostałymi cechami religii i gdyby w inny sposób (np.

---

<sup>18</sup> Jak zauważa M. Bonotti, w *Why Tolerate Religion?* nie chodzi o to, że wyjątkowość religii nie jest wystarczająca do moralnego uzasadnienia jej, lecz że u Leitera religia nie jest wyjątkowa. M. Bonotti, *Review of: Brian Leiter, Why Tolerate Religion?*, „Ethical Theory and Moral Practice” 2016, no. 19, s. 797–799.

<sup>19</sup> Leiter obok wartościującego szacunku wyróżnia także minimalny szacunek (*minimal/recognition respect*), który sprowadza się do niepogwałcania praw innych osób. Tolerancja w swym klasycznym rozumieniu zbliża się do minimalnego szacunku. Dychotomiczną typologię szacunku Autor zapożyczył od S. Darwalla, *Two Kinds of Respect*, „Ethics” 1977, no. 88, s. 36–49.



medytacja, terapia, refleksja filozoficzna) nie można było pozyskać *summa summarum* taniej jeszcze większych analogicznych korzyści. Możliwość taką Leiter traktuje jako czystą spekulację, która nie znajduje empirycznego potwierdzenia. Nie sposób bowiem w jego opinii jednoznacznie przesądzić, że te dobre rezultaty

Leiter ostatecznie stawia tezę, że nie istnieje moralne uzasadnienie, aby religię traktować jako coś ze swej natury (*per se*) szczególnego i tym samym zwalniać jedynie osoby wierzące od przestrzegania powszechnie obowiązującego prawa sprzecznego z ich przekonaniem religijnymi. Za wyjątkowością religii nie przemawiają ani argumentacja deontologiczna, ani argumentacja użyteczna, ani też racje epistemiczne. Wolność religii ma umocowanie w szerszej wolności sumienia. Skoro zróżnicowanie moralnego statusu roszczeń religijnego i niereligijnego sumienia jest nieuprawniona, to zasadnicza tolerancja odnosi się do przekonania zarówno osób wierzących, jak i niewierzących. Ewentualne uchylene obowiązku przestrzegania partykularnych przepisów prawnych powinno w równym stopniu dotyczyć sprzeciwu sumienia motywowanego przekonaniem religijnymi i niereligijnymi. Nie ma podstaw do innego traktowania obu tych kategorii obiekcji wobec prawa o powszechnym zastosowaniu<sup>20</sup>. Nie sposób w jego ocenie na gruncie moralności uzasadnić, dlaczego uczeń będący Sikhem może z powodu przekonania religijnego legalnie wnieść do szkoły sztylet (*dogger*)<sup>21</sup>, gdy na wszystkich innych uczniach spoczywa zakaz posiadania przy sobie broni.

Powyższy przypadek pokazuje, iż Leiter przeszacowuje problem nierównego traktowania religijnych i niereligijnych roszczeń sumienia. Oto bowiem Autor konfrontuje Sikha z wymagowanym wiejskim chłopcem, w którego rodzinie pielęgnowana jest tradycja noszenia przy sobie noża przekazywanego z ojca na syna. Zdaniem Leitiera zakaz noszenia w szkole przez tego chłopca noża godzi w jego tożsamość jako członka swej wspólnoty równie silnie, co zabronienie Sikhowi posiadania przy sobie sztyletu. Autor wymyśla problem, aby przez jego pryzmat pokazać paralelność przekonań religijnych i świeckich. Zamiast wysoce artefaktycznego przykładu z wiejskim chłopakiem można było oczekiwać przedstawienia bardziej wiarygodnych egzemplifikacji świeckiego sprzeciwu sumienia.

Religia zasługuje u Leitiera na tolerancję nie dlatego, że jest szczególna, ale dlatego, iż przekonania religijne są kategorią przekonań sumienia. Zwraca uwagę niewiele miejsca, jakie Leiter poświęcił aproksymacji pojęcia sumienia czy wolności sumienia, co może dziwić, skoro odgrywają one istotną rolę w całym ro-

---

<sup>20</sup> Za innym traktowaniem na gruncie prawa religijnych roszczeń sumienia od roszczeń niereligijnych sumienia może zdaniem Leitiera przemawiać jedynie to, że sądom łatwiej rozpoznawać i oceniać te pierwsze. Przy religijnym sprzeciwie sumienia wzorcem kontrolnym dla sądu jest zwykle bardziej lub mniej znana doktryna religijna. Niereligijny sprzeciw sumienia jest natomiast wysoce indywidualny i subiektywny.

<sup>21</sup> Zob. wyrok Sądu Najwyższego Kanady: *Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, (2006) 1 S.C.R. 256, 2006 SCC.

zumowaniu Autora. Roszczenie sumienia przedstawiono w książce jako moralny imperatyw kategoriyczny kluczowy dla czyjeś integralności jako osoby, jej tożsamości, znaczenia jej życia. Przy takim ujęciu sumienia po raz kolejny nasuwa się pytanie, w czym w takim razie tkwi różnica pomiędzy moralnością a religią? Skoro zaś sumienie podziela cechy religii, to z czego wywodzić szacunek bądź tolerancję dla samego sumienia?

## **Roszczenia sumienia a obowiązek przestrzegania prawa**

Drugą podstawową tezę recenzowanej publikacji jest krytyka powszechnego uwzględniania przez prawodawcę i sądy każdego sprzeciwu sumienia (tak religijnego, jak i niereligijnego) wobec prawa. Leiter formułuje ją w ostatnim, szóstym, rozdziale *Why Tolerate Religion?* Ten fragment książki obejmuje rozważania najbardziej jurydyczne, z pogranicza filozofii prawa i prawa konstytucyjnego.

Autor trafnie zauważa, że akomodacja na gruncie prawa każdej obiekcji sumienia byłaby szkodliwa. Po pierwsze, oznaczałoby to przyznanie obywatelom prawa do cywilnego nieposłuszeństwa i zalegalizowanie anarchii. Po drugie – czemu Leiter poświęca więcej uwagi – akomodacja w porządku prawnym sprzeciwu sumienia łączy się z przeniesieniem związanych z tym kosztów na resztę społeczeństwa (*burden-shifting*), np. zwolnienie rekruta z odbycia służby wojskowej z powodu sprzeciwu sumienia sprawi, iż kto inny będzie w jego miejsce tę służbę musiał pełnić, niezależnie, czy tego chce, czy nie.

Leiter opowiada się za nieuwzględnianiem roszczeń sumienia (tak religijnych, jak i niereligijnych) w stosunku do prawa o neutralnych celach (*No Exemptions*). Od zasady tej przewiduje jednak istotny wyjątek. Prawodawca powinien dopuszczać akomodacje sprzeciwu sumienia wtedy, gdy pozostali obywatele nie będą w konsekwencji stratni, np. zezwolenie osobom wierzącym na zażywanie w ramach praktyk religijnych zakazanych substancji psychotropowych. Zagwarantowanie prawnego wyłączenia pociąga natomiast za sobą moralnie niedopuszczalne przeniesienie kosztów na resztę społeczeństwa, gdy kontestowane przepisy prawne *de facto* służą powszechnemu dobrobytowi<sup>22</sup>. Dlatego też np. nie sposób moralnie uzasadnić uwzględnienia religijnie czy niereligijnie motywowanego sprzeciwu wobec obowiązkowym szczepieniom, gdyż konsekwencją tego będzie wzrost chorób zakaźnych w całym społeczeństwie (tzw. sprzeciw Rousseau). Liberalne państwo może promować powszechną pomyślność, nawet jeśli kłóci się to z sumieniem części obywateli, pod warunkiem że

---

<sup>22</sup> Leiter dopuszcza jednak stosowanie Hobbesowskiego kompromisu, tj. zgadza się z nim, iż czasami społeczne koszty odmowy akomodacji religijnego sprzeciwu sumienia mogą być zbyt wysokie, aby tego sprzeciwu nie uwzględnić.

pogwałcenie sumień nie jest celem władzy, a sama reglamentacja sumień pozostaje w zgodzie z zasadą krzywdy Milla.

Nieoczywiste jest, czy zakaz transferu kosztów związanych z akomodacją sprzeciwu sumienia w prawie ma charakter kategoriyczny. Wydaje się, że każde przeniesienie kosztów stanowi u Leitera niesprawiedliwe naruszenie ustalonej dystrybucji ciężarów społecznej kooperacji. Wniosek taki łączy się z przekonaniem, że istniejące prawo jest sprawiedliwe i stanowi właściwą podstawę, przez pryzmat której należy oceniać moralną zasadność roszczeń o wyłączenie spod obowiązującego prawa. Założenie, iż prawo to neutralny punkt wyjścia do oceny tego, czy wyłączenie obciąża resztę społeczeństwa, jest bezpodstawne. Proporcjonalne wyważenie ciężaru ponoszonego przez osobę sprzeciwiającą się danemu prawu z tytułu przestrzegania tego prawa, jak i ciężaru ponoszonego przez resztę społeczeństwa z tytułu akomodacji sprzeciwu sumienia niektórych obywateli nie może być czynione przez pryzmat tego prawa. Prawo nie może być przedmiotem kontroli i wzorcem kontrolnym. Potrzeba niezależnego wzorca<sup>23</sup>.

Leiter *implicite* zakłada łatwość ustalenia, czy konkretne regulacje prawne rodzące sprzeciw sumienia sprzyjają powszechnej pomyślności. W przekonaniu tym pozostaje nazbyt optymistyczny. Liczne religijnie czy pozareligijnie determinowane roszczenia o zwolnienie z obowiązku prawnego czerpią swoje źródło nie tylko w przekonaniu, iż obowiązek ten kłóci się z moim własnym sumieniem, ale często wyrastają także z przeświadczenia, iż kwestionowane prawo stoi w opozycji do powszechnej pomyślności. Autor bliżej też nie wyjaśnia, czym jest powszechna pomyślność czy dobro powszechne.

Autor jakkolwiek nie zawęży swoich wywodów do Stanów Zjednoczonych (podaje przykłady np. z Kanady, Francji, Niemiec, Włoch), to jednak wskazuje, iż główne przesłanie książki – religijne i niereligijne roszczenia sumienia mają równy moralny status, a prawodawca nie powinien zarówno faworyzować tych pierwszych, jak i dokonywać akomodacji wszelkich roszczeń sumienia – właśnie w odniesieniu do USA wydaje się być szczególnie kontrowersyjne. Leiter wyraża przekonanie, że to w rodzimym dla niego porządku prawnym zachodzi istotna dysproporcja w traktowaniu religijnego i niereligijnego sprzeciwu sumienia z korzyścią dla tego pierwszego. Diagnozę tę znamionuje pewna egzageracja. Amerykańskie orzecznictwo charakteryzuje się bardzo szerokim rozumieniem religii na gruncie konstytucyjnej wolności praktyk religijnych (*free exercise clause* z pierwszej poprawki do ustawy zasadniczej). Sąd Najwyższy USA w tym kontekście za religię uznał świecki humanizm czy nawet ateizm<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> F. Boucher, C. Laborde, *Why Tolerate...*, s. 511.

<sup>24</sup> Zob. L. Blutman, *In Search of a Legal Definition of Religion: Lessons from U.S. Federal Jurisprudence*, „Americana – E-Journal of American Studies in Hungary” 2009, no. 1(9).

Przyjęcie takiej interpretacji religii pozwala na akomodację w prawie również roszczeń nominalnie niereligijnych<sup>25</sup>.

W rozdziale piątym książki podjęto także kwestie ustrojowe. Zdaniem Leiterra każde państwo wybiera jakąś „wizję dobra”. Idealnym rozwiązaniem byłoby, aby państwo popierało przekonania będące przedmiotem wartościującego szacunku. Religia jako taka tego wymogu nie spełnia, choć partykularne religijne przekonania mogą. W jego opinii zarówno ustanowienie (*establishment*) przez państwo religii, jak i niereligii, czyli przyjęcie modelu państwa wyznaniowego bądź państwa nie tyle neutralnego, co wprost świeckiego (np. francuskie *laïcité*<sup>26</sup>) może być zgodne z zasadniczą tolerancją, choć zarazem może przeczyć zasadzie równości<sup>27</sup>. Przykładowo twierdzi, iż do pogodzenia z zasadniczą tolerancją byłby pełny zakaz wszelkiej religijnej ekspresji w szkołach publicznych. Państwo może jego zdaniem wykluczyć obywateli czy uczniów z wykorzystywania szkolnej infrastruktury dla celów religijnych, nawet jeśli zezwala innym grupom na korzystanie z tej infrastruktury dla innych celów pozaszkolnych.

Niektórzy komentatorzy zauważają, iż zasadnicza tolerancja nie została przez Leiterra zadowalająco powiązana z akomodacją roszczeń sumienia na gruncie prawa. Tolerancja nie uzasadnia faworyzowania roszczeń religijnych, ale też nie legitymuje czynienia wyłączeń od ogólnie obowiązującego prawa. Przywołane przez Autora racje deontologiczne i epistemiczne (Rawls, Mill) są argumentami na rzecz tolerancji w jej klasycznym rozumieniu – tolerancji jako nieingerencji – a nie za akomodacją sprzeciwu sumienia wobec prawa, sprzecznego z tym sumieniem. Z kolei racje utylitarne przemawiają nie za tolerancją, ale za wartościującym szacunkiem, który wymaga z kolei przyjęcia pozytywnej wartości przekonań religijnych *in generale*, czemu przecież przeczy charakterystyka religii w *Why Tolerate Religion?*<sup>28</sup>.

Leiter w kontekście podstaw do akomodacji religijnych roszczeń sumienia rozważa jedynie zasadniczą tolerancję i wartościujący szacunek. Nie koncentruje się na innych potencjalnie wartościowych możliwych uzasadnieniach, jak idea wolności, równości, inkluzji.

Autor opowiada się przeciwko wyłączeniu spod obowiązującego prawa wszystkich roszczeń sumienia. Warto jednak zauważyć, iż jako nieracjonalne traktuje tylko niektóre przekonania religijne. Oznacza to tym samym, iż jego

---

<sup>25</sup> Przykładowo podstawą do zwolnienia z odbycia służby wojskowej mogą być także niereligijne pacyfistyczne przekonania. Zob. *United States v. Seeger*, 380 U.S. 163 (1965); *Welsh v. United States*, 398 U.S. 333 (1970).

<sup>26</sup> Leiter krytykuje doktrynę francuskiego *laïcité*. Uznaje ją za nazbyt opresyjną, eliminującą religię z życia publicznego czy sfery publicznej, np. zakaz noszenia burek w miejscach publicznych.

<sup>27</sup> Krytycznie o takiej możliwości zob. M. McConnell, *Why Protect Religious Freedom?*, „Yale Law Journal” 2013, no. 3(123), s. 807–810.

<sup>28</sup> F. Boucher, C. Laborde, *Why Tolerate...*, s. 508–510.

zdaniem na akomodację na gruncie prawa nie mogą liczyć także te racjonalnie uzasadnione religijne obiekcje. Ewentualnie przyjmuje, co byłoby błędne, że u podstaw religijnego sprzeciwu sumienia wobec prawa mogą stać wyłącznie te nieracjonalne przekonania religijne.

Postulat nieprzewidywania w prawie wyjątków dla osób, którym sumienie nie pozwala na przestrzeganie poszczególnych przepisów, nie jest trafnym rozwiązaniem. Zasada „żadnych wyłączeń” spod prawa (*no exemptions*) *prima facie* ulega osłabieniu, skoro dotyczy tylko tych wyłączeń, które obciążają resztę społeczeństwa (*burden-shifting*). Powyżej jednak wskazano, iż Leiter wydaje się każdy koszt ponoszony przez społeczeństwo traktować jako okoliczność dyskwalifikującą dopuszczalność akomodacji sprzeciwu sumienia niektórych obywateli.

Prawidłowym podejściem do problematyki recenzowanej książki byłoby, po pierwsze, proporcjonalne wyważenie interesu ogólnospołecznego, któremu służy dane prawo, z interesem tych osób, które powołują się na sprzeciw sumienia wobec tego prawa. Czasami ten rachunek zysków i strat będzie wyraźnie przemawiał za odmówieniem akomodacji roszczeń sumienia, np. nie należy z powodu sprzeciwu sumienia (religijnego czy niereligijnego) godzić się na wyłączenie chorej zakaźnie osoby spod przymusowej kwarantanny. Przeciwno akomodacji należy również opowiedzieć się, gdy uszanowanie sprzeciwu sumienia jednej osoby groziłoby życiu innej zależnej od niej osoby, np. sprzeciw rodzica co do przeprowadzenia zabiegu medycznego, jak transfuzja krwi, ratującego życie jego dziecka. Innym jednak razem interes społeczny nie będzie stał na przeszkodzie wyłączeniu pewnych kategorii podmiotów spod wymogu przestrzegania obowiązującego prawa. Leiter myli się np., gdy odmawia kościołom możliwości obsadzania stanowisk kościelnych z pominięciem przepisów antydyskryminacyjnych. Dla powszechnej społecznej pomyślności nie jest przykładowo konieczne zmuszanie katolickiej uczelni do zatrudnienia na wydziale teologicznym w charakterze wykładowcy jawnego homoseksualisty.

Po drugie zaś, decydując, czyje roszczenia sumienia zaspokoić, trzeba wziąć pod uwagę koszty, jakie poszczególne osoby ponoszą z tytułu przestrzegania kontestowanego przez nich prawa. W pewnych przypadkach uczynienie zadość nieakceptowanemu prawu stanowi po stronie osoby wierzącej znacznie większy ciężar niż po stronie innych osób. Nie ma racji Leiter, iż zawsze przełamanie religijnego i niereligijnego sprzeciwu sumienia równie silnie destruktywnie wpływa na integralność i tożsamość osób. Przykładowo przesłuchanie duchownego w charakterze świadka w przedmiocie tego, o czym dowiedział się podczas spowiedzi świętej, rodziłoby dla niego więcej kosztów niż u osoby zobligowanej do ujawnienia podczas przesłuchania treści rozmowy ze swoim znajomym. Jeremy Waldron wskazuje, że szacując koszty sprzeniewierzenia się nakazom reli-

gijnym, trzeba uwzględnić kwestię odpowiedzialności osoby wierzącej wobec swojego bóstwa za przekroczenie jego wymagań<sup>29</sup>.

## Podsumowanie

Recenzowana książka jest zwięzłą publikacją. Liczy 187 stron (133 strony bez uwzględniania przypisów i indeksu, około 40 tys. słów). Ramy objętościowe publikacji w połączeniu ze złożonością jej przedmiotu nie pozwoliły Autorowi na wyczerpujące ustosunkowanie się do wszystkich relewantnych – w kontekście obranego tematu – kwestii. Leiter uniknąłby potrzeby wyjaśniania niektórych zagadnień, jak czyni to w polemice z adwersarzami *Why Tolerate Religion?*, gdyby *a priori* nie zakładał, że pewne sprawy są oczywiste, jak powyżej wspomniane przypisanie religii nieracjonalności<sup>30</sup>.

Komentowana książka stanowi wyzwanie dla zwolenników akomodacji roszczeń religijnego sprzeciwu sumienia w porządku prawnym, ale nie powód do ich bezwarunkowej kapitulacji. Kontrowersyjna charakterystyka religii poczyniona przez Leitera niczym w efekcie domina każe z pewną rezerwą odnosić się do trafności tez sformułowanych na kartach *Why Tolerate Religion?* Autor istotnie podał w wątpliwość stanowisko o wyjątkowości religii, ale nie udało mu się go definitywnie obalić. Pytanie o szczególny status religii w prawie i granice akomodacji religijnych przekonań pozostaje wciąż otwarte.

## Bibliografia

- Blutman L., *In Search of a Legal Definition of Religion: Lessons from U.S. Federal Jurisprudence*, „Americana – E-Journal of American Studies in Hungary” 2009, no. 1(9).
- Bonotti M., *Review of: Brian Leiter, Why Tolerate Religion?*, „Ethical Theory and Moral Practice” 2016, no. 19.
- Boucher F., Laborde C., *Why Tolerate Conscience?*, „Criminal Law and Philosophy” 2016, no. 10.
- Bradley Kar R., *Brian Leiter, Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy* (review), „Notre Dame Philosophical Reviews” 2009, July, <http://ndpr.nd.edu/news/naturalizing-jurisprudence-essays-on-american-legal-realism-and-naturalism-in-legal-philosophy/> (5.05.2018).

---

<sup>29</sup> J. Waldron, *Leiter...*, s. 266.

<sup>30</sup> Niejednokrotnie Leiter w swojej apologii *Why Tolerate Religion?* ucieka się do uwag *ad personam*. Niektórym recenzentom swojej książki (Susan Mendys, Michael McConnell) zarzuca „niekompetencje”, „działalność polityczną, a nie naukową”, „marnowanie czasu” na nietrafne polemizowanie z nim, łączenie z jego osobą „sfabrykowanych” czy „fałszywych” wniosków, formułowanie „absurdalnych tez”, popełnianie „głupich błędów”. Przypisuje im etykietę „niepomowanego obrońcy nierówności”, „wrogię czytelnika”. Zob. B. Leiter, *Reply to...*, s. 548; *idem, Why Tolerate Religion, Again...*, s. 5 i 8; *idem, Preface...*, s. IX–XI.

- Ciszewski W., *Wyłączenia światopoglądowe jako przedmiot dyskusji teoretycznoprawnej – próba systematyzacji*, „Forum Prawnicze” 2016, nr 2(34).
- Curran C., *Cooperation: Toward a Revision of the Concept and its Application*, „The Linacre Quarterly” 1974, no. 3(41).
- Darwalla S., *Two Kinds of Respect*, „Ethics” 1977, no. 88.
- Flew A., *There Is a God. How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, New York 2007.
- Leiter B., *Preface to the paperback edition of Why Tolerate Religion?*, Princeton 2014.
- Leiter B., *Reply to Five Critics of Why Tolerate Religion?*, „Criminal Law and Philosophy” 2016, no. 10.
- Leiter B., *Why Tolerate Religion*, „Constitutional Commentary” 2008, no. 25.
- Leiter B., *Why Tolerate Religion, Again? A Reply to Michael McConnell*, [http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2095&context=public\\_law\\_and\\_legal\\_theory](http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2095&context=public_law_and_legal_theory) (5.05.2018).
- Leiter B., *Why Tolerate Religion?*, Princeton 2013.
- Lewis C.S., *Surprised by Joy*, New York 1955.
- McConnell M., *Why Protect Religious Freedom?*, „Yale Law Journal” 2013, no. 3(123).
- Mill J.S., *O wolności*, Warszawa 1999, s. 25.
- Nagel T., *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, New York 2012.
- Nagel T., *The Last Word*, New York 1997.
- Papież Franciszek, *Address of His Holiness Pope Francis on the Occasion of the Inauguration of the Bust in Honour of Pope Benedict XVI*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speech/es/2014/october/documents/papa-francesco\\_20141027\\_plenaria-accademia-scienze.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speech/es/2014/october/documents/papa-francesco_20141027_plenaria-accademia-scienze.html) (5.05.2018).
- Paulsen M., *Is Religious Freedom Irrational?*, „Michigan Law Review” 2014, no. 6(112).
- Plantinga A., *Warranted Christian Belief*, New York 2009.
- Plantinga A., *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, New York 2011.
- Sticker M., *Leiter, Brian. Why Tolerate Religion? (review)*, „Zeitschrift für Philosophische Literatur” 2013, no. 1.
- Urbaniak J., *Review of Brian Leiter, Why Tolerate Religion?*, „Sophia” 2013, no 4(52).
- Waldron J., *Leiter, Brian. Why Tolerate Religion? (review)*, „Ethics” 2014, no. 1(125).

## Streszczenie

Wskazać można dwie główne tezy *Why Tolerate Religion?* Po pierwsze, religijne roszczenia sumienia nie są z moralnego punktu widzenia ważniejsze od niereligijnych roszczeń sumienia. Racje deontologiczne, utylitarne i epistemiczne nie czynią z religii moralnie szczególnej czy wyjątkowej kategorii. Religijne i świeckie sumienie powinno być na gruncie prawa traktowane jednakowo. Po drugie, prawodawca i sądy nie powinny godzić się na zwalnianie osób z powodu ich przekonań sumienia od ogólnie obowiązującego prawa o neutralnych celach. Prawna akomodacja religijnych i niereligijnych roszczeń sumienia jest moralnie dopuszczalna tylko pod warunkiem, że nie doprowadzi to do przeniesienia kosztów na pozostałych obywateli. U podstaw obu wymienionych tez stoi przyjęte pojęcie religii. Leiter wskazuje trzy cechy będące łącznie udziałem tylko religii. Religie formułują kategoryczne nakazy postępowania, które muszą być spełnione bez względu na wszystko inne. Niektóre religijne przekonania są oparte na wierze, tj. nie odpowiadają one zwykłym standardom dowodzenia i racjonalnego uzasadnienia. W końcu religijne przekonania zapewniają egzystencjalne pocieszenie w odniesieniu do istotnych kwestii ludzkiego życia, takich

jak cierpienie i śmierć. Definicja religii autorstwa Leitera jest nieprzekonująca, zwłaszcza z góry odrzucenie przez niego racjonalności religii. Nieprawidłowa charakterystyka religii podaje w wątpliwość zawarte w recenzowanej książce wnioski.

*Słowa kluczowe:* religia, sumienie, tolerancja, akomodacja, prawo

**BRIAN LEITER, *WHY TOLERATE RELIGION?*, PRINCETON, PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 2013, SS. 187 (BOOK REVIEW)**

Summary

One can identify two central theses that underlie *Why Tolerate Religion?* Firstly, religious claims of conscience are not more important, from a moral point of view, than non-religious claims of conscience. Deontological, utilitarian and epistemic reasons do not make religion morally distinctive or special. Religious and secular conscience deserve equal legal treatment. Secondly, the legislators and courts shouldn't allow exemptions to general laws with neutral purposes for all conscientious objectors. The legal accommodation of religious and non-religious claims of conscience is morally acceptable only provided that shifting burdens onto other citizens is not involved. At the core of the above mentioned theses stands the anticipated concept of religion. Leiter points out three features that all and only religions have. Religions formulate categorical demands on action that must be satisfied no matter what. Some religious beliefs in each religion are based on faith, i.e. they are insulated from ordinary standards of evidence and rational justification. Finally, religious beliefs provide existential consolation in regard to essential issues of human life, such as suffering and death. Leiter's definition of religion is unconvincing, specifically his shallow, taken for granted rejection of religion's rationality. The incorrect characterization of religion puts into question the reviewed book's conclusions.

*Keywords:* religion, conscience, toleration, accommodation, law