

**Bartosz Zalepiński**

Uniwersytet Łódzki

***Pragmatystyczna filozofia religii w ujęciu Richarda Rorty'ego.***

W niniejszym artykule chciałbym się skupić na jednym z ciekawszych, choć nie tak często komentowanym wątku obecnym w myśli Richarda Rorty'ego, mianowicie na jego filozofii religii. Postaram się naszkicować wypracowaną przezeń pragmatystyczną koncepcję religii oraz wskazać miejsce, które powinna ona (religia), zdaniem Rorty'ego, zajmować w kulturze.

Sądzę, że omawiając poglądy amerykańskiego filozofa na temat religii i jej miejsca w przestrzeni społecznej, warto powiedzieć najpierw kilka słów o zapleczu filozoficznym Rorty'ego. Choć jego krytyka klasycznych pojęć filozoficznych, jak również jego przekonania i rozstrzygnięcia o charakterze epistemologicznym i metafizycznym nie są głównym przedmiotem rozważań w tym tekście, to ich ogólna charakterystyka wydaje mi się o tyle istotna, o ile, jak postaram się pokazać, ściśle współgrają one z przyjmowaną przezeń filozofią społeczno-polityczną.

Rorty był neopragmatystą. Podejmując tematykę filozofii religii, wprost odwoływał się do myśli Williama Jamesa i Johna Deweya, za których kontynuatora się uważał. Choć sam twierdził, że jest osobą pozbawioną „religijnego słuchu” (za Weberem określał się mianem „religijnie niemuzykalnego”<sup>1</sup>), to daleki był od chęci całkowitego wyrzucenia religii i osób wierzących pozach nawias prawomocnego uczestnictwa w kulturze. Co więcej, wbrew temu, co często Rorty'emu się przypisuje, sądzę, że jego koncepcję religii można nazwać próbą znalezienia bezpiecznej niszy i zagwarantowania wolności religijnej w dzisiejszych, coraz bardziej spluralizowanych i zsekularyzowanych demokracjach.

Rorty uważał się za spadkobiercę tradycji oświeceniowej, przy czym za kluczowe zdobycze oświecenia nie uważał on ubóstwienia rozumu i uniwersalnych kryteriów

---

<sup>1</sup> Richard Rorty, Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, New York 2005, s. 30

racjonalności, a postępującą sekularyzację przestrzeni publicznej i wypracowanie instytucji społecznych stojących na straży wartości takich jak tolerancja czy wolność słowa<sup>2</sup>. Daleki był jednak od ich absolutyzacji. Doskonale zdawał sobie sprawę, że opowiadając się za wartościami typowymi dla liberalnych demokracji, nie pisze z neutralnej, ahistorycznej i akulturowej pozycji bezstronnego obserwatora, i że nie da się ich uzasadnić unikając błędnego koła – kryteria oceny wartości poszczególnych kultur czerpiemy z zasobu własnego kręgu cywilizacyjnego. W praktyce nie jesteśmy w stanie uciec od własnego, ukształtowanego w procesie socjalizacji punktu widzenia<sup>3</sup>. Cały projekt Rorty'ego opiera się na przekonaniu, że liberalnych wartości warto bronić, choć nie da się ich uzasadnić inaczej niż przez wskazanie praktycznych korzyści z nich płynących (przy czym ocena tych korzyści znowu jest kulturowo zdeterminowana. Nie ma ucieczki od etnocentryzmu).

Postulowana przez Rorty'ego wizja kultury, to kultura post-filozoficzna, lub wręcz anty-filozoficzna, gdzie słowo „filozofia” utożsamia się z metafizyką rozumianą jako poszukiwanie istoty rzeczy, doszukiwanie się uniwersalnych fundamentów myślenia, absolutyzowanie jednej opcji światopoglądowej jako bliższej prawdy czy rzeczywistości<sup>4</sup>. Jego antyfundamentalizm, antyrepresentacjonizm i antyesencjalizm nie służyły jedynie stopniowemu dekonstruowaniu jednego po drugim obecnych jeszcze w zachodniej tradycji intelektualnej filozoficznych mitów, lecz również (a być może przede wszystkim) próbie pokazania, że żadne z obecnych w dyskursie publicznym stanowisk nie jest uprzywilejowane, bliższe prawdy, bardziej racjonalne, a wszelkie próby odwołania się do rzekomo obiektywnych kryteriów rozstrzygnięcia sporów są jedynie ukrytą formą przemocy i narzędziem władzy<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, s. 168

<sup>3</sup> Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999, s. 46

<sup>4</sup> O Rortiańskiej krytyce klasycznej tradycji filozoficznej i rekontekstualizacji jej celów i miejsca w kulturze, pisałem w tekście: Bartosz Zalepiński, *Projekt filozofii bez fundamentów w ujęciu Richarda Rorty'ego* [w]: *Filozofia: ogłąd, namysł, krytyka?*, red. Marcin Maria Bogusławski, Andrzej Kucner, Tomasz Sieczkowski, Olsztyn 2010, ss. 173-184

<sup>5</sup> Bartosz Zalepiński, *Projekt filozofii bez fundamentów w ujęciu Richarda Rorty'ego*, op. cit., s. 182

Jako neopragmatysta Rorty skłonny był podpisać się pod twierdzeniem, że prawdą jest to, co służy pomnażaniu ludzkiego szczęścia. Jednak, co szczególnie istotne i co odróżniało go np. od Jamesa, nie definiował on prawdy w kategoriach użyteczności – czym innym jest twierdzenie, że prawdą jest to, co użyteczne, a czym innym postulat, że za prawdę powinno się uznawać to, co użyteczne. Pojęcie prawdy, jego zdaniem, definicji nie potrzebuje, a powiedzenie o jakimś twierdzeniu, że jest prawdziwe jest wyrazem pochwały mającym wyrazić, że w tych konkretnych okolicznościach, akurat to narzędzie językowe okazało się skuteczne do realizacji określonego celu.

Świat, jego zdaniem, nie jest w żaden sposób reprezentowany czy odzwierciedlany ani w naszym języku, ani w umyśle. Obraz rzeczywistości jest kształtowany przez stosunki społeczne, wśród których powstaje. Określenie „obiektywna” w stosunku do rzeczywistości, znaczy tyle, co „intersubiektywna”. Założenie, że jakiegokolwiek formy językowe miałyby w jakikolwiek sposób odnosić się do uprzednio określonej i niezależnie istniejącej rzeczywistości było dla Rorty'ego nie do utrzymania – pytał, czym miałyby być jej przed-językowe dookreślenie i jak sformułować niezależne kryterium trafności reprezentacji?<sup>6</sup> Ostatecznie jedynym kryterium prawdziwości danego twierdzenia jest, według Rorty'ego, jego społeczna użyteczność, intersubiektywna zgoda danej wspólnoty na jego przyjęcie.

Prymat wymiaru społecznego, pierwszeństwo demokracji przed filozofią, założenie, że uznanie danego zdania za prawdziwe jest raczej kwestią odpowiedzialności wobec innych członków społeczeństwa niż wobec „prawdy” czy „świata”<sup>7</sup>, pozwala amerykańskiemu filozofowi przenieść środek ciężkości sporu ze sfery epistemologii i metafizyki na teren polityki kulturalnej. Jak trafnie zauważył Bogdan Baran w swej przedmowie do *Filozofii jako polityki kulturalnej*, „klasyczne” rozumienie pojęcia prawdy i języka przeszkadzało Rorty'emu głównie ze względów politycznych. Pytanie, które sobie stawiał nie brzmiało już „co istnieje?”, lecz „kto decyduje o istnieniu?” i „co powinniśmy uznać za istniejące?”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., ss. 15-16

<sup>7</sup> Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, Warszawa 2009, s. 28

<sup>8</sup> Bogdan Baran, *Szczyt Rorty'ego* [w]: Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, op. cit., s. 10

\* \*\*

Przejdę teraz do prezentacji i omówienia proponowanej przez Rorty'ego filozofii religii. Nie trudno się domyślić, że również tę kwestię starał się on przenieść na grunt polityki, zastępując pytania o istnienie Boga i ewentualną prawdziwość wierzeń religijnych pytaniem o społeczną użyteczność mówienia o Bogu w dyskursie publicznym.

Na czym zatem polega pragmatystyczna koncepcja religii w ujęciu Richarda Rorty'ego? Kluczowym założeniem projektu Amerykanina, jest potraktowanie wierzeń religijnych jako nawyków działania<sup>9</sup>. Rorty traktował ludzkie „ja” jako pozbawiony trwałej i niezmiennej istoty splot przekonań i pragnień<sup>10</sup>. Nawyki działania służą zaspokojeniu tychże pragnień. Redefinicja wierzeń religijnych w kategoriach nawyków działania pozwala Rorty'emu na samym wstępie uciec od konieczności wikłania się w klasyczny spór religii z nauką. Jeśli przyjmiemy, że wierzenia religijne są nawykami działania, to naszym głównym zmartwieniem będzie to, w jakim stopniu wchodzi one w konflikt z innymi naszymi nawykami działania oraz z nawykami działania innych członków społeczeństwa, a nie czy mówią nam one cokolwiek o świecie<sup>11</sup>. Co więcej, przyjęcie tego stanowiska uwalnia nas od odpowiedzialności łączenia wszystkich żywionych przez nas przekonań w jeden spójny światopogląd. Jeśli przyjmiemy, że wierzenia religijne są elementami jednej próby opisu jakiegoś pojedynczego świata, to muszą one się dość ściśle łączyć i współgrać z alternatywnymi próbami opisu tegoż świata (choćby naukowymi); jeśli natomiast uznamy je za nawyki działania, to ponieważ cele działania mogą się dowolnie zmieniać, mogą zmieniać się również nawyki, które wykształcamy do ich realizacji<sup>12</sup>. Wiara jest tu traktowana jako jedno z wielu narzędzi służących zaspokojeniu jednej z wielu ludzkich potrzeb. Należy przy tym

---

<sup>9</sup> Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., s. 148

<sup>10</sup> Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., s. 296

<sup>11</sup> Tamże, s. 148

<sup>12</sup> Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, op. cit., s. 68

pamiętać, że, zgodnie z antyesencjalizmem Rorty'ego, nie są to wrodzone, przynależące do istoty człowieczeństwa potrzeby. Są one raczej wynikiem zdeterminowanego historycznie i kulturowo procesu socjalizacji. Nie można na gruncie koncepcji Rorty'ego powiedzieć, że wiara jest przejawem jakiejś głęboko zakorzenionej w naturze człowieka uniwersalnej tęsknoty religijnej czy metafizycznej.

Wracając jeszcze na chwilę do relacji religia – nauka: zgodnie z tym, co zostało już napisane, Rorty nie chciał ich sobie przeciwstawiać. Antyesencjalizm i antyfundamentalizm poznawczy, cała krytyka wielkich filozoficznych meta-narracji, która przewinęła się przez dwudziesty wiek, przyczyniły się, jego zdaniem, do osłabienia napięcia między tymi dwoma przejawami ludzkiego odniesienia do świata. Z jednej strony udało się pokazać, że żadna wartość obecna w kulturze nie stoi na uprzywilejowanej pozycji i że nie mamy niezapośredniczonego dostępu do prawdy, do uniwersalnych kryteriów racjonalności, do rzeczywistości czy Boga; z drugiej, jeśli pojmujemy podmiot jako przygodny zestaw różnych przekonań i pragnień bez żadnego wyraźnego i trwałego centrum czy osi, wokół której pragnienia te by się organizowały, to nie ma podstaw do uniwersalnej hierarchizacji tychże pragnień oraz środków mających służyć ich zaspokojeniu. Nauka i religia nie muszą z sobą rywalizować – można je traktować jak narzędzia służące zaspokojeniu różnych ludzkich potrzeb. Jeśli porzuci się, jak zrobił to Rorty, przekonanie, że człowiek jest przede wszystkim istotą poznającą, której główne zadanie polega na ugruntowaniu wiedzy o świecie i znalezieniu kryteriów pozwalających na obiektywny opis rzeczywistości<sup>13</sup>, to można również porzucić przekonanie, że niektóre fragmenty kultury – te zaspokajające nasze dążenia poznawcze czy umożliwiające kontrolę i przewidywanie zjawisk – stoją wyżej i służą bardziej doniosłym celom niż inne.

W tekście *Anticlericalism and Atheism* Rorty wyróżnił dwie formy ateizmu. Ateizm w pierwszym znaczeniu jest to stanowisko wedle, którego wiarę w określone bóstwo traktuje się jak empiryczną hipotezę i pokazuje, że współczesna nauka daje po prostu lepsze (spójniejsze, użyteczniejsze, efektywniejsze, bardziej oszczędne lub eleganckie) wyjaśnienie zjawisk, niż to dostarczane dotychczas za pośrednictwem idei

---

<sup>13</sup> Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 317

Boga<sup>14</sup>. Wszelkie próby użycia współczesnych odkryć naukowych do poparcia teizmu, łatwo zbyć wyliczając klasyczne argumenty wysuwane już przez Hume'a i Kanta przeciw teologii naturalnej. Nie da się z żadnego empirycznego stanu rzeczy wyciągnąć jakichkolwiek wniosków o istnieniu pozaczasowej i niepodzielnej istoty<sup>15</sup>. Idea dowodu empirycznego jest nieistotna w rozmowie o Bogu, przy czym należy pamiętać, że argument ten odnosi się w równym stopniu do teistów, jak i ateistów. Nie można wyciągnąć żadnych wniosków dotyczących zarówno istnienia, jak i nie istnienia Boga. Żadna ze stron tego sporu nie może prawomocnie twierdzić, że ma dowód na poparcie swojej tezy. Tak rozumiany ateizm również jest formą wiary – pisze Rorty<sup>16</sup>.

Nietrudno zauważyć, że amerykańskiemu filozofowi daleko było do stanowiska scjentystycznego. Na gruncie własnych, pragmatystycznych założeń epistemologicznych nie mógł on uznać nauki i procedur w niej obowiązujących za paradygmat racjonalności. W takiej perspektywie religia może przestać być uznawana za irracjonalną i kompromitującą intelektualnie. Tworzy się dla niej nisza do swobodnego istnienia w kulturze. Należy przy tym dodać, że Rorty nie deprecjonował wartości nauki ani jej kryteriów, nie uważał jednak, by sensowne było rozciąganie jej norm na wszystkie sfery życia społecznego.

W tym miejscu dochodzimy do drugiego z wyróżnianych przez Rorty'ego znaczeń terminu „ateista” i sygnalizowanego wcześniej zwrotu w stronę polityki kulturalnej. Wedle tego ujęcia ateizm identyfikowany jest z antyklerykalizmem. Uwaga Rorty'ego skupia się tu na obecności retoryki religijnej w dyskursie publicznym oraz na publicznej działalności instytucji religijnych. Oba zjawiska uważa za groźne i destabilizujące dla społeczeństw demokratycznych (mimo całej pożytecznej pracy jaką instytucje te wykonują i mimo pociechy, której dostarczają wierzącym w potrzebie)<sup>17</sup>. Podczas gdy ateści (w pierwszym znaczeniu) skłonni są twierdzić, iż religia jest irracjonalna, to antyklerykałowie, do których zaliczał się również Rorty, uważają, że

---

<sup>14</sup> Richard Rorty, Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, op. cit., s. 32

<sup>15</sup> Tamże, s. 32

<sup>16</sup> Tamże, s. 33

<sup>17</sup> Tamże, s. 33

bywa ona niebezpieczna politycznie. Nie stanowi ona problemu tak długo, jak pozostaje sprywatyzowana. Problem pojawia się jednak w momencie, w którym instytucje religijne zaczynają organizować swoich wiernych dla przeforsowania motywowanych religijnie rozwiązań politycznych<sup>18</sup>.

Rorty mierzy się tu z konkretnym społeczno-politycznym problemem – jest zwolennikiem i stara się być obrońcą wypracowanych w obrębie zachodnich demokracji wartości. Zdaje sobie sprawę, że obecność religii w przestrzeni publicznej może być zagrożeniem dla tych wartości przez skłonność ludzi wierzących do monopolizowania dyskursu politycznego i uniwersalizacji własnego stanowiska, co łączy się z ideą tolerancji i otwartości na dyskusję. Z drugiej strony, dostrzega, że religia jest bardzo ważnym elementem autoidentyfikacji, samoświadomości i zaspokojenia żywej potrzeby bardzo wielu wrażliwych współobywateli. Fakt ten, wzbogacony o świadomość, że żaden światopogląd nie jest ani dalszy, ani bliższy rozumianej w sposób klasyczny prawdzie, sprawia, że nie jest on skłonny z religii w ogóle zrezygnować. Jego pragmatystyczna koncepcja religii związana z przeniesieniem jej do sfery prywatnej jest próbą odpowiedzi na ten problem.

Wyłączenie religii ze sfery publicznej jest, zdaniem Rorty'ego, jednym z kluczowych elementów liberalnej polityki amerykańskiej, której ton nadał Thomas Jefferson stwierdzając: „*żadna to krzywda dla mnie, gdy mój bliźni utrzymuje, że istnieje dwudziestu Bogów albo, że nie ma Boga*”<sup>19</sup>. Obywatele Jeffersonowskiej demokracji mogą być dowolnie religijni lub nie religijni, jak długo nie są fanatykami, pisze Rorty. Znaczący to tyle, że muszą oni być gotowi na odrzucenie poglądów, które do tej pory być może nadawały ich życiu sens, o ile poglądy te prowadzą do niepożądanych i nieuzasadnionych wobec większości współobywateli działań. Jest to swego rodzaju kompromis dotyczący możliwości autokreacji i doskonalenia duchowego z jednej strony i polityki społecznej z drugiej. W przyjętej przez Rorty'ego perspektywie ktoś, kto odkrywa w swoim sumieniu jakieś mogące mieć wpływ na politykę społeczną danej wspólnoty przekonanie, którego nie da się obronić na gruncie przekonań jakie

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 33

<sup>19</sup> Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., s. 261

podziela ze współobywatelami, musi poświęcić swe sumienie na ołtarzu korzyści społecznej<sup>20</sup>.

Rozróżnienie na sferę publiczną i sferę prywatną pokrywa się u Rorty'ego z rozróżnieniem na projekty wymagające współpracy społecznej i intersubiektywnego porozumienia oraz projekty jednostkowego samorozwoju i autokreacji, które takiego porozumienia nie wymagają. Paradygmatycznym wręcz przykładem projektu wymagającego intersubiektywnego porozumienia jest np. nauka<sup>21</sup> (jest nim również prawo czy polityka). Do sfery prywatnej przynależą wszelkie ludzkie przedsięwzięcia, które takiego porozumienia nie wymagają lub, dla których takiego porozumienia nie sposób znaleźć. Zaliczyć tu można np. sztukę i religię. Religia nie jest po prostu dziedziną kultury, w której dałoby się osiągnąć niewymuszone porozumienie (między wyznawcami różnych kultów lub wierzącymi i niewierzącymi). Wniosek ten nie wynika z rozpoznania „istoty” zjawiska kulturowego jakim jest religia, lecz jest prostym wyciągnięciem konsekwencji z historii euro-atlantyckiej kultury<sup>22</sup>.

Myślę, że można powiedzieć, iż prywatyzacja religii jest zarówno warunkiem koniecznym jej przetrwania w kulturze, w której wyścig o rząd dusz coraz wyraźniej wygrywa nauka, jak i warunkiem wolności wyznania w coraz bardziej spluralizowanych światopoglądowo społeczeństwach zachodnich liberalnych demokracji.

Jednym z ważniejszych celów i osiągnięć tychże demokracji jest, według Rorty'ego, stworzenie przestrzeni dla publicznej debaty, w której może wziąć udział każdy obywatel niezależnie od przyjmowanego przez siebie światopoglądu, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że zgodzi się on argumentować w granicach dyskursu akceptowalnych i zrozumiałych dla wszystkich uczestników dyskusji. Chodzi tu w zasadzie o wypracowanie najmniejszego wspólnego mianownika, jakiegoś wstępnego gruntu i języka dyskursu<sup>23</sup>. Powoływanie się na argumenty o charakterze religijnym jest w tym kontekście niepożądane w tym znaczeniu, że jest po prostu mało skuteczne.

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 261

<sup>21</sup> Richard Rorty, Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, op. cit., s. 36

<sup>22</sup> Tamże, s. 36

<sup>23</sup> Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., s. 170



Odwoływanie się w publicznej debacie do przesłanek religijnych dla uzasadnienia swoich postulatów będzie niezrozumiałe i nieprzekonujące dla tych uczestników debaty, którzy nie podzielają naszej wiary. Jest to zachowanie nie tyle irracjonalne (choć w pewnym sensie jest nieracjonalne – nieumiejętnie dobiera się tu środki do osiągnięcia określonego celu), ile niesolidarne wobec współobywateli. (Przypominam, że Rorty omawia to zagadnienie z perspektywy członka zachodniej liberalnej demokracji – nie odwołuje się on do innych niż przygodne i historyczne wartości typowych dla tego typu organizacji społecznej. Jest to o tyle istotne, że zawsze można zapytać, dlaczego osoba wierząca miałaby się powstrzymać przed chęcią narzucenia swojego światopoglądu pozostałym członkom społeczeństwa. Nie sposób podać żadnego fundamentalnego czy uniwersalnego uzasadnienia takiego zakazu. Powinna się powstrzymać przed takimi zakusami, o ile ceni sobie wartości liberalnej demokracji).

Przeniesienie religii do sfery prywatnej narażało Rorty'ego na zarzut, że prowadzi to do jej trywializacji, traktowania jej jako niewinnego hobby<sup>24</sup> lub do jej estetyzacji, sprowadzenia jej statusu do „zaledwie” kwestii gustu<sup>25</sup>. Nie ma jednak żadnego powodu, dla którego to, co prywatne, mielibyśmy traktować, jako mniej ważne czy bardziej trywialne niż to, co publiczne. Jak już wcześniej pisałem, nie dysponujemy żadnym kryterium, które pozwoliłoby nam hierarchizować nasze przekonania i pragnienia pod względem ich ogólnej ważności.

Kolejny zarzut bardzo często wysuwany przeciw koncepcji Rorty'ego odnosi się do jego dystynkcji: prywatne/publiczne – sugeruje się, że tak chętnie odwołując się do tego rozróżnienia, nie dostrzegął on, że nasze prywatne przekonania w sposób oczywisty wpływają na postawy i wybory w przestrzeni publicznej. Zarzuca mu się, że jego stanowisko prowadzi do schizofrenizacji jednostki. Sądzę jednak, że doskonale zdawał on sobie sprawę z wpływu jaki nasze prywatne opowieści i uwarunkowania mają na wyrażane publicznie przekonania. Czym innym jest jednak twierdzić, że wyrastają one z prywatnych przekonań i wierzeń, a czym innym, że te przekonania i

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 170

<sup>25</sup> Richard Rorty, Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, op. cit., s. 31

wierzenia (np. religijne, ale równie dobrze nasze poglądy na poezję czy preferencje seksualne), powinny mieć jakąkolwiek wartość argumentacyjną w przestrzeni publicznej. W sytuacji, w której żadne przekonanie nie jest *a priori* uprzywilejowane, nie ma powodu, by znaczenie miało z jakich pobudek wyrastają nasze polityczne postulaty. Ostatecznie liczą się jedynie ich praktyczne konsekwencje i nasza skuteczność w przekonywaniu współobywateli.

\* \* \*

Przy całej sympatii dla projektu Rorty'ego i poczuciu filozoficznego/ideologicznego pokrewieństwa z jego stanowiskiem, chciałbym na koniec zwrócić uwagę na kilka wątpliwości, które ono we mnie budzi.

Zadaję sobie pytanie, dlaczego właściwie wierzący mieliby zrezygnować z używania motywowanych religijnie argumentów? Teoretycznie konsensus powinien być wypracowywany na drodze niczym nie skrepowanej dyskusji, a debata powinna być prowadzona na gruncie akceptowanych i zrozumiałych przez wszystkich argumentów. W praktyce jednak, prędzej czy później i tak dochodzimy do argumentacyjnej ściany, przy której zmuszeni jesteśmy do odwołania się (w najlepszym razie) do perswazji i chwytów retorycznych. Oczywiście perswazja jest lepsza od przemocy fizycznej (przynajmniej w świetle przyjmowanych w naszej kulturze wartości), pozostaje jednak formą przemocy, a realna debata publiczna jest grą sił i zawsze któraś grupa interesu pozostaje niezadowolona. Dlaczego w takiej sytuacji wierzący nie mieliby próbować narzucić pozostałym uczestnikom dyskusji własnego stanowiska? Rozumiem intencje Rorty'ego, aby krąg wykluczonych i niezadowolonych optymalnie zminimalizować, jednak czy jego założenie, że nie tylko ostatecznie dochodzimy do akceptowalnego dla wszystkich uczestników dyskursu publicznego stanowiska, ale i startujemy z punktu, na który wszyscy będą w stanie się zgodzić, nie jest nieco naiwne i niezgodne z obserwowaną na co dzień praktyką? Co więcej, postulat mówiący, że argumenty używane w dyskursie publicznym powinny być zrozumiałe dla wszystkich uczestników dyskusji, teoretycznie w równym stopniu

wyrzuca poza jej (dyskusji) nawias argumenty o charakterze religijnym, jak i naukowym. Obserwacja życia społecznego pokazuje jednak, że „prawdy” naukowe, mimo, że dla „zwykłego” człowieka często niezrozumiałe, znajdują swoje miejsce i są bardzo cenione w liberalnym, deliberacyjnym konsensusie. Być może Rorty mógłby na to odpowiedzieć, że nawet jeśli naukowe argumenty nie są przez większość obywateli w pełni zrozumiałe, to są akceptowalne. Historia zachodniej cywilizacji potoczyła się w ten sposób, że nauka wypracowała sobie w niej status trudnego do podważenia autorytetu. Nie jest on oczywiście absolutnie niepodważalny, jest jednak społecznie głęboko zakorzeniony. Po prostu jedną z naczelnych wartości naszej kultury okazała się być umiejętność przewidywania zjawisk i technologiczna sprawność w panowaniu nad przyrodą, do czego nauka sprawdza się doskonale i skąd czerpie swój społeczny status.

Z kolei zarzut dotyczący naiwności koncepcji Rorty'ego, można nieco osłabić, stwierdzając, po pierwsze, że nie opisuje on tego, co jest, ale to, co być powinno; po drugie, po raz kolejny przypominając o przyjmowanej przezeń perspektywie „od wewnątrz” liberalnej demokracji.

Z tym wiąże się jednak moja druga wątpliwość: kto jest adresatem argumentacji Rorty'ego? Zastanawiam się, czy nie przekonuje on już przekonanych. Wydaje się, że pisze on do ludzi którzy i tak już identyfikują się ideologicznie z wartościami liberalnej demokracji. Odnoszę wrażenie, że Rorty, przy całej swojej godnej podziwu sprawności argumentacyjnej, nie jest w stanie zaoferować czegokolwiek komuś, kto nie uważa, że nieskrępowana dyskusja jest wartością wartą obrony i propagowania i kto jest przekonany, że dysponuje dostępem do jedynej, uniwersalnej, boskiej prawdy. Dyskutować i uzgadniać stanowisko można tylko z kimś, kto chce rozmawiać.

W końcu, zastanawia mnie sama koncepcja pragmatystycznie pojmowanej religii. Rozumiem, że została ona skrojona na miarę potrzeb liberalnego, pluralistycznego światopoglądowo społeczeństwa, nie jestem tylko pewny, czy istnieją wierzący, którzy w ten sposób traktowaliby religię. Na ile psychologicznie przekonująca jest ta koncepcja? Czy świadomość, że religia jest narzędziem służącym zaspokojeniu określonej, przygodnej, zdeterminowanej kulturowo i historycznie potrzeby, jest nadal

do pogodzenia z wiarą? Przeformułując to pytanie w kategoriach Kołakowskiego: czy można świadomie uczestniczyć w micie?

Mimo wyrażonych wyżej wątpliwości, uważam projekt Rorty'ego za godny uwagi i za odważną próbę zmierzenia się z najbardziej palącymi problemami obecnymi w dzisiejszej kulturze. Jedną z głównych zalet jego sposobu uprawiania filozofii jest, moim zdaniem, umiejętność czynienia jej żywą i ważną poprzez kierowanie uwagi czytelnika na aktualne problemy społeczno-polityczne, a nie chowanie się w wieży z kości słoniowej abstrakcyjnych i nikogo już nie obchodzących zagadnień. W dobie kryzysu „klasycznej” narracji filozoficznej potrafił on dokonać redeskrypcji jej, wydawałoby się, najbardziej fundamentalnych założeń i celów, dopasowując ją do wymogów dzisiejszego, zdecentralizowanego i pluralistycznego dyskursu. Jego projekt pragmatystycznej filozofii religii, nawet jeśli momentami utopijny, wskazuje realny problem, pozwala spojrzeć nań z ponowoczesnej perspektywy, gdzie nie ma już łatwych odpowiedzi i możliwości ucieczki w kojące i dające poczucie bezpieczeństwa towarzystwo pierwszych zasad.