

KAMIL AKSIUTO

LIBERALNA UTOPIA I ZWIERCIADŁO RELIGII

Richard Rorty nigdy nie ukrywał tego, że jest intelektualistą zdecydowanie świeckim, wielokrotnie podkreślał, w czym dało się nawet wyczuć swego rodzaju dumę, że został wychowany bez żadnej religii (RORTY 2013, 222; 2005, 39). Rorty pochodził z rodziny mocno zaangażowanej politycznie, jego rodzice byli lewicującymi intelektualistami. Po latach wspominał:

[...] najważniejszymi książkami na regałach moich rodziców były dwa czerwone tomy: *The Case of Leon Trotsky* i *Not Guilty*. Złożyły się one na raport Komisji Śledczej Deweya w Sprawie Procesów Moskiewskich. Nie czytałem ich nigdy z pasją równą tej towarzyszącej *Psychopathia Sexualis* Krafta-Ebinga, ale myślałem o nich w sposób, w jaki inne dzieci myślą o rodzinnej Biblii: promieniowały one zbawczą prawdą i moralnym splendorem (Rorty 2013, 53).

Sekularyzm amerykańskiego filozofa trudno więc uznać za niespodziankę. Właściwie całej dojrzałej twórczości Rorty’ego przyświecała idea stworzenia postmetafizycznej kultury, gdzie wiara w Boga i jej świeckie hipostazy są pewnymi opcjami, z których skorzystać można w życiu prywatnym. Jeśli ktoś ma akurat takie upodobania, to może szukać w nich sensu swojej indywidualnej egzystencji. Słowa Alfreda N. Whiteheada, że religia jest tym, co: „czynimy z własną samotnością” (RORTY 2013, 226)¹ dobrze opisują jedyne miejsce, jakie w Rortiańskiej wizji kultury pozostaje dla religijności.

Dr KAMIL AKSIUTO – Wydział Politologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; adres do korespondencji: Głęboka 45, 20-612 Lublin; e-mail: kamil.aksiuto@mail.umcs.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4768-8936>.

¹ Swoją drogą, nie jest to dokładny cytat z Whiteheada. Słowa, do których Rorty czyni aluzję, w oryginale brzmią bowiem: „Religion is what the individual does with his own solitariness”. Cyt. za CROSBY 1972, 21.

Tak przynajmniej sprawa przedstawia się *prima facie*. Będę jednak dowodził, że projekt Rorty'ego, który on sam określił mianem liberalnej utopii, jest wielorako zadłużony względem tradycji religijnej. Zapożycza on z niej pewne wątki, przekształca je, ale nigdy do tego stopnia, aby zupełnie zatrzeć pochodzenie i rysy podobieństwa. Liberalna utopia amerykańskiego filozofa z pewnością nie mieści się w ramach jakiegokolwiek ortodoksji religijnej. Jednocześnie jednak już to, że czasem posługuje się on językiem natychmiast uruchamiającym religijne skojarzenia, nie jest dziełem przypadku. Postaram się więc w niniejszym tekście prześledzić związki, jakie łączą Rortiańską wizję pożądanego kierunku rozwoju społecznego z religią, w szczególności zaś z chrześcijaństwem. Są one zaś na tyle złożone, że spróbuję uczynić to na kilku płaszczyznach.

Zanim jednak przejdę do omówienia tych kwestii szczegółowo, zamierzam przybliżyć ateizm amerykańskiego neopragmatysty, lub też jego antyklerykalizm, gdyż w pewnym momencie on sam uznał, że takie określenie jego stanowiska byłoby najbardziej trafne. Interesują mnie powody, które sprawiły, że jego osobista „religijna niemuzykalność” (RORTY 2005, 35) spłotła się z wizją liberalnego społeczeństwa, w którym tradycyjnie rozumiana religijność nie pełni żadnej funkcji poza dostarczaniem prywatnego spełnienia.

RORTY'EGO KRYTYKA RELIGII

Rorty dał się poznać jako surowy krytyk oświeceniowego racjonalizmu, który w jego ocenie stanowi odmianę fundacjonizmu i reprezentacjonizmu. Pomimo to neopragmatystyczny filozof nie uważał, że powinno to negatywnie rzutować na ocenę politycznych i społecznych rozwiązań, które zawdzięczamy oświeceniowi. Do największych zdobyczy wieku światła zaliczał on zaś sekularyzację sfery publicznej. Rorty chętnie odwołuje się w tym kontekście do tradycji jeffersonowskiej, zgodnie z którą polityka i religia winny być od siebie oddzielone „murem separacji”.

Jeden z powodów, dla których amerykański filozof obstaje przy „szczęśliwym jeffersonowskim kompromisie”, wiąże się z pewnymi cechami przekonań religijnych². W pierwszym rzędzie odnotować należy, że we współ-

² Tomasz Sieczkowski uważa, że Rorty postuluje zrezygnowanie z pojęcia przekonań religijnych, ponieważ przekonania mają kognitywny wymiar. Zamiast tego, zdaniem autora, Rorty proponuje posługiwanie się pojęciem wiary religijnej, które jest: „wolne od kognitywnych konotacji i jako takie pozbawione prawa do udziału w grze racjonalnej argumentacji”, zob. SIECZKOWSKI

czesnym, zachodnim świecie nie są one podzielane przez wszystkich obywateli. Może się wydawać, że Rorty zgłasza tym samym akces do obozu filozofów takich, jak Rawls czy Habermas, którzy utrzymują, że w pluralistycznych, demokratycznych społeczeństwach decyzje polityczne powinny zapadać na podstawie argumentów możliwych do racjonalnego zaakceptowania przez wszystkich obywateli. Podobieństwo to jest jednak powierzchowne, gdyż autor *Przygodność, ironia i solidarność* nie uważa, że istnieje jakiś uniwersalny, neutralny standard rozumu, do którego można się odwołać w sytuacji, gdy nasze opinie i cele różnią się. Nie jest tak, że świeccy obywatele mogą uzasadnić swoje poglądy w sposób możliwy do powszechnego zaakceptowania, podczas gdy ich religijni interlokutorzy takiej zdolności nie posiadają³.

2017, 79. Rorty powiada na przykład: „Pragmatystyczna filozofia religii musi podążać za Tillichem i innymi, ściśle rozróżniając wiarę od przekonań” (RORTY 2013, 215). Moim zdaniem jest to jednak błędna interpretacja intencji amerykańskiego filozofa. Rzeczywiście preferuje on „mętną wiarę” zamiast „wyznania wiary”, religijnego *credo* składającego się z listy przekonań. Zob. RORTY 2013, 215-216. Rorty nie twierdzi jednak bynajmniej, że przekonania jako kognitywne należy odróżnić od czegoś, co kognitywne nie jest. Przekonania są w pragmatystycznej optyce nawykami działania, dlatego nie da się ich oddzielić od ludzkich pragnień, zazwyczaj uznawanych za elementy niekognitywne. Stwierdza on np.: „W ujęciu tradycyjnym pragnienie nie powinno odgrywać żadnej roli w utrwalaniu przekonań. Natomiast w ujęciu pragmatystycznym jedyny sens posiadania przekonań to zaspokajanie pragnień” (RORTY 2013, 209). Dychotomia tego, co kognitywne i niekognitywne, jest jedną z tych postaci dualizmu, które, zdaniem Rorty’ego, pragmatysta pragnie przezwyciężyć. Filozof z aprobatą powiada więc o Williamie Jamesie, że: „Podkreśla on raczej, że pobudka do ustalenia granicy między tym, co kognitywne, i tym, co niekognitywne, przekonaniem i pragnieniem, nawet gdy to wyjaśnienie nie jest istotne ani dla wytłumaczenia, ani dla uzasadnienia zachowania, stanowi pozostałość fałszywego (gdyż bezużytecznego) przekonania, że powinniśmy dążyć do dwóch różnych rzeczy – prawdy i szczęścia” (RORTY 2013, 211). Dlaczego zatem Rorty woli czasem mówić o wierze religijnej niż religijnych przekonaniach? Moim zdaniem odpowiedź na to pytanie jest prosta – „mętna wiara”, która nie przyjmuje postaci systemu twierdzeń, znacznie łatwiej poddaje się prywatyzacji. Podkreśla on jako zaletę pragmatyzmu to, że: „[...] pozwala nam czynić inne rozróżnienie, które przejmuje część pracy wykonywanej uprzednio przez dawne rozróżnienie sfer poznawczej i nie poznawczej. Nowe rozróżnienie wyodrębnia projekty współpracy społecznej i projekty jednostkowego samorozwoju” (RORTY 2009a, 68). W polskim przekładzie tego cytatu poprawiony został jeden błąd, w angielskim oryginale czytamy bowiem: „Pragmatism does permit us to make another distinction [...]” (RORTY 2007a, 34). Tymczasem w polskim tłumaczeniu ten fragment brzmi: „Pragmatyzm nie pozwala nam czynić innego rozróżnienia”.

³ Odnośnie do książki Cartera Rorty zaznacza, że jej najlepszymi fragmentami są te: „[...] gdzie autor wskazuje niekonsekwencje naszego zachowania, hipokryzję właściwą stwierdzeniu, że osoby wierzące nie mają prawa opierać swoich poglądów politycznych na wierze religijnej, gdy my, ateści, mamy wszelkie prawo opierać własne poglądy na filozofii Oświecenia. Twierdzenie, że czyniąc to odwołujemy się do rozumu, zaś osoby religijne są irracjonalne, jest bzdurą” (RORTY 2013, 229). W powyższym fragmencie, zgodnie z sugestią anonimowego recenzenta, nieznacznie zmodyfikowałem polski przekład. Słowo „inherentną” (odnoszące się do hipokryzji) zmieniłem na „właściwą”. Wydaje mi się, że jest ono lepsze stylistycznie i jednocześnie dobrze oddaje intencje amerykańskiego filozofa. Zob. także RORTY 2003, 144.

Zdaniem Rorty'ego nie posiada jej bowiem nikt. Mimo to uważa on, że w debacie publicznej należy stronić od religijnych racji. Wspomniałem już o tym, że wierzenia religijne i wyrastające z nich przekonania nie są podzielane przez wszystkich, a co może jednak jeszcze ważniejsze – mają one ultymatywny charakter. Oznacza to, że stanowią ostateczną podstawę, pierwsze przesłanki praktycznego rozumowania. W sytuacji gdy ktoś kwestionuje taką podstawę, np. wolę Bożą, możliwe jest jedynie albo ponowne jej przedstawienie albo przerwanie dialogu. Rorty nie twierdzi więc, że religijne przekonania powinny być trzymane z dala od demokratycznej polityki dlatego, że są nieracjonalne lub nieprawdziwe. Jego zdaniem powinno tak być z czysto praktycznych, pragmatycznych względów. Debata między obywatelami, negocjowanie, wypracowywanie kompromisu są po prostu łatwiejsze, bardziej efektywne, gdy odbywają się na gruncie przekonań, które łączą, a nie dzielą i które jednocześnie nie są ultymatywne. Dlatego też Rorty porównuje przywoływanie religijnych argumentów w polityce do „ucinania rozmowy” (*conversation-stopper*). Polemizuje np. ze Stephenem L. Carterem domagającym się dla religijnych obywateli prawa powoływania się w debacie publicznej na wolę Bożą. Neopragmatysta zarzuca Carterowi, że:

[...] doprawdy trudno stwierdzić, jaka byłaby jego zdaniem właściwa reakcja niereligijnego rozmówcy na stwierdzenie, że aborcja jest konieczna (lub zakazana) przez wzgląd na wolę Bożą. [...] czy my, ateistyczni rozmówcy, możemy próbować kontynuować rozmowę mówiąc „O rany! Jestem pod wrażeniem. Musisz być naprawdę głęboko i szczerze wierzący”? Załóżmy, że podejmiemy taką próbę. Co się stanie? Co którakolwiek ze stron może zaproponować na bis? (Rorty 2013, 228).

Zacytowany wyżej fragment może sugerować, że dotyczy on sporu o aborcję, ale w gruncie rzeczy ujawnia on jedno z zastrzeżeń, jakie Rorty kieruje pod adresem włączania religijnych przekonań w demokratyczne podejmowanie decyzji.

Należy jednak zaznaczyć, że z czasem Rorty zmodyfikował swoje stanowisko w tej sprawie. W artykule zatytułowanym *Religion in the Public Square: a Reconsideration* dopuszcza możliwość powoływania się w debacie publicznej przez wyznawców danej religii na jej święte teksty, pod warunkiem, że nie będą to jedyne argumenty przez nich wykorzystywane. Sam autorytet „świętego tekstu”, czy będzie to Biblia, czy *O wolności* Johna Stuarta Milla, nie może być w demokratycznej polityce rozstrzygający (RORTY 2003, 146-147). Rorty przyznaje też – i to być może ważniejsze – że jeśli idzie o ultymatywny charakter niektórych przekonań, ludzie religijni nie są bynajmniej w gorszej

sytuacji niż sekularyści. Ci ostatni również traktują pewne poglądy jako podstawowe, niewymagające dalszego uzasadnienia, gdyby zapytać ich, jakie racje za tym stoją, mogliby jedynie odpowiedzieć, że jest to kwestia wiary. Nie tylko więc religia może być ucinaniem rozmowy, świeckie przekonania także. Sens demokratycznej polityki polega zatem na tym, żeby jak najdłużej odwlekać przywoływanie przekonań, które są właśnie ucinaczami konwersacji (RORTY 2003, 147-148).

Mimo tych koncesji Rorty obstaje przy konieczności prywatyzacji religii. W eseju *Anticlericalism and Atheism* przyznaje, że pierwszy z tych terminów byłby trafniejszym opisem jego stanowiska. Antyklerykalizm jest bowiem poglądem politycznym (nie metafizycznym czy epistemologicznym), który wiąże się z nadzieją na stopniowe zanikanie dużych, scentralizowanych organizacji religijnych⁴. Powodem tego są polityczne ambicje religii zorganizowanych, które często łączą się ze sprzyjaniem przez nie okrucieństwu. Według Rorty'ego dobrym tego przykładem jest opór różnych kościołów chrześcijańskich w USA wobec równouprawnienia gejów, usprawiedliwianie i podsycanie nienawiści do nich. Potępienie homoseksualizmu znajduje swoje uzasadnienie w niektórych fragmentach Pisma Świętego. Często jednak Biblia jest tylko pretekstem dla realizacji innych celów. Religijne organizacje pragną władzy oraz pieniędzy i żeby je pozyskać nie zawahają się przed sianiem niezgody i flirtowaniem z postawami, za którymi nie stoi nic poza sadystycznym okrucieństwem (RORTY 2003, 145-146). Stąd też filozof twierdzi, że

[...] instytucje kościelne, pomimo całego dobra, jakie czynią – pomimo pociechy, jaką niosą ludziom znajdującym się w potrzebie lub pogrążonym w rozpacz – są niebezpieczne dla zdrowia demokratycznych społeczeństw (RORTY 2005, 33).

W innym miejscu, wypowiadając się niejako w imieniu osób podzielających jego antyklerykalizm, stwierdza:

⁴ Rorty twierdzi, że jego antyklerykalizm wymierzony jest w organizacje kościelne, które roszczą sobie prawo do stania na straży religijnej ortodoksji i wskazywania drogi wiernym. Nie ma on jednak być zwrócony przeciw „religii na poziomie parafii”, przeciw „kongregacjom wiernych, w których posługę pełnią pastory” (RORTY 2003, 141-142). Przyznam jednak, że sens tego rozróżnienia jest dla mnie niejasny. Początkowo byłem zdania, że kryterium ma być tutaj rozmiar i stopień instytucjonalizacji wspólnoty religijnej. Możliwe jednak, że rację ma Serge Grigoriev, który uważa, że Rorty usiłuje w ten sposób przeprowadzić dystynkcję między grupą wiernych jako siłą polityczną a wspólnotą duchową. Zob. GRIGORIEV 2011, 195.

Przyznajemy, że organizacje kościelne czasami bywały po właściwej stronie, lecz uważamy, że trafiający się sporadycznie Gustavo Gutierrez (pisownia oryginalna – K. A.) lub Martin Luther King nie jest w stanie zrekompenzować nader częstych Josephów Ratzingerów i Jerrych Falwellów. Historia podsuwa nam myśl, że takie organizacje zawsze, w ostatecznym rozrachunku, czynią więcej szkody niż pożytku (Rorty 2003, 142).

Moim zdaniem wciąż jeszcze jednak nie dotknęliśmy najgłębszej, najbardziej podstawowej przyczyny animozji Rorty’ego w stosunku do religii. Jest nią antyautorytaryzm tego filozofa. Niemalże całą jego twórczość można zinterpretować jako ciągły powrót do jednej, kluczowej myśli – że ludzkość powinna wyzwolić się od pragnienia podporządkowania się jakiejś stojącej od niej wyżej sile. Rorty nie godzi się na to, że powinniśmy ukorzyć się przed jakimś nadludzkim autorytetem, który z jednej strony napełnia nas trwogą, ale z drugiej zapewnia opiekę i nagradza za wierność. Jego zdaniem postawa ta wyrasta z lęku przed przygodnością istnienia, przed niepewnością i rozpaczą, jakie mogą pojawić się, gdy uświadomimy sobie, że nic nie jest „poza zasięgiem przypadku i czasu” (RORTY 2009b, 16). Ludzie wierzący usiłują nawiązać relację z tajemniczą mocą, która uwolni ich od tego dręczącego stanu i raz na zawsze wskaże drogę, którą należy podążać. W oczach amerykańskiego filozofa oznacza to jednak wyrzeczenie się wolności, która otwiera się na horyzoncie przygodności. Wolności skrojonej na miarę człowieka, czyli zdolności do autokreacji. To oczywiście Nietzscheańska myśl, w której tkwią też korzenie buntu Rorty’ego przeciw głównemu nurtowi zachodniej tradycji filozoficznej. Stefan Morawski słusznie zauważył bowiem, że dla amerykańskiego neopragmatysty filozofia jest po prostu surogatem teologii (MORAWSKI 1995, 138). Jej obsesyjne dążenie do poznania świata takim, jaki jest on sam w sobie, wyrasta z tego samego pragnienia, co religijna cześć dla absolutu, dla czegoś, co nieskończenie nas przerasta. Z tej perspektywy nie ma większego znaczenia czy w roli autorytetu występuje Bóg, Prawda, Rozum, Natura, Nauka, Historia, czy jeszcze coś innego. Rorty podkreśla, że zarówno religia, jak i realistyczna epistemologia:

[...] pozbawiają nas ducha, mówiąc nam, że ktoś lub coś ma nad nami władzę (*authority*). Obie mówią nam, że istnieje Coś Nieprzeniknione (*Something Inscrutable*), coś względem czego mamy obowiązki, obowiązki ważniejsze niż nasze wspólne starania, żeby uniknąć bólu i pozyskać przyjemność (Rorty 1999, 9).

Pragmatyzm w interpretacji Rorty'ego zrywa z tak rozumianą tradycją filozoficzną, ponieważ traktuje przekonania nie jako próbę nabożnego odwzorowania ostatecznego kształtu rzeczywistości, ale jako narzędzie zaspokajania różnych ludzkich pragnień. Filozofia i nauka nie odsyłają nas więc do jakiegoś ponadludzkiego bytu. Wracając jednak do religii, amerykański filozof widzi w niej paradygmatyczną relację poddania się autorytetowi, co ogranicza i zubaża człowieka. Jarzmu poddaństwa towarzyszą wstyd i poczucie winy związane z wykroczeniem przeciw prawom pochodzącym od absolutu – w chrześcijaństwie chodzi rzecz jasna o grzech. Ascetyczny aspekt religijności, oczekiwanie na pozaziemskie zbawienie staje się też wygodnym alibi dla rezygnacji z prób naprawienia warunków wspólnego życia w tym świecie. Co jednak chyba jeszcze gorsze, pragnienie bycia wiernym autorytetowi łatwo przesłania potrzeby innych ludzi. Ktoś, kto jest przeświadczony o tym, że znajduje się w kontakcie z czymś boskim, nie ma powodu, aby uczestniczyć w – mówiąc słowami Rorty'ego – „niekończącej się rozmowie ludzkości”⁵. Taka postawa wiąże się często ze skłonnością do zadawania innym cierpienia, o czym wspominałem przy okazji omawiania antyklerykalizmu Rorty'ego. Jego zdaniem instytucje religijne niejednokrotnie są okrutne ponieważ przedkładają posłuszeństwo Bogu ponad cierpienie ludzi z krwi i kości. Jednak odwoływanie się do pozaludzkiej potęgi bywa im również potrzebne w zmaganiach z ludźmi, które toczą się o zupełnie przyziemne dobra (RORTY 2009a, 169).

Antyautorytaryzm Rorty'ego prowadzi go do wniosku, że proces sekularyzacji zapoczątkowany przez oświecenie powinien zostać doprowadzony do końca. Religia jest zbyt niebezpieczna dla demokracji, aby mogła odgrywać publiczną rolę. Rorty nie posuwa się oczywiście tak daleko, by żądać jej zakazania w życiu prywatnym. Każdy ma prawo do wiary religijnej, tak samo jak ma chociażby prawo do czytania poezji (GRIGORIEV 2011, 189). Jeśli jest to dla niego źródłem osobistej inspiracji płynącej z potrzeb, których inni nie muszą dzielić, nikomu nic do tego. Ale w grę nie wchodzi tutaj jedynie kwestia tradycyjnie rozumianego teizmu. Rorty pragnęłaby, aby nasza kultura pozbyła się również wszelkich surogatów boskiego autorytetu. Oznacza to, że także filozofia winna przejść gruntowną metamorfozę, zarzucić poszukiwanie prawdy jako adekwatnej reprezentacji rzeczywistości. Rorty przekonuje, że:

[...] przyjęcie pragmatystycznej perspektywy zamienia przestrzeń kultury na lepszą. Zakończyłoby to proces sekularyzacji, pozwalając nam uznać pragnienie nie-

⁵ Szerzej na temat Rortiańskiej koncepcji „rozmowy ludzkości” zob. RORTY 2022, 474-480.

językowego dostępu do rzeczywistości za równie daremne jak pragnienie zbawienia dzięki błogosławionemu widzeniu (Rorty 2009a, 186).

Filozofowie ani nie mogą, ani nie powinni więc już dłużej odgrywać roli kapłanów przemawiających w imieniu nadludzkiego autorytetu. Zamiast tego dobrze byłoby, aby włączyli się oni w rozwiązywanie przygodnych problemów, przed którymi stają ludzie w konkretnym miejscu i czasie. Wobec tego rodzi się pytanie: czy w Rortiańskiej wizji kultury miejsce opuszczone przez religię powinien zająć jakiś inny projekt? Odpowiedź na nie jest zdecydowanie twierdząca.

ROMANTYCZNY POLITEIZM I LIBERALNA UTOPIA

W jednym ze swoich esejów Rorty określa pragmatyzm, co symptomatyczne, mianem romantycznego politeizmu, choć właściwie ściślej było by określenie: utylitarystycznego romantycznego politeizmu. Politeizm oznacza tutaj uznanie, że ludzkie potrzeby są tak różnorodne, iż zamiast je hierarchizować, powinniśmy pozwolić na ich ekspresję w ogromnej ilości odmiennych stylów życia. Przeciwnikiem politeizmu w tym znaczeniu jest platonizm, przy czym nie chodzi tutaj bynajmniej tylko o poglądy samego Platona. Platonizm to koncepcja: „w myśl której wola prawdy różni się od woli szczęścia, lub, mówiąc ściślej, [...] że istoty ludzkie są rozdarte między poszukiwaniem niższej, zwierzęcej formy szczęścia i jego wyższej, boskiej formy” (RORTY 2009a, 65). Tymczasem Rortiański politeista zdaje sobie sprawę, że nigdy nie będziemy w posiadaniu wiedzy pozwalającej nam rozstrzygać, które z postaci szczęścia są lepsze od innych. Dlatego proponuje, aby poszukiwanie osobistej doskonałości uczynić sprawą prywatną. Ujmując to metaforycznie – każdy powinien móc sobie wybrać takich bogów, jakim pragnie oddawać cześć na swoim domowym ołtarzu.

Na czym polega z kolei romantyczny komponent politeizmu? Kanadyjski filozof Charles Taylor określił związaną z romantyzmem gruntowną przemianę kultury zachodniej jako zwrot ekspresywistyczny. Ludzka natura zaczęła być postrzegana jako niewyczerpany rezerwuar wewnętrznych możliwości, z których wykuć można indywidualną, niepowtarzalną tożsamość (TAYLOR 1994, 375-376). Romantyzm gloryfikował wszak twórcze, oryginalne jednostki, artystów, poetów. Rorty porusza się w podobnym kręgu skojarzeń. Twórczości poetyckiej nie można hierarchizować wedle jednego stan-

dardu, to, że przedkładamy niektórych poetów nad innych, jest kwestią indywidualnych preferencji. Taką estetyczną postawę przenieść można na stosunek do wartości i stylów życia. Pożądane jest, aby mogły one rozkwitać w swej pełnej różnorodności. Stąd też Rorty z aprobatą przywołuje Matthew Arnolda ideę „ludzkiej natury ze wszech stron doskonałej” (RORTY 2009a, 61).

Romantyczny rys stanowi też u amerykańskiego filozofa egzaltowana pochwała wyobraźni. Rorty z entuzjazmem podpisuje się pod słowami Percy’ego Bysshe Shelleya, że: „wyobraźnia to główne narzędzie dobra” (RORTY 2009a, 172)⁶. Jest ona siłą pozwalającą tworzyć nowe opisy, którym zawdzięczamy z kolei zarówno indywidualny rozwój, jak i społeczny postęp. Dzięki poetyckiej redeskrpcji jednostka może dokonać autokreacji, afirmować siebie w akcie stwarzania się na nowo. Czasem zaś ludziom obdarowanym wyjątkowo silną wyobraźnią udaje się odmienić także oblicze całej społeczności. Wynalezione przez nich nowatorskie opisy przyjmują się i stają się zalążkiem lepszych praktyk społecznych. Rozum podąża zawsze za wyobraźnią, polega na stosowaniu się do wytworzonych przez nią lokalnych reguł praktycznego działania (RORTY 2009a, 169-171).

Rorty przekonuje czytelników do przyjęcia perspektywy pragmatyzmu jako romantycznego politeizmu. Uważa, że wówczas poczulibyśmy w pełni siłę przyciągania projektu, który zwykł czasem nazywać liberalną utopią⁷. Autor *Konsekwencji pragmatyzmu* jest skądinąd jednym z nie tak znowu licznego grona dwudziestowiecznych liberalnych filozofów polityki podkreślających potrzebę podtrzymywania płomienia utopijnej wyobraźni. Gdyby próbować zastosować typologię znaczeń terminu utopia zaproponowaną przez Jerzego Szackiego, to Rortiańska propozycja najbliższa jest utopii rozumianej jako ideał (SZACKI 2000, 16-37). Chodzi bowiem o wizję życia zbiorowego, w którym wyeliminowane zostałyby relacje dominacji i wyzysku, jak wyjaśnia Rorty, o: „[...] społeczeństwo globalne, kosmopolityczne, demokratyczne, egalitarne, bezklasowe i bezkastowe” (RORTY 2013, 25). Stanowiłoby ono harmonijne połączenie ideałów wolności i równości. Wolność indywidualna związana z prywatną autokreacją powinna mieć maksymalnie szeroki zakres. Jediną granicą byłaby tutaj analogiczna wolność innych osób. Dzięki temu współistnieć mogłaby ogromna różnorodność wartości, stylów życia, indywidualnych poszukiwań doskonałości. Jednocześnie jednak liberalna utopia Rorty’ego

⁶ Szerzej na temat nowej roli wyobraźni, jaką niesie ze sobą zwrot ekspresywny zob. C. TAYLOR 1994, 377-380.

⁷ Rorty czasem mówi o realizacji ideału demokracji lub o utopii socjaldemokratycznej, ale treść tych pojęć jest niemalże identyczna z liberalną utopią.

wymagałaby od obywateli zaangażowania w publiczne starania o zapewnienie wszystkim realnej równości szans. Płeć, rasa, pochodzenie etniczne, orientacja seksualna i inne podobne czynniki byłyby w Rortiańskim idealnym społeczeństwie pozbawione znaczenia dla perspektyw życiowych poszczególnych osób. Aby wolność udało się połączyć z równością, niezbędne byłyby również silne więzy solidarności społecznej. Egalitarny i solidarystyczny, ale i utylitarny, aspekt liberalnej utopii Rorty'ego związany jest z dążeniem do redukcji cierpienia, w szczególności zaś jego specyficznie ludzkiej odmiany, jaką jest upokorzenie. Stopniowe poszerzanie się kręgu solidarności polegałoby na dostrzeganiu w innych ludziach, nawet tych, z którymi niewiele nas zgoła łączy, istot podatnych na zranienie i upokorzenie. Przy czym Rorty nie uważał, że w tym celu konieczne jest odwoływanie się do takich metafizycznych, platońskich pojęć, jak natura ludzka czy prawa człowieka. Powiada on np.:

[...] solidarność ludzka nie polega na dzieleniu wspólnej prawdy albo wspólnego celu, lecz na dzieleniu wspólnej samolubnej nadziei, nadziei, że nasz świat, owe drobne rzeczy wokół nas, które wpleliśmy w nasz słownik finalny, nie ulegną zniszczeniu (Rorty 2009b, 150).

Autor książki *Filozofia a zwierciadło przyrody* nigdy nie zajął się szczegółowym opisywaniem tego utopijnego projektu, ani tym bardziej nie przedstawił programu działań, które prowadzić miałyby do jego ziszczenia. Liberalna utopia Rorty'ego może także oczywiście budzić liczne zastrzeżenia. Praktyczne trudności związane z realizacją nakreślonej wyżej wizji idealnego społeczeństwa mogą się wydawać niemożliwe do przewyciężenia. Z kolei schludny podział na to, co prywatne i publiczne, na domenę prywatnej autokreacji i sferę wspólnotowej kooperacji, był wielokrotnie krytykowany (zob. np. FRASER 1989, 93-110; VOPARIL 2006, 113-153). Rozwijanie tych wątków wykracza jednak poza ramy niniejszego tekstu. Chciałem natomiast podkreślić, że Rorty pragnąłby, aby wizja wolnego, egalitarnego, szczęśliwego społeczeństwa przyszłości odgrywała rolę religii obywatelskiej dla współczesnych⁸. Niewątpliwie religii świeckiej, oczyszczonej z resztek platonizmu,

⁸ O tym, że ta religia obywatelska nie jest zupełnie wolna od ekskluzywistycznych pokus świadczyć może następujący cytat: „Choć nie uważam, by istniała jakaś inferencyjna ścieżka od antyrepresentacjonistycznego obrazu prawdy [...] do demokracji lub antydemokracji, to sądzę, że istnieje zasadna inferencja od przekonań demokratycznych do takiego obrazu. Nie jest prawdopodobne by oddanie demokracji było pełne, jeśli się uważa, jak to zazwyczaj czynią monoteiści, że możemy dysponować wiedzą o «obiektywnym» uszeregowaniu ludzkich potrzeb, które może przemóc wynik demokratycznego konsensusu”, RORTY 2009a, 67.

antyautorytarnej, gdyż uzależniającej spełnienie swoich obietnic tylko od ludzkich starań. Mimo wszystko jednak wypełniającej w dużej mierze te same funkcje społeczne, jakie przynajmniej czasami związane były z tradycyjnym teizmem. Zdaniem Rorty'ego istniejące obecnie liberalne demokracje potrzebują moralnego drogowskazu, żeby nie ustawać w próbach zmieniania się na lepsze. Nie ma oczywiście żadnej metafizycznej gwarancji, że kiedykolwiek uda się osiągnąć ideał. Postęp moralny możliwy jest jednak tylko przy zachowaniu nadziei, nawet jeśli rzeczywistość często nie jest w stanie sprostać oczekiwaniom. Liberalna utopia ma być zatem gwiazdą przewodnią, za którą powinniśmy podążać z naszym życiem zbiorowym, wspólną wiarą integrującą obywateli, a w przypadku niektórych z nich – jedyną wiarą.

Zamykając tę część wyводу warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden wątek. Otóż uniwersalna utopia społeczna w osobliwy sposób splata się u Rorty'ego z jego uwielbieniem dla Ameryki. Nie tej istniejącej tu i teraz czy w przeszłości, ale dla kraju, który w przyszłości wciąż może jeszcze zrealizować swoje demokratyczne posłannictwo. Dla niego Ameryka i demokracja to właściwie synonimy (RORTY 2010, 27-28, 35-36). Dlatego liberalna utopia znajduje swoje ucieleśnienie w obrazie Stanów Zjednoczonych jako „awangardy ludzkości”, wielkiego eksperymentu w dziedzinie ludzkiego samostanowienia, wyzwolenia się od wszelkiej aurytarytarnej kurateli (RORTY 2010, 40). W języku, jakim Rorty posługuje się, mówiąc o „kraju wymarzonej” (RORTY 2010, 112), wyraźnie pobrzmiwają zarówno biblijne reminiscencje, jak i irydujące dla wielu Europejczyków echa przekonania o dziejowej wyjątkowości USA. Nie jest też jasne, dlaczego i w jaki sposób amerykańska religia obywatelska demokracji miałyby zbiec się z kosmopolityczną utopią. To ciekawe pytanie pozostanie jednak poza zakresem niniejszych rozważań.

RODZINNE TRADYCJE *SOCIAL GOSPEL*

Wyżej starałem się wskazać, że liberalna utopia Rorty'ego pomyślana jest jako forma religii obywatelskiej możliwej do pogodzenia z pragmatyzmem (lub przynajmniej z jego Rortiańską interpretacją), a nawet przezeń wspieraną. Teraz chciałbym zaś przyjrzeć się bliżej niektórym związkom, jakie łączą ów projekt z tradycyjnym teizmem.

Najłatwiej będzie zacząć od kwestii, która jest w tym kontekście być może najmniej istotna, ale mimo wszystko rzuca pewne światło na cele, jakie stawia sobie autor *Konsekwencji pragmatyzmu*. Przynajmniej w polskiej recepcji

myśli Rorty'ego niewiele uwagi poświęcono temu, że pomimo świeckiego wychowania amerykańskiego filozofa historia jego rodziny w przynajmniej jednym punkcie styka się z religijnością. Dziadkiem Rorty'ego ze strony matki był bowiem Walter Rauschenbusch, pastor i teolog, jedna z ważnych postaci w amerykańskim ruchu progresywnym przełomu XIX i XX wieku. Rauschenbusch zasłynął jako jeden z liderów ruchu *Social Gospel*, czyli radykalnej społecznie odmiany chrześcijaństwa, która za cel stawiała sobie realizację ewangelicznego nakazu miłości bliźniego już na tym świecie. Krytykował on instytucje religijne za koncentrację na pozaświatowym i indywidualistycznym wymiarze religijności, co często idzie w parze ze skłonnością do uświęcania niesprawiedliwego *status quo* w życiu doczesnym. Rauschenbusch nawoływał do powrotu do tradycji pierwszych wspólnot chrześcijańskich, skoncentrowanych na budowaniu wspólnotowego życia opartego na ideałach równości i solidarności. Uważał on, że obowiązkiem chrześcijanina jest sprzeciw wobec materializmu i egoizmu cywilizacji na progu XX wieku (GRIGORIEV 2011, 187-188). W praktyce oznaczać to miało również aktywne zaangażowanie na rzecz zwalczania niesprawiedliwości tworzonych przez kapitalizm i wspierania dążeń do jego zreformowania, a nawet do zastąpienia go przez socjalizm.

Rorty nigdy nie poznał swojego dziadka, ponieważ zmarł on kilkanaście lat przed narodzinami filozofa. Nie ulega jednak wątpliwości, że ruch progresywny był dla niego jednym z tych epizodów w historii USA, z którego Amerykanie powinni być dumni, a jego dziedzictwo uważał za warte kontynuowania. I choć Rorty rzadko wypowiadał się o swoim dziadku, to wyjątkiem jest posłowie, jakie napisał do nowej, przypadającej w 100. rocznicę publikacji oryginału, edycji książki Rauschenbuscha *Christianity and the Social Crisis*. W tekście tym znaleźć można następujący fragment:

Przed stu laty wciąż istniała szansa, że chrześcijańskie kościoły odegrają kluczową rolę w walce o sprawiedliwość społeczną – że to chrześcijańskie, a nie marksistowskie, idee zainspirują radykalną zmianę społeczno-polityczną [...]. Przy odrobinie więcej szczęścia sen Rauschenbuscha mógł się ziścić, pomimo „grzeszności ludzkiego serca”. Lecz szczęście nam nie dopisało i chrześcijaństwo prawdopodobnie przegapiło swoją szansę (RORTY 2007a, 349).

Choć ton tych słów jest pesymistyczny, to wskazuje na pewną ciągłość między społecznymi nadziejami pastora Rauschenbuscha i jego wnuka, który sam siebie określał mianem świeckiego humanisty. Rorty reinterpretuje przesłanie swojego dziadka jako antyfundacjonistyczne wezwanie do budowy „królestwa Bożego” na ziemi (RORTY 2007a, 348). Nie akceptuje on teologicznego

czy teistycznego residuum obecnego w poglądach Rauschenbuscha, ale w pełni identyfikuje się ze zsekularyzowaną wersją jego wyobrażenia o prawdziwej chrześcijańskiej wspólnotie. Niewątpliwie Rorty postrzega siebie jako spadkobiercę tego ideału.

CARITAS I WYBAWIENIE OD EGOTYZMU

Polski filozof Damian Leszczyński oskarża pragmatyzm o misjonizm. Termin ten oznacza zsekularyzowaną wersję idei narodu wybranego, w której pewna grupa ludzi obarczona jest zadaniem poprawy losu całej ludzkości. Misjonizm pragmatystów polegać ma na głoszeniu przez nich z istic purytańską gorliwością idei demokracji jako „najdoskonalszej formy organizacji społecznej” (LESZCZYŃSKI 2011, 250). Demokracja rozumiana jest jednak przez nich bardzo szeroko i w gruncie rzeczy tożsama z emancypacją od wszystkiego, co stanowić może przeszkodę dla ludzkiej wolności, nie tylko od despotyzmu, wyzysku ekonomicznego czy prawnych przywilejów, ale również od religii i metafizyki. O ile nie podzielam przeświadczenia Leszczyńskiego o totalitarnych zapędach pragmatystów (LESZCZYŃSKI 2011, 253-262), o tyle uważam, że jest to dość trafny opis pewnego aspektu pragmatyzmu, a w szczególności stanowiska Rorty’ego. Liberalna utopia tego filozofa zawiera bowiem w sobie rzeczywiście misyjny aspekt, odpowiedzialność za realizację niezwykle doniosłego celu spoczywa na obywatelach demokratycznych państw, w tym na filozofach.

Autor *Konsekwencji pragmatyzmu* przyznawał, że jego liberalna utopia, historycznie rzecz biorąc, wyrosła w dużej mierze z chrześcijaństwa. Od czasów oświecenia chrześcijańskie zasady miłosierdzia i równości uległy jednak sekularyzacji. Różne ruchy społeczne i polityczne przetłumaczyły ideę powszechnego braterstwa ludzi na język świeckich postulatów tak, że nie jest ona już wyróżnikiem określonej grupy wyznaniowej. Rorty dodałby również, że zeświecczenie chrześcijańskiej dobrej nowiny było konieczne, aby nie pozostała ona tylko kwietystycznym ideałem złożonym bezpiecznie w królestwie niebieskim. Liberalna utopia Rorty’ego może być więc interpretowana jako próba wydobycia z chrześcijaństwa jego najważniejszych treści etycznych przy jednoczesnym wyzbyciu się transcendentnego horyzontu, którego świecka, postmetafizyczna kultura, przynajmniej zdaniem amerykańskiego filozofa, już nie potrzebuje.

Rorty'ego interesuje perspektywa ludzkiego szczęścia w życiu doczesnym i tylko w nim. Można w tym, słusznie, upatrywać wyrazu jego utylitarystycznych predylekcji, ale w grę wchodzi coś jeszcze. Rorty uważa, że warunkiem szczęścia jest solidarność międzyludzka, gotowość do wspierania tych, którzy są niesprawiedliwie traktowani, a nawet do poświęcenia się, aby ulżyć ich cierpieniu. Stąd też oczyszczone z nadnaturalnych, mitologicznych elementów chrześcijaństwo to dlań przede wszystkim *caritas*. Rorty z aprobatą cytuje słowa włoskiego filozofa Gianniiego Vattimo: „Istota chrześcijańskiego objawienia sprowadza się do miłości bliźniego, podczas gdy cała reszta pozostawiona zostaje pozbawionym teleologicznego zwieńczenia zróżnicowanym historycznym doświadczeniem” (RORTY 2005, 38). Sam zaś chętnie powtarza, że największą zasługą chrześcijaństwa było i jest żądanie, aby „miłość była jedynym prawem” (np. RORTY 2009a, 65; 2013a, 260)⁹.

Warto w tym miejscu nadmienić, że Rorty odczuwa również niewątpliwie pewien magnetyzm religijnej idei odkupienia (*redemption*)¹⁰. Nie odkupienia w znaczeniu wyzwolenia człowieka od stanu grzechu, upadku. To jest bowiem rodzaj nastawienia religijnego, który jego zdaniem tkwi korzeniami w infantrylnej potrzebie podporządkowania się autorytetowi. Amerykański neopragmatysta wiąże natomiast odkupienie z „impulsem trwania w podziwieniu dla czegoś większego od siebie”¹¹, z doświadczeniem, które popycha jednostkę ku gruntownej samoprzemianie (SMITH 2005, 82-83). Rorty uważa, że we współczesnym świecie taką zbawienną moc (*redemptive power*) ma literatura, przede wszystkim zaś powieść. To ona, w szczególności wśród intelektualistów, niesie ze sobą obietnicę „rozwoju duchowego” i „poczucie uniesienia”. Szczegóły tej estetyzującej, Rortiańskiej koncepcji odkupienia nie muszą nas

⁹ Także Andrzej Szahaj wspomina, że był uczestnikiem wykładu Rorty'ego na University of Virginia, gdzie ten przyznał, że zalicza się do grona filozofów, którzy traktują: „[...] człowieka jako istotę poszukującą miłości, zdolną do konstruowania w jej imię utopii harmonijnego współistnienia, wyzbytego dominacji i niesprawiedliwości [...]”. Zob. SZAHAJ, 2012, 95.

¹⁰ Tłumacząc słowo *redemption* jako „odkupienie”, choć bywa ono przekładane jako „wybawienie”, np. w polskiej wersji eseju Rorty'ego *Wybawienie od egotyzmu: James i Proust jako ćwiczenie duchowe*. Zob. RORTY 2006b, 181-204. Przymiotnik *redemptive* przekładam z kolei jako „zbawienny”, idąc w ślady Bogdana Barana. Zob. RORTY 2009a, 145-166.

¹¹ W oryginale ten fragment brzmi: „[...] the impulse to stand in awe of something greater than oneself” (RORTY 1998, 18). W polskim wydaniu został on zaś przetłumaczony następująco: „[...] impulsem trwania w trwodze w obliczu czegoś większego od siebie” (RORTY 2010, 35). Zdecydowałem się na odmienne tłumaczenie ponieważ fraza „to stand in awe” oznacza odczuwanie ogromnego szacunku, nabożnej czci względem czegoś, choć rzeczywiście często z domieszką lęku. Polski przekład uwypukla jednak tylko ten drugi aspekt („trwanie w trwodze”), podczas gdy, moim zdaniem, kontekst wskazuje, że Rorty'emu chodziło przede wszystkim o podziw, który bezpośrednio po zacytowanych słowach przeciwstawia on „infantrylnej potrzebie bezpieczeństwa”.

w tym miejscu zajmować. Należy jednak podkreślić, że zawiera ona pewien aspekt związany z miłością bliźniego. Rorty upatruje w dziełach wielkich pisarzy, takich jak Marcel Proust czy Henry James, „odkupienia od egotyizmu”. Egotyzm nie oznacza jednak tutaj samolubstwa, a:

[...] coś bliższego raczej „samozadowoleniu”. Jest to gotowość do uznania, że posiada się już całą wiedzę niezbędną do wszelkich analiz, całe konieczne rozumienie następstw rozważanego działania. To wyobrażenie, że jest się w danej chwili w pełni poinformowany, a tym samym w sytuacji najlepiej umożliwiającej dokonanie właściwego wyboru (RORTY 2006b, 189).

Spotkanie z bohaterami niektórych przynajmniej powieści wyzwała ich czytelnika od ograniczoności jego wyobraźni, pogłębia jego wrażliwość, otwiera mu oczy na mnogość ludzkich celów i sposobów życia. Czasem może prowadzić do dostrzeżenia cierpienia i niesprawiedliwości tam, gdzie wcześniej pozostawały one niezauważone. Dlatego zdaniem Rorty’ego

[...] czytelnicy powieści poszukują raczej wybawienia od braku wrażliwości niż od bezbożności albo irracjonalizmu. Mogą nie wiedzieć albo nie przejmować się tym, czy jest to sposób, w jaki rzeczy naprawdę są, ale martwią się, czy są dostatecznie świadomi potrzeb innych. Patrząc z tego punktu widzenia, hegemonię powieści można postrzegać jako próbę realizacji sugestii Chrystusa, że miłość jest jedynym prawem (RORTY 2006b, 189).

CNOTA NADZIEI

Utopijna wizja harmonijnego ludzkiego współżycia powinna inspirować i pobudzać do starań o przybliżenie się do niej. Ponieważ jednak obecna rzeczywistość w oczywisty sposób nie dorasta do tego ideału, a także z innych względów, amerykański neopragmatysta umieszcza go w przyszłości. Jego utopia ma zdecydowanie prospektywny charakter. Rorty powiada np.:

Moje poczucie świętości, jeśli je posiadam, związane jest z nadzieją, że pewnego dnia, za tysiące lat, moi dalecy potomkowie żyli będą w globalnej cywilizacji, w której miłość będzie właściwie jedynym prawem. W takim społeczeństwie komunikacja byłaby wolna od dominacji, podział na klasy i kasty byłby nieznany, hierarchia byłaby kwestią tymczasowej, pragmatycznej dogodności, a władza

zależałyby od niewymuszonej zgody odczytanych i wykształconych wyborców (RORTY 2005, 40).

Nie ma więc przypadku w tym, że refleksja Rorty'ego w ostatnich kilkunastu latach jego życia tak często krąży wokół tematu nadziei. Oczywiście nadzieja jest również jedną z trzech chrześcijańskich cnót teologicznych. Stąd też ostatnim wątkiem, który domaga się rozwinięcia, jest właśnie kwestia podobieństw i różnic między zakorzenionym w tradycji religijnej rozumieniem tej cnoty a jej Rortiańskim ujęciem.

W chrześcijańskiej teologii człowiekowi w doczesnym życiu przysługuje *status viatoris*, bycia w drodze ku spełnieniu, szczęśliwości. Rozpięty jest on między horyzontem zbawienia a niebezpieczeństwem osunięcia się w nicość. W obliczu czasowości ludzkiej egzystencji, tego, że: „[...] spełnienie jest «jeszcze nie» urzeczywistnione, a niespełnienie jest «jeszcze nie» wykluczone” (PIEPER 2000, 183), niezbędna jest właśnie cnota nadziei. *Status viatoris* domaga się zatem przyjęcia właściwej egzystencjalnej orientacji. Jak ujął to katolicki filozof Josef Pieper:

Odpowiedzią nie może być wątpienie – bo sensem egzystencji stworzeń jest nie nicość, lecz byt, co oznacza: spełnienie. Odpowiedzią nie może być także spokojna pewność posiadania – bo „stający się” byt stworzeń zbyt niebezpiecznie jeszcze graniczy z nicością. Obydwa, zarówno z wątpienie, jak i pewność posiadania, sprzeciwiają się rzeczywistości. Jedyłą odpowiedzią stosowną do rzeczywistej sytuacji egzystencjalnej człowieka jest: nadzieja (PIEPER 2000, 155).

Podobnego zdania jest też Tadeusz Sławek (2015, 42), dla którego chrześcijańska nadzieja

[...] jest niczym innym, jak sposobem uzgodnienia tych dwóch czasów: tu (czyli teraz i wczoraj) jest boleśnie i marnie, tam (czyli w nieokreślonym „jutro”, jakim jest wieczność, a której jedynym wyobrażalnym elementem jest śmierć jako moment „przejścia”) jest „rajsko” lub „piekielnie”, ale na sposób nie czasowo-ludzki, lecz bosko-wieczny.

Rorty odrzuca oczywiście przeświadczenie, że nadzieja powinna kierować się ku spełnieniu, które jest pozaczasowe. W jednym ze swoich tekstów podkreśla, że pożądane byłoby „zapomnienie o wieczności” (RORTY 2010, 36). Nie osadza więc nadziei ani w Bogu, ani w Rozumie, ani w żelaznych prawach historii. Nic nie gwarantuje *happy endu* w dziejach, nie możemy wiedzieć, że

on nastąpi. Nie podziela on też przekonania, że człowiek jest stworzeniem Bożym, z którym nierozzerwalnie związane jest ujęcie jego bytu jako *status viatoris*. Zaryzykowałbym sugestię, że z punktu widzenia ortodoksyjnej chrześcijańskiej teologii Rortiańska nadzieja jest formą pelagiańskiej herezji, która zuchwale zakłada, że rodzaj ludzki o własnych siłach jest w stanie osiągnąć spełnienie¹². Pomimo wszystkich tych zastrzeżeń to, co Rorty ma do powiedzenia o nadziei, wydaje się do pewnego stopnia odwzorowywać strukturę tradycyjnego teistycznego ujęcia tej cnoty oraz grzechów przeciwko niej.

W pierwszym rzędzie nadziei nie należy mylić z optymizmem. Jak świetnie ujął to Christopher Lasch:

Nadzieja oznacza głęboko zakorzenione zaufanie do życia, które wydaje się absurdalne tym, którym go brak [...] Pełni nadziei zawsze są gotowi na najgorsze. Ich ufność w życie nie byłaby wiele warta, gdyby nie przetrwała rozczarowań w przeszłości, a wiedza, że przyszłość przyniesie kolejne rozczarowania dowodzi tylko nieustającej potrzeby nadziei [...] Brak przezorności (*improvidence*), ślepa wiara, że sprawy przybiorą pomyślny obrót stanowi kiepski substytut dla skłonności, żeby doprowadzić sprawy do końca nawet wtedy, gdy nie idą one po naszej myśli¹³.

Także Rorty nie jest przesadnym optymistą w ocenie szans na realizację swojej liberalnej utopii. W jednym z wywiadów powiada np.: „W dziewięciu na dziesięć możliwych przypadków wszystko szlag trafi (*things will go to hell*)” (RORTY 2006a, 41). W innym tekście, po podobnie ponuro brzmiącej wypowiedzi dodaje jednak: „[...] ale cóż mamy poza nadzieją?” (LEWIS-KRAUS 2003)¹⁴. Choć więc jego marzenia udaremnić może wiele okoliczności, to amerykański filozof chce uparcie trwać w nadziei. W charakterystyczny dla siebie sposób zestawia on ze sobą *Nowy Testament* i *Manifest Komunistyczny*, podkreślając, że ich autorzy głosili wspaniałe proroctwa, które niestety nie doczekały się realizacji. Mimo to, zdaniem Rorty’ego, współcześni powinni wracać do tych tekstów właśnie jako do wielkich pomników nadziei na

¹² Sposób, w jaki Pieper opisuje jedną z form zuchwalstwa, wydaje się dość dobrze pasować do poglądów Rorty’ego. Zob. PIEPER 2000, 180.

¹³ Cyt. za WESTBROOK 2005, 17.

¹⁴ Nie jest to zresztą odosobniona deklaracja. W innym miejscu, *a propos* możliwości ziszczenia się swoich utopijnych ideałów Rorty stwierdza: „[...] szanse te oceniam jako dość marne. Nie sądzę jednak, aby miało to przesądzać o zmianie naszego celu politycznego. Nie dysponujemy na dzień dzisiejszy projektem wartościowszym; nie mamy lepszego pomysłu na życie” (2013e, 27; zob. też 2009e, 81-82).

nadejście powszechnego braterstwa między ludźmi¹⁵. Ludziom żyjącym obecnie nie jest potrzebna fałszywa pewność, że „sprawy pomyślnie się ułożą” i niejako automatycznie uda się osiągnąć ten cel. Tego rodzaju złudzenie podtrzymuje często tradycyjnie rozumiana teoria. To teoria ludzi obietnicą poznania Prawdy w sensie absolutnym, rozumianej jako ułokowanie: „[...] wszystkiego – każdej rzeczy, osoby, zdarzenia, idei i poematu – w jednym kontekście, który będzie się odsłaniał jako naturalny, z góry dany i niepowtarzalny” (RORTY 2009a, 146). Teoretyk ucieka przed przygodnością w absolutną pewność wiedzy, także o tym, że to, co ceni najbardziej, co uznaje za moralnie najważniejsze, przetrwa i zwycięży. Dlatego właśnie Rorty formułuje swój zamiar jako próbę zastąpienia pragnienia wiedzy przez nadzieję (RORTY 2013, 26-27)¹⁶. Tylko nadzieja, nawet w obliczu bardzo niesprzyjających warunków, pozwala na podtrzymanie moralnych aspiracji nowoczesnych, zachodnich społeczeństw. Wyrażając to w bardziej teologicznym języku, Rorty wydaje się przestrzegać przed zuchwałością (*praesumptio*), która „jeszcze nie” odniesione do spełnienia zamienia w „już”.

Grzechem przeciwko nadziei jest także rozpacz, która wyrasta z acedii – zniechęcenia. Chrześcijańska teologia podkreśla, że acedia jest rodzajem smutku wynikającym, paradoksalnie, z wywyższenia człowieka przez Boga. „Onieśmielony w *acedii* człowiek nie ma ani odwagi, ani woli, by być tak wielkim, jakim w rzeczywistości jest. Chciałby raczej być mniej wielki, aby w ten sposób uniknąć powinności wielkości” (PIEPER 2000, 174). W antropocentrycznym światopoglądzie Rorty’ego odpowiednikiem acedii byłoby zwątpienie w nieograniczone twórcze możliwości człowieka i w jego zdolność do doskonalenia się. Nie ma chyba w jego oczach cięższego wykroczenia. Rorty prowadzi w swoich pismach polemiki z różnymi adwersarzami, ale często powtarzającym się zarzutem, jaki im stawia, jest wyrzeczenie się aspiracji do uczynienia świata lepszym. Nie mogę w tym miejscu rozwijać tego wątku, ale np. amerykańska lewica kulturowa jest przezeń krytykowana właśnie w tym duchu. O ile lewica, z którą neopragmatystyczny filozof się identyfikuje, była „partią nadziei” (RORTY 2010, 31), o tyle współcześni lewicowcy

¹⁵ Zob. Rorty 2013, 260–262. Pamiętając o wszystkich różnicach między Rortym a Gabrielem Marcellem warto przywołać tutaj słowa francuskiego filozofa: „Można by powiedzieć, że nadzieja podlega szczególnemu osądowi metafizycznemu tylko pod tym warunkiem, że przewyższa pragnienie, czyli że nie ogranicza się do skoncentrowania na samym podmiocie. Raz jeszcze podkreślić musimy szczególnie związek łączący nadzieję i *caritas*” (Marcel 1984, 68-69).

¹⁶ *Nadzieja zamiast wiedzy* – taki właśnie tytuł nosiły wykłady Rorty’ego opublikowane najpierw w języku niemieckim i francuskim. Następnie weszły one w skład jego książki *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*.

przyjmują jego zdaniem postawę cynicznej, wyniosłej rezygnacji. Nie ożywia ich utopijna wyobraźnia związana z amerykańskim eksperymentem budowy demokratycznego, egalitarnego społeczeństwa. Co znamienne, także tutaj teoria zostaje obsadzona w negatywnej roli. Rorty oskarża bowiem współczesną lewicę kulturową, mającą swoje przyczółki głównie na amerykańskich kampusach uniwersyteckich, o skłonność do pseudo-radykalnego, oderwanego od rzeczywistości teoretyzowania (RORTY 2010, 104-106). Zamiast bowiem przedstawić propozycje rozwiązania konkretnych problemów, które mogłyby jej zjednać większość elektoratu, zadowala się ona snuciem abstrakcyjnych wywodów o tym, jak bardzo amerykańskie społeczeństwo przesiąknięte jest różnymi formami opresji. Choć rozpacz i zuchwałość mogą się wydawać przeciwieństwami, to w teologii postrzegano je jako blisko ze sobą spokrewnione (PIEPER 2000, 177). Podobnie u Rorty'ego, zniechęcenie do wielkości człowieka prowadzić może poprzez teorię zarówno do złudnej, zarozumiałej pewności siebie, jak i do kontemplacyjnej, pesymistycznej ucieczki od rzeczywistości.

Analogii pomiędzy stanowiskiem Rorty'ego a religijnym rozumieniem nadziei nie należy jednak prowadzić zbyt daleko. Wynika to nie tylko z różnic, o których już wspominałem. Religijna nadzieja często przybiera bowiem postać oczekiwania na wydarzenie, które radykalnie przekracza wszelkie ziemskie uwarunkowania. Jest pragnieniem tego, co niemożliwe, na co przynajmniej z perspektywy świata doczesnego nie można racjonalnie liczyć. Jak trafnie zauważa Nicholas Smith, Rorty wydaje się w tym właśnie punkcie rozdarty pomiędzy romantyczną, *quasi*-religijną tęsknotą a utylityzmem. Jego romantyczne skłonności popychają go czasem w stronę nadziei rozumianej radykalnie. Pociąga go wówczas wizja przeobrażenia świata w sposób, którego współczesna epoka nie jest w stanie nawet sobie wyobrazić. Jednak utylityzm nastawiony na redukcję cierpienia przybiera u Rorty'ego postać ostrożnego melioryzmu. Pomimo wszystkich pochwał na rzecz potęgi wyobraźni, które autor pracy *Przygodność, ironia i solidarność* wygłasza, w polityce jest on z reguły reformistą upierającym się przy starannym planowaniu i cząstkowych zmianach. Niechętnie odnosi się do wszelkich zakrojonych na wielką skalę, ale mglistych projektów przemiany świata (SMITH 2005, 92-95). W tym duchu sam podkreśla: „Jako pragmatysta myślę, że to co wykracza poza możliwość zaplanowania, nie jest warte czynienia obietnic. [...] Wolałbym używać słowa «utopia» w odniesieniu do przyszłości, w której pewne konkretne nadzieje doczekają się realizacji” (RORTY 2002, 149). Cel, który przyświeca jego liberalnej utopii, jest więc nie tylko ziemski, ale i nie

wykracza poza horyzont tego, co już współcześni mogą sobie przedstawić. Dlatego powątpiewa on, że: „[...] musimy sobie wyobrazić coś bardzo różnego od znanej i banalnej socjaldemokratycznej utopii, której nadejścia wyglądali Mill, a później John Dewey” (RORTY 2002, 150)¹⁷. Ideę braterstwa ludzi udało się, zdaniem amerykańskiego filozofa, w dużej mierze (choć oczywiście nie w pełni) zrealizować w najlepszych, najbardziej sprawiedliwych społeczeństwach zachodniego świata. Zadanie polega na tym, aby sukces ten nie został zaprzeczony i doczekał się ziszczenia także w innych częściach globu (SMITH 2005, 94).

ZAKOŃCZENIE

Gdybym miał podsumować filozofię Rorty’ego jednym określeniem, powiedziałbym, że jest to radykalny humanizm. Antyautorytaryzm i przeświadczenie o samowystarczalności człowieka tworzące rdzeń jego myśli skutkują głoszonym przez amerykańskiego filozofa antyklerykalizmem. Jednocześnie jednak liberalna utopia kreślona przez Rorty’ego, jak starałem się dowieść, nie jest zupełnie pozbawiona religijnego wymiaru. On sam być może nie zdawał sobie zresztą sprawy z wszystkich nici pokrewieństwa łączących jego projekt z religijnym dziedzictwem zachodniego świata. To, że jedna z najbardziej śmiałych i konsekwentnych prób przedstawienia wizji kultury postreligijnej i postmetafizycznej nie jest mimo wszystko w stanie zupełnie odzegnać się od związków z religijnym impulsem, wydaje mi się frapujące. Można w tym widzieć kolejny rozdział dość długiej już historii głęboko ambiwalentnego stosunku krytycznych, emancypacyjnie nastawionych intelektualistów do religii (SMITH 2005, 76-78). Z jednej strony nie pozostawiają oni na niej suchej nitki, z drugiej zaś fascynuje ich ona jako rezerwuar ludzkich nadziei na sprawiedliwość. Można jednak również potraktować *casus* Rorty’ego jako bardziej uniwersalny. Pragnienie odnalezienia sensu w zmaganiach z losem, choćby w załączkowej postaci, nie jest zapewne obce nikomu. W tym sensie chyba rzeczywiście nie ma ludzi niereligijnych. Właśnie ten kierunek interpretacji sugerować mogą cytowane przez Rorty’ego słowa powieściopisarki Dorothy Allison:

¹⁷ To, że Rorty mówi w tym przypadku o „utopii socjaldemokratycznej” a nie liberalnej, nie świadczy o jakimś przewartościowaniu w jego myśli. Gdy bowiem używa on określenia „liberalizm”, lub jego pochodnych, z reguły ma na myśli amerykańskie rozumienie tej tradycji, bliskie europejskiej socjaldemokracji.

Jest miejsce, w którym zawsze jesteśmy sami ze swą śmiertelnością, w którym po prostu musimy oprzeć się na czymś większym od nas – na Bogu, historii, polityce, literaturze, wierze w uzdrawiającą moc miłości, a nawet na słusznym gniewie. Czasem myślę, że są one tym samym. Racją wiary, sposobem postawienia się światu i nalegania, że życie ma do zaoferowania więcej, niż nam się kiedykolwiek zdawało (Rorty 2013, 219).

REFERENCJE

- CROSBY, Donald A. 1972. „Religion and Solitariness”. *Journal of the American Academy of Religion* 40, nr 1: 21-35.
- FRASER, Nancy. 1989. „Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy”. W: *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*, 93-110. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GRIGORIEV, Serge. 2011. „Rorty, Religion, and Humanism”. *International Journal for Philosophy of Religion* 70, nr 3: 187-201. <https://doi.org/10.1007/s11153-011-9315-4>.
- LESZCZYŃSKI, Damian. 2011. „Pragmatyzm: trywializm i purytanizm”. *Lectiones & Acroases Philosophicae* 4, nr 2: 235-262.
- LEWIS-KRAUS, Gideon. 2003. „An Interview with Richard Rorty”. *The Believer* nr 3, 1.06.2003. Dostęp: 15.06.2024, <https://www.thebeliever.net/an-interview-with-richard-rorty/>.
- MARCEL, Gabriel. 1984. *Homo viator: wstęp do metafizyki nadziei*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX
- MORAWSKI, Stefan. 1995. „List do profesora Richarda Rorty’ego”. W: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem: wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. Andrzej Szahaj, 137-146. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- PIEPER, Josef. 2000. *O miłości, nadziei i wierze*. Tłum. Irena Gano i Krzysztof Michalski. Poznań: W drodze.
- RAUSCHENBUSCH, Walter. 2007. *Christianity and the Social Crisis in the 21st Century: The Classic That Woke up the Church*, red. Paul Raushenbush. New York: HarperOne.
- RORTY, Richard. 1998. *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RORTY, Richard. 1999. „Pragmatism as Anti-Authoritarianism”. *Revue Internationale de Philosophie* 53 (207): 7-20.
- RORTY, Richard. 2002. „Hope and the Future”. *Peace Review* 14, nr 2: 149-155. <https://doi.org/10.1080/10402650220140166>.
- RORTY, Richard. 2003. „Religion in the Public Square: a Reconsideration”. *Journal of Religious Ethics* 31, nr 1: 141-149.
- RORTY, Richard. 2005. „Anticlericalism and Atheism”. W: Richard RORTY, Gianni VATTIMO. *The Future of Religion*, red. Santiago Zabala. Tłum. William McCuaig. New York: Columbia University Press.
- RORTY, Richard. 2006a. *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*, red. Eduardo Mendieta. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.

- RORTY, Richard. 2006b. „Wybawienie od egotyzmu: James i Proust jako ćwiczenie duchowe”. Tłum. Arkadiusz Żychliński. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja* nr 1/2 (97/98): 181-204.
- RORTY, Richard. 2007a. „Afterword: Buds That Never Opened”. W: Walter RAUSCHENBUSCH. *Christianity and the Social Crisis in the 21st Century: The Classic That Woke up the Church*, red. Paul Raushenbush, 347-350. New York: HarperOne.
- RORTY, Richard. 2007b. *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- RORTY, Richard. 2009a. *Filozofia jako polityka kulturalna*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- RORTY, Richard. 2009b. *Przygodność, ironia i solidarność*. Tłum. Wacław Jan Popowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- RORTY, Richard. 2010. *Spełnianie obietnicy naszego kraju. Myśl lewicowa w dwudziestowiecznej Ameryce*. Tłum. Andrzej Karalus i Andrzej Szahaj. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- RORTY, Richard. 2013. *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*. Tłum. Janusz Grygieńć. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- RORTY, Richard. 2022. *Filozofia a zwierciadło przyrody*. Tłum. Michał Szczubiałka. Wydanie rozszerzone i poprawione. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- SIECZKOWSKI, Tomasz. 2017. „Rawls, Rorty, etnocentryzm i miejsce religii”. W: *Granice sacrum: wymiary religijności w myśli współczesnej*, red. Tomasz Sieczkowski, Paweł Grabarczyk, 67-87. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- SŁAWEK, Tadeusz. 2015. „Subtelny żarłok i pierzaste stworzenie : nadzieja, obietnica, utopia”. W: *Drogi nadziei*, red. Zofia Zarębianka, Katarzyna Dybeł, 39-54. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe. <https://doi.org/10.15633/9788374384636.05>.
- SMITH, Nicholas H. 2005. „Rorty on Religion and Hope”. *Inquiry* 48, nr 1: 76-98. <https://doi.org/10.1080/00201740510015365>.
- SZACKI, Jerzy. 2000. *Spotkania z utopią*. Warszawa: Sic!
- SZAHAJ, Andrzej. 2012. *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- TAYLOR, Charles. 1994. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Mass: Harvard University Press.
- VOPARIL, Christopher J. 2006. *Richard Rorty: Politics and Vision*. Lanham: Rowman & Littlefield Publ.
- WESTBROOK, Robert B. 2005. *Introduction*. W: *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*, 1-17. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

LIBERALNA UTOPIA I ZWIERCIADŁO RELIGII

Streszczenie

Richard Rorty był intelektualistą zdecydowanie świeckim, zdeklarowanym ateistą i antyklerykałem. Pomimo tego w jego wizji utopii liberalnej odnaleźć można pewne tropy, które wskazują na jej związki z religią. W niniejszym artykule staram się zrekonstruować powody, dla których Rorty tak krytycznie ocenia rolę religii w demokracji liberalnej. Podkreślam przy tym, że są one osadzone głównie w specyficznym rozumianym antyautorytaryzmie amerykańskiego filozofa. Następnie zaś przechodzę do wskazania powiązań między projektem liberalnej utopii Rorty'ego a religią, szczególnie chrześcijańską. Argumentuję, że liberalna utopia Rorty'ego jest czymś w rodzaju religii obywatelskiej. Dlatego nieprzypadkowe wydaje się to, że w ostatnim okresie twórczości amerykańskiego neopragmaty problematyka nadziei społecznej urasta do rangi jednego z głównych tematów.

Słowa kluczowe: nadzieja; religia; Rorty Richard; utopia

LIBERAL UTOPIA AND THE MIRROR OF RELIGION

Summary

Richard Rorty was a staunchly secular intellectual, an atheist who also embraced anticlericalism. Nevertheless, it is my contention that in his vision of liberal utopia some affinities with religion can be detected. In the present article I start by reconstructing the reasons behind Rorty's critical evaluation of religion's role in liberal democracy. I stress that those reasons are rooted in the American philosopher's specific understanding of antiauthoritarianism. Then I move on to the connections between the project of liberal utopia developed by Rorty and religion, especially with Christian religious tradition. I argue that his liberal utopia is something akin to civil religion. Hence, it does not seem like a mere accident that hope emerges as one of the main themes in the last period of American neopragmatists' creative output.

Keywords: hope; religion; Rorty Richard; utopia