

AMERYKAŃSKA RELIGIA OBYWATELSKA RICHARDA RORTY'EGO

- Jakub Gużyński -

Abstrakt. Artykuł prezentuje stosowaną przez Richarda Rorty'ego metaforę religijną w kontekście pojęcia religii obywatelskiej, wywodzącego się z *Umowy społecznej* Jeana Jacquesa Rousseau, a współcześnie stosowanego przede wszystkim w socjologicznej analizie związku państwa z religią. Zostaje ono zestawione z Rortiańską koncepcją pragmatyzmu jako romantycznego politeizmu oraz fundamentalnymi na jej gruncie pojęciami romantyczności, politeizmu oraz poezji. Szczegółów propozycji amerykańskiego neopragmatysty dostarczają formułowane przez niego porównania instytucji społecznych do instytucji religijnych, takich jak kapłaństwo czy świątynia. Istotną cechą filozofii Rorty'ego jest daleko idący sekularyzm, stąd też pomiędzy jego wizją a opisem innych badaczy dochodzi do nieścisłości. Mają one swoje źródło w pragmatystycznych poglądach autora *Przygodności, ironii i solidarności* oraz podkreślają polityczny charakter jego filozofii.

Słowa kluczowe: Richard Rorty, religia obywatelska, romantyczny politeizm, pragmatystyczna filozofia religii, sekularyzm.

W niniejszym artykule¹ chciałbym zaprezentować Richarda Rorty'ego w dość niecodziennej dla niego roli – roli kaznodziei. Choć każdemu, kto zna antyklerykalne poglądy tego neopragmatysty wydawać się to może określenie na wyrost, jednak nie da się zaprzeczyć, że zdarzało mu się wdziwać kapłańskie szaty. Religią, którą wyznawał i głosił, jest specyficzna forma religii obywatelskiej, którą postaram się przedstawić w toku wywodu. Przybliżę również samo pojęcie religii obywatelskiej, koncepcję romantycznego politeizmu oraz główne elementy metaforyki religijnej stosowanej przez tego filozofa.

Rola religii w twórczości Rorty'ego była podkreślana już wcześniej. On sam zwracał uwagę na swoje poszukiwania sposobu na „zawarcie rzeczywistości i sprawiedliwości w jednej wizji”², znalezienie narracji, która pozwoliłaby zespolić

Jakub Gużyński
e-mail: guzynsky@gmail.com
Instytut Filozofii UMK
ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń

¹ Autor dziękuje anonimowym recenzentom za cenne uwagi i sugestie do tekstu.

² Rorty (2013b): 55–56.

sferę prywatną i publiczną. W toku swoich poszukiwań amerykański filozof doszedł jednak do wniosku, że takiemu zadaniu sprostać może jedynie religia, która pozostawała mu obca. W konsekwencji zwrócił się on ku pragmatyzmowi, co zostało odczytane przez część komentatorów jako przejaw głębokiego zawodu, jaki przyniosła mu metafizyka³. Richard J. Bernstein określił go mianem prawdziwego wyznawcy, który utracił wiarę, stwierdzając nawet, że: „Można dostrzec coś niemalże edypowego – formę ojcobójstwa – w obsesyjnych atakach Rorty'ego na figury ojca w filozofii i metafizyce”⁴.

Jason Boffetti⁵ doszedł w swojej analizie do jeszcze dalej idących wniosków. Zdaniem tego autora, amerykański neopragmatysta odnalazł ową „jedną wizję”, której poszukiwał, właśnie w religii obywatelskiej. Boffetti twierdzi, że Rorty proponuje zjednoczenie sfery publicznej i prywatnej, podporządkowując obie te sfery religii demokracji. Postaram się pokazać, że nie ma on racji. W filozofii Rorty'ego wcale nie dokonuje się zwrot religijny, rozumiany jako porzucenie wcześniejszych zapatrywań na rzecz nowego stanowiska o charakterze religijnym. Omawiane przeze mnie niżej koncepcje stanowią raczej kontynuację wcześniejszej twórczości tego autora. Jak zobaczymy, wcale nie występuje w nich postulat zjednoczenia tego, co prywatne i tego, co publiczne. Jest wręcz odwrotnie. Rorty sięga po język religijny tylko po to, żeby w nowy sposób opowiedzieć o tym, o czym bodaj najpełniej pisał w *Przygodności, ironii i solidarności*.

W niniejszym opracowaniu przyjmować będę przede wszystkim perspektywę Rorty'ego, poddając jego teksty krytycznej analizie. Ze względu na charakter artykułu nie podejmuję tu polemiki z Rortiańskimi interpretacjami filozofii klasyków pragmatyzmu – Williama Jamesa i Johna Deweya. Choć mogą one wydawać się kontrowersyjne, ich ocena nie jest kluczowa dla poniższego wyводу⁶.

Pojęcie religii obywatelskiej

Pojęcie religii obywatelskiej pochodzi z *Umowy społecznej* Jeana Jacquesa Rousseau, choć oczywiście nie on pierwszy dostrzegł związek pomiędzy religią i państwem. W dziele tym francuski filozof wyróżnia trzy rodzaje religii: religię człowieka, religię obywatela oraz religię księży. Pierwszy z nich to taka forma wiary, która daleka jest od instytucjonalizacji, a przejawia się wyłącznie w czcze-

³ Zob. Habermas (2000): 32.

⁴ Bernstein (1998): 251 [tłum. – J.G.].

⁵ Boffetti (2004).

⁶ Na gruncie założeń przyjmowanej przez Rorty'ego teorii interpretacji, nie da się podważyć jego sposobu odczytania klasycznych tekstów (zob. np. Rorty (1992): 89–108; Szahaj (1997): 5–33).

niu Boga i wypełnianiu moralnych nakazów. O drugim rodzaju, Rousseau pisze: „Jest to rodzaj teokracji, w której nie powinno się mieć innego kapłana prócz panującego ani też innych księży prócz urzędników”⁷. Ostatni zaś typ religii stanowi połączenie dwóch poprzednich, przez co wytwarza zobowiązanie zarówno wobec państwa, jak i wobec Boga. Owa religia księży, za której przykład służy katolicyzm, nazwana zostaje przez autora *Umowy społecznej* rodzajem dziwnym i tak oczywiście złym, że jego krytyka byłaby stratą czasu.

Rousseau stwierdza, że każdemu państwu zależy na tym, aby jego obywatele wyznawali religię, która mobilizować ich będzie do wypełniania obowiązków. Analizując chrześcijaństwo jako religię człowieka, francuski filozof dochodzi do wniosku, że nie służy ono budowie dobrego społeczeństwa. Jego zdaniem państwo musi zadbać o to, aby jego obywatele wyznawali szereg dogmatów, które zagwarantują pomyślność kraju. Takie dogmaty powinny być, zdaniem autora *Umowy społecznej*, proste, precyzyjne i nieliczne. Jego propozycja obejmuje następujące przedmioty wiary: „Istnienie bóstwa potężnego, mądrego, dobroczynnego, przewidującego i troskliwego, życie przyszłe, szczęśliwość sprawiedliwych, ukaranie złych, świętość umowy społecznej i prawa”⁸, a także zakaz nietolerancji. Nie uznawanie tych przekonań, jako przejaw braku uspołecznienia, może służyć za podstawę wygnania z państwa.

Koncepcję Rousseau przypomniał amerykański socjolog Robert Bellah w eseju *Civil Religion in America*⁹. Jego zdaniem, w Stanach Zjednoczonych obok wielu wyznań występuje również religia obywatelska. Bellah podkreśla, że w przeciwieństwie do francuskiej religii obywatelskiej nigdy nie przyjmowała ona antyklerykalnej ani silnie sekularnej formy, ale raczej czerpała z tradycji wielu religii i denominacji. Przybrała ona tym samym postać swoistej części wspólnej różnych wyznań. Sprzyjającą okolicznością dla procesu formowania się religii obywatelskiej była liczebność i różnorodność występujących w Ameryce denominacji, z których żadna nie zajmowała dominującej pozycji. Według polskiego socjologa Stanisława Burdzieja, właściwa amerykańska religia obywatelska wyłoniła się z owej „uogólnionej religii” pod wpływem znacznego wzrostu siły państwa od czasu Wojny Domowej, a także sekularyzacji i liberalnych ruchów kulturowych¹⁰.

Peter Gardella przekonuje, że przyczyną wyjątkowo dużego znaczenia religii obywatelskiej w Stanach Zjednoczonych jest krótka historia tego państwa oraz

⁷ Rousseau (2002): 102.

⁸ Ibidem: 105.

⁹ Bellah (1967).

¹⁰ Burdziej (2009): 43–44.

brak wspólnej tradycji i kultury¹¹. Ameryka jest krajem imigrantów, co wymusza wytworzenie czegoś, co mogłoby zostać uznane za wspólne wszystkim obywatelom. Gardella wskazuje na cztery podstawowe wartości amerykańskiej religii obywatelskiej: wolność, politykę demokratyczną, światowy pokój oraz tolerancję kulturową. Podkreśla on jednak, że nie należy rozumieć religii jako zestawu przekonań, ale raczej jako system symboli, działań i idei¹². Za przykład takiego symbolu religijnego w Stanach Zjednoczonych posłużyć może chroniona prawnie flaga, upamiętniający niepodległość Dzwon Wolności w Filadelfii, pomnik czterech wielkich prezydentów w Mount Rushmore, Deklaracja Niepodległości czy Konstytucja. Zachowania charakterystyczne dla amerykańskiej religii to z kolei przysięganie na Biblię, obchody Dnia Niepodległości czy inauguracyjne przemowy prezydentów.

Bóg przywoływany przy licznych wydarzeniach religii obywatelskiej nie jest Bogiem żadnego konkretnego wyznania, ale raczej owej „uogólnionej religii”, co podkreślał już Bellah¹³. Bardzo rzadko na przykład możemy znaleźć w przemówieniach prezydentów Stanów Zjednoczonych odwołania do Chrystusa, niemniej samo istnienie Boga pozostaje poza dyskusją. Zostało to bezpośrednio wyrażone w stwierdzeniu, które Sąd Najwyższy wygłosił w sprawie *Zorach vs Clauson*¹⁴: „Jesteśmy narodem religijnym, którego instytucje zakładają istnienie Istoty Najwyższej”¹⁵.

Religijny wymiar pragmatyzmu

Mając w pamięci religijność amerykańskiej kultury, chciałbym teraz skupić się na religijnym wymiarze pragmatyzmu, na który zwraca uwagę polski filozof Damian Leszczyński. Nazywa on tę filozofię nowym purytanizmem¹⁶. Jest to przenośnia o tyle interesująca, że to właśnie purytanizm odegrał istotną rolę w kształtowaniu się amerykańskiej religii obywatelskiej jeszcze w okresie kolonialnym. Leszczyński przekonuje, że pragmatyzm cechuje misjonizm, rozumiany jako przekonanie o szczególnej misji otrzymanej od losu lub historii przez daną grupę ludzi. Celem takiej misji miałyby być poprawienie stanu, w jakim znajduje

¹¹ Gardella (2014): 6.

¹² Gardella (2014): 3, 5.

¹³ Bellah (1967).

¹⁴ W sprawie tej Tessim Zorach oskarżył nowojorską Radę Edukacji, reprezentowaną przez Andrew G. Clausona Jr., o łamanie konstytucji poprzez umożliwianie uczniom opuszczania szkoły w celu odebrania nauczania religijnego. Sąd Najwyższy odrzucił ten wniosek.

¹⁵ Za: Burdziej (2009): 32.

¹⁶ Leszczyński (2011): 254–260.

się ludzkość. W przeciwieństwie do mesjanizmu, misjonizm pozbawiony jest aspektu religijnego. Aspekt ten może jednakże zostać zastąpiony świeckimi dogmatami religii obywatelskiej.

Podobieństwo purytanizmu i pragmatyzmu przejawiać się ma w charakterze misji, którą oba te nurty podejmują. Zdaniem polskiego badacza, misja ta łączy w sobie emancypację oraz całkowite podporządkowanie jakiemuś wyższemu dobru. W przypadku purytanizmu wyzwolenie dotyczyło władzy papieża i błędów Kościoła katolickiego, zaś jedynym autorytetem pozostać miało Pismo Święte. Radykalne posłuszeństwo purytańskiej interpretacji Ewangelii w rezultacie oznaczało niezwykle surowy sposób życia. Leszczyński argumentuje, że analogicznie rzecz się ma na gruncie pragmatyzmu, który obiecuje wyzwolenie od ciężącego zachodniej kulturze bagażu filozoficznego, lecz w jego miejsce proponuje podporządkowanie jednostki interesowi wspólnoty demokratycznej. Rozważania metafizyczne czy epistemologiczne na gruncie pragmatyzmu uznane zostają za niepotrzebne, a nawet szkodliwe, zaś ich miejsce zajmuje polityka.

Porównanie filozofii Richarda Rorty'ego do purytanizmu z pewnością nie zostałyby przez niego samego entuzjastycznie przyjęte. Określał on siebie mianem antyklerykała¹⁷ i wojującego sekularysty¹⁸, a teologie bliskie purytańskiej uważał za niezwykle szkodliwe. Niemniej jego filozofia z pewnością wpisuje się w wizję pragmatyzmu przytoczoną wyżej. Jak wskazuje Leszczyński, misjonizm posługuje się kilkoma charakterystycznymi schematami interpretacyjnymi: historycyzmem, utopizmem, progresywizmem, oraz koncepcją grup wybranych¹⁹. Schematy te bez trudu można odnaleźć w filozofii amerykańskiego neopragmatysty. Historycyzm wskazany zostaje przez niego jako podstawowa cecha obywateli utopii przedstawionej w książce *Przygodność, ironia i solidarność*²⁰. Progresywizm przejawia się w ideach postępującej sekularyzacji oraz powiększaniu się przestrzeni wolności i solidarności. Za symbole sił postępu oraz sił reakcji służą odpowiednio ironistka oraz metafizyk, zaś grupę wybraną stanowią tu szeroko pojęci twórcy, określani za Haroldem Bloomem mianem „silnych poetów”²¹.

¹⁷ Rorty (2010a): 41–42.

¹⁸ Rorty (2000a): 107.

¹⁹ Leszczyński (2011): 248.

²⁰ Rorty (2009c).

²¹ Ibidem: 52.

Romantyczny politeizm

Rorty wcale nie unikał opisu swojego stanowiska jako pewnej formy religii. Warto zwrócić uwagę na koncepcję romantycznego politeizmu, pojawiającą się w jego późnych tekstach. Pojęcie romantyczności amerykański neopragmatysta wywodzi z książki *Un romantisme utilitaire, étude sur le mouvement pragmatiste* autorstwa René Berthelota, francuskiego filozofa przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Mimo krytycznego stosunku Berthelota do pragmatyzmu, odczytanie tego systemu filozoficznego jako romantycznego utilitaryzmu przyjęte zostaje przez Rorty'ego z aprobatą. Istoty romantyzmu amerykański filozof upatruje w uznaniu pierwszeństwa wyobraźni względem rozumu²², zaś romantyczność definiuje jako „wiarę w przyszły potencjał ludzi moralnych, wiarę trudną do odróżnienia od miłości i nadziei na wspólnotę międzyludzką”²³. Przywołanie w tym miejscu trzech cnót teologalnych, pochodzących z *Pierwszego Listu do Koryntian*²⁴, trudno uznać za przypadkowe.

Pojęcie politeizmu z kolei Rorty konstruuje odwołując się do koncepcji grona myślicieli wskazanych przez Berthelota jako przedstawiciele ruchu pragmatycznego. Na uwagę zasługuje tu fragment *Wiedzy radosnej* Fryderyka Nietzschego:

[...] jednobóstwo [...], ta skostniała nauka o jednym normalnym człowieku – więc wiara w jednego normalnego boga, obok którego istnieją jeszcze tylko fałszywe kłamne bóstwa – była może największym niebezpieczeństwem dotychczasowej ludzkości²⁵.

Monoteizm rozumiany jest tu jako uniwersalizm, wiara w istnienie jednego właściwego światopoglądu – niezależnie od tego, czy będzie to światopogląd religijny, naukowy czy jeszcze inny. Przez opozycję wobec takiego modelu Rorty formułuje definicję politeisty jako tego, który „uważa, że nie ma rzeczywistego ani możliwego przedmiotu wiedzy, który pozwalałby porównać i zhierarchizować wszystkie ludzkie potrzeby”²⁶. Na pierwszy plan wysunięty zostaje zatem pluralizm oraz antyesencjalizm – przekonanie, że żaden światopogląd nie posiada uprzywilejowanej pozycji, nie stanowi „neutralnego gruntu”. Jest to oczywiście

²² Rorty (2009b): 167.

²³ Rorty (2013b): 219.

²⁴ 1 Kor 13, 13.

²⁵ Za: Rorty (2009b): 75.

²⁶ Ibidem: 62.

centralna idea w filozofii Rorty'ego i metafora wielobóstwa bynajmniej jej nie wprowadza.

W tak pojętym politeizmie kluczową rolę odgrywać ma poezja, co ma swoje źródło w poglądach Johna Stuarta Milla. Angielski utylitarysta uważał, że poezja powinna zastąpić dogmatyczną religię i filozofię. Nie należy tu jednak rozumieć poezji dosłownie. Rorty na potrzeby swojej teorii przywołuje za Percy'm Bysshem Shelley'em definicję poezji jako „wyrażenia wyobraźni”²⁷. W *Przygodności, ironii i solidarności* poeta zostaje zdefiniowany jako „ten, który czyni rzeczy nowymi”, a jako poeci wskazani zostają Galileusz, Yeats oraz Hegel²⁸. Nierzadko sięga również Rorty po wspomnianą już figurę „silnego poety”. Silny poeta to osoba, która bardzo intensywnie odczuwa lęk przed wpływem innych twórców oraz przed śmiercią. Jest to kreator, który próbuje wyzwolić się z determinującego wpływu historii i stworzyć coś nowego, co nie zostanie zapomniane²⁹. Poezja w tym kontekście to zatem bardzo szeroko pojęta twórczość. Gdy zaś mowa o politeizmie, należy przezeń rozumieć stanowisko zakładające równorzędność licznych form owej twórczości. Wierzących w jednego boga, amerykański neopragmatysta określa za Johnem Dewey'em mianem „ludzi tak zauroczonych dziełem jednego poety, że nie potrafią docenić dzieł innych poetów”³⁰.

Romantyczność pełni w filozofii Rorty'ego tę samą funkcję względem politeizmu, co liberalizm względem ironii – umożliwia normatywną legitymizację w ramach antyesencjalistycznej narracji. Nie mamy tu zatem do czynienia z żadną woltą w twórczości tego autora, ale z konstrukcją znaną już z *Przygodności, ironii i solidarności*, tym razem wyrażoną w języku religijnym.

Między Whitmanem a Wordsworthem

Doprecyzowując swoją definicję romantyczności jako przenikania się wiary, nadziei i miłości, neopragmatysta przywołuje twórczość Dorothy Allison. Amerykańska pisarka określiła swój światopogląd jako „rodzaj religii ateisty”, wynikającej z potrzeby oparcia się na czymś większym od nas. Zdaniem Allison, choć owym oparciem mogą być różne rzeczy – Bóg, historia, literatura, miłość czy słuszny gniew – to być może wszystkie one wyrażają to samo: przeciwstawienie się światu i wiarę, że życie ma nam do zaoferowania więcej niż sądzimy³¹. Rorty

²⁷ Rorty (2009a): 173.

²⁸ Rorty (2009c): 35.

²⁹ Zob. *ibidem*: 52.

³⁰ *Ibidem*: 63.

³¹ Rorty (2013b): 219.

stwierdza, że tym właśnie jest romantyczność – upartą wiarą, że ludzie mogą stać się lepsi. Przekonuje on również, że choć w historii dominowały religijne formy romantyczności, to obecnie nadszedł czas na formy świeckie. Użyte przez Allison określenie „coś większego od nas” nie musi oznaczać czegoś różnego od innych ludzi.

Co interesujące, amerykański filozof waha się, czy wiara w postępowanie ludzkości jest w stanie całkowicie zastąpić tradycyjną wiarę w coś transcendentnego. Analizując filozofię Williama Jamesa, Rorty omawia dwa „stany umysłu” czy typy nastrojów. Pierwszemu stanowi patronuje Walt Whitman. Nastrój ten charakteryzuje się optymizmem i nadzieją, wizją wspaniałych perspektyw i pogodnym stosunkiem względem ewentualnych niepowodzeń, a także ukierunkowaniem na użyteczność. Bóg z tej perspektywy okazuje się „przestarzałą nazwą potencjalnej przyszłości ludzkiej”³². Drugi stan umysłu uosabiać ma William Wordsworth. W tym nastroju dominuje poczucie skrajnego niepokoju, a nawet paniki, oraz silne pragnienie prawomocności. Chęć ukojenia tego przerażenia skłania do dostrzegania w Bogu czegoś zewnętrznego, gwaranta porządku oraz zbawienia.

Zdaniem autora *Przygodności, ironii i solidarności* każdy z nas balansuje pomiędzy tymi dwoma stanami umysłu. Nastrój „whitmanowski”, tożsamy z romantycznością, jest oczywiście nastrojem bardziej pożądanym. Niemniej, według Rorty'ego, wiara w postępowanie ludzkości nie zawsze wystarcza do pozbycia się niepokoju. Należy tu podkreślić, że stan „wordsworthiański” nie musi pociągać za sobą religii objawionej. Jej miejsce zająć mogą rozmaite systemy, na przykład nauka, która dostarcza przekonania o stałym porządku świata oraz daje nadzieje na technologiczne zbawienie. Owe dwa stany umysłu współgrają z przywołanym wcześniej metaforycznym opisem monoteizmu i politeizmu. Romantyczność wiąże się z politeizmem, zaś nastrój „wordsworthiański” kieruje w stronę monoteizmu – wiary w istnienie jednej właściwej odpowiedzi.

Zwróćmy tu uwagę na eschatologie, które wynikają z omawianych nastrojów. Wypełnienie czasów w perspektywie „whitmanowskiej” należałoby rozumieć jako osiągnięcie swoistego raju na ziemi. Nie wiązałyby się on jednak z odkryciem prawdy o świecie czy znalezieniem odpowiedzi na wszystkie pytania, ale raczej ze stworzeniem ogólnoświatowej wspólnoty opartej na miłości. Jak pisze Rorty:

[...] świętość wiąże się z nadzieją, że kiedyś, być może w następnym tysiącleciu, moi dalecy potomkowie będą wieść życie w obrębie globalnej cywilizacji, w której

³² Rorty (2013b): 222.

miłość stanie się niemal jedynym prawem. W takim idealnym społeczeństwie komunikacja będzie wolna od panowania, przynależność klasowa i kastowa odejdzie w zapomnienie, hierarchie staną się kwestią tymczasowej pragmatycznej konwencji, władza zaś będzie sprawowana na podstawie swobodnego porozumienia osiągniętego wśród światłego i wykształconego elektoratu³³.

„Wordsworthiańską” alternatywę stanowi eschatologia religijna, dająca nadzieję na zbawienie w innym świecie, bądź też wizja scjentystycznego raju, w którym nauka odkryła ostatnią tajemnicę i sprawiła, że ludzie są szczęśliwi. Główną obietnicą takiego obrazu zbawienia jest zjednoczenie z transcendencją – Bogiem, Prawdą lub innym jeszcze wyrazem doskonałej Jedni.

Użycie twórczości Whitmana oraz Wordswortha dla określenia nastrojów, które towarzyszą człowiekowi, ma pewną istotną konsekwencję. Mianowicie pozwala ono na odejście od dylematu dotyczącego wyboru pomiędzy ateizmem i teizmem na rzecz konieczności dokonania wyboru pomiędzy dwoma wielkimi poetami. Zabieg taki świadczy o sekularnym charakterze koncepcji amerykańskiego neopragmatysty. Choć jest on skłonny przyznać, że prawdopodobnie każdy z nas miewa nastroje, które popychają nas w kierunku metafizyki, to jednak sądzi, że szeroko rozumiana poezja może okazać się wystarczająca dla zaspokojenia naszych potrzeb w tym wymiarze.

Prorocy – Whitman i Dewey

Prorokami amerykańskiej religii obywatelskiej Rorty ogłasza wspomnianych już Walta Whitmana oraz Johna Dewey'a³⁴. Jego zdaniem Ci dwaj autorzy położyli pod ową religię fundament, jakim jest całkowity sekularyzm. Neopragmatysta powołuje się na Kennetha Rexrotha, który pisał, że Whitman utożsamiał swoją religię z własnym państwem narodowym³⁵. Autor *Źdźbeł traw* gotów był zastąpić poszukiwania Boga i rozważania nad jego wolą, zainteresowaniem innymi ludźmi i ich pragnieniami. Deweya nazywa Rorty najlepszym i najpożyteczniejszym z naśladowców Whitmana. Owi dwaj prorocy mieli zatem przede wszystkim porzucić metafizyczne poszukiwanie czegoś pozaludzkiego, aby skupić się na historycznym i czysto ludzkim projekcie: demokracji. W miejsce religii strachu – przed grzechem, potępieniem, niepewnością – proponowali religię miło-

³³ Rorty (2010a): 51.

³⁴ Rorty (2010b): 32.

³⁵ Ibidem: 34.

ści, wyrażającą się w poczuciu solidarności ze współobywatelami i walce o sprawiedliwość społeczną.

Jako inspirację myśli Whitmana oraz Deweya, Rorty wskazuje Hegla. Filozofia historii niemieckiego idealisty pozwalała im widzieć Amerykę jako dopełnienie pewnego dziejowego procesu. Miało to swój wyraz w deifikacji państwa narodowego. Jednocześnie jednak obaj prorocy amerykańskiej religii obywatelskiej zachowali silne poczucie przygodności. Nie twierdzili oni, że poznali przeznaczenie Stanów Zjednoczonych, zdobywając wiedzę na temat przyszłości. Zamiast takiej pewności, woleli radosną nadzieję. W Dewey'owskiej perspektywie postęp rozumiany jest nie jako zbliżanie się do jakiegoś ideału, ale raczej jako umiejętność rozwiązywania większej liczby problemów³⁶. Przyszłość pozostaje zagadką, więc możemy jedynie porównywać nasze obecne osiągnięcia z przeszłymi.

Demokracja dla Deweya dalece wykraczała poza wąsko rozumianą politykę. Pisał: „Demokracja nie jest ani formą sprawowania rządów, ani społecznym oportunizmem, lecz metafizyką relacji człowieka i jego doświadczenia w środowisku naturalnym”³⁷. Dewey widział w niej, jak pisze Rorty, „jedyną formę moralnej i społecznej religii”³⁸, odrzucającą wszelki zewnętrzny autorytet. Taka perspektywa pociąga za sobą egalitaryzm, ponieważ, gdy jedynym źródłem prawomocności jest konsensus, zwalczać należy klasowe i kastowe różnice, zagrażające równemu udziałowi obywateli w deliberacji.

Wybór takich proroków jak Whitman oraz Dewey pozwala Rorty'emu uodpornić amerykańską religię obywatelską na krytykę lewicy kulturowej. Odrzucenie koncepcji grzechu i odpowiedzialności wobec czegoś zewnętrznego względem wspólnoty sprawia, że zbrodnie popełnione przez Stany Zjednoczone nie stają się przyczyną wstępu względem własnej ojczyzny. Zamiast rezygnować z walki o ucieleśnienie amerykańskich wartości, należy żyć tak, aby nie ponieść kolejnej porażki na tym polu. Aktywność staje się dla Rorty'ego swojego rodzaju testem jakości politycznej. Głównym zarzutem, jaki stawia on lewicy kulturowej jest właśnie jej bierność. Jak dosadnie pisze: „Lewica niepatriotyczna nigdy niczego nie osiągnęła”³⁹.

³⁶ Ibidem: 45.

³⁷ Za: ibidem: 35.

³⁸ Ibidem: 45.

³⁹ Rorty (2013a): 313.

Kapłani demokracji

Metafora religijna stosowana do opisu świeckiej koncepcji romantycznego politeizmu może prowadzić do pewnych niejasności. Czytamy:

[...] nikt nie powinien przejmować roli duchowieństwa. Poeci bowiem są tym dla świeckiego politeizmu, czym kapłani Kościoła powszechnego dla monoteizmu. Stając się politeistą, człowiek odwraca się nie tylko od kapłanów, ale także od takich ich substytutów, jak metafizycy i fizycy⁴⁰.

Wydawać się może, że mamy tu do czynienia ze sprzecznością⁴¹. Z jednej strony poeci pełnić mają funkcję kapłanów, z drugiej zaś nikt nie powinien przejmować tej roli. Kryje się jednak za tym jedynie podkreślenie, że w idealnym społeczeństwie nie istnieje żadna uprzywilejowana narracja. Niegdyś narrację taką oferowało chrześcijaństwo ze swoimi kapłanami, obecnie czyni to nauka ze swoimi⁴². Poeci zastępują kapłanów tylko w tym sensie, że ich obecność w kulturze pozwala na całkowite usunięcie wszelkiego duchowieństwa. Szeroko pojęci twórcy są w stanie, zdaniem Rorty'ego, odpowiedzieć na ludzkie potrzeby, jednocześnie nie aspirując do roli uniwersalnych autorytetów.

Druga niejasność wynika z nagromadzenia przenośni w eseju amerykańskiego neopragmatysty. W jednym miejscu możemy przeczytać, że poezja zajęła miejsce religii, zaś w następnym, że „zarówno monoteizm, jak i wszelkiego rodzaju metafizykę lub naukę usiłujące powiedzieć nam jaki świat jest naprawdę, zastąpiła polityka demokratyczna”⁴³. Można by się głowić nad tym, czy ową metafizykę zastąpiła poezja, czy też raczej polityka demokratyczna, ale wydaje się, że w tym przypadku nie należy ubolewać nad brakiem ścisłości. Powinniśmy raczej przyjąć, że mamy tu do czynienia z utożsamieniem poezji i demokracji. Czytamy o tym przecież w kontekście opisu romantycznego politeizmu, za którym skrywa się idealne społeczeństwo liberalne. Poezja jako metafora pluralizmu oraz prymatu wyobraźni współgra z pragmatystyczną wizją demokracji, w której wspólnota zajmuje centralne miejsce.

Autor *Przygodności, ironii i solidarności* nie unika takiego przenikania się pojęć. Jego filozofia społeczna stanowi bowiem nie tylko stanowisko teoretyczne, ale również wyraz patriotyzmu. Rorty przekonuje, że jego mistrzowie – Whitman

⁴⁰ Rorty (2009b): 62–63.

⁴¹ Zob. Boffetti (2004).

⁴² Zob. Rorty (1999): 55 i n.

⁴³ Rorty (2009b): 63.

oraz Dewey – gdy mówili o demokracji, myśleli o Ameryce⁴⁴. Uważam, że w tym duchu należy spojrzeć również na stanowisko naszego bohatera. Zadeklarowany etnocentryzm tego filozofa oddaje jego głębokie zaangażowanie się w politykę Stanów Zjednoczonych. Idealne społeczeństwo liberalne, romantyczny politeizm, poezja, demokracja, Ameryka – wszystkie te terminy oznaczają to samo, choć ujmowane z różnych perspektyw i za pomocą metafor odsłaniających różne aspekty. Amerykański filozof chce wypowiadać się jedynie z pozycji zaangażowanego obywatela, odżegnując się od zajmowania „obiektywnego” stanowiska. Jego filozofia ma przede wszystkim cele polityczne, które osiągnąć są poprzez perswazję, a nie logiczną spójność, gdyż pragmatystyczne założenia odrzucają wszelki reprezentacjonizm. Stąd też wydawać się czasem może, że przeczy on sam sobie.

Uniwersytet jako sanktuarium

Edukacja odgrywa kluczową rolę w programie pragmatyzmu. O ile, zdaniem Rorty'ego, nie można socjalizować młodzieży w duchu ironii⁴⁵, to jednak na uniwersytetach spoczywa odpowiedzialność za wychowanie trafiających tam studentów na jak najlepszych obywateli demokratycznego państwa. Oczywiście amerykański filozof zdaje sobie sprawę, że jeżeli ktoś pozbawiony odpowiedniego wychowania trafi na uczelnię wyższą, ta nie będzie w stanie wiele zmienić⁴⁶. Stąd też już na wcześniejszym etapie eliminować powinno się różnego rodzaju nietolerancję. Rorty wyraża się bardzo zdecydowanie, pisząc, że rodziców o rasistowskich, homofobicznych czy szowinistycznych poglądach należy zdyskredytować w oczach ich dzieci, ich przekonania przedstawić jako głupie i nie nadające się do dyskusji, a fundamentalistyczną wspólnotę, do której należą, pozbawić godności⁴⁷.

Podstawowym zadaniem edukacji powinno być socjalizowanie do udziału w demokracji. Neopragmatysta zaniepokojony jest faktem, że lewicowi wykładowcy często postrzegają religię obywatelską raczej jako przejaw nacjonalizmu niż zdrowy patriotyzm. Jego zdaniem nadmiernie skupiając się na wadach polityki Stanów Zjednoczonych, często doprowadzają oni do poczucia wstydu u swoich studentów⁴⁸. Rorty tymczasem dzieli z prawicą bardziej optymistyczne spojrzenie na swoją ojczyznę. Jego filozofia ma charakter apologetyczny i przedstawia Stany

⁴⁴ Rorty (2010b): 35.

⁴⁵ Rorty (2009b): 143.

⁴⁶ Rorty (2000b): 109.

⁴⁷ Ibidem: 22.

⁴⁸ Ibidem: 25, 28.

Zjednoczone jako państwo niedoskonałe, lecz godne szacunku i mogące pochwalić się wieloma osiągnięciami.

Historia amerykańskich uniwersytetów opowiadana jest przez bohatera tego artykułu jako historia stopniowego zastępowania kościołów przez uczelnie wyższe w roli sumienia narodu⁴⁹. W dwudziestym wieku uniwersytety stać się miały sanktuariami (*sanctuaries*) dla osób walczących o ograniczanie ludzkiego cierpienia. Amerykański filozof nazywa je moralnie imponującymi instytucjami, odgrywającymi kluczową rolę w postępie moralnym Stanów Zjednoczonych.

Uniwersytety pełnią zatem w religii obywatelskiej Rorty'ego rolę świątyni. Zadaniem wykładowców jest głoszenie romantycznego politeizmu. Możemy określić ich mianem katechetów, pamiętając, że honory związane z kapłaństwem zarezerwowane zostały dla poetów. Oczywiście nic nie stoi na przeszkodzie, aby funkcje te się przeplatały. Z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku samego Rorty'ego, którego z całą pewnością możemy zaliczyć do grona poetów-kapłanów, choć jako akademik występował również w roli katechety.

O narracjach historycznych

Choć wizja przedstawiona przez amerykańskiego neopragmatystę jest atrakcyjna i przekonująca, to jednak warto wspomnieć tu o pewnych wątpliwościach. W swoim komentarzu do uwag Rorty'ego historyczka Julie Reuben stwierdziła, że jakkolwiek chciałaby wierzyć w taki obraz amerykańskich uniwersytetów, to jednak nie wydaje jej się, aby był on trafny⁵⁰. Tradycyjnie uniwersytety w Stanach Zjednoczonych wcale nie były postępowe. Do lat sześćdziesiątych były one nawet ponadprzeciętnie konserwatywne. Otwarcie się uczelni wyższych na walkę o sprawiedliwość społeczną przyniosło im wiele krytyki, której nie potrafiły odeprzeć. Zdaniem Reuben nie ma zgody w kwestii roli, jaką miałyby odgrywać poglądy wykładowców w procesie nauczania, co skutkuje nawet pomysłami równoważenia obecności liberalnych nauczycieli poprzez zatrudnianie fundamentalistów⁵¹.

Ta różnica zdań pomiędzy Rorty'm i Reuben jest o tyle ciekawa, że odsłania pewien aspekt narracji prowadzonych przez autora *Przygodności, ironii i solidarności*. Jak wiemy, przyjmuje on pragmatyczną teorię prawdy. Za Williamem Jamesem gotowy jest powtórzyć, że „jedyny możliwy powód zaistnienia zjawiska to

⁴⁹ Rorty (2000a): 108.

⁵⁰ Reuben (2000): 116.

⁵¹ Ibidem: 117.

ten, że jest ono rzeczywiście pożądane”⁵². Z tej perspektywy historia, którą opowiadamy jest prawdziwa, jeżeli nasz sposób jej opowiadania jest dla nas korzystny. Nie może zatem dziwić, że Rorty odważnie rozkłada akcenty w swoich narracjach. Dodatkowym warunkiem dobrej historii jest oczywiście jej perswazyjność, która sprawia, że jest ona wiarygodna. Nieprzeciętny talent literacki amerykańskiego filozofa wychodzi jednak temu warunkowi naprzeciw. Jest on na tyle przekonującym autorem, że Reuben aż dwukrotnie stwierdza, że chciałaby się z nim zgodzić, niemniej jako historyczka nie może.

Historia na gruncie pragmatyzmu nie może być traktowana jako odkrywana przez nas prawda o przeszłości. Jest ona raczej społecznie konstruowaną opowieścią, o której kształcie decydują rozmaite pragnienia i interesy⁵³. Każdy naród opowiada własną historię. Pisząc o przedstawionym przez siebie obrazie Ameryki, Rorty stwierdza:

Mówię raczej o ‘obrazie’ niż ‘miecie’ czy ‘ideologii’, gdyż nie sądzę, iżby istniał niemitologizujący, nieideologiczny sposób snucia narracji o historii swojego kraju. Nazwanie jakiejś narracji ‘mityczną’ czy też ‘ideologiczną’ miałoby sens tylko wtedy, gdyby takie historie mogły być skonfrontowane z historią ‘obiektywną’⁵⁴.

Warto wziąć pod uwagę ten fakt, gdy przyglądamy się opisowi religii obywatelskiej przedstawionemu przez Rorty'ego. Jego zdaniem fundamentalnym dogmatem amerykańskiej religii jest całkowity sekularyzm. Stoi to w sprzeczności ze stanowiskiem innych badaczy, którzy wskazują, jak już wspomniałem, że religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych kształtowała się w silnym związku z chrześcijaństwem i nigdy nie była antyklerykalna. Tak ogromne rozbieżności budzą zakłopotanie. Skoro nie mamy do dyspozycji „obiektywnej” historii, która powiedziałaby nam, kto ma rację, musimy założyć, że obie strony mają nam coś do powiedzenia.

Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na możliwość, że Rorty oraz przywołani wcześniej badacze po prostu mówią o czymś innym. Pojęcie religii obywatelskiej nie zawsze kryje za sobą tę samą treść. Stanisław Burdziej przywołuje w swojej książce typologię religii obywatelskiej, w ramach której wyróżniono pięć jej rodzajów: religijność ludową, nacjonalizm religijny, wiarę demokratyczną, protestancką pobożność obywatelską oraz transcendentną religię narodu⁵⁵. Do

⁵² Rorty (2013b): 203; jest to uproszczenie stanowiska Jamesa, zob. np. James (1907): 197–236.

⁵³ Zob. Sieczkowski (2013): 115–116.

⁵⁴ Rorty (2010b): 29.

⁵⁵ Burdziej (2009): 34–35.

tego ostatniego typu należałoby zaliczyć propozycję Bellaha, a zatem taką religię obywatelską, jakiej obraz zarysowałem na początku artykułu. Transcendentalna religia narodu łączy w sobie ideologię demokratyczną oraz „uogólnioną religię”, a więc swoistą część wspólną licznych denominacji, przede wszystkim chrześcijańskich. Ten rodzaj religii obywatelskiej cechuje normatywny charakter i funkcjonuje ona raczej jako ideał niż rzeczywista praktyka. Gdybyśmy z kolei mieli zakwalifikować narrację Rorty'ego, musielibyśmy wskazać na wiarę demokratyczną, której patronuje John Dewey. Burdziej charakteryzuje ją jako pozbawioną odniesienia do Boga czy narodu, ale skupioną na uniwersalnych ideałach wolności, równości i sprawiedliwości. Celem takiego rodzaju religii ma być wychowanie dobrego obywatela⁵⁶. Neopragmatysta z pewnością nie zgodziłby się z twierdzeniem o uniwersalności jakichkolwiek ideałów. Niemniej rzeczywiście jego propozycja wpisuje się w typ wiary demokratycznej. Upraszczając, moglibyśmy powiedzieć, że w wersji Rorty'ego ideologia demokratyczna nie łączy się z ową amerykańską „uogólnioną religią”, ale ją zastępuje.

Mamy zatem do czynienia z kilkoma rodzajami religii obywatelskiej, zaś historia jako taka nie przemawia za żadnym z nich. Jak stwierdza Michael Walzer w książce *O tolerancji*: „Wydaje się oczywiste, że religie obywatelskie mogą tolerować się nawzajem tylko w społeczności międzynarodowej, a nie w ramach jednego systemu rządów wewnętrznych”⁵⁷. Spór o religię obywatelską jest zatem tak naprawdę politycznym sporem o kształt państwa. Rorty stara się zaproponować taką religię, która jego zdaniem najlepiej służyć będzie Ameryce. W tym celu opowiada on spójną historię Stanów Zjednoczonych jako państwa zbudowanego na fundamencie świeckości, pielęgnującego wolność i tolerancję. Jego narracja jawić się może jako kontrowersyjna, w zestawieniu z konkurencyjnymi opowieściami, jednak nie przesądza to o jej fałszywości. Neopragmatysta stara się przekonać czytelnika, aby ten spojrział na amerykańską religię w nowy sposób. Przy czym odbiorca nie powinien szukać potwierdzenia historii w przeszłości, ale raczej patrzeć w przód, oceniając historię przez pryzmat jej konsekwencji.

Pragmatystyczna filozofia religii

Na koniec przypatrzmy się religii obywatelskiej w kontekście pragmatystycznej filozofii religii, którą Rorty przedstawia w pięciu tezach⁵⁸. Po pierwsze, na jej gruncie przyjęty zostaje antyrepresentacjonizm, który wyraża się w rozu-

⁵⁶ Burdziej (2009): 35.

⁵⁷ Walzer (1999): 96.

⁵⁸ Rorty (2009b): 68–70.

mieniu wierzeń jako nawyków działania. Zakłada się tu, że nie istnieje żadna neutralna instancja, do której moglibyśmy się zwrócić w celu ustalenia prawdziwości naszych przekonań. Nie możemy zatem oceniać adekwatności naszych poglądów, a jedynie ich przydatność. Stąd też nie zachodzi konieczność uspoźniania wszystkiego w co wierzymy. Nasze nawyki działania nie stają przed sądem klasycznie rozumianej prawdy, a jedynym testem dla nich jest sprawdzian skuteczności w osiąganiu obranych celów.

Teza druga głosi odrzucenie rozróżnienia na sferę poznawczą i niepoznawczą. Zdaniem amerykańskiego filozofa wola prawdy tożsama jest z wolą szczęścia. Wiąże się to ze zrównaniem wszelkich narracji. Z tej perspektywy nauka postrzegana jest po prostu jako skuteczne narzędzie przewidywania i kontroli środowiska, zaś poezja jako dobre narzędzie etycznego uwrażliwiania ludzi. Religia, zdaniem Rorty'ego, powinna stawać się jak najbardziej poetycka i symboliczna, pozbywając się pokusy autorytarnego powoływania się na pochodzącą od Boga prawdę.

Miejsce podziału poznawcze-niepoznawcze zastępuje w pragmatystycznej filozofii religii rozróżnienie na projekty współpracy społecznej oraz projekty jednostkowego rozwoju. Innymi słowy, w tezie trzeciej kwestia epistemologiczna zostaje zastąpiona przez kwestię polityczną. Pierwszy rodzaj projektów potrzebuje intersubiektywnego uzgodnienia, zaś drugi nie. Przykładem projektów publicznych jest nauka, zaś prywatnych sztuka. Zdaniem amerykańskiego neopragmatysty, religia może służyć jako projekt jednostkowego rozwoju, jednakże musi ona oddzielić się od nauki i moralności. Tym samym religia powinna zrezygnować z przewidywania skutków działań oraz hierarchizowania ludzkich potrzeb.

Czwarta teza wyraża się w odrzuceniu pojęcia odpowiedzialności intelektualnej. Zdaniem Rorty'ego nie należy od nikogo wymagać dowodów na rzecz jego przekonań, ponieważ każdy światopogląd zbudowany jest na pewnych aksjomatach. Nakaz uzasadnienia nawet tych podstawowych założeń jest niemożliwy do wypełnienia i przysparza niepotrzebne cierpienie. Jedynym zarzutem, jaki można postawić czyjemuś światopoglądowi jest to, że zagraża on współpracy z innymi ludźmi. Problem ten pojawia się, gdy prywatny projekt zostaje wepchnięty do sfery publicznej. Choć zatem religia nie potrzebuje żadnego potwierdzenia, to musi ona trzymać się z daleka od projektów współpracy społecznej.

Ostatnia teza jest utylitarystyczna i głosi, że „każdą ludzką potrzebę należy zaspokoić, chyba że przeszkodzi to zaspokojeniu zbyt wielu innych ludzkich potrzeb”⁵⁹. Wiąże się to z zastąpieniem przez amerykańskiego neopragmatystę

⁵⁹ Ibidem: 69.

odpowiedzialności wobec Prawdy odpowiedzialnością wobec wspólnoty. Stąd też osoby religijne nie mogą w imię Boga występować przeciwko pragnieniom innych ludzi. Stawanie na przeszkodzie maksymalizacji szczęścia stanowi poważne wykroczenie moralne na gruncie pragmatyzmu.

Jak widzimy, treści powyższych tez w dużej mierze z siebie wynikają. Pragmatystyczną filozofię religii moglibyśmy krócej określić jako antyesencjalistyczną, opartą na prywatyzacji religii oraz ukierunkowaną na dobro wspólnoty. W gruncie rzeczy, Rorty nie wyróżnia zatem cech, które stanowiłyby o specyficzności pragmatystycznej filozofii religii względem pragmatyzmu w ogóle. Niemniej owe pięć tez pozwala nam na wgląd w stanowisko amerykańskiego filozofa dotyczące religii.

Antyrepresentacjonizm i solidarność stanowią sedno projektu amerykańskiego filozofa, więc nie ma najmniejszych wątpliwości, że w tych punktach religię obywatelską Rorty'ego traktować możemy na gruncie pragmatyzmu tak, jak każdą inną religię. Wątpliwości wzbudza jedynie podział na sferę prywatną i publiczną. Choć religia zaliczona zostaje do projektów jednostkowego rozwoju, to jednak religia obywatelska byłaby niewątpliwie projektem współpracy społecznej. Różnica ta staje się tym bardziej widoczna, gdy zwrócimy uwagę na wymóg oddzielenia religii od moralności. Religia obywatelska posiada wyraźny wymiar etyczny i niewątpliwie hierarchizuje potrzeby, uprzywilejowując interes wspólnoty oraz państwa. Wydaje się zatem, że stanowi ona wyjątek od reguły prywatyzacji, a być może nawet jej przyczynę, jak sugeruje Boffetti. W jego interpretacji to właśnie ze względu na interes owej religii, inne wyznania muszą zostać wykluczone ze sfery publicznej⁶⁰.

Boffetti nie ma jednak racji. Religia obywatelska jest projektem współpracy społecznej i przynależy do sfery publicznej. Oczywiście samo rozdzielenie tych sfer jest problematyczne⁶¹, niemniej w świetle twórczości Rorty'ego niedopuszczalne jest narzucanie jakichkolwiek przekonań w sferze prywatnej. To właśnie wyraża metafora politeizmu. Amerykański filozof dobitnie wskazuje na możliwość występowania mnogości wyznań, bez dominacji żadnego z nich. Religia obywatelska nie stanowi zatem wyznania w ścisłym sensie, gdyż wówczas zostałaby przyporządkowana przestrzeni prywatnej. Jest ona raczej rodzajem narracji, którą prowadzi państwo, aby mobilizować obywateli do wypełniania obowiązków, tak jak to zakładał Rousseau. Boffetti błędnie interpretuje koncepcję Ror-

⁶⁰ Boffetti (2004).

⁶¹ Krytykę tej dychotomii możemy znaleźć m.in. u Nancy Fraser (1989): 101–102 i Ernesto Laclau'a (zob. Erez (2013): 201), a na polskim gruncie u Andrzeja Szahaja (1996): 108–109 czy Tomasza Markiewki (2012): 61–64.

ty'ego, obsadzając go w roli autorytarnej głowy nowego kościoła. Intencje naszego bohatera były zupełnie odwrotne.

Co zatem sprawia, że romantyczny politeizm może funkcjonować w sferze publicznej, a pozostałe religie nie? Otóż decyduje o tym fakt, że znacząco różni się ona od religii objawionych. Religia obywatelska jest na wskroś sekularnym projektem, wyzutyk z metafizyki. Zachowuje ona ironiczny charakter, a jednocześnie oferuje wspólnocie szereg wartości, wokół których ta może się jednoczyć. Główną wartość religii obywatelskiej stanowi sama wspólnota. Nie ma różnicy pomiędzy romantycznym politeizmem, a ironicznym liberalizmem opisanym w *Przygodności, ironii i solidarności*. Rorty stara się przekonać czytelnika, że demokracja jest w stanie zastąpić religię i stara się to udowodnić poprzez wyrażenie jej w terminologii religijnej.

Podsumowanie

Silne zaangażowanie polityczne sprawiło, że społeczna filozofia Richarda Rorty'ego przybrała postać religii obywatelskiej, którą określić możemy za tym autorem mianem romantycznego politeizmu. Podstawowym dogmatem tej religii jest absolutny autorytet demokracji, a Dobrą Nowinę stanowi uwolnienie od poczucia odpowiedzialności wobec czegoś transcendentnego. Głosicielami owej Ewangelii byli tacy ludzie jak Thomas Jefferson, Abraham Lincoln czy William James, zaś godność proroków przypada Waltowi Whitmanowi oraz Johnowi Dewey'owi. Romantyczny politeizm to „wyznanie”, w którym kapłanów zastępują liczni twórcy, nie uzurpują sobie roli bezwzględnego autorytetu. Sanktuariami tej religii są uniwersytety – liberalni wykładowcy wychowują tam studentów na dobrych obywateli. Romantyczna eschatologia głosi nastanie cywilizacji miłości: zrealizują się w niej ideały wolności i solidarności.

Wizja ta różni się od obrazu amerykańskiej religii obywatelskiej, który przedstawiają badacze tego zjawiska. Dzieje się tak dlatego, że propozycja neo-pragmatysty ma charakter normatywny, a nie opisowy. Jest to w gruncie rzeczy projekt polityczny, zaś sięgnięcie przez Rorty'ego po metaforę religii wynika z jego pragmatyzmu – jeżeli język religijny jest skuteczny, to na gruncie pragmatycznej teorii prawdy jest również prawdziwy. Amerykański filozof zgodziłby się ze swoim mistrzem, Johnem Deweyem, że demokracja to „chrześcijaństwo oczyszczone z hieratycznych, ekskluzywistycznych elementów”⁶². Dlatego też Rorty przedstawia taką formę religii obywatelskiej, która wyraża to przekonanie. Pamiętać trzeba, że ubierając swoją koncepcję w język religijny nie proponuje on nowego

⁶² Rorty (2009b): 63.

wyznania w ścisłym sensie. Nie mamy tu również do czynienia z mistyfikacją. Koncepcja religii obywatelskiej stanowi raczej podejście do problemu religii z charakterystyczną dla Rorty'ego ironią.

Bibliografia

- Bellah R.N. (1967), *Civil Religion in America*, „Dædalus” 96 (1): 1–21.
- Bernstein R.J. (1998), *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, The MIT Press, Cambridge (MA).
- Boffetti J. (2004), *How Richard Rorty Found Religion*, „First Things”, URL = <http://www.firstthings.com/article/2004/05/how-richard-rorty-found-religion> [dostęp 25.4.2018].
- Burdziej S. (2009), *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych*, Nomos, Kraków 2009.
- Erez L. (2013), *Reconsidering Richard Rorty's Private-Public Distinction*, „Humanities” 2 (2): 193–208.
- Fraser N. (1989), *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy*, [w:] *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, N. Fraser, University of Minnesota Press, Minneapolis: 93–110.
- Gardella P. (2014), *American Civil Religion*, Oxford University Press, New York.
- Habermas J. (2000), *Richard Rorty's Pragmatic Turn*, [w:] *Rorty and His Critics*, R.B. Brandom (red.), Blackwell Publishers Ltd., Oxford: 31–55.
- Leszczyński D. (2011), *Pragmatyzm: trywializm i purytanizm*, „Lectiones & Acroases Philosophicae” 4 (2): 235–262.
- Markiewka T. (2012), *Rola filozofii we współczesnych demokracjach zachodnich. Rozważania wokół tez Richarda Rorty'ego*, niepublikowany maszynopis.
- Neuhaus R.J. (1990), *Joshing Richard Rorty*, „First Things”, URL = <http://www.firstthings.com/article/1990/12/002-joshing-richard-rorty> [dostęp 25.4.2018].
- Reuben J. (2000), głos w dyskusji *The Moral Purposes of The University: An Exchange*, „The Hedgehog Review” 2 (3): 116–117.
- Rorty R. (1992), *The pragmatist's progress*, [w:] *Interpretation and Overinterpretation*, U. Eco i in., Cambridge University Press: 89–108.
- Rorty R. (1999), *Nauka jako solidarność*, tłum J. Margański, [w:] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Alatheia, Warszawa: 55–70.
- Rorty R. (2000a), *The Moral Purposes of The University: An Exchange*, „The Hedgehog Review” 2 (3): 106–116.
- Rorty R. (2000b), *Universality and Truth*, [w:] *Rorty and His Critics*, R. B. Brandom (red.), Blackwell Publishers Ltd., Oxford: 1–30.
- Rorty R. (2009a), *Pragmatyzm a romantyzm*, tłum. B. Baran, [w:] R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, Czytelnik, Warszawa: 167–186.
- Rorty R. (2009b), *Pragmatyzm jako romantyczny politeizm*, [w:] R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, Czytelnik, Warszawa: 58–78.

- Rorty R. (2009c), *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, W.A.B., Warszawa.
- Rorty R. (2010a), *Antyklerykalizm i ateizm*, tłum. S. Królak, [w:] *Przyszłość religii*, S. Zabala (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków: 37–52.
- Rorty R. (2010b), *Spełnianie obietnicy naszego kraju*, tłum. A. Karalus, A. Szahaj, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.
- Rorty R. (2013a), *Uniwersytet niepatriotyczny*, tłum J. Grygieńć, S. Tokariew, [w:] R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń: 311–314.
- Rorty R. (2013b), *Wiara religijna, odpowiedzialność intelektualna i romantyczność*, tłum J. Grygieńć, S. Tokariew, [w:] R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń: 203–224.
- Rousseau J.J. (2002), *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Szahaj A. (1996), *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław.
- Szahaj A. (1997), *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 6: 5–33.
- Sieczkowski T. (2013), *Rorty, religia i demokracja*, „Diametros” 35: 111–128.
- Walzer M. (1999), *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.