

Tomasz Sieczkowski

Rorty, religia i demokracja

Diametros nr 35, 111-128

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RORTY, RELIGIA I DEMOKRACJA

– Tomasz Sieczkowski –

Abstract. In addition to postsecularism and the New Atheism, Rorty's idea of „anticlericalism” is one of the three important elements in the modern philosophical debate about the role religion should play in the public sphere in Western democracies. In the paper I discuss Rorty's neopragmatic understanding of religion as a habit of action and his critical position on the presence of institutional forms of religion in the public sphere of modern constitutional democracies. In the end

I sketch a critique of Rorty's position, which misinterprets the concept and the experience of religiosity and thus involves serious difficulties as a proposal for political change.

Keywords: Rorty, religion, atheism, secularism, anticlericalism, democracy, public sphere.

Wstęp

W ponowoczesnym krytycznym myśleniu o religii daje się wyróżnić trzy nurty: sekularystyczny ateizm, postsekularyzm i to, co Richard Rorty nazwał antyklerykalizmem¹.

Sekularyzm, który w ostatnich dekadach przybrał postać radykalnego ateizmu, stał się rozpoznawalnym znakiem na kulturowej i popkulturowej mapie współczesnego Zachodu w połowie pierwszej dekady naszego stulecia. W krótkim czasie odbyły się liczne debaty na poziomie akademickim, ale przede wszystkim powszechną świadomością popkulturową zdominowały ukazujące się jedna po drugiej i zdobywające szczyty list sprzedaży książki Sama Harrisa², Richarda Dawkinsa, Daniela Dennetta, Victora J. Stengera, czy wreszcie zmarłego niedawno Christophera Hitchensa. Wszyscy ci autorzy są spadkobiercami oświeceniowej tradycji antyreligijnej, radykalnej wersji tezy separacyjnej (rozdzielenia nauki i religii oraz państwa i kościoła) oraz XIX-wiecznego scjentyzmu i pozytywizmu.

Z kolei podejście postsekularne, mimo że sam termin postsekularyzm wywodzi się od Rosenzweiga i Benjamina, akademicką popularność zyskały dopiero

¹ Przy czym, jak pokażę dalej, Rorty utrzymuje, że jego stanowisko ma charakter polityczny, a nie filozoficzny.

² Od publikacji jego *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* w 2004 roku rozpoczyna się nurt, nazywany dzisiaj Nowym Ateizmem.

niedawno, w czym swój duży udział miało frankfurckie wystąpienie Habermasa zatytułowane „Wierzyć i wiedzieć”³. Obecnie postsekularyzm da się postrzegać na dwa sposoby: jako narzędzia interpretacji klasycznych i nowszych tekstów kultury, przede wszystkim dzieł filozoficznych, oraz jako próby teoretycznego określenia nowych warunków religijności we współczesnym świecie (Habermas, Berger, Taylor).

Dwa powyższe nurty⁴ są stosunkowo dobrze opisane w literaturze przedmiotu i zdobyły dość dużą popularność zarówno w kulturze filozoficznej, jak i w kulturze masowej, tymczasem propozycja Rorty’ego znana jest przede wszystkim wąskiemu gronu jego zwolenników i/lub przeciwników⁵. W niniejszym artykule zacznę od przedstawienia Rortiańskiego rozumienia religii, następnie przejdę do omówienia wzajemnego stosunku religii i demokracji, by na koniec krytycznie odnieść się do niektórych założeń i konsekwencji Rortiańskiego rozwiązania, zwłaszcza dotyczących ceny, jaką trzeba zapłacić za możliwość jego praktycznej aplikacji.

Religia

Rorty nigdy nie był osobą religijną. Wielokrotnie powtarzał, że brak mu „jakiegokolwiek poczucia tego, duchowe”⁶. W emblematycznej formule nazwał, za Weberem, stan swojej duchowości „brakiem religijnego słuchu”⁷. Obcość i sceptycyzm wobec religii wynika zapewne z lewicowego wychowania⁸, przy którym sprzeciw wobec światopoglądowej apodyktyczności religii był w zasadzie natu-

³ Zob. Habermas [2002].

⁴ Ich kuriozalną hybrydą, a może próbą odpowiedzi na nie, jest powracający do idei Bollingbroke’a i Voltaire’a, tzw. Ateizm 3.0, postulujący instrumentalną konieczność aprecjacji religii i przekonań religijnych w kontekście pożądanych zachowań regulujących spójność społeczną.

⁵ Nie znaczy to, że nie wzbudzają ciekawej polemiki, której dowodami jest kompilacja Vattimo/Rorty, a także świetna książka Danna [2006].

⁶ Rorty [2011] s. 14. Wszystkie przekłady tekstów Rorty’ego, których angielskie wydania umieszczone zostały w bibliografii, są mojego autorstwa.

⁷ Rorty [2005] s. 33. Będąc osobą pozbawioną religijnego słuchu, Rorty nie posiada również jasnego i wyraźnego pojęcia sacrum. To zdefiniować może wyłącznie w formie projektu, czy raczej pewnej *nadziei*: „Moje poczucie tego, co święte, o ile je posiadam, związane jest z nadzieją, że kiedyś, w którymś tysiącleciu, moi dalecy potomkowie żyć będą w globalnej cywilizacji, w której miłość będzie w zasadzie jedynym prawem. W takim społeczeństwie komunikacja będzie wolna od dominacji, pojęcia klasy i kasty nie będą znane, hierarchia będzie zależać od czasowej pragmatycznej dogodności, a pełnią władzy dysponowało będzie wolne porozumienie odczytanego i dobrze wykształconego elektoratu” (Rorty [2005] s. 40). Warto tu zwrócić uwagę na zbieżność, czy raczej zastępowalność porządku religijnego przez porządek polityczny.

⁸ Zob. Rorty [1994], [2005] s. 39. Wpływ rodziców na przekonania polityczne Rorty’ego omawia szczegółowo Gross [2008].

ralny, ale też z trwałej fascynacji postawą filozoficzną Johna Deweya, który od tradycyjnej religijności doszedł do swego rodzaju połączenia Hegla z Darwinem, czyli jak ujął to Rorty, naturalizacji Hegla⁹. W Deweyu pociągał Rorty'ego niezmany optymizm społeczny. Sekularyzacja, a więc stopniowe usuwanie religijnych rezyduów z przestrzeni publicznej (kultury) uważał on nie tylko za zadanie pożądane, ale także wykonalne. Dewey „myślał, że kres metafizyki przebiegać będzie w sposób stopniowy, w sposób, w jaki stopniowo pozbyliśmy się teologii. Dewey sądził, że wyzwolenie kultury z teologicznych rozważań i metafizycznego dualizmu było dobrym pomysłem. Był świadomy, że zakończenie tego procesu zajmie dużo czasu, ale będzie to ostatni etap w sekularyzacji kultury”¹⁰. Zwrot ten miał bliski Rorty'emu charakter antymetafizyczny. Jak pisze Dann, to w Deweyu znalazł Rorty źródło inspiracji do porzucenia rozważań metafizycznych i analiz pojęciowych na rzecz podjęcia problematyki społecznej¹¹. Ale cel był ostatecznie prospołeczny: „odpowiedzialność wobec Prawdy i Rozumu winna zostać zastąpiona odpowiedzialnością wobec bliźnich”¹². Pomieszczona w tej perspektywie religia zmienia swoje znaczenie i funkcję, służyć ma bowiem zaspokojeniu pewnego zestawu potrzeb (tak jak nauka służy zaspokajaniu potrzeb kontroli i przewidywania)¹³. Jako taka jednak powinna być sprywatyzowana: Intelktualistka, zdaniem Rorty'ego pojmuje religię „jako, co najwyżej, Whiteheadowskie 'to, co robimy z naszą samotnością', a nie coś, co ludzie robią razem w kościołach”¹⁴.

Powyższe sugestie sugerują „prywatyzację” religii (o której więcej dalej), ale nie podają wyjaśnienia jej fenomenu z wnętrza Rortiańskiej narracji. A ponieważ narracja ta ma charakter (neo)pragmatyczny, to i wyjaśnienie musi się odwoływać do popularnych w tym nurcie kategorii. I tak rzeczywiście jest. Przekonanie (*belief*) Rorty definiuje, za Peircem, jako "nawyk działania"¹⁵, zatem przekonanie religijne zdefiniowane będzie w ten sam sposób. Większości naszych przekonania o świecie przysługuje jednak jakiś komponent poznawczy, podczas gdy zdaniem Rortyego, w przekonaniach religijnych jest on nieobecny. Dlatego religię należy akceptować tylko wtedy, gdy zostanie ona sprywatyzowana, przez co w planie epistemologicznym należy zrozumieć zrzeczenie się jakichkolwiek aspiracji po-

⁹ Borradori [1999] s. 126.

¹⁰ Ibidem, s. 206.

¹¹ Zob. Dann [2011] s. 32.

¹² Rorty [1999a] s. 148.

¹³ Ibidem, s. 153.

¹⁴ Ibidem, s. 169.

¹⁵ Ibidem, s. 148.

znawczych, czyli opróżnienie przekonań religijnych z wszystkich elementów kognitywnych. W tym celu Rorty musi odwołać się do specyficznego pojęcia religijności, bardziej zrozumiałego na gruncie kultury amerykańskiej, a mniej oczywistego dla tradycji europejskiego katolicyzmu. Ten ostatni od wieków usiłował bowiem nie tylko odróżnić *fides* od *ratio*, ale także pomieścić w obszarze *ratio* całą masę tez religijnych, czyniąc z nich tym samym tezy o charakterze kognitywnym.

Tak zdefiniowana religia nie wchodzi w sprzeczność z taką formą kultury jak nauka. Pytanie o prawdę jest bowiem bezzasadne, gdy wszystko sprowadza się do zaspokajania potrzeb. Istnieją różne potrzeby i, odpowiednio, różne sposoby ich zaspokajania¹⁶. Wiele zależy jednak od określenia zakresu owych potrzeb, bowiem religia nie może zaspokajać żadnych potrzeb poznawczych. Tylko wtedy dałoby się obronić tezę, że religia i nauka mogą współistnieć, ponieważ dotyczą różnych potrzeb i służą realizacji różnych celów. Trzecim elementem kultury jest jednak sfera polityczna, która współistnieje z dwiema powyższymi. Co więcej, jej współistnienie z nauką jest bliskie i symbiotyczne, mimo że nauka uprawiana jest przez naukowców, których najczęściej cechuje podejście fundamentalistycznie i uniwersalistycznie, czyli skrajnie antyrortiańskie. Pokazuje to, że współistnienie otwartej deliberatywnej demokracji z dyskursem uniwersalistycznym i fundamentalistycznym jest możliwe, o ile oczywiście nie jest on religią. Nie jest to zarzut wobec Rorty'ego – tak, jak będzie on chciał sprywatyzować religię, tak też będzie usiłował osłabić naukę i wyrwać ją z oświeceniowego, racjonalistycznego paradygmatu. Ani nauka, ani religia nie mają charakteru absolutnego (nie są *zasadniczo* prawdziwe), ale różnica polega na tym, że w przeciwieństwie do religii nauka z konieczności zawiera komponenty poznawcze. Wracamy tu do podziału na *faith* (wiarę) i *belief* (przekonanie), czyli akt religijny i stan poznawczy. Zdaniem Rorty'ego, wiara pozbawiona jest elementów poznawczych, podczas gdy przekonanie jest stanem poznawczym *per se*. Należy pamiętać zatem, by terminu *belief* nie używać w kontekście przekonań religijnych, bo sugeruje się tym samym, że posiadają one komponent kognitywny. Jak utrzymuje Rorty, tak właśnie w przeciwieństwie do protestantów postępują katolicy¹⁷.

Religia to zatem pewna pozapoznawcza opcja życiowa oparta na nawykach działania. Te z kolei to sprawdzone w drodze historycznej ewolucji mechanizmy radzenia sobie ze światem: spełniania pragnień, gaszenia lęków, realizacji celów. Człowiek przypomina humowski podmiot, sklecony z przygodnych preferencji, potrzeb i pragnień. Przygodnych nie oznacza jednak przypadkowych w sensie

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 153.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 158.

potocznym – są one bowiem wypadkową pewnych naturalnych uwarunkowań i procesu socjalizacji, który jest oczywiście relatywny względem miejsca i czasu historycznego. Antyesencjalizm Rorty’ego nie pozwala zatem umieścić religii w *naturze ludzkiej* ani w *egzystencji człowieka*. Nie ma też tu miejsca na teologiczne dysputy: kwestia istnienia Boga i jego przymiotów, jako metafizyczna, pozostaje z definicji nie tylko poza obszarem zainteresowania Rorty’ego, ale także poza obszarem racjonalnej dyskusji¹⁸.

Zatem religia miałaby prawo obywatelstwa w przestrzeni publicznej nie dlatego, że jest *naturalna, wrodzona, nieusuwalna*, czy też *prawdziwa*, lecz – ewentualnie – dlatego, że jest lub może być, *pożyteczna* dla demokratycznej wspólnoty. Skoro Rorty od początku zdaje się zakładać szkodliwość religii dla liberalnego, demokratycznego społeczeństwa, będzie to musiał uzasadnić. Mówiąc inaczej, jeśli nigdy nie kamuflowanym celem Rorty’ego jest stworzenie modelu życia społecznego, a w konsekwencji urzeczywistnienie pewnej wizji liberalnej wspólnoty, to wartość przekonań, także przekonań religijnych, oceniana będzie przez pryzmat ich przydatności do tego konkretnego celu. Rorty twierdzi, że jest ona minimalna i że w gruncie rzeczy religia stanowi zagrożenie dla liberalnego porządku demokratycznego. Rozumowanie to jest ryzykowne, nie tylko bowiem demokracja liberalna wykiełkowała na gruncie przygotowanym i wzmocnionym przez chrześcijaństwo, ale także państwowość amerykańska rodziła się na bazie purytańskiego etosu chrześcijańskiego. Jeśli Rorty chce zdyskwalifikować tezę o fundamentalnym charakterze chrześcijaństwa dla porządku demokratycznego, to musi odwołać się do innego słownika. Ten akurat jest pod ręką: jest to słownik Oświecenia. Z tym, że istotne są tam nie hasła dotyczące prymatu rozumu i racjonalności (wtedy Oświecenie byłoby lustrzanym odbiciem tego, czemu Rorty się sprzeciwia), ale jak słusznie zauważa Zalepiński, „postępująca sekularyzacja przestrzeni publicznej i wypracowanie instytucji społecznych stojących na straży wartości takich jak tolerancja czy wolność słowa”¹⁹.

Konsekwencją przyjęcia tej postoświeceniowej perspektywy jest negowanie znaczenia chrześcijaństwa dla rozwoju amerykańskiej demokracji jako (względnie) stabilnego systemu politycznego. Na wprost postawione przez Borradori pytanie, czy sądzi, że religia odegrała ważną rolę w narodowym określaniu się Ameryki, Rorty odpowiada, że „czasami tak, ale nie wyłącznie”²⁰. Dlatego Rorty potrzebuje innego mitu założycielskiego, który znajduje w polityce w wydaniu

¹⁸ Por. Robbins [2011] s. xvi.

¹⁹ Zalepiński [2011] s. 39-40.

²⁰ Borradori [1999] s. 130.

jeffersonowskim: „Ton amerykańskiej liberalnej polityce nadał Thomas Jefferson, stwierdzając: ‘żadna to krzywda dla mnie, gdy mój bliźni utrzymuje, że istnieje dwudziestu Bogów albo że nie ma Boga’”²¹. To celne odwołanie pomaga Rorty’emu wykazać, że tradycja świeckiej sfery publicznej jest de facto tradycją amerykańskiej liberalnej demokracji od samego jej początku, że zatem – choć inferencja jest tu wątpliwa – „podzielane przez obywateli przekonania [na temat religii] nie są istotne dla społeczeństwa demokratycznego”²².

Za pozostawieniem religii poza sferą publiczną przemawia także inny, by tak rzec, bardziej filozoficzny argument: jeśli niemożliwy jest epistemologiczny boski punkt widzenia, to pozbawieni go filozofowie “jak wszyscy inni, nie mogą przeprowadzać ostrej krytyki przekonań religijnych na tej podstawie, że są one „nieracjonalne”, nie odpowiadają rzeczywistości lub że nie istnieje obiektywny przedmiot terminu ‘Bóg’”²³. Z braku możliwości przeprowadzenia przesądzającej sprawę epistemologicznej krytyki roszczeń poznawczych religii, rozstrzygnięcie zapaść musi w sferze publicznej, miejscu „konwersacji ludzkości”. W konwersacji tej uczestniczyć można pod pewnymi warunkami: otwartości, gotowości do dialogu, poszanowania przekonań i opcji życiowych interlokutorów oraz przekonania, że jakiegokolwiek praktyczne decyzje podjęte podczas negocjacji nie mają charakteru fundamentalnego i ostatecznego. Religie instytucjonalne są więc jak widać a priori wykluczone z takich rozmów, ponieważ z definicji mają charakter ucinający konwersację.

Ponieważ stanowisko Rorty’ego nie opiera się na krytyce tez teologicznych jako fałszywych, a jedynie na krytyce ich roszczeń poznawczych i w konsekwencji krytyce prawa religii do funkcjonowania w sferze politycznej, nie jest ono prostym ateizmem. Co więcej, w ogóle nie jest stanowiskiem epistemologicznym czy ontologicznym, a raczej głosem w sprawie pożądanego kształtu sfery publicznej. Jako takie wymaga nowego emblematu, ponieważ te kulturowo dostępne (jak ateizm, agnostycyzm czy sekularyzm) posiadają treści niezgodne z intencjami Rorty’ego. Dlatego właśnie uznaje, że o jego stanowisku najlepiej będzie mówić jako o antyklerykalizmie.

²¹ Rorty [1999b] s. 261.

²² Ibidem.

²³ Dann [2011] s. 38. Przy wielu podobieństwach, zwłaszcza dotyczących radykalnej sekularyzacji, ten aspekt stanowiska jednoznacznie odróżnia Rorty’ego od Nowych Ateistów.

Antyklerykalizm i demokracja

Antyklerykalizm, w rozumieniu Rorty'ego, nie jest tożsamy z ateizmem, funkcjonuje bowiem na zupełnie innej płaszczyźnie niż spór teizm/ateizm. Oba te stanowiska (teizm i ateizm) są z gruntu metafizyczne i fundamentalistyczne w sensie epistemologicznym, a do tego – przynajmniej w postaci, jaką przybierają w łonie zinstytucjonalizowanej teologii/antyteologii – silnie uniwersalistyczne. Tymczasem, jak proponuje Rorty, winniśmy porzucić pojęcie prawdy jako rudymentu ontologicznego („prawda” nie tkwi w fakcie) bądź epistemologicznego (nie istnieje magiczny związek między „prawdziwymi” zdaniem a rzeczywistością). Ani teiści, ani ateiści tego nie robią. Słynny już przykład Rorty'ego odwołuje się do Geoga Busha:

Prezydent Bush miał rację, kiedy, próbując przypodobać się chrześcijańskim fundamentalistom, powiedział, że 'ateizm jest wiarą', ponieważ nie może zostać ani potwierdzony, ani odrzucony za pomocą dowodu bądź świadectwa'. Ale to samo, rzecz jasna, dotyczy teizmu. Ani ci, którzy potwierdzają istnienie Boga, ani ci, którzy mu zaprzeczają, nie mogą wiarygodnie twierdzić, że posiadają dowody na rzecz swojej tezy²⁴.

Odrzuciwszy dystynkcję teizm/ateizm Rorty proponuje pojęcie antyklerykalizmu:

Antyklerykalizm jest pojęciem politycznym, a nie epistemologicznym czy metafizycznym. Jest to pogląd, wedle którego instytucje kościelne, pomimo wszelkiego dobra, które czynią – pomimo pocieszenia przynieszonego tym, którzy znajdują się w potrzebie bądź w rozpacz – są niebezpieczne dla zdrowia demokratycznych społeczeństw²⁵.

Ta zaproponowana w ostatnich latach życia Rorty'ego definicja nie jest oczywiście późną nowością, lecz wynika z wcześniejszych, dość spójnych i dobrze opisanych poglądów filozofa na naturę religii, które przedstawiłem w poprzedniej sekcji.

Antyklerykalizm jest zatem pewnym projektem społecznym, który pozostaje zasadniczo zgodny z Rortiańskim autookreśleniem jako relatywisty²⁶. Spróbuj-

²⁴ Rorty [2005] s. 33.

²⁵ Ibidem, s. 33.

²⁶ Aczkolwiek Rorty nie zawsze zgadzał się z taką prostą identyfikacją (por. Rorty [1999b] s. 39; Tuchańska [2011]), to kiedy mówi o religii i jej stosunku do demokracji czy miejscu w publicznym ładzie demokratycznym, mówi o sobie jako o relatywiście (por. Rorty [2011]).

my zatem pokazać, na czym polega zdaniem Rorty'ego ład demokratyczny; że tak określony ideał demokratyczny jest zgodny z relatywistycznym/etnocentrycznym stanowiskiem Rorty'ego; i wreszcie, dlaczego religia nie może odgrywać w nim żadnej roli politycznej.

Trafnie i zwięźle Rortiańskie podejście do demokracji opisuje Szahaj²⁷:

Cechą wyróżniającą podejście Rorty'ego jest niechęć do opierania liberalnej wizji ładu społecznego na jakichkolwiek przesłankach metafizycznych. Zamiast więc odwoływać się do 'natury ludzkiej', 'przyrodzonych praw człowieka' czy 'ducha wspólnoty', woli on wskazywać na pragmatyczne wartości demokracji liberalnej.

Polityka winna mieć charakter deliberatywny i konwersacyjny; winny ją tworzyć strony, które gotowe są argumentować w otwartej i tylko częściowo oraz czasowo konkluzyjnej debacie. Jak pisze Dann:

[...] polityka publiczna winna opierać się na jednoznacznym oddaniu pojęciom sprawiedliwości, równości, bezstronności, praworządności i konstytucyjności. Po drugie, co jest równie ważne, wszystkie te pojęcia opierają się na otwartej deliberacji i przedstawianiu racji. Jakąkolwiek politykę publiczną mielibyśmy rozważać, debata musi bazować na mocnych racjach. Mocne racje wykorzystywane w takiej debacie kontrastują ze słabymi epistemologicznie racjami tych prywatnych przekonań religijnych, o których wierzący chcą mówić²⁸.

Słabymi epistemologicznie oczywiście w rozumieniu Rorty'ego, a nie teoriopoznawczych fundacjonistów.

Kulturę współczesną definiuje się tu zatem w następującym duchu:

Wraz z końcem metafizyki, celem działalności intelektualnej nie jest już znajomość prawdy, ale 'konwersacja', w której każdy argument ma pełne prawo do zdobycia poparcia bez odwoływania się do żadnego autorytetu. Otwarta przestrzeń pozostawioną przez metafizykę nie może zostać zapełniona przez nowe filozofie, które twierdzą, że odkryły jakiś fundament zewnętrzny wobec 'konwersacji'²⁹.

Kres filozofii metafizycznej (ale także teologii jako „nauki” obiektywnej) przynosi zatem radykalną zmianę całego paradygmatu kultury, zdominowanej

²⁷ Szahaj [2002] s. 82-83.

²⁸ Dann [2006] s. 62.

²⁹ Zabala [2005] s. 11.

wcześniej przez imperatyw poznawczego dostępu do prawdy. Jak pisze dalej Zabala:

[...] rola, jaką pojęcia takie jak 'komunikacja', 'globalizacja', 'dialog', 'konsens', 'interpretacja', 'demokracja' i 'miłosierdzie' zaczęły odgrywać w naszej kulturze nie jest przypadkowa, ale oznacza ruch współczesnej myśli w kierunku postrzegania prawdy bardziej jako miłosierdzia niż jako obiektywności³⁰.

Uzgodnienie demokratycznego projektu politycznego z etnocentrycznymi przekonaniem Rorty'ego nie jest trudne, ponieważ Rortiańskie rozumienie demokracji jest w gruncie rzeczy etnocentryczne, a nie uniwersalistyczne. Rorty przekonująco uzasadnia to w (nota bene dotyczącym w dużej mierze obecności religii w życiu publicznym) eseju *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*³¹. Etnocentryzm zakłada nie tylko konieczność deliberacji, ale co więcej, sam stanowi kryterium:

[...] nadal będziemy potrzebowali czegoś, co pozwoli nam odróżnić indywidualne sumienie, jakie szanujemy, od takiego, które uważamy za 'fanatyczne'. Do tej roli może pretendować jedynie coś, co ma charakter lokalny i etnocentryczny – tradycja określonej wspólnoty, konsens określonej kultury. Zgodnie z tym poglądem za racjonalne bądź fanatyczne uznawać można coś, co da się zrelatywizować względem grupy, wobec której odczuwamy konieczność uzasadnienia swojej tożsamości – w stosunku do zespołu wspólnych przekonań, który określa odniesienie słowa 'my'³².

Sama demokracja – dla nas, ludzi Zachodu – wyraża, by tak rzec, ducha ludzkiej innowacyjności i otwartości.

Ci, którzy jak ja zgadzają się z Habermasem, zazwyczaj postrzegają sekularyzację życia publicznego jako centralne osiągnięcie Oświecenia, a naszą rolę ujmują tak samo, jak rolę naszych przodków: sprawić, by nasi współobywatele mniej polegali na tradycji i byli bardziej skorzy do eksperymentowania z nowymi zwyczajami i instytucjami³³.

³⁰ Zabala [2005] s. 13.

³¹ Rorty [1999b] s. 261-291.

³² Ibidem, s. 263.

³³ Ibidem, s. 168.

argumentacje, by na przykład broniąc zakazu aborcji nie używać ‘argumentów religijnych’, a tylko takie, których istnienie jest dopuszczone w sferze publicznej. Odpowiedź Rorty’ego jest prosta: należy porzucić jakiekolwiek odniesienia do ostatecznych źródeł przesłanek argumentów. Jest to zdaniem Rorty’ego rozsądna cena do zapłacenia za wolność religijną³⁸.

Argumentacja osób religijnych sprowadza się najczęściej do woli bożej lub tak czy inaczej rozumianego prawa naturalnego (ostatecznie również sankcjonowanego przez wolę boską). Przekonaniom tak argumentowanym daje się pierwszeństwo pod względem wagi, tak że odwołanie do Boga i jego domniemanej woli zwykło przesądzać sprawę. Jednak zdaniem Rorty’ego, wbrew temu, co sądzą ludzie religijni, w motywowanych religijnie przekonaniach dotyczących kształtu i reguł sfery publicznej nie ma nic wyjątkowego. Trudno bowiem stwierdzić, dlaczego – a w tym pozornie niefrasobliwym sformułowaniu wyraża się istota poglądu Rorty’ego na religię – „głębia duchowości ma być bardziej istotna dla partycypacji w debacie publicznej niż hobby bądź kolor włosów”³⁹.

Promowany przez Rorty’ego model kultury opiera się na tolerancji, pluralizmie i poszanowaniu inności i jest zasadniczo niezgodny z dogmatyką katolicką i opartymi na niej dokumentami. Dlatego Rorty przytacza – optymistycznie widząc w nich ziszczające się proroctwo – trudne do zaakceptowania dla świeckiego liberała słowa Benedykta XVI, ubolewającego nad odejściem współczesnej kultury od nauczania Kościoła („już niedługo nie będzie można uznać, jak naucza Kościół katolicki, że homoseksualizm jest obiektywnym zaburzeniem w strukturze ludzkiej egzystencji”)⁴⁰. Pragmatyczna reguła współżycia społecznego i politycznego jest bowiem wedle Rorty’ego jawnie utylitarystyczna: popierać należy te działania i instytucje, które ograniczają ludzkie cierpienie i przyczyniają się do szczęścia. Kościół Katolicki, zapewne nie tylko w wypadku osób homoseksualnych, warunków tego nie spełnia⁴¹. Rorty, powołując się na Santayanę, sprowadza religię do poezji w tym znaczeniu, że obie są manifestacjami siły ludzkiej wyobraźni. Tylko i aż wyobraźni, świadczą bowiem o jej potędze, ale jednocześnie ich geneza uniemożliwia oparcie się na żadnym transcendentnym autorytecie – uniwersalna struktura ludzkiej egzystencji, o której pisze Ratzinger, nie istnieje⁴².

³⁸ Rorty [1999a] s. 173.

³⁹ Ibidem, s. 174.

⁴⁰ Rorty [2011] s. 7.

⁴¹ Ibidem, s. 8.

⁴² Por. ibidem.

Jak już pisałem, religie, podobnie jak systemy filozoficzne, są ideałami pozbawionymi metafizycznej absolutności. Z tego powodu „możemy porzucić jeden ideał, bo zapalaliśmy uczuciem do innego”⁴³, podobnie jak możemy zamienić jednego partnera życiowego na drugiego. Jednakże religie, w tym katolicyzm, są fundamentalizmami w tym znaczeniu, że zakładają, iż „ideały są ważne o tyle, o ile są ugruntowane w rzeczywistości” [ibidem]. Negację takiego stanowiska Rorty nazwie relatywizmem i sam zapisze się w poczet jego zwolenników (uczulając zarazem na to, że nie chodzi mu o doktrynę, wedle której każdy pogląd moralny jest równie dobry jak inny). Relatywiści, pisze Rorty, sądzą, „że będzie nam lepiej bez takich pojęć jak bezwarunkowa obligacja moralna ugruntowana w strukturze ludzkiej egzystencji”⁴⁴. Dlatego też słusznie, jak zauważa Rorty, Ratzinger wiąże relatywizm z żywiołem demokratycznym, opartym na dialogu, konsensie, wolności, tolerancji i dialektyce.

Krytyka Rorty’ego celuje w samo jądro doktryny chrześcijańskiej, w samo jądro tego, co Ratzinger nazwał strukturą ludzkiej egzystencji, czyli w doktrynalne pojęcia takie jak grzech pierworodny i konieczność odkupienia. Są one nie tylko fałszywie metafizyczne (sugerują jakąś aprioryczną dwoistość człowieka, podział na wyższą i niższą część duszy), ale przede wszystkim szkodliwe: człowiek ma być uczynionym szczęśliwszym, ale „nie odkupionym, nie jest bowiem istotą zdegenerowaną”⁴⁵.

Konsekwencją epistemologicznych i politycznych poglądów Rorty’ego jest zatem wyraźne odrzucenie obiektywizmu i uniwersalizmu chrześcijaństwa w warstwie filozoficznej, a przede wszystkim jednoznaczna negacja jego aspiracji w sferze politycznej. Nawiązując do Rawlsa, Rorty stwierdza, że podział na dobro i zło jest absurdalny, o ile nie mamy transcendentnych, obiektywnych jego kryteriów. Jest jasne, że kryteriów takich nie mamy. W związku z czym „nie istnieje coś takiego jak istotowo złe pragnienie. Istnieją jedynie pragnienia, które muszą zostać podporządkowane innym pragnieniom w interesie bezstronności”⁴⁶.

Uwagi krytyczne

Wątkiem trwale obecnym w pisarstwie Rorty’ego był wywodzący się od Deweya ideał praktyczny: reforma społeczna, której celem ma być ustanowienie liberalnej utopii, przez którą Rorty nie rozumiał nic szczególnie odkrywczego,

⁴³ Ibidem, s. 9.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem, s. 13.

⁴⁶ Ibidem, s. 15.

a jedynie: „zwykle pojęcie równości szans, które Rawls opisuje w swojej *Teorii sprawiedliwości*, ideę społeczeństwa, w którym jedynym powodem dla istnienia nierówności jest to, że rzeczy miałyby się jeszcze gorzej, gdyby owych nierówności nie było⁴⁷. Ową liberalną utopię zamieszkiwać mają ironistki, czyli osoby, które sądzą, że „liberalna utopia nie jest czymś wyrażającym esencję ludzkiej natury, koniec historii, Bożą wolę, lecz jest po prostu najlepszym pomysłem, posiadanym przez ludzi na temat obiektu, który starają się poznać. W tym kontekście ironizm jest czymś bliskim antyfundamentalizmowi”⁴⁸.

Jeśli miarą obywatelstwa Rortiańskiej utopii ma być aksjologiczny antyfundamentalizm, to nieuchronnie musi się to wiązać z usunięciem absolutystycznych i uniwersalistycznych aspiracji religii z publicznego planu kultury. Jak pisze Zalepiński:

[...] cały projekt Rorty’ego opiera się na przekonaniu, że liberalnych wartości warto bronić, choć nie da się ich uzasadnić inaczej niż przez wskazanie praktycznych korzyści z nich płynących (przy czym ocena tych korzyści znowu jest kulturowo zdeterminowana. Nie ma ucieczki od etnocentryzmu)⁴⁹.

Warto jednak zwrócić uwagę na nieuchronną samozwrotność tego rozumowania: mógłby je równie dobrze przeprowadzić zwolennik uprzywilejowanego udziału religii w kulturze⁵⁰. Rorty’emu pozostałaby wtedy jedynie utylitarystyczna kalkulacja szkód wyrządzanych przez religię, na którą można oczywiście odpowiedzieć wyliczeniem jej dobroczynnych skutków. Rorty wiedział jednak, że tak jak o ludzkie nieszczęście łatwo jest oskarżyć (historycznie) katolicyzm, tak też łatwo jest podobny zarzut postawić relatywizmowi⁵¹. O wyborze między jednym a drugim nie decyduje więc ani filozofia, ani historia: „Mill ma jedną wizję idealnego społeczeństwa, a papież inną. Nie możemy zdecydować między tymi wizjami na podstawie zasad filozoficznych, ponieważ nasz wybór między alterna-

⁴⁷ Borradori [1999] s. 136.

⁴⁸ Ibidem, s. 136.

⁴⁹ Zalepiński [2011] s. 40.

⁵⁰ Zwolennicy religii nie muszą przy tym wcale przepoczwarzać się w postmodernistów. Tak jak etnocentryzm Rorty’ego nie jest prostym relatywizmem, tak też ich stanowisko byłoby jedynie pragmatycznym uzasadnieniem wartości przekonań i praktyk religijnych w sferze publicznej, czyli pragmatycznym uzasadnieniem fundamentalistycznych usprawiedliwień. Podobną opcję przyjmują obecnie, jak się zdaje, zwolennicy Ateizmu 3.0. Oczywiście, otwartym – i trudnym – pytaniem pozostaje to, czy w takim wypadku można jeszcze mówić o religii/religijności w jakimkolwiek relewantnym znaczeniu.

⁵¹ Rorty [2011] s. 17.

tywnymi zasadami determinowany jest przez nasze preferencje dotyczące możliwych przyszłości ludzkości”⁵².

Jakie jest zatem kryterium tego wyboru, jeśli nie są nim ani rozum, ani doświadczenie⁵³? Preferencja dla pewnej wizji przyszłości, która nie jest niczym innym niż wypadkową naszej wyobraźni i wrażliwości etycznej. A jedną i drugą podsycać mogą narracje. Dlatego tak ważny jest demokratyczny pluralizm i usunięcie religii do sfery tego, co prywatne: w sferze tego, co publiczne, otwartej jak sama demokracja, religia się nie mieści z racji swojego subwersywnego i fundamentalistycznego charakteru, ale też dlatego, że jej przekaz – a do przekazu się tu wszystko sprowadza – jest zwyczajnie niepożądany.

Rorty’emu udało się zapewne pokazać, że religia jest publicznie szkodliwa w tym znaczeniu, że nie jest kompatybilna z liberalnymi demokracjami w jego rozumieniu. Aby dokończyć dzieła, należałoby jeszcze pokazać, dlaczego demokracja liberalna jest lepszym systemem niż, dajmy na to, oświecona teokracja. Ale myśl Rorty’ego jest impregnowana na podobne zarzuty: żeby przeprowadzić takie porównanie musimy posiadać obiektywne kryterium oceny, a to oczywiście nie istnieje. Istnieje za to kryterium subiektywne, wypracowane wewnątrz etnocentrycznej kultury demokratycznej, które w naturalny sposób uzna demokrację liberalną za najdogodniejszy system organizacji politycznej. Rzecz zatem ma się podobnie jak u Rawlsa: rekonstrukcji demokracji i porównywania jej z innymi ustrojami politycznymi dokonujemy zawsze z wnętrza naszej własnej tradycji politycznej, która jak starał się pokazać Rorty, jest inherentnie demokratyczna, jeśli chodzi o sferę publiczną. Etnocentryzm i relatywizm koncepcji Rorty’ego, co więcej etnocentryczne rozumienie demokracji, okazują się tu siłą, a nie słabością, ponieważ bez konieczności uciekania się do uniwersalizmu i fundamentalizmu tłumaczą, dlaczego w demokracji trwamy i dlaczego ją promujemy. Dlaczego uważamy, że jest najlepszym systemem organizacji politycznej.

Wszystko to jest niezwykle przekonujące, jeśli przyjmiemy punkt widzenia Rorty’ego. Innymi słowy Rorty przekonuje już przekonanych. Powróćmy na chwilę do zwolennika obecności religii w życiu publicznym. Czy zgodzi się on z Rortym? Nie, jeśli nie przystanie na jego (i Rawlsa) tezę o prymacie polityki nad filozofią. A nawet wtedy mógłby argumentować tak samo, jak Rorty: w moim mniemaniu teologiczne ustrukturuwanie przestrzeni publicznej służy dobru ludzkości. Czy dlatego, że oczekuje tego Bóg? Niekoniecznie, przede wszystkim dlatego, że *nasza* kultura jest religijna i była (jest) współdefiniowana przez przekonania

⁵² Ibidem, s. 16.

⁵³ Ibidem, s. 17.

religijne od wielu stuleci. Zauważmy, że w tej argumentacji ontologiczne i metafizyczne odwołanie do Boga, choć oczywiście istnieje, nie pełni pierwszorzędnej funkcji – tą jest odwołanie do kulturowej tradycji. Etnocentryzm jest bronią obojętną, bo wyodrębnienie jednej tradycji zawsze dzieje się kosztem innej, a model konstruowania hierarchii owych tradycji jest zawsze wewnętrzny względem każdej z nich.

Prowokuje to do podniesienia kolejnej wątpliwości. Jeśli, jak widzieliśmy⁵⁴ odnosi się możliwość odróżnienia tego, co racjonalne od tego, co fanatyczne do etnocentrycznego probierza spójności wspólnoty kulturowej, to da się to uczynić tylko na łonie wspólnot, dla których potrafimy zbudować model tradycyjnej odrębności porządku politycznego od religijnego, czyli Ameryki⁵⁵ (stąd uwypuklanie roli Jeffersona w Rortiańskiej genealogii amerykańskiej polityki) i niektórych państw Europy Zachodniej. W wypadku większości pozostałych państw, także państw uważanych za „zachodnie”, ten model uzasadnienia demokracji liberalnej nie jest przekonujący, abstrahuje bowiem nie tylko od tego, jak funkcjonują same państwowe mechanizmy polityczne (a zbudowane są one, jak pokazują postsekularyści, na pojęciach teologicznych), ale przede wszystkim od tego, co *rzeczywiście* myślą ludzie i czego oczekują od państwa. Stosując Rortiańskie kryteria trudno spodziewać się, by dało się ocenić liberalną demokrację jako racjonalną nawet z perspektywy Polski czy Irlandii, nie mówiąc o państwach niedemokratycznych czy teokratycznych. Może być wręcz odwrotnie – i to jest największa bodaj słabość etnocentrycznej argumentacji: powszechny, wspólnotowy konsens to właśnie sekularne aspiracje demokracji określi mianem „fanatycznych”.

Propozycja Rorty’ego zdaje się bazować nie tylko na jego rozumieniu demokracji i jej prymatu nad filozofią, ale także na pewnej kulturowej obserwacji. Jak pisze Dann, „Rorty słusznie uważa, że wielu nie jest już zainteresowanych wiarą religijną. Dla innych pozostaje ona jednak integralną częścią tego, czym są”⁵⁶. Ci pierwsi będą zadowoleni, bowiem reguły demokracji są kompatybilne z ich życiowymi preferencjami. Ci drudzy natomiast pogodzić się muszą z nieuchronną prywatyzacją przekonań i praktyk, które stanowią fundamentalną część ich tożsamości i ich funkcjonowania w przestrzeni publicznej. Przy czym jedynym

⁵⁴ Rorty [1999] s. 263.

⁵⁵ Odwoływanie się przez Rorty’ego do Stanów Zjednoczonych Ameryki, lokalnie trafne, jest zresztą czymś, co uniemożliwia uniwersalizowanie jego teorii. Amerykańska państwowość, od samego początku republikańska, nie ma odpowiednika wśród innych państw zachodnich. Dlatego „jeffersonowska” linia argumentacji, do której odwołuje się Rorty (i w tym samym duchu inny admirator świeckości, Christopher Hitchens) nie daje się prosto przenieść na inne liberalne demokracje, uformowane w toku odmiennych procesów historycznych.

⁵⁶ Dann [2006] s. 48.

kryterium będzie fakt, że przekonania stanowią rodzaj sieci przekonań i pragnień⁵⁷, których kryterium ważności nie jest fundamentalne uzasadnienie ani logiczna spójność, ale ledwie koherencja otwarta na grę negocjacji i korekt. Światopogląd religijny w takiej grze uczestniczyć nie może i to nie dlatego, że przegrałby, lecz dlatego, że mógłby być dopuszczony do gry wyłącznie wtedy, gdyby wyparł się siebie i zaprzeczył wszystkim swoim metafizycznym, epistemologicznym i instytucjonalnym powiązaniom. Pytanie, które trzeba tutaj zadać, jest w gruncie rzeczy banalne: czy mamy prawo, w imię postępu społecznego i solidarności, ignorować przekonania i potrzeby tych, którzy są przekonani, że istnieje coś w rodzaju metafizycznej struktury bycia człowiekiem, do której odwołuje się Ratzinger, i że trwałym elementem tej struktury jest tak czy inaczej rozumiany sentyment religijny?

Pytanie to, podobnie jak polityczna diagnoza Rorty'ego, mają oczywiście swój szerszy kontekst filozoficzny. Sprywatyzowana religijność byłaby z grubsza tym, co proponuje Vattimo⁵⁸. Oznaczałaby całkowitą redefinicję tego, co przez religijność rozumiemy, ale oczywiście trudno wymagać od Rorty'ego, by się tym przejmował. W nowej, postsekularnej rzeczywistości religie przestają być sztywnymi formalnymi producentami absolutystycznych uzasadnień i same stają się plastycznymi, wygodnymi systemami percepcji świata. Tak przynajmniej twierdzą Rorty z Vattimo, ale także Habermas, Berger czy Taylor. A jeśli tak jest – jeśli zestawy przekonań religijnych niejako wykuwamy sami w swego rodzaju grze z wartościami obecnymi w kulturze – to być może koncepcja Rorty'ego, rzeczywiście wykluczająca instytucjonalnie religijnych ludzi z udziału w sferze publicznej, wyklucza tylko częściowo, dotyczy bowiem jedynie anachronicznego modelu dogmatycznej i instytucjonalnej religijności, który – z Rortym czy bez niego – i tak odchodzi w niepamięć. Inną rzeczą jest czysto deskryptywna, socjologiczna analiza zaniku religijności, inną natomiast normatywne zalecenia filozoficzne, zwłaszcza że rozumienie ponowoczesnej świeckości nie jest jednoznaczne. W opublikowanych niedawno pracach, Tony Judt i Terry Eagleton, których przecież nie można podejrzewać o proreligijne sentymenty, dostrzegają i piętnują współwystępujący z zanikiem religijności upadek sfery publicznej. Nie sposób od razu rozsądzić, czy mamy do czynienia ze zwykłą korelacją, czy może ze związkiem przyczynowym, ale roztropność nakazywałaby zachowanie ostrożności, aby

⁵⁷ Rorty [1999b] s. 93.

⁵⁸ Por. Rorty [2005] s. 34. Cytowana książka Danna [2006] jest przykładem podejścia, które usiłuje oddzielić Rortiański antyeklezyalizm od kwestii możliwości i prawomocności indywidualnego doświadczenia religijnego. Dann upatruje w tym wypadku wpływu przyjaźni Rorty'ego z Vattimo w ostatnich latach życia amerykańskiego filozofa.

nie wylać dziecka z kąpielą (sprawiedliwego i *solidarnego* porządku społecznego z religią)⁵⁹.

Tym bardziej, że przywiązanie do tradycyjnych, w tym religijnych wartości jest często czymś więcej niż nietrwałym, lokalnym i anachronicznym sentymentem. Czymś, czego nie wyrugują ani nawet nie zmodyfikują paternalistyczne deklaracje o nieuchronności zmiany społecznej w rozwiniętych państwach zachodnich. Interakcja z tradycyjnymi przekonaniem, bo przekonania religijne są tu tylko emblematem dla relacji między tradycyjnym i ponowoczesnym podejściem do kultury, wymaga być może subtelnej mediacji, a nie kategorycznego zakazu. Jeśli bowiem postsekularyzm źle diagnozuje współczesność, albo w najlepszym razie diagnozuje ją jedynie lokalnie, z lokalności czyniąc nieuprawniony standard oceny norm, to czy w takim wypadku propozycja Rorty'ego nie prowadzi w istocie do wykluczenia tożsamości, które ukonstytuowane są w zupełnie inny sposób niż jego „liberalna mieszczańska ironistka”?

Ponieważ podobnie jak Rorty pozbawiony jestem religijnego słuchu, odpowiedź na to pytanie – powtórzmy: *Czy partycypacja w demokracji liberalnej nie wymaga od ludzi religijnych wyrzeczenia się ich autentycznej tożsamości?* – leży poza zasięgiem moich możliwości. Jednak ani sam ten fakt, ani moja zasadnicza zgoda na Rortiański projekt *nadziei społecznej* nie anulują wagi tego pytania. Od odpowiedzi na nie zależeć może bowiem kształt wykuwanej przez nasze decyzje sfery publicznej.

Bibliografia

- Borradori [1999] – G. Borradori, *Rozmowy amerykańskie*, Poznań 1999.
- Dann [2006] – G.E. Dann, *After Rorty. The Possibilities for Ethics and Religious Belief*, London-New York 2006.
- Dann [2011] – G.E. Dann, *Philosophy, Religion and Religious Belief After Rorty*, [w:] R. Rorty, *An Ethics For Today*, New York 2011, s. 27-76.
- Eagleton [2009] – T. Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution*, London 2009.
- Gros [2008] – N. Gros, *Richard Rorty. The Making of an American Philosopher*, Chicago 2008.
- Habermas [2002] – J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” (658) 2002, s. 8-21.
- Judt [2010] – T. Judt, *Ill Fares the Land*, New York 2010.
- Mouffe [1996] – Ch. Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, London 1996.
- Robbins [2011] – J. Robbins, *Richard Rorty. A Philosophical Guide to Talking about Religion*, [w:] R. Rorty, *An Ethics For Today*, New York 2011, vii-xxii.

⁵⁹ Zob. Judt [2010] oraz Eagleton [2009].

- Rorty [1994] – R. Rorty, *Trocki i dzikie storczyki*, tłum. Zdzisław Łapiński, „Teksty drugie” (4) 1994.
- Rorty [1999a] – R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London 1999.
- Rorty [1999b] – R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. Janusz Margański, Warszawa 1999.
- Rorty [2002] – R. Rorty, *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*, Chicago 2002.
- Rorty [2005] – R. Rorty, *Anticlericalism and Atheism*, [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, New York 2005, s. 29-41.
- Rorty [2009] – R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 2009.
- Rorty [2011] – R. Rorty, *An Ethics For Today*, New York 2011.
- Stout [2004] – J. Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton 2004.
- Szahaj [2002] – A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002.
- Tuchańska [2011] – B. Tuchańska, *On the Superiority of the Ordinary Day over the Holy Day: Relativism, Anti-anti-relativism, and Anti-anti-ethnocentrism*, „Hybris” (13) 2011, dostępne na: www.filozof.uni.lodz.pl/hybris.
- Zabala [2005] – S. Zabala, *A Religion Without Theists or Atheists*, [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, New York 2005, s. 1-27.
- Zalepiński [2011] – B. Zalepiński, *Pragmatyczna filozofia religii w ujęciu Richarda Rorty'ego*, „Hybris” (13) 2011, dostępne na: <http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/pdf/h13/04.Zalepinski%5b39-50%5d.pdf>.