

Antyfundamentalistyczne ujęcie religii u Rorty'ego

W tym artykule chciałabym przyjrzeć się antyfundamentalistycznemu stanowisku Rorty'ego w sprawie religii oraz kwestii jej związków z filozofią i literaturą. Zaczniemy od pytania, jakie stawia filozof na początku książki *Filozofia jako polityka kulturalna*: jak stwierdzić, kiedy kwestie dotyczące istnienia powinno się rozważać bez odwołania do celów socjopolitycznych?¹ W których sferach kultury polityka kulturalna powinna być istotna? Debata nad tymi kwestiami jest, według Rorty'ego, ważna właśnie dla rozważań o roli religii we współczesnym społeczeństwie.

1. Religia a polityka kulturalna

Rorty uważa, że polityka kulturalna powinna zastąpić ontologię². Bliski jest mu pragmatyzm Williama Jamesa i utylitarystyczna etyka Johna Stuarta Milla, według której słuszną rzeczą do zrobienia i właściwym przekonaniem, jakie należy powziąć, jest zawsze to, co przyczyni się do ludzkiego szczęścia. James twierdził, że człowiek ma prawo wierzyć w Boga, jeśli tą wiarą przysparza sobie szczęścia. Rorty, zgadzając się z Jamesem, dodaje, iż to, co w tej sprawie wolno i czego nie wolno, jest kwestią polityki kulturalnej. Podziela on także pogląd, zgodnie z którym atrybucja rzeczywistości lub prawdy są komplementami, jakimi obdarzamy byty lub wierzenia, które ze względu na opłacalność i użyteczność ich uznawania zostały włączone w zestaw praktyk społecznych. Inaczej mówiąc, dzięki praktykom społecznym istnieje „prawda”

JOANNA PIERZGA – magister filozofii i pedagogiki, absolwentka Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ukończyła studia podyplomowe na Uniwersytecie Pedagogicznym, przygotowujące do wykonywania zawodu nauczyciela etyki, po których pracowała w liceum ogólnokształcącym. Od 2015 roku doktorantka na Akademii Ignatianum.

¹ R. RORTY, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, 23.

² Tamże, 25.

i „rzeczywistość”, a nie na odwrót. Rorty argumentuje za tym stwierdzeniem, nawiązując do prac Roberta Brandoma, który konstruuje asercję jako przyjęcie odpowiedzialności wobec innych członków społeczeństwa, a nie wobec „świata” czy „prawdy”³. Takie ujęcie nie pozostawia miejsca dla innej, poza społeczeństwem, władzy, która powinna zostać przez nie uznana. Bóg, Prawda czy Rzeczywistość nie posiadają zatem władzy nad społeczeństwem. Rorty uznaje tezę o prymacie wymiaru społecznego, uważając, że kwestia istnienia Boga jest kwestią zalet i wad mówienia o Bogu w stosunku do alternatywnych sposobów mówienia⁴.

W tym kontekście Rorty twierdzi, że utylitaryzm Milla wynosi istoty ludzkie ponad poziom zwierząt, poprzez zaoferowanie wymagającego ideału moralnego⁵. Utylitaryzm wiedzie do wysiłków heroizmu i poświęcania się w imię społecznej sprawiedliwości. Takie wysiłki są całkowicie zbieżne ze stwierdzeniem, że nie ma czegoś takiego jak struktura ludzkiej egzystencji. Natomiast Rorty krytykuje powoływanie się empiryzmu na doświadczenie jako nieskuteczne, podobnie jak powoływanie się na Słowo Boże, twierdząc, że idea nawiązywania bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością za pośrednictwem zmysłów myli relacje uzasadnienia, jakie zachodzą między zdarzeniami. Podobnie jak Brandom i Sellars uważa on, że wszelka świadomość to sprawa języka i nie da się pominąć językowych praktyk wspólnoty, uciekając się do użycia własnych zmysłów w celu ustalenia, jak się rzeczy mają⁶. Doświadczenie nie zapewnia nam możliwości przebycia przepaści między problemem polityki kulturalnej, czyli tym, o czym powinniśmy mówić, a kwestią, co rzeczywiście istnieje. Zarówno sprawozdania z doświadczenia, jak i wypowiedzi dotyczące Boga muszą bowiem liczyć się z tym, na co pozwoli wspólnota⁷.

Zdaniem Rorty’ego, ontologiczne pytanie o istnienie Boga powinno zatem zostać zastąpione kwestią pożądanego sposobu mówienia o Bogu. Według niego, pytanie o to, czy nadal mówić o Bogu i utrzymywać w otwartości tę przestrzeń logiczną, należy podzielić na dwa pytania dodatkowe⁸. Pierwsze z nich jest następujące: „Czy jednostka ma prawo

³ Tamże, 28.

⁴ Tamże, 30.

⁵ TENŻE, *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*, New York 2011, 28.

⁶ Tamże, 32.

⁷ Tamże, 34.

⁸ TENŻE, *Filozofia jako polityka kulturalna*, 54.

do bycia religijną, pomimo że nie istnieje sposób uzasadnienia innym członkom społeczeństwa jej religijnych przekonań?”. Rorty pisze, że większość współczesnych mu intelektualistów, myślących podobnie jak James, udzieliłaby na to pytanie odpowiedzi twierdzącej, gdyż społeczeństwa demokratyczne i pluralistyczne uczyniły kwestie religii osobistą sprawą obywateli. Każdy może tworzyć swoje półprywatne gry językowe, pod warunkiem, że przestrzega zasady Milla: darzy innych tolerancją i nie domaga się, by wszyscy w nie grali.

Drugie pytanie dotyczy religii zorganizowanej i Kościołów. Kwestią pozostającą do rozstrzygnięcia jest to, czy istniejące obecnie Kościoły nie czynią społecznej szkody. Rozmaite spory i kontrowersje wokół tych spraw wymagają różnych rozwiązań, w zależności od regionu i okresu. Według Rorty'ego, byłoby absurdem twierdzić, że istnieją jakieś powszechnie obowiązujące normy, stosowalne zawsze i wszędzie⁹. Dyskusja o konkretnych zagadnieniach politycznych, jego zdaniem, lepiej służy ludzkiemu szczęściu niż rozważanie sprawy istnienia Boga. Zagadnienia te pozostają w mocy także po uznaniu, że teologia naturalna jest bezprzedmiotowa i uświadomieniu sobie, że powoływanie się na doświadczenie religijne jest nieprzydatne do ustalenia, które tradycje należy podtrzymywać, a które porzucić bądź zastąpić. Przyjęcie poglądu Sellarsa, że wszelka świadomość jest sprawą języka, oraz poglądu Brandona, że „przedmiot istniejący” nie jest prawdziwym wyrażeniem rodzajowym (sortalem), stanowi, według Rorty'ego, przykład takiego odcięcia się od wielu tradycyjnych odmian mówienia o Bogu¹⁰.

2. Pragmatyzm a politeizm

Zdaniem Rorty'ego, James i Nietzsche oddali słowu „prawdziwy” przysługę podobną do tej, którą Mill oddał słowu „słuszny”. Tak jak Mill stwierdził, że nie ma innego motywu etycznego poza pragnieniem szczęścia istot ludzkich, tak James i Nietzsche twierdzili, że nie ma woli prawdy innej niż wola szczęścia. Wszyscy trzej filozofowie sądzili, że pojęcia „prawdziwy” i „słuszny” zyskują swoje znaczenie na podstawie ich użycia do oceny względnego sukcesu wysiłków podejmowanych po to, by osiągnąć szczęście¹¹.

⁹ Tamże, 56.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, 58.

Rorty podaje definicję politeizmu, która według niego odnosi się zarówno do Nietzschego, jak i Jamesa. Aby być politeistą w tym sensie, nie trzeba wierzyć w istnienie „nie ludzkich osób”, posiadających moc ingerowania w ludzkie sprawy. Jedyne, co trzeba zrobić, to porzucić ideę, że powinniśmy próbować znaleźć drogę przystawania wszystkiego do siebie, która będzie tak samo właściwa dla każdego. Politeiści zdaniem Rorty’ego, uważają, że nie ma aktualnego ani możliwego przedmiotu wiedzy, który pozwalałby na ujednoczenie i sklasyfikowanie wszystkich ludzkich potrzeb. Politeizm w tym sensie pokrywa się dla Rorty’ego z romantycznym utylitaryzmem, ponieważ kiedy zobaczymy, że nie ma możliwości uszeregowania ludzkich potrzeb inaczej niż poprzez wygrywanie jednych kosztem innych, najważniejsze stanie się ludzkie szczęście¹².

Rorty twierdzi, że postępująca prywatyzacja samodoskonalenia zbliżyła stanowiska Jamesa i Nietzschego do Milla i Arnolda w tezie, że poezja powinna przejąć rolę, jaką religia pełniła w kształtowaniu indywidualnego życia człowieka¹³. Zgadza się oni również co do tego, że nikt nie powinien przejmować funkcji kleru, ponieważ poeci są dla zsekularyzowanego politeizmu tym, czym księża uniwersalnego Kościoła dla monoteizmu. Gdy ktoś staje się politeistą, odwraca się nie tylko od księży, ale również od ich substytutów, takich jak metafizycy i fizycy – od wszystkich, którzy twierdzą, że wiedzą jak naprawdę „mają się rzeczy” i przywołują podział na prawdziwy i pozorny świat. Według Rorty’ego zarówno monoteizm, jak tego rodzaju metafizyka lub fizyka, która usiłuje mówić, jaki naprawdę jest świat, zostały zastąpione przez demokratyczną politykę. Wolny konsensus co do tego, na jak dużą przestrzeń dla prywatnego samodoskonalenia możemy sobie nawzajem pozwolić, zastępuje poszukiwanie „obiektywnych” wartości i pogoń za „rankingiem” ludzkich potrzeb, które nie podlegają temu konsensusowi¹⁴.

Według Rorty’ego rozbieżności między Nietzschem a Jamesem i Deweyem dotyczą tolerancji wobec teizmu, której ten pierwszy nie wykazuje, twierdząc, że wiara religijna jest kompromitująca intelektualnie¹⁵. Głównym zadaniem, jakie postawił sobie Rorty w artykule *Pragmatyzm jako romantyczny politeizm*, jest właśnie obrona tolerancji

¹² Tamże, 60.

¹³ Tamże, 62.

¹⁴ Tamże, 63.

¹⁵ Tamże, 67.

Deweya dla religii wbrew tym, którzy myślą, że pragmatyzm i religia nie mają ze sobą nic wspólnego. Rorty naszkicował w tym celu pięć tez pragmatystycznej filozofii religii.

Zgodnie z pierwszą z nich pragmatystyczne rozumienie wiary uwalnia nas od odpowiedzialności za łączenie wszystkich naszych wierzeń w jeden światopogląd, gdyż są one nawykami działania, zmieniającymi się w zależności od jego celów¹⁶. Druga teza głosi porzucenie przez romantyczny utilitaryzm pragmatystów idei, że niektóre fragmenty kultury wypełniają naszą potrzebę poznania prawdy, a inne służą mniej doniosłym celom, ponieważ nie ma innej woli prawdy poza wolą szczęścia. Według trzeciej tezy pragmatyzm pozwala wprowadzić nowe rozróżnienie, zastępujące stary podział na kwestie „poznawcze” i „niepoznawcze”, mianowicie rozróżnienie pomiędzy projektami społecznej współpracy i projektami indywidualnego rozwoju jednostki. Intersubiektywne porozumienie nie jest wymagane w projektach drugiego rodzaju. Religia, podobnie jak sztuka romantyczna, może być przykładem paradygmatycznego projektu drugiego rodzaju, ale tylko wtedy, gdy zostanie odłączona od prób przewidywania konsekwencji naszych działań i szeregowania ludzkich potrzeb, jakie podejmuje nauka i moralność. Czwarta teza utrzymuje, że nie ma czegoś takiego, jak umiłowanie Prawdy, a to, co bywa określane tym mianem, stanowi mieszankę miłości do intersubiektywnego porozumienia, umiłowania przekonujących argumentów i upodobania do łączenia małych teorii w wielkie. Wedle piątej, ostatniej tezy, pragmatyści, będący również demokratami, mają zastrzeżenia względem nadziei, że posłuszeństwo wobec jakiejś potęgi zapewni żywiącym ją wsparcie tejże potęgi. Nietzsche sądził inaczej, traktując taką uległość jako słabość. Tymczasem pragmatyści postrzegają ją jako zdradę ideału braterstwa. Rorty twierdził, że Mill i James najlepiej wyrażają ten ideał w doktrynie głoszącej, że każdą ludzką potrzebę należy zaspokoić, chyba że przeszkodzi to w zaspokojeniu zbyt wielu innych ludzkich potrzeb¹⁷.

Według Rorty'ego pragmatystyczne obiekcje wobec religijnych fundamentalistów dotyczą tego, że ci ostatni czynią wysiłki ku temu, aby przeszkodzić procesowi uzyskiwania demokratycznego porozumienia w sprawie sposobu maksymalizacji szczęścia, przejawiając tym samym nieodpowiedzialność bardziej moralną niż intelektualną. Ponadto

¹⁶ Tamże, 68.

¹⁷ Tamże, 69.

omawiany autor uważał, że jego pięć tez romantycznego utylitaryzmu, który uznawali James i Dewey, wykazuje większą zbieżność z koncepcją Deweya niż Milla, i to próbował wykazać¹⁸.

3. Religia a filozofia

Do interesującej mnie kwestii religii i jej relacji z filozofią Rorty podszedł również z punktu widzenia wyznaczonego terminem „zbawiennej prawdy”, aby odnieść się do zespołu przekonań, które kończą raz na zawsze proces refleksji nad pytaniem: „co zrobić z sobą?”¹⁹. Jest to prawda, która miałaby zaspokoić potrzebę ulokowania wszystkiego w jakimś „naturalnym” kontekście. Filozofia i religia chciały uczynić zadość tej potrzebie. Życie takie, jakie naprawdę jest, pojawi się tylko w tym z góry danym i niepowtarzalnym kontekście. Ktoś, kto wierzy w „zbawienną prawdę”, wierzy w istnienie rzeczywistości poza przejawami, wierzy w jeden prawdziwy opis tego, co się dzieje, i ma nadzieję, że istnieje kontekst, w którym może stać się osobą, a nie jedynie produktem własnego wykształcenia czy środowiska. Jak pisze Rorty nadzieję tę Heidegger nazwał nadzieją na autentyczność, a Harold Bloom – nadzieją na stawanie się jaźnią autonomiczną. Zarówno autentyczność, jak i autonomia stanowią w rozumieniu Rorty’ego wyróżnik tego, co intelektualne. Intelektualistę określa on jako kogoś, kto tęskni do nich i ma sposobność odwiedzać Kościoły lub różnych guru, chodzić do teatrów i muzeów, a przede wszystkim czytać wiele książek. A wszystko po to, by ustalić, jaki cel życia wybrać²⁰.

Definicje „zbawiennej prawdy” i „intelektualisty” posłużyły Rorty’emu do postawienia tezy, która mówi, że zachodni intelektualiści przebyli od czasów renesansu trzy etapy w zakresie swoich poszukiwań: zbawienia oczekiwali najpierw od religii, następnie od filozofii, a teraz od literatury, która wreszcie je oferuje dzięki funkcji zapoznawania ze sobą możliwie największej różnorodności ludzi, a prawdziwe przekonania mogą w niej, podobnie zresztą jak w religii, niewiele znaczyć²¹.

Zdaniem Rorty’ego, jeśli spojrzeć z wnętrza literatury, religia i filozofia jawić się będą jako swoiste opcjonalne formy literackie. In-

¹⁸ Tamże, 70.

¹⁹ Tamże, 146.

²⁰ Tamże, 147.

²¹ Tamże, 148.

tektualiści literaccy traktują pisma filozoficzne bądź religijne jako ludzkie próby zaspokojenia swych potrzeb, gdzie odpowiednio Bóg i Prawda oznaczają ten sam rodzaj bytu. Przejście od filozofii do literatury związane jest utratą wiary w pogląd, że zbawienie może przybrać formę prawdziwych przekonań. W proponowanym przez Rorty'ego ujęciu zmiana w kulturze literackiej, sprowadzająca się do zmiany pytania: „czy to prawda?” na pytanie: „co nowego?”, która miała miejsce w ostatnich dwóch stuleciach, stanowi nie upadek, jak uważał Heidegger, lecz postęp²².

Rorty pisze, że czysta forma religii, nieosłabiona i niezmodyfikowana przez filozofię, jest relacją do „nie-ludzkiej” osoby²³. Relacja ta może być albo uwielbiającym posłuszeństwem, albo ekstatycznym zjednoczeniem, albo cichym zaufaniem, albo ich mieszaniną. Zbawcza i „nie-poznawcza” relacja do osoby zaczyna się od pośrednictwa *credo* (wyznanie wiary) dopiero po zmieszaniu jej z filozofią. „Słuszna” wiara zostaje uznana za kluczową dla wybawienia jedynie wówczas, gdy Bóg filozofów zaczyna zastępować Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba.

Filozof zauważył, że nieskażona filozofią religia nie opiera się bardziej na argumencie niż na przekonaniu. Przekonanie nie jest w niej mniej ważne od argumentu. Powołując się na Locke'a, Rorty stwierdza, że dopóty, dopóki religia wymaga wiary w daną „propozycję” sensotwórczą, jest to wiara bardziej oparta na kredycie zaufania do proponującego, niż wsparta przez argumentację. Zdaje się, że jakiegokolwiek przekonania są tak naprawdę nieistotne w postawie oddania obecnej na przykład u niepiśmiennych wyznawców Demeter czy Naszej Pani z Gwadelupy. Rorty wskazuje na św. Pawła, Kierkegaarda i Karla Bartha jako tych, którzy próbują uchwycić tę nieistotność.

Dla Rorty'ego branie na poważnie myśli, że zbawienie może nadejść w formie prawdziwych przekonań, wymaga wiary zarówno w to, że życie niedające się z sukcesem uargumentować nie jest warte życia, jak i w to, że wytrwała argumentacja poprowadzi wszystkich poszukujących do tego samego zestawu przekonań. Ani literatura, ani religia nie dzielają tych rozstrzygnięć, dopóki nie są skażone filozofią. Religia nieskażona filozofią może być monoteistyczna w tym sensie, że dana społeczność może myśleć o chwaleniu jednego określonego boga jako o czymś istotnym. Ale idea, że może istnieć tylko jeden Bóg, a politeizm

²² Tamże, 149.

²³ TENŹE, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*, Volume 4, New York 2007, 92.

jest sprzeczny z rozumem, jest ideą, która mogłaby być utrzymywana tylko wskutek sukcesów filozofii w przekonywaniu, że każda ludzka refleksja musi prowadzić do tego samego wyniku²⁴.

4. Religia a literatura

Rorty używa terminów „literatura” i „kultura literacka” na określenie kultury, która filozofię i religię zastąpiła literaturą. Znajduje ona zbawienie w „nie-poznawczej” relacji do innych istot ludzkich, zapośredniczonej przez ludzkie artefakty, takie jak książki, budynki, obrazy czy piosenki, a nie w „nie-poznawczej” relacji do „nie-ludzkiej” osoby ani w poznawczej relacji do zdań. Artefakty, o których mowa, dostarczają sens dla alternatywnych sposobów bycia człowiekiem. Taki rodzaj kultury odrzuca założenie wspólne dla religii i filozofii, że zbawienie musi pochodzić z relacji jednostki do czegoś, co nie jest tylko kolejną ludzką kreacją.

Amerykański filozof twierdzi, że w dzisiejszej kulturze wysokiej, zainicjowanej przez Cervantesa i Szekspira, filozofia i religia stały się marginalne. W kulturze tej pojawił się bowiem nowy typ intelektualisty, który nie uważa, że dostępność „zbawiennej prawdy” jest pewna, i nie jest zbytnio zainteresowany tym, czy Bóg albo Prawda istnieją²⁵. Młodzi intelektualiści w poszukiwaniu zbawienia chętniej sięgają do powieści, sztuk i poezji niż do filozofii czy religii. Dla członków kultury literackiej zbawienie jest osiąganym przez kontakt z teraźniejszymi granicami ludzkiej wyobraźni. Z tego powodu kultura literacka bardziej poszukuje czegoś nowego niż próbuje uciec z tymczasowości do wieczności. Mimo że wyobraźnia ma obecnie granice, mogą one zawsze się rozszerzać, co stanowi znaczącą przesłankę tej kultury. Wyobraźnia w nieskończoność żywi się własnymi artefaktami. Wielka wartość kultury literackiej polega na tym, że mówi ona młodym intelektualistom, iż jedynym źródłem zbawienia jest ludzka wyobraźnia, a fakt ten powinien wzbudzać raczej dumę niż rozpacz. W ramach w pełni samoświadomej kultury literackiej zarówno filozofia, jak i religia powinny być postrzegane jako jedne z największych osiągnięć naszej wyobraźni, co prawda mocno przestarzałe, ale wspaniałe gatunki literackie – „kamienie milowe” i „fazy” w ciągłym procesie dojrzewania²⁶.

²⁴ Tamże, 93.

²⁵ Tamże, 94.

²⁶ Tamże, 95.

Rorty uznaje pogląd George'a Santayany, według którego przesąd to zmieszanie ideału z mocą²⁷. Zgodnie z tym poglądem przesąd jest przekonaniem, że każdy uprawomocniony ideał musi być w jakiś sposób ufundowany w czymś już aktualnym, czymś transcendentnym, co ustawia ten ideał przed nami. Rorty zgadza się z Santayaną, że jedynym źródłem ideałów moralnych jest ludzka wyobraźnia. To przekonanie poprowadziło Santayanę do uznania, że religia i poezja są w istocie identyczne. Użył on terminu „poezja” w rozległym sensie, dla oznaczenia czegoś takiego jak „produkt wyobraźni”. Słowa „religia” użył w równie szerokim sensie, aby uwzględnić polityczny idealizm – aspiracje, by czynić życie społeczności radykalnie odmiennym, lepszym niż wcześniej. Jak pisze Rorty, odwołując się do Santayany, poezja jest nazywana religią, kiedy wkracza w życie, a religia, która nikle roztacza się nad życiem, jest ujmowana jako poezja. Santayana uznawał, że ani o poezji, ani o religii nie powinno się myśleć jako o mówiących nam o czymś, co jest już rzeczywiste. Rorty przyjmuje pogląd Santayany, co oznacza „rozwód” z tradycją, którą Heidegger nazwał „onto-teologią”²⁸.

5. Fundamentalizm a relatywizm

Tradycja „onto-teologiczna”, którą Santayana stygmatyzuje jako przesąd, wymaga, by jednostka zadała metafizyczne i epistemologiczne pytania o nasze ideały, a podążanie śladami Platona traktowała jako obowiązek²⁹. Rorty zauważa, że sposób myślenia, który zapoczątkowali Sokrates i Platon, według Santayany mówi tyle, że zwyczajne realizowanie naszych własnych projektów oznacza stanie się stworzeniem o ślepej woli, raczej bestialskiej niż ludzkiej. Nazywanie tego projektu realizacją ideału nie czyni lepszym takiej bezmyślnej samowoli. Jako przykład tego platońskiego sposobu myślenia Rorty podaje wypowiedź Josepha Ratzingera, w której twierdzi on, że posiadanie w obecnych czasach czystej wiary, opartej na doktrynie chrześcijańskiej, doktrynie Kościoła katolickiego, jest często określane jako fundamentalizm. Tymczasem relatywizm, czyli pozwalanie sobie na bycie rzuconym tu i tam, niesionym przez każdy „wiatr” doktryny, wydaje się być jedynym podej-

²⁷ TENZE, *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*, 30.

²⁸ Tamże, 31.

²⁹ Tamże.

ściem, które może radzić sobie z dzisiejszymi czasami. Rorty przytacza zdanie Ratzingera, utrzymującego, że budujemy dyktaturę relatywizmu, który nie rozpoznaje niczego jako ostateczne czy definitywne i którego najwyższy cel jest wyłącznie składową *ego* jednostki i jej pragnień³⁰.

Rorty przyznaje, że odmawia uznania czegokolwiek za definitywne, ponieważ sądzi, że każdy obiekt filozoficznej spekulacji albo religijnego uwielbienia, który można sprawozdawczo ująć, jest produktem ludzkiej wyobraźni i kiedyś może zostać zastąpiony lepszym³¹. Nie ma żadnego wyznaczonego końca tego procesu wymiany, żadnego punktu, w którym możemy ogłosić, że znaleźliśmy właściwy ideał raz na zawsze. Nie istnieje jeszcze nic, do czego powinniśmy próbować odnieść nasze moralne przekonania. To, co Ratzinger lekceważąco nazywa zwyczajem relatywistów, byciem niesionym przez wiatr doktryny, jest, zdaniem Rorty'ego i filozofów jemu podobnych otwartością na nowe możliwości, wołą, by uwzględnić wszelkie sugestie *a propos* sposobu, w jaki można zwiększyć ludzkie szczęście.

Rorty zauważył, że terminy „fundamentalizm” i „relatywizm” są często używane w znaczeniu pejoratywnym³². Wyrażenie „fundamentalizm” jest przeważnie stosowane w odniesieniu do absurdalnie bezkrytycznej inwokacji tekstów biblijnych. Nikt jednak, zdaniem Rorty'ego, nie mógłby oskarżyć o to wytrawnego teologa, jakim jest Ratzinger. „Relatywizmowi” przypisuje się nierzadko głoszenie absurdalnej tezy, że dane moralne przekonanie jest tak samo dobre, jak każde inne. Żaden jednak filozof nigdy takiej tezy nie próbował bronić. Ktoś może jednak nadać użyteczny, szacowny sens słowu „fundamentalizm” poprzez używanie go po prostu dla oznaczenia poglądu, że ideały są ważne tylko wtedy, gdy są ugruntowane w rzeczywistości. Ten pogląd podtrzymywany jest przez Kościół katolicki. Można również nadać respektowany i użyteczny sens „relatywizmowi” poprzez zdefiniowanie go po prostu jako zanegowanie fundamentalizmu. Relatywistami, zgodnie z tą definicją, byłiby ci, którzy wierzą w to, że będzie nam lepiej bez takich pojęć, jak bezwarunkowe moralne zobowiązania ugruntowane w strukturze ludzkiej egzystencji³³.

Kardynał Ratzinger w eseju z 1996 r., do którego odwołuje się Rorty w *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy*

³⁰ Tamże, 31.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże.

and Religion, napisał, że relatywizm wydaje się być filozoficznym fundamentem demokracji³⁴. Dodał ponadto, że filozofowie relatywistyczni definiują swoją doktrynę pozytywnie na bazie koncepcji tolerancji, dialektyki, epistemologii i wolności – wolności, która byłaby ograniczona przez utrzymywanie jednej prawdy jako ważnej dla wszystkich. Rorty zgadza się z tym twierdzeniem, pisząc, że relatywiści uznają demokrację za ufundowaną na niemożliwości obrania jednej właściwej drogi naprzód. Wolne społeczeństwo to zdaniem Rorty'ego społeczeństwo relatywistyczne. Tylko pod tym warunkiem może pozostać wolne i „otwarciem-zamknięte”³⁵. Można byłoby się pokusić o nazwanie relatywistów antyfundamentalistami, jak jednak uzasadnić wówczas fakt uznawania jakiegoś fundamentu, mianowicie takiego, jakim jest brak fundamentu?

W ten sposób opisane przez Ratzingera podejście zdaniem Rorty'ego jest charakterystyczne np. dla Johna Stuarta Milla, Johna Deweya i Jurgena Habermasa³⁶. Ci trzej filozofowie sugerują według niego, że powinniśmy raczej myśleć o prawdzie jako o tym, co wygrywa na wolnym rynku idei niż jako korespondencji względem uprzedniej rzeczywistości. Według Rorty'ego wymienieni filozofowie myślą o demokratycznych społeczeństwach jako ufundowanych na poglądzie, że nic nie jest święte, ponieważ wszystko podlega dyskusji. We wspomnianym przez Rorty'ego eseju Ratzinger przyznaje, że relatywizm nie jest pozbawiony intelektualnych zasobów. Zdaniem Ratzingera w dziedzinie polityki to relatywistyczne podejście jest w znacznym stopniu prawdą. Pojedyncza opinia polityczna jednak nie istnieje. Myślenie, że to, co jest relatywne, może być absolutne, jest błędem marksizmu i politycznych teologii. Nawet dziedzina polityki nie może jednak zawsze rządzić się absolutnym relatywizmem. Są rzeczy, które są złe i nigdy nie mogą stać się dobre, np. zabijanie niewinnych ludzi, odmawianie indywiduom prawa do bycia traktowanym jak ludzie i sposobu życia odpowiedniego dla nich. Ratzinger twierdzi, że istnieją również rzeczy, które są dobre i nigdy nie mogą stać się złe, nie podaje jednak przykładów. Zdaniem Ratzingera w dziedzinie polityki i społeczeństwa relatywizmowi nie można zatem odmówić pewnej racji. Według niego problem jednak polega na tym, że relatywizm postrzega siebie jako nieograniczony³⁷.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

W cytowanej przez Rorty'ego argumentacji Ratzinger stwierdza, że potrzeba ograniczania relatywizmu pokazuje, iż gdziekolwiek polityka próbuje być zbawienna, obiecuje zbyt wiele³⁸. Tam, gdzie polityka wkracza w prerogatywy Boga, staje się nie boska, lecz diaboliczna. Rorty określa siebie jako relatywistę, który zgadza się z tym, iż upadek marksizmu pomógł nam zobaczyć, dlaczego polityka nie powinna siłować się na bycie zbawienną. Nie jest tak bynajmniej dlatego, że istnieje jakaś inna forma dostępnego zbawienia, taka jaką katolicy odnajdują w Kościele. Jest tak dlatego, że zbawienie było złą ideą od samego początku. Istoty ludzkie potrzebują, by je uczyniono szczęśliwymi, ale nie potrzebują być zbawione, ponieważ nie są istotami zdegradowanymi, niematerialnymi duszami uwięzionymi w materialnych ciałach, niewinnymi duszami zniewolonymi przez grzech pierworodny. Są one, jak ujął to Nietzsche, sprytnymi zwierzętami – sprytnymi, ponieważ, w przeciwieństwie do innych zwierząt, nauczyły się współpracować ze sobą w celu lepszego spełnienia swoich pragnień³⁹.

Rorty pisze za Nietzschem, że w toku historii my – sprytnie zwierzęta – zdobyliśmy nowe pragnienia i staliśmy się całkowicie inni niż nasi zwierzęcy przodkowie⁴⁰. Ponieważ nasz spryt nie tylko umożliwił nam dostosowywanie środków do celów, umożliwił nam również wyobrażanie sobie nowych celów, wymyślanie nowych ideałów. Pojęcie zbawienia zakłada podział na niższą, śmiertelną, zwierzęcą część duszy i jej część wyższą, duchową, nieśmiertelną. Zbawienie jest tym, co pojawia się wówczas, gdy wyższa wreszcie triumfuje nad niższą, kiedy rozum zwycięża nad namiętnością lub kiedy łaska pokonuje grzech. W znacznej części „onto-teologicznej” tradycji podział na niższe-wyższe jest skonstruowany jako podział między częścią, która jest zadowolona ze skończoności, i częścią, która łaknie nieskończoności⁴¹.

W cytowanym przez Rorty'ego eseju Ratzingera ten ostatni utrzymuje, iż powodem, dzięki któremu wiara nadal ma szansę trwania, jest jej odpowiedniość w stosunku do natury człowieka⁴². U człowieka bowiem tęsknota za nieskończonością jest żywa i nienasycona. Ratzinger przyznaje się do tradycji ufundowanej przez Platona, głoszącej połączenie idei nieśmiertelności z ideą niematerialności i nieskończoności. Rorty

³⁸ Tamże, 33.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, 34.

ustosunkowuje się wobec zarzutu, jakoby on i jemu podobni filozofowie, do których on się odnosi, niezgadający się z Platonem, cierpieli na brak poczucia duchowości. Twierdzi, że jeśli duchowość zdefiniowana jest jako łaknienie nieskończoności, wtedy zarzut jest całkowicie słuszny. Jeśli natomiast duchowość jest potraktowana jako wyniesiony na wyższy poziom sens nowych możliwości, otwierających się dla skończonych istot, wtedy obiekcja jest nietrafna. Różnica między tymi dwoma rozumieniami terminu „duchowość” jest różnicą między nadzieją na transcendowanie skończoności i nadzieją na świat, w którym istoty ludzkie wiodą dużo bardziej szczęśliwe życie niż obecnie⁴³.

W artykule *Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance* Rorty określa fundamentalizm jako epistemologiczny pogląd, który może być zaadaptowany przez tych, którzy zawieszają sąd w kwestii realistycznego twierdzenia, że rzeczywistość ma wewnętrzną naturę. Według niego fundamentalista potrzebuje jedynie twierdzenia, że każde przekonanie zajmuje miejsce w naturalnym, transkulturalnym, transhistorycznym porządku racji, który w końcu prowadzi badacza do takiego bądź innego “ostatecznego źródła dowodu”. Zdaniem Rorty'ego różniacy fundamentaliści proponują innych kandydatów jako takie źródła, np. Pismo Święte, tradycję, czyste i wyraźne idee, poczucie doświadczenia, zdrowy rozsądek. Rorty twierdzi, że pragmatyści odrzucają fundamentalizm, podobnie jak realizm. Uważają bowiem, że pytanie, czy badania śledzą naturalny porządek racji, czy jedynie odpowiadają wymaganiom usprawiedliwień rozpowszechnionym w danej kulturze, jest jak pytanie, czy fizyczny świat został znaleziony czy zrobiony. W obu przypadkach odpowiedź nie robi bowiem żadnej praktycznej różnicy⁴⁴.

Rorty jest zdania, że filozofia staje się antyfundamentalna, gdy myśl o “źródle dowodu” zostaje zastąpiona myślą o “konsensusie w sprawie tego, co liczyłoby się jako dowód”. Wtedy to właśnie obiektywność jako intersubiektywność zajmuje miejsce obiektywności jako wierności czemuś nieludzkiemu⁴⁵.

Naukowy realizm i religijny fundamentalizm są według Rorty'ego produktami tego samego popędu, są prywatnymi projektami, które wymknęły się spod kontroli. Stanowią one zdaniem filozofa próby uczynienia prywatnego sposobu nadawania znaczenia własnemu życiu

⁴³ Tamże, 35.

⁴⁴ TENZE, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books 1999, 151.

⁴⁵ Tamże, 155.

– sposobu, który uromantycznia relację do czegoś mocno i wspaniale nieludzkiego, czegoś Ostatecznie Prawdziwego i Realnego – sposobem, który byłby obligatoryjny dla ogółu społeczeństwa⁴⁶.

Artykuł *Religion As Conversation-stopper* stanowi polemikę Rorty’ego ze Stephenem L. Carterem, autorem książki: *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*. Główna teza artykułu Rorty’ego sprowadza się do postulatu ograniczenia religii do sfery prywatnej, ponieważ polityczna dyskusja z osobami spoza kręgu istotnej religii zatrzymuje konwersację⁴⁷.

Tekst *Religion in The Public Square: A Reconsideration* nawiązuje do wyżej wymienionych pozycji. Rorty, po przeczytaniu w tym temacie uwag Nicholasa Walterstorffa, a także krytyki Jeffreya Stouta, doprecyzował swoje antyklerykalne poglądy. Pierwszym krokiem było wprowadzenie podziału na kongregację wiernych zarządzanych przez pastorów oraz coś, co nazwał “eklezyjalnymi organizacjami”, które udzielają pełnomocnictwa pastorom i narzucają autoratywne przewodnictwo wiernym. Według Rorty’ego celem krytyki “sekularzystów”, takich jak on sam, jest tylko drugi człon tego podziału⁴⁸. Ich antyklerykalizm wymierzony jest w katolickich biskupów, ogólne organy mormońskie, teleewangelistów i innych religijnych profesjonalistów, którzy nie oddają się duszpasterstwu lecz szerzeniu ortodoksji i zdobywaniu ekonomicznej i politycznej mocy. Rorty twierdzi, że najwięcej szkody czyni religia “ponad-parafialna”. Zdaniem filozofa “sekularzyści” jego pokroju lubią myśleć, że luka pozostała w wiernych po zniknięciu eklezyjalnych organizacji zostanie kiedyś wypełniona przez zwiększone poczucie uczestnictwa w postępie ludzkości – teistów i ateistów razem, ramię w ramię – ku spełnieniu społecznych ideałów. Jedyna rola religijnych przekonań będzie wówczas ograniczona do pomocy w znalezieniu sensu życia i w czasach utrapienia. “Religion will, in this secularist utopia, be pruned back to parish level”⁴⁹.

Rorty uważa, że jako ateista może nie mieć interesu w braniu strony w sprawach, które dzielą chrześcijan, ale jako obywatel ma do tego pełne prawo. Filozof twierdzi, że jeśli liberalne demokratyczne instytucje są zagrożone przez wyłączone z podatków instytucje eklezyjalne, powi-

⁴⁶ Tamże, 157.

⁴⁷ Tamże, 171.

⁴⁸ TENŻE, *Religion in the Public Square: A Reconsideration*, „The Journal of Religious Ethics” 31 (2003) 1, 141-149.

⁴⁹ Tamże, 142.

nien ostrzec współobywateli przed ich przebiegłym wpływem, tak samo jak przed zagrożeniem ze strony chciwych korporacji. Podsumowując, Rorty zamiast twierdzenia o zatrzymującym konwersację wpływie religii uznał, iż powinien po prostu powiedzieć, że obywatele demokracji powinni starać się odłożyć powoływanie się na "conversation-stoppers" tak długo, jak to możliwe⁵⁰.

Swoje antyklerykalne stanowisko Rorty podkreśla także w tekście: *Antyclericalism and Atheism*. Filozof zdaje się twierdzić, że ludzie, którzy nie są w stanie zainteresować się pytaniem, czy Bóg istnieje, nie mają prawa być pogardliwi wobec ludzi, którzy wierzą w jego istnienie ani wobec tych, którzy mu go odmawiają, czy też przez nich pogardzani⁵¹. Siebie natomiast określa jako "religijnie niemuzykalnego" antyklerykała. Antyklerykalizm nie jest według Rorty'ego poglądem epistemologicznym czy metafizycznym, lecz politycznym. Jest to pogląd, zgodnie z którym eklezjalne instytucje są niebezpieczne dla zdrowia demokratycznych społeczeństw, pomimo całego dobra, jakie przynoszą i komfortu, jakiego dostarczają tym, którzy są w potrzebie bądź rozpacz⁵².

Autor *Filozofii jako polityki kulturalnej* stwierdza, że dla Milla, Jamesa, Deweya, Habermasa i innych filozofów społecznej demokracji odpowiedź na pytanie, czy niektóre ludzkie pragnienia są złe, będzie przecząca, z tym zastrzeżeniem, że niektóre pragnienia rzeczywiście stoją na przeszkodzie projektowi maksymalizowania całkowitego spełnienia pragnień⁵³. Nie ma jednak w tej optyce czegoś takiego, jak pragnienie ze swej natury złe. Są jedynie pragnienia, które muszą być podporządkowane innym pragnieniom w interesie sprawiedliwości. Dla tych, którzy przyjmują utylitarny ideał maksymalizowania szczęścia, postęp moralny zasadza się na zwiększaniu zakresu obejmującego tych, których pragnienia są brane pod uwagę. Jest to sprawa tego, co zdaniem Rorty'ego Peter Singer nazywa „poszerzaniem kręgu «my»”: zwiększania liczby ludzi, o których myślimy jako „jednych z nas”⁵⁴. Najbardziej dyskretnym przykładem takiego rozszerzania jest zmiana, która miała miejsce,

⁵⁰ Tamże, 148. Kwestię podatków Kościoła w Polsce podejmuje K. WITWICKA, *Kościół też płaci podatek. Tylko mniejsze*, w: <http://podatki.gazetaprawna.pl/artykuly/980942,przywileje-podatkowe-kosciola.html>, [10.12.2017].

⁵¹ R. RORTY – G. VATTIMO, *The future of Religion*, ed. S. Zabala, New York 2005, 42.

⁵² Tamże, 44.

⁵³ R. RORTY, *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*, 36.

⁵⁴ Tamże, 37.

kiedy bogaci zaczęli myśleć o biednych jako współobywatelach raczej niż ludziach, których pozycja w życiu jest wynikiem przeznaczenia ze strony Boga. Inne przykłady, jakie podaje Rorty, to coraz częstsza wola mężczyzn do stawiania się w sytuacji kobiet i sukces feminizmu, oraz większa skłonność osób heteroseksualnych do wyobrażania sobie, jak to jest być osobą homoseksualną, której wmawia się, że uczucie, które żywi do osoby tej samej płci, jest czymś ohydny⁵⁵.

Rorty konfrontuje się z pytaniem o możliwość zdecydowania pomiędzy poglądem Jamesa, głoszącym, że każde pragnienie ma prawo zostać zrealizowane, jeśli nie koliduje z realizacją innych pragnień, a postrzeganiem pewnych pragnień i aktów jako z natury złych⁵⁶. Filozofowie tacy jak Rorty uważają, że tego rodzaju problemów nie można rozwiązać poprzez namysł albo filozoficzną refleksję. Jak mogliśmy wyżej zauważyć, jego zdaniem Mill (i jemu podobni) ma jedną wizję idealnego społeczeństwa, a Ratzinger (i jego stronnicy) inną. Na bazie zasad filozoficznych nie możemy zdecydować, która z tych wizji jest lepsza, ponieważ nasz wybór pomiędzy alternatywnymi zasadami jest zdeterminowany przez nasze preferencje dotyczące możliwej przyszłości dla ludzkości. Filozofia nie ulega w ten sposób powściągnięciu na użytek wyobraźni, ona jest po prostu kolejnym produktem wyobraźni. Historia nie jest w tym względzie bardziej pomocna niż filozofia, ponieważ może być czytana na wiele różnych sposobów. Niech zilustrują to następujące przykłady. Wspominany już wcześniej Ratzinger sugerował w wielu miejscach, że potrzeba wyobrażania sobie zobowiązań moralnych jako narzuconych przez ustanowione na wieczność prawo moralne ujawniła się szczególnie ostro w naszym historycznym doświadczeniu faszyzmu i komunizmu. Jego oponenty przywołują przerażenie wywołane przez Kościół katolicki, broniący przeciwstawnego wniosku. Podczas gdy Ratzinger oskarża relatywizm o doprowadzenie do Auschwitz i Gułagu, jego przeciwnicy oskarżają fundamentalizm o wypieranie się praktyki palenia żywcem homoseksualistów⁵⁷.

Kwestia homofobii zdaje się mieć duże znaczenie dla Rorty'ego. Odnosi się do niej również pisząc, że religijni ludzie twierdzący, iż mają prawo wyrażać homofobię publicznie, ponieważ jest ona wynikiem ich

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ R. RORTY, *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*, 38.

religijnych przekonań, powinni poczuwać się do wstydu. Mimo że prawo nie może zabronić cytowania Leviticus 18:22 w obronie politycznego stanowiska, zwyczaj powinien go zabronić. Zdaniem Rorty'ego tego rodzaju cytaty powinny być uznawane za mowę nienawiści, a ludzie, którzy je przytaczają, powinni być odrzuceni i pogardzani⁵⁸. Filozof twierdzi, że współcześnie, w krajach, w których chrześcijaństwo jest religią większości, problemem nie jest możliwość wojny religijnej, ale pewnego rodzaju sadyzm czasów pokoju, który używa religii jako wymówki dla okrucieństwa⁵⁹.

Zakończenie

Rorty konkluduje, że ani myślenie o filozofii jako odwoływaniu się do rozumu, ani o historii jako odwoływaniu się do doświadczenia, nie pomoże nam zdecydować, czy zgodzić się z Ratzingerem, czy też z Santayaną, Jamesem, Millem, Deweyem i Habermasem. Nie ma żadnego sądu apelacyjnego, mogącego pomóc w wyborze jednej z dwóch ocen ludzkiej sytuacji, w tym samym stopniu inspirujących liczne akty moralnego heroizmu⁶⁰. Rorty twierdzi, że według wizji Ratzingera ludzie powinni pozostać wierni temu, co nazywa on wspólnym ludzkim doświadczeniem kontaktu z prawdą, która jest większa od nas. Według wizji relatywizmu natomiast, nigdy nie było i nigdy nie będzie prawdy większej od nas⁶¹. Sama idea takiej prawdy jest zmieszaniem ideałów z mocą. Nazywający siebie „relatywistą” Rorty postrzega te kwestie walki między relatywizmem i fundamentalizmem jako bitwę między dwoma wielkimi produktami ludzkiej wyobraźni. Nie jest to współzawodnictwo między poglądem, który koresponduje z rzeczywistością, a tym, który tego nie czyni. Rozgrywa się ono między dwoma wizjonerskimi poematami. Jeden oferuje wizję wertykalnego wzlotu ku czemuś większemu niż sama tylko ludzkość. Drugi oferuje wizję horyzontalnego postępu w stronę „szeroko-planetarynego”, kooperatywnego, wspólnego dobrobytu⁶².

⁵⁸ TENZE, *Religion in the Public Square: A Reconsideration*, „The Journal of Religious Ethics” 31 (2003) 1, 143.

⁵⁹ Tamże, 145.

⁶⁰ TENZE, *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*, 38.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, 41.

Stanowisko Rorty'ego jest antyfundamentalistyczne w wymiarze, w jakim krytykuje on uwielbienie dla prawdy i pragnienie absolutnej pewności, oraz pochwała sceptycyzm i liberalne zasady polityczne, akcentując wagę autokreacji, tolerancji dla odmienności i ambiwalencji⁶³. Krytyka poglądów Rorty'ego może dotyczyć oczywistego według niego rozdzielenia sfery prywatnej i publicznej. Zdaniem Andrzeja Szahaja autentyczna autokreacja musi mieć swe przedłużenie w sferze publicznej, jeśli nie ma być autokreacją pozorną czy samooszukiwaniem⁶⁴. Przywoływany komentator Rorty'ego wyraża przekonanie, że „niezgodna na wyrzeczenie się swego prywatnego słownika finalnego w obliczu wymogów publicznego pragmatyzmu może rodzić konflikt, który nasuwa trudne pytanie: kto ma rozstrzygać i na jakiej podstawie, skoro nie istnieją pewniki światopoglądowe i moralne?”⁶⁵. Szahaj stwierdza, że Rorty prawdopodobnie odesłałby nas do prawa, ale nie jest to według niego odpowiedź filozoficznie zadowalająca. Ponadto warto zauważyć, że zarówno obstawanie przy istnieniu natury ludzkiej, jak i zaprzeczanie jej istnieniu to decyzje o charakterze metafizycznym. Rorty próbuje odeprzeć ten zarzut, pisząc: „Ponieważ wydaje się, że nie wykonano żadnej użytecznej pracy, upierając się przy istnieniu ahisterycznej jakoby natury ludzkiej, prawdopodobnie nie istnieje taka natura, a przynajmniej nie ma w niej niczego takiego, co jest istotne dla naszych wyborów moralnych”⁶⁶. Przede wszystkim Rorty akcentuje konieczność uzasadniania naszych wyborów etycznych, które mają konsekwencje w sferze publicznej, wobec danej ściśle, kulturowo i historycznie określonej społeczności⁶⁷. Według Szahaja Rorty jest „postmodernistycznym humanistą”, dla którego „przygodność ludzkiego życia oraz brak metafizycznych i poznawczych pewników wcale nie muszą stanowić nieprzekraczalnej bariery dla owocnego życia razem, dla odnajdywania ludzkich miar tego, co prawdziwe i dobre, dla zrozumienia, a wreszcie i miłości. Komunikacja między nami jest nie tylko możliwa, lecz wręcz konieczna właśnie dlatego, że nie jesteśmy przejrzyści dla siebie, że nie panujemy nad naszym otoczeniem społecznym i przyrodniczym, że jesteśmy niepewni naszych wyborów, że błądzimy i szukamy drogi po

⁶³ A. SZAHAJ, *Ironia i miłość*, Toruń 2012, 111.

⁶⁴ Tamże, 112.

⁶⁵ Tamże, 115.

⁶⁶ R. RORTY, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, w: *Human Rights*, ed. S. Hurley – S. Shute, New York 1993, 119.

⁶⁷ A. SZAHAJ, *Ironia i miłość*, 119.

omacku. Rortiański humanizm jest humanizmem postmodernistycznym właśnie dlatego, że ob staje przy człowieku, chociaż odmawia mu większości klasycznie modernistycznych atrybutów⁶⁸.

Szahaj zwraca również uwagę na według mnie słuszną krytykę Rorty'ego, dokonaną przez Thomasa McCarthy'ego i Richarda Bernsteina, według których ten amerykański neopragmatysta otwarcie odrzuca zasadność krytycznej teorii społecznej, odwołującej się do kategorii emancypacji, twierdząc, że jeśli nie znamy natury człowieka, ideału, do którego on zmierza, obiektywnego kierunku postępu, to nie wiemy też, do czego właściwie powinniśmy się emancypować⁶⁹. Zdaniem Szahaja, na co w istocie można się zgodzić, takie całkowite jej odrzucenie jest tak samo niesłuszne i dogmatyczne, jak obstawanie przy niej bez względu na okoliczności.

Najcenniejszą, jak się wydaje, uwagę Szahaja na temat Rorty'ego jest uznanie go za filozofa wolności. To ona jawi się jako podstawowa wartość prezentowanej przezeń koncepcji. Rorty w swej filozofii konsekwentnie polemizuje przeciwko Prawdzie poznania (zakreślającej obszar naszej wolności w opisywaniu i interpretowaniu świata), Naturze ludzkiej (ograniczającej zakres naszej wolności w opisie człowieka i jego autokreacji), Celowi dziejów (ograniczającemu wolność wspólnoty w kreowaniu swego losu) i Bogu (określającemu z góry nasze losy i wyznaczającemu prawdy etyczne, do których musielibyśmy się jedynie dostosować i których religijna forma byłaby „kresem rozmowy”). Wszystkie te idee bowiem mogłyby jego zdaniem wolności zagrażać⁷⁰.

Hartmut von Sass, podobnie jak Szahaj, zaważył słaby punkt u Rorty'ego, który często stanowi przedmiot krytyki, mianowicie utrzymywanie, że sfera publiczna i prywatna są niewspółmierne⁷¹. Rorty ponadto nie wyjaśnia relacji między sferami poza stwierdzeniem ich separacji. Sass twierdzi, że jeśli samokreacja jest koniecznie publicznie podzielnym aktem, tak samo jak mój samoobraz nie jest wolny od spojrzenia innych; jeśli religijne przekonanie jest taką samokreacją albo przyczynia się do niej w pewien sposób; jeśli to samotworzące rozumienie powinno być ironiczne w sensie poważnej gry z różnymi słownikami; jeśli ta ironiczna gra poszerza nasz zmysł moralny w pogłębianiu naszej zdol-

⁶⁸ Tamże, 121-122.

⁶⁹ Tamże, 131.

⁷⁰ Tamże, 137.

⁷¹ H. VON SASS, *Religion in a private igloo? A critical dialogue with Richard Rorty*, „International Journal for Philosophy of Religion” 70 (2011), 215.

ności akceptacji nierelatywnej przygodności naszych własnych nadziei, pragnień, oczekiwań i zobowiązań; jeśli ten zmysł moralny dotyka publicznej cnoty tolerancji i solidarności poprzez etykę miłości; jeśli to wszystko jest prawdą, a jest prawdą zgodnie z Rortym, to religia należy esencjalnie do sfery publicznej, ponieważ stwarza nowe możliwości zarówno takie, jak zaskakujące, niespodziewane i interesujące opisy, które irytują, poprawiają i pogłębiają, jak i możliwości, które bierzemy za rzeczywistość. Sass zwrócił uwagę na to, że także Habermas w opozycji do Rorty'ego doszedł do wniosku, że religia powinna odgrywać wielką rolę w i dla społeczeństwa⁷².

Całkowita separacja projektów ekspresji własnej i projektów społecznej kooperacji mnie również wydaje się zbyt restrykcyjna, a pułapka kartezyjskiego dualizmu, a nawet pewnego rodzaju fundamentalizmu, od którego Rorty tak bardzo chciał uciec, paradoksalnie zbyt bliska. W mojej opinii koncepcji Rorty'ego dobrze zrobiłoby połączenie, uzgodnienie i przyjęcie "pomocy" czy też "oparcia", płynących z myśli Gianni Vattimo, aby przyszłość nie tylko religii, ale całej ludzkości była taka, o jakiej marzy Rorty: "My sense of the holy, insofar as I have one, is bound up with the hope that someday, any millennium now, my remote descendants will live in a global civilization in which love is pretty much the only law. In such a society, communication would be domination-free, class and caste would be unknown, hierarchies would be a matter of temporary pragmatic convenience, and power would be entirely at the disposal of the free agreement of a literate and well-educated electorate"⁷³.

Antifundamentalistic Interpretation of Religion in Rorty's Point of View Summary

The article is about religion in antifundamental view of Richard Rorty with his connections to philosophy and literature. It refers to the thoughts of John Dewey, John Stuart Mill, William James, Robert Brandom, Wilfrid Sellars, Daniel Dennett and George Santayana on one side and David Chalmers, Thomas Nagel and Joseph Ratzinger with his

⁷² Tamże, 206.

⁷³ R. RORTY – G. VATTIMO, *The future of Religion*, 52.

campaign against the relativist vision, on the other. The text is also an attempt to briefly explain, what role plays religion in contemporary society according to pragmatic and postmodern concept of Richard Rorty.

Słowa kluczowe: religia, filozofia, literatura, fundamentalizm, antyfundamentalizm, antyklerykalizm, pragmatyzm, polityka kulturalna, relatywizm, politeizm, publiczne, prywatne.

Keywords: religion, philosophy, literature, fundamentalism, anti-fundalism, anti-clericalism, pragmatism, cultural politics, relativism, polytheism, public, private.

Bibliografia

- Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
- Rorty R. – Vattimo G., *The future of Religion*, ed. S. Zabala, New York 2005.
- Rorty R., *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*, New York 2011.
- Rorty R., *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, w: *Human Rights*, ed. S. Hurley – S. Shute, New York 1993, 111-134.
- Rorty R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books 1999.
- Rorty R., *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Volume 4*, New York 2007.
- Rorty R., *Religion in the Public Square: A Reconsideration*, „The Journal of Religious Ethics” 31 (2003) 1, 141-149.
- Sass von H., *Religion in a private igloo? A critical dialogue with Richard Rorty*, „International Journal for Philosophy of Religion” 70 (2011), 203-216.
- Szahaj A., *Ironia i miłość*, Toruń 2012.
- Witwicka K., *Kościół też płacą podatki. Tylko mniejsze*, w: http://podatki.gazeta-prawna.pl/artykuly/980942,prz_ywileje-podatkowe-kosciola.html, [10.12.2017].