https://doi.org/10.18778/8088-391-8.05

Tomasz Sieczkowski

Uniwersytet Łódzki

RAWLS, RORTY, ETNOCENTRYZM I MIEJSCE RELIGII

Abstrakt: W tekście podejmuję kwestię zapatrywań Johna Rawlsa i Richarda Rorty'ego na miejsce religii w sferze publicznej. Rorty, wielokrotnie powołujący się na *Teorię sprawiedliwości* Rawlsa, przedstawia radykalniejszą wersję separacji religii i polityki, jednak obaj domagają się uznania kryterium racjonalności jako warunku koniecznego udziału przekonań w publicznej (i politycznej) grze światopoglądów. W końcowej partii tekstu zwracam uwagę na to, że projekty Rawlsa i Rorty'ego mogą mieć problemy z realizacją w obliczu zmieniających się warunków geopolitycznych i ekonomicznych.

Słowa kluczowe: Rawls, Rorty, demokracja, religia, sfera publiczna.

Abstract: Paper analyses John Rawls' and Richard Rorty's views on religion and its place in the public sphere. Rorty, indebted to Rawls' *Theory of Justice*, offers more radical version of the separation of religious and political spheres, but both the philosophers claim that rationality should be the necessary condition of participation in the public debates. I also point to the fact that both the projects may be hard to realize in practice in the face of the recent changes in the geopolitical and economic conditions.

Keywords: Rawls, Rorty, democracy, religion, public sphere.

Wprowadzenie: Rawls i Rorty, Rawls *via* Rorty

Johna Rawlsa i Richarda Rorty'ego łączyło trwałe zainteresowanie kształtem sfery publicznej, wpływem światopoglądów (koncepcji dobra) na stabilność przestrzeni politycznej, a także promocją i uzasadnianiem liberalnej demokracji oraz redystrybucyjnych zasad sprawiedliwości. Co więcej, obaj wyrażali troskę dotyczącą przyszłych losów świata, w tym zagrożeń, jakie dla porządku demokratycznego państw zachodnich niesie ze sobą polityczny i religijny fundamentalizm państw niedemokratycznych i różnych grup w państwach niedemokratycznych. Z troski tej wynikały projekty promocji demokracji, a przynajmniej praw podstawowych, poza obszarem tradycyjnie uznawanym za zachodni krąg kulturowy[1].

Rorty wielokrotnie podkreślał wpływ, jaki na jego koncepcję sfery publicznej (politycznej) wywarła publikacja pierwszej wersji *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa (1971). W zasadniczych elementach ich podejście było zgodne, przynajmniej po pierwotnym okresie uniwersalistycznych interpretacji *Teorii sprawiedliwości*. Rawls, jak wiadomo, dokonał w tekście wielu poprawek, a swoją koncepcję rozwinął do postaci teorii liberalizmu politycznego. Poprawki Rawlsa wynikały przede wszystkim z faktu, że teoria sprawiedliwości nie była koncepcją polityczną, lecz nosiła znamiona rozległej doktryny moralnej konkurującej z intuicjonizmem i utylitaryzmem. Kierując się podobną intuicją, Rorty zaproponował przekonujące odczytanie liberalizmu Rawlsa w duchu etnocentryzmu. Stojąc na stanowisku Rorty'ego, nie da się wprawdzie powiedzieć, czy odczytanie to jest *prawdziwe*, ale powinno dać się wykazać przynajmniej to, że jest wiarygodne i – być może – lepsze od innych. Jeśli Rorty ma rację, to ich stanowiska zdają się współbrzmieć.

W słynnym eseju *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański* (Rorty, 1999b, s. 293–301) Rorty proponuje podzielić filozofów na dwa rodzaje:

1 Między Rawlsem i Rortym istniały też różnice, i to być może większej wagi niż wskazywane w tym tekście – w dużej mierze dzięki sugestiom Rorty'ego – podobieństwa. Rorty był zdecydowanym przeciwnikiem jakiegokolwiek esencjalizmu i uniwersalizmu; wszelkie debaty na temat natury czy struktury ludzkiego istnienia czy rozumności były dla niego jałowe oraz jawnie metafizyczne. Rawls tymczasem ostateczny kształt proponowanej i promowanej koncepcji sprawiedliwości odnosi do myślowego eksperymentu sytuacji początkowej: antropologicznie czystej sytuacji, odsłaniającej najbardziej ogólne założenia dotyczące struktury ludzkiej racjonalności, a przynajmniej – w świetle innych prac Rawlsa – taką interpretację dałoby się obronić. Nie zmienia to faktu, że ta i pozostałe różnice schodzą na drugi plan w kontekście dyskusji nad miejscem religii w przestrzeni politycznej.

kantystów i heglistów. Według zaproponowanego przezeń specyficznego znaczenia tych terminów kantyści wierzą w fundamentalne, uniwersalne, przyrodzone własności natury ludzkiej, które są odporne na jakąkolwiek zmianę historyczną. Hegliści z kolei są przekonani, że ludzkie wartości są zawsze pochodnymi jakiejś danej wspólnoty i że nie jest możliwy obiektywny, trzecioosobowy punkt widzenia, który byłby niezależny od jakiejkolwiek wspólnoty.

Lektura pierwszego wydania *Teorii sprawiedliwości* zdawałaby się sugerować, że Rawls jest egzemplarycznym kantystą: myślowy eksperyment sytuacji początkowej i zasłony niewiedzy odsłania bowiem pewne ogólne założenia dotyczące ludzkiej racjonalności. W tym sensie Rawls byłby nie tylko kantystą w rozumieniu Rorty'ego, lecz także jego związek z filozofią Kanta jako taką byłby sprawą dość czytelną. Tak zresztą pierwotnie sądzili zarówno komunitarystyczni krytycy Rawlsa, jak i sam Rorty[2]. A jednak ten ostatni dochodzi do wniosku, że w świetle późniejszych dzieł i komentarzy Rawlsa *Teoria sprawiedliwości* „nie kojarzy już się chyba z filozoficznym wyjaśnieniem ludzkiego »ja«, lecz jedynie z historyczno-socjologicznym opisem tego, w jaki sposób żyjemy" (Rorty, 1999b, s. 275), czyli jest projektem na wskroś etnocentrycznym. Zdaniem Rorty'ego – i w zgodzie głównymi aspektami idei równowagi refleksyjnej – oznaczałoby to, że Rawls „nie kusi się o transcendentalną dedukcję amerykańskiego liberalizmu ani nie dostarcza filozoficznych fundamentów dla demokratycznych instytucji, lecz jedynie próbuje usystematyzować zasady i intuicje typowe dla amerykańskich liberałów" (*ibidem*, s. 282). *Teoria sprawiedliwości* jest więc *par excellence* „heglowska". Umieszczenie Rawlsa w deweyowskiej, antymetafizycznej i antyuniwersalistycznej tradycji jest oczywiście dość kontrowersyjne: grozi popadnięciem w relatywizm i etnocentryzm – stanowiska przez współczesnych Rorty'ego często krytykowane i uznawane za błędne. Krytyki te może nie byłyby w smak samemu Rawlsowi[3], ale z pewnością nie przejmował się nimi Rorty, który wyszukuje liczne fragmenty mające udokumentować zasadność historycystycznej interpretacji

2 „Odczytywaliśmy ją [*Teorię sprawiedliwości*] jako kontynuację oświeceniowego dążenia do opierania naszych intuicji moralnych na koncepcji natury ludzkiej (a ściślej jako neokantowską próbę oparcia ich na »racjonalności«)" (Rorty, 1999b, s. 275).

3 Dlatego Rorty pisze, że Rawls w *Prawie ludów* chciał rozważyć kwestię, czy jego koncepcja sprawiedliwości jest „specyficznie zachodnia i liberalna, czy raczej uniwersalna". Zdaniem Rorty'ego, Rawls bardzo chciałby, aby była ona uniwersalna, gdyż „uważa historycyzm za niepożądany" (Rorty, 2009, s. 87).

Rawlsowskiej teorii sprawiedliwości. Warto mieć jednak na uwadze, że w związku z zastrzeżeniami i aspiracjami samego Rawlsa, jednoznaczne uznanie go za etnocentrystę i historycystę może być pewnym nadużyciem[4].

Argumenty wytaczane przez Rawlsa przeciw obecności religii w sferze publicznej zachowują jednak swój zasadniczy charakter niezależnie od tego, czy traktować go jak uniwersalistę czy etnocentrystę[5]. W ostatniej części tekstu będę się starał pokazać, że opierają się one na swego rodzaju wykluczeniu i – być może – dezinterpretacji tego, co wierni nazywają doświadczeniem religijnym. Podobne wykluczenie jest już zresztą obecne w fundamentalnej strukturze *Teorii sprawiedliwości*. Kwestie te odsyłają do kolejnego intrygującego elementu łączącego obie te teorie: wagi przypisywanej negocjacjom i konwersacji przy konstytuowaniu (Rawls) i utrzymywaniu (Rorty) porządku politycznego. Obu zależy na tym, aby na kształt demokratycznej przestrzeni wpływ miały negocjacje (czy to hipotetyczne, czy rzeczywiste), ale ich reguły określone są tak, że nie dopuszczają do udziału w grze wielu światopoglądów uznawanych przez nich za w nieuzasadniony sposób uniwersalistyczne czy fundamentalistyczne.

Niniejsze opracowanie ma następującą strukturę: najpierw przedstawię Rawlsowską sytuację początkową, zwracając uwagę na wynikające z tego eksperymentu potraktowanie fenomenu religijności jako takiej, po czym przejdę do omówienia koncepcji udziału religii w polityce demokratycznej w takim kształcie, w jakim wyłania się ona z lektury *Liberalizmu politycznego*. W kolejnej sekcji omówię Rortiańską koncepcję religii i jej szkodliwości dla sfery publicznej. W ostatniej sekcji odniosę się krytycznie do tych propozycji jako projektów ustalających warunki negocjacji politycznych.

4 Podobnie zresztą jak posądzanie go o twardogłowy (neo)kantyzm. Mimo aspiracji do uniwersalizmu swojej teorii (który uczyniłby z prawa ludów rzecz aplikowalną do światowego porządku politycznego), Rawls miał świadomość etnocentryczności przynajmniej pewnych elementów swojej teorii, czemu daje wyraz choćby w przytaczanej przez Rorty'ego polemice z Habermasem: „sprawiedliwość jako bezstronność jest podstawowa […] w tym sensie, że wyłania się z tradycji myśli liberalnej oraz szerszej wspólnoty kultury politycznej społeczeństw demokratycznych i do tej tradycji należy" (zob. Rorty, 2009, s. 90).

5 Chociaż trzeba powiedzieć, że przyjmując odczytanie uniwersalistyczne, należałoby wytoczyć przeciw tej koncepcji nieco inne argumenty niż te, które przedstawiam w ostatniej części tekstu.

Rawls: negocjacje za zamkniętymi drzwiami

Rawls jest myślicielem specyficznym – w przeciwieństwie do Rorty'ego i wielu innych filozofów amerykańskich pochodził z konwencjonalnie religijnej rodziny i początkowo ideały sekularyzmu były mu obce. Co więcej, na lata 40. XX wieku przypada okres jego wielkiego zainteresowania teologią (Rawls, 2009a, s. 261; Adams, 2009, s. 25–32). Przed wstąpieniem do armii Rawls rozważał nawet karierę duchownego, a podczas studiów w Princeton napisał, odnalezioną po jego śmierci i niedawno opublikowaną, pracę *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (*Krótkie dociekania nad znaczeniem grzechu i wiary*), która stanowi przekonujący dowód jego teologicznych zainteresowań w tamtym okresie. Doświadczenie II wojny światowej odsunęło Rawlsa od religii, a przynajmniej od jej zinstytucjonalizowanej formy. Wraz z upływem czasu stał się zwolennikiem separacji religii i sfery politycznej. Sekularyzm ten nie musiał wcale oznaczać ateizmu, przynajmniej ze strony Rawlsa[6], a jedynie konieczność prywatyzacji pewnych przekonań. Późniejsze analizy miejsca religii w sferze publicznej powstały, jak się zdaje, na bazie tego religijnego przewrotu.

Jak wiadomo, filozoficznym fundamentem Rawlsowskiej teorii sprawiedliwości jest myślowy eksperyment sytuacji początkowej. Rawls definiuje ją jako hipotetyczną sytuację umowy społecznej, w której strony dokonują wyboru zasad sprawiedliwości. W sytuacji tej strony są „na równi reprezentowane jako osoby moralne, a wynik nie jest uzależniony od arbitralnych przypadkowych okoliczności ani względnej równowagi sił społecznych" (Rawls, 2009a, s. 187). Aby przeprowadzić tego typu eksperyment, nie wystarczy po prostu wyobrazić sobie pewnej liczby stron negocjujących zasady rządzące ich przestrzenią polityczną. Negocjacje nie mogą bowiem odzwierciedlać żadnych istniejących (a te istnieją zawsze) relacji sił społecznych czy arbitralnych preferencji jednostek bądź grup. W tym celu konieczne jest dodanie do sytuacji początkowej warunku ograniczenia informacji (Rawls, 2001a, s. 86), który Rawls nazywa zasłoną niewiedzy. Strony „nie wiedzą, jaki wpływ miałyby różne alternatywy w ich konkretnym przypadku i zmuszone są oceniać zasady wyłącznie na podstawie ogólnych względów" (Rawls, 2009a, s. 208).

Nie oznacza to, że o stronach nic nie wiemy: wiemy, i to całkiem sporo. Wiemy, że są racjonalne, równe i wolne. Wiemy, że jest to ten typ racjonalności, który zakłada się w teoriach ekonomicznych i teorii racjonalnego wyboru: strony będą dokonywać takich wyborów, które zniwelują, a przynajmniej

6 Adams twierdzi w konkluzji swojego tekstu o młodzieńczej pracy Rawlsa, że jest prawdopodobne, iż do końca życia Rawls uważał się za teistę (Adams, 2009, s. 101).

zminimalizują ich ewentualnie gorszą sytuację. Takie rozumienie racjonalności odsłania kolejną cechę stron – będą one kierowały się „ograniczonym altruizmem", to jest będą wybierać zasady sprawiedliwości najbardziej korzystne dla wszystkich dlatego, że jest to najbardziej korzystne *dla nich samych*.

Oczywiście, antropologia wyłaniająca się z tego eksperymentu jest wątpliwa, ale też Rawlsowi wcale nie zależało na tym, by stanowiła prawdę o gatunku ludzkim. Warunki wstępne negocjacji w sytuacji początkowej zostały przez niego wybrane tak, a nie inaczej nie dlatego, że mówią nam więcej o człowieku niż inne zestawy warunków, lecz dlatego, że tylko one gwarantują, iż wybór zasad sprawiedliwości będzie *fair*.

Problemem nie jest więc fałszywa antropologia, bo teoria Rawlsa w ogóle nie jest antropologiczna. Problemem jest za to subtelne nadużycie, polegające na tym, że ustalamy warunki sytuacji początkowej *pod wybór* konkretnych zasad sprawiedliwości spośród zasad pretendujących, a jednymi z tych zasad są oczywiście zasady sprawiedliwości jako bezstronności (*fairness*). Są one bowiem uprzywilejowane przez charakterystykę warunków nakładanych na same negocjacje.

Drugi problem jest bardziej interesujący z racji tematu tego opracowania: wprawdzie charakterystyka stron negocjujących w sytuacji początkowej nie ma żadnych aspiracji antropologicznych (i w tym sensie wyjściowa niereligijność stron nie jest żadnym przekłamaniem ewentualnego roszczenia osób religijnych, że religia konstytuuje ich tożsamość i jest nieredukowalna), ale dokonany na podstawie takich, a nie innych założeń wybór zasad sprawiedliwości legitymizuje pewną konkretną postać rzeczywistości politycznej, w której również (jako konsekwencja tak, a nie inaczej rozumianej zasłony niewiedzy) rzeczywistość religijna zostaje zepchnięta na drugi plan i jej rola jest ewidentnie subordynowana względem rzeczywistości politycznej[7].

Tak zresztą zdaje się sądzić sam Rawls, z czego wynika trudność w przekonaniu do jego stanowiska tych, którzy takiego prymatu polityczności nie widzą i/lub nie potrzebują. Kiedy w *Teorii sprawiedliwości* Rawls pisze, iż „to właśnie z pozycji równego obywatelstwa ludzie przystępują do rozmaitych stowarzyszeń religijnych i właśnie z tej pozycji powinni prowadzić spory między sobą" (Rawls, 2009b, s. 322), to jednoznacznie podkreśla fundacyjny charakter regulujących życie polityczne zasad sprawiedliwości, odwracając tym samym

7 Sformułowanie „rzeczywistość religijna" nie ma, rzecz jasna, żadnych korelacji ontologicznych. Chodzi jedynie o zestaw przekonań i wynikające z nich uniwersalistyczne oraz instytucjonalne roszczenia, które potencjalnie wchodzą w konflikt z analogicznie rozumianą rzeczywistością polityczną.

naturalny (tu w sensie: faktyczny, empiryczny) porządek rzeczy. Wszystko jedno, czy jak teiści uznamy, że przekonania religijne mają charakter fundamentalny, czy jak konstruktywiści stwierdzimy, iż jesteśmy do nich socjalizowani od najmłodszych lat, konkluzja jest sprzeczna z idealnym założeniem Rawlsa – w naszym życiu osobniczym, przekładającym się na stowarzyszenia, w których uczestniczymy, często najpierw jesteśmy religijni czy moralni w dany sposób, a dopiero później stajemy się zobowiązani wobec pewnej wspólnoty politycznej. Konstruktywistyczne odwrócenie tej relacji, które proponują i Rawls, i Rorty, jest oczywiście koniecznym warunkiem demokratycznego ładu politycznego, ale wymaga całkowitego porzucenia religijnego porządku antropologicznego i zastąpienia go myśleniem politycznym. Praktyczna realizacja tego postulatu najczęściej okazuje się problematyczna, niezależnie od szlachetności celu, który owemu odwróceniu przyświeca[8].

Oprócz zasadniczo areligijnych założeń oraz implikacji eksperymentu myślowego z zasłoną niewiedzy, Rawls nie poświęca religii w *Teorii sprawiedliwości* szczególnie dużo miejsca, ograniczając się do kilkunastu ogólnikowych i zdroworozsądkowych formułek na temat tego, że „państwo przestrzega wolności moralnej i religijnej" (Rawls, 2009b, s. 312). Ma to polegać na niefaworyzowaniu przez państwo żadnej z grup religijnych, ale też na nieprześladowaniu żadnej z nich, o ile bezpieczeństwo i stabilność państwa nie są zagrożone (*ibidem*). Jest to niemal klasyczne rozumienie politycznego ładu liberalnego. Bardziej intrygująca jest kwestia przekroczenia przez grupy religijne owej granicy, za którą znajduje się bezpieczeństwo i stabilność porządku demokratycznego. Używając frazy Rawlsa: czy mamy tolerować nietolerancyjnych? Odpowiedź Rawlsa jest złożona i wyłania się z odpowiedzi na trzy cząstkowe pytania:

– czy nietolerancyjna sekta ma prawo skarżyć się, że nie jest tolerowana;
– pod jakimi warunkami sekty tolerancyjne posiadają prawo do nietolerowania sekt nietolerancyjnych;
– w jakich celach mogą korzystać z tego prawa, o ile je posiadają (Rawls, 2009b, s. 319).

8 Nie przekonuje mnie też Rawlsowskie wyjaśnienie tej hierarchii, wedle którego ze wspólnot (w tym religijnych) możemy dobrowolnie wystąpić, podczas gdy ze społeczeństwa politycznego – nie (zob. Rawls, 2001b, s. 20). Ponieważ argument ten działa tylko etnocentrycznie, *z wnętrza* już istniejącego liberalnego porządku społecznego, wątpliwości ludzi religijnych mogą dotyczyć jego samej legitymizacji i trwałości, czy wreszcie pragnień zamiany go na porządek polityczny odzwierciedlający ich przekonania religijne.

Odpowiedź na pierwsze pytanie jest prosta: nietolerancyjne grupy religijne nie mają prawa skarżyć się na fakt, że nie są tolerowane przez państwo, czyli że nie przyznaje im się równej wolności. Na ewentualny argument, iż będąc nietolerancyjnymi wypełniają tylko dane przez Boga roszczenie do uniwersalności, odpowiada się poprzez odwołanie do sytuacji początkowej, w której „żadna konkretna interpretacja wiary religijnej nie może być uznana za wiążącą ogół obywateli" (Rawls, 2009b, s. 320). Na drugie pytanie Rawls odpowiada, że prawo do nietolerowania sekty nietolerancyjnej przysługuje wyłącznie wtedy, gdy zagrożone jest bezpieczeństwo tych, którzy kierują się zasadą tolerancji bądź bezpieczeństwo samych instytucji wolności (Rawls, 2009b, s. 323). Wynika z tego odpowiedź na trzecie pytanie: prawa tego używać można tylko w celu ochrony równej wolności, czyli konstytucyjnej sprawiedliwości (Rawls, 2009b, s. 324).

Z powyższych odpowiedzi wyłania się wniosek, że sam *fakt* istnienia fanatycznych grup religijnych nie jest jeszcze wystarczającym warunkiem do ich delegalizacji, o ile nie szkodzą one porządkowi reżimu demokratycznego jako takiego. Dlatego, jak sądzę, Rawls utrzymuje, że teoria sprawiedliwości stanowi swego rodzaju złoty środek między dogmatyzmem a redukcjonizmem (sprowadzającym religie do preferencji) (Rawls, 2009b, s. 357). Argumentacja ta jest przekonująca jednak tylko o tyle, o ile trafnie uda nam się zdiagnozować i zdefiniować zagrożenie. Przy radykalnie sekularystycznej interpretacji sam fakt istnienia w jakikolwiek sposób zinstytucjonalizowanych przekonań religijnych uzurpujących sobie prawo do pierwszeństwa wobec zobowiązań politycznych może być uznany za zagrożenie. W takiej sytuacji każda niemal zinstytucjonalizowana grupa religijna może zostać zdelegalizowana lub być prześladowana. Przy interpretacji życzliwszej i bliższej intencjom samego Rawlsa, kwestie naruszeń podstaw demokratycznej stabilności i ideału tolerancji będą – jak to się zresztą dzieje – rozstrzygane każdorazowymi wyrokami sądów, wzbudzając przy tym niezdrowe emocje i ideologiczne spory.

Sam Rawls powracał do tego zagadnienia wielokrotnie, w najbardziej wyraźny sposób bodaj w *O idei publicznego rozumu raz jeszcze*, gdzie podkreślił możliwość udziału doktryn religijnych i moralnych w dyskusji politycznej, o ile tylko „we właściwy sposób dostarczymy stosownych racji publicznych wspierających nasze zasady i politykę" (Rawls, 2001b, s. 205), czyli gdy nasze zasady religijne są zasadniczo przekładalne na racje polityczne (jest to tzw. „klauzula"). Założenie to ma przynajmniej dwa słabe punkty. Po pierwsze, dotyczy jedynie poglądów i zasad przekładalnych na język racji publicznych, czyli wcale nie większości przekonań religijnych

i moralnych. Po drugie, w wypadku tych poglądów, dla których przekład taki byłby możliwy, Rawls przedstawia wątpliwe uzasadnienie udziału doktryn religijnych w dyskusjach politycznych, wymagając od ich przedstawicieli uznania, że „poza uznaniem rozumnej demokracji konstytucyjnej nie istnieje inna droga do bezstronnego zabezpieczenia wolności jej uczestników" (Rawls, 2001b, s. 214). Rozumowania takiego wcale nie muszą podzielać przedstawiciele dużych religii instytucjonalnych, choć rzeczywiście jest ono warunkiem sensownego pluralizmu religijnego – co oczywiście nie jest problemem ani Rawlsa, ani liberalnego porządku politycznego, temu pierwszemu chodziło bowiem tylko (i aż) o tyle, by reguły tego drugiego były *fair*. Niemniej jednak wymaga ono przedefiniowania politycznych aspiracji zwolenników pozapolitycznych idei dobrego życia, w tym zwłaszcza idei religijnych.

Próbą rozwiązania problemów wynikłych z teorii sprawiedliwości był *Liberalizm polityczny*. Jeśli, jak zarzucali komentatorzy i jak zdawał się ostatecznie sądzić sam Rawls (zob. Rawls, 1998, s. 7), teoria sprawiedliwości jest rozległą doktryną moralną, a nie uniwersalną metateorią polityczną – to na podstawie powyższego jest jasne, że religia nie stanowi jej fundamentalnego czy nawet w jakikolwiek sposób istotnego elementu. Ale istnieją przecież rozległe doktryny moralne, które mają charakter religijny (rozumny). Jak napisałem wcześniej, stworzenie modelowych warunków ich trwania i pokojowego współistnienia w liberalnej rzeczywistości demokratycznej regulowanej zasadami sprawiedliwości jako bezstronności nie zostało w *Teorii sprawiedliwości* wystarczająco omówione. Między innymi dla nich należy stworzyć taką koncepcję polityczną, w której religijność znajdzie dla siebie miejsce w przestrzeni politycznej – jest to rozwinięty w *Liberalizmie politycznym* model konsensusu pokrywających się opinii (*overlapping consensus*).

Przystępując do pracy nad wykładami, które ostatecznie wydrukowano jako *Liberalizm polityczny*, Rawls wyszedł od faktu nieredukowalnej wielości przekonań filozoficznych, moralnych i religijnych, przy czym nie chodzi tu o subiektywne, jednostkowe przekonania, ani nawet nie o ich postać doktrynalną, lecz o

> pluralizm rozległych doktryn, których nie da się ze sobą pogodzić, [a] które jednak są rozumne. Żadna z tych doktryn nie cieszy się uznaniem ogółu obywateli. […] Liberalizm polityczny przyjmuje, że z punktu widzenia celów politycznych wielość rozległych, a nie dających się pogodzić doktryn to normalny efekt czynienia użytku z ludzkiego rozumu w ramach wolnych instytucji konstytucyjnego reżimu demokratycznego (Rawls, 1998, s. 7n).

Takie wyjściowe postawienie kwestii w naturalny sposób implikuje cel podjętych w *Liberalizmie politycznym* badań: wyjaśnienie oraz uzasadnienie możliwości współistnienia rozległych rozumnych i niemożliwych do pogodzenia doktryn ze stabilnym trwaniem sprawiedliwego społeczeństwa demokratycznego (Rawls, 1998, s. 9).

Wydaje się, że kluczem do zrozumienia intencji Rawlsa jest jego definicja rozległej rozumnej doktryny. Doktryny takie mają trzy zasadnicze cechy:

> – są dziełem rozumu teoretycznego – porządkują i kodyfikują systemy wartości w spójny sposób, który odróżnia owo działanie od innych rozległych rozumnych (bądź nie) doktryn;
> – są również dziełem rozumu praktycznego – wyróżniają pewne istotne dla danego systemu przekonań wartości i ustalają ich hierarchię w razie możliwego konfliktu między nimi;
> – mimo że nie muszą być niezmienne (ponadczasowe), to z reguły należą do jakiejś tradycji intelektualnej bądź doktrynalnej (Rawls, 1998, s. 103).

Aby to wyjaśnić, posłużmy się szczególnie interesującym dla nas przykładem (zob. Rawls, 1998, s. 199n): jeśli jakaś rozległa doktryna religijna twierdzi, że *extra ecclesia nullam salus* (poza Kościołem nie ma zbawienia), to wchodzi w konflikt z reżimem demokratycznym. Jak twierdzi Rawls, taka doktryna nie jest rozumna o tyle, o ile implikuje posłużenie się władzą polityczną do narzucenia ogółowi obywateli swojego poglądu. Zauważmy, iż mowa tu o doktrynie podzielanej przez olbrzymią większość chrześcijan.

Wydaje się najpierw, że aby osiągnąć publiczny konsensus dotyczący sprawiedliwości politycznej w warunkach pluralizmu rozumnych doktryn, należy wydzielić jakieś pole wspólne, a w najlepszym wypadku neutralne, w którym rozumne całościowe doktryny mogłyby przekładać wywodzone z nich racje na racje polityczne. Ideę tę, wprowadzoną wcześniej w *Teorii sprawiedliwości*, Rawls modyfikuje i szczegółowo omawia w IV wykładzie *Liberalizmu politycznego*, wraz z odpowiedziami na potencjalne zarzuty. Konsensus pokrywających się doktryn – w modelowym przypadku – definiowany jest przez trzy poglądy: a) afirmację naszej koncepcji politycznej z tego powodu, że „należąca do niej doktryna religijna i opis wolności wyznania prowadzą do zasady tolerancji i popierają podstawowe wolności reżimu konstytucyjnego"; b) afirmację naszej koncepcji politycznej „na podstawie pewnej rozległej liberalnej doktryny moralnej", np. Kanta czy Milla; c) pogląd pluralistyczny, obejmujący „dużą rodzinę wartości niepolitycznych" (Rawls, 1998, s. 209n). Idea polega więc na tym, iż ludzie reprezentujący rozmaite rozumne doktry-

ny są w stanie zgodzić się na pewien konsensus dotyczący zasad działania demokratycznej wspólnoty politycznej. Konsensus nakładających się opinii nie jest zatem (w sensie epistemologicznym) założeniem uwspólniającym pewne rozumne rozległe doktryny. Nie jest nim – tak jak liberalizm polityczny nie jest wartością nadrzędną wobec poszczególnych rozumnych rozległych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych – ponieważ gdyby nią był, stałby się automatycznie właśnie rozległą doktryną moralną, a ten błąd Rawls popełnił już w *Teorii sprawiedliwości* (por. Rawls, 2001a, s. 37). Konsensus ten opisuje raczej pewną *faktyczną* możliwość jedności politycznej, najbardziej realną spośród wszystkich dostępnych:

> polityczna koncepcja wspierana jest przez rozumne, choć niezgodne rozległe doktryny religijne, filozoficzne i moralne, które posiadają znaczną liczbę zwolenników i trwają z pokolenia na pokolenie. Jest to, jak sądzę, najbardziej racjonalna podstawa jedności politycznej i społecznej dostępna obywatelom demokratycznego społeczeństwa (Rawls, 2001a, s. 32).

Rawlsowi udaje się zatem, nie powielając błędu z pierwszego wydania *Teorii sprawiedliwości*, zaproponować model liberalnej rzeczywistości politycznej regulowany poprzez (poprzedzony przez *modus vivendi*) model konsensusu pokrywających się opinii. Jednakże, nawet jeśli liberalizm polityczny nie jest doktryną metafizycznie, epistemologicznie czy moralnie uprzywilejowaną, a pewną konsensualną, przygodną (w sensie Rorty'ego) koncepcją polityczną najlepiej wyrażającą kulturę polityczną Zachodu, to mimo wszystko jego usankcjonowanie i coraz szersza realizacja są dla Rawlsa celem nadrzędnym. Oczywiście, uznanie interpretacji Rorty'ego za trafną jeszcze dodatkowo osłabia uniwersalne ambicje Rawlsa, choć, jak sądzę, bez szkody dla niego. Ale, ponownie, jeśli przystać na lokalność i przygodność teorii Rawlsa, będącą w gruncie rzeczy lokalnością i przygodnością demokracji jako takiej, to jej usankcjonowanie jako procedury postępowania politycznego odbywa się kosztem znaczącej reinterpretacji tego, co przez religijność, a być może także przez partycypację polityczną rozumie większość członków zorganizowanych kultów religijnych. Ograniczenia, które stawia religiom Rawls, nie pozostawiają złudzeń: każda religia, która do realizacji swoich dogmatycznych celów będzie chciała się posłużyć narzędziami politycznymi nie jest rozumna – o ile oczywiście cele te nie są związane z promocją tolerancji religijnej, ale ta nie jest dogmatycznym założeniem bodaj żadnej z funkcjonujących religii. Nierozumne doktryny nie muszą od razu być prześladowane przez reżim demokratyczny. Ma to mieć miejsce tylko wtedy,

gdy zagrożone są same instytucje wolności, które stanowią podstawę reżimu demokratycznego. Nietrudno zdać sobie sprawę, że autentyczna, żarliwa religijność dogmatyczna jest niemal zawsze przynajmniej potencjalnym zagrożeniem dla reżimu demokratycznego, a zatem nie może być tolerowana. Idea częściowego konsensusu, przy całej swojej tymczasowości i płynności, jest więc niezwykle kusząca dla nas, liberalnych mieszczańskich ironistek, ale niekoniecznie dla dogmatycznie zaangażowanej wiernej. Chyba że wiarę religijną przedefiniujemy w taki sposób, który – zgodnie z intencją Rawlsa – da się pogodzić ze znaczeniem podstawowych dla rzeczywistości politycznej instytucji wolności. A to może być cena, którą, wbrew Rorty'emu, nie każda osoba religijna będzie chciała zapłacić.

Rorty: świecka sfera publiczna

Poglądy Rorty'ego na religię są o wiele bardziej jednoznaczne, a przynajmniej – w przeciwieństwie do Rawlsa – nie popełnił on pod koniec życia konfesyjnego tekstu opisującego ewolucję własnej duchowości[9]. Jeśli za klamrę religijnych i teologicznych zainteresowań Rawlsa uznać młodzieńcze *Dociekania nad znaczeniem grzechu i wiary* oraz starcze *O religii*, to klamrą spinającą filozoficzno-polityczną orientację Rorty'ego stanowiłoby lewicowe, liberalne wychowanie (opisane w *Trockim i dzikich orchideach*), a także dojrzały projekt świeckiej nadziei społecznej. W żadnym momencie jego pisarskiej aktywności – także wtedy, gdy dużą wagę zdawał się przywiązywać do estetyzacji egzystencji – religia nie odgrywała w jego życia żadnej roli, co nie znaczy, że tematu przekonań religijnych i ich obecności w sferze publicznej nie podejmował wcale. Wręcz przeciwnie, przez ostatnie 20 lat jego życia wątek ten podejmowany był regularnie i z wyjątkową konsekwencją.

Istota zapatrywań Rorty'ego na religię i jej miejsce w sferze publicznej wynika bezpośrednio z jego wizji filozofii, strąconej z metafizycznego piedestału i zdegradowanej do roli służki polityki. Pojęcia w rodzaju natury ludzkiej, struktury ludzkiej egzystencji czy powołania ludzkości są przygodnymi konstruktami określonej kultury i we właściwym, metafizycznym sensie nie istnieją. Metafizyka bowiem, wraz ze swoim oddzieleniem przyrody i człowieka, jest tylko jednym z wielu dyskursów wyłonionych w toku rozwoju kultury; co więcej – dyskursem, który stracił ostatecznie moc

9 Warto jednak pamiętać o tym, że esej *On My Religion* najprawdopodobniej wcale nie był przeznaczony do publikacji. (Za tę uwagę – i wiele innych cennych wskazówek – dziękuję Sebastianowi Szymańskiemu – T.S.).

wyznaczania naszych przekonań o świecie. Jeśli narracja metafizyki to dziś już tylko skompromitowane metafory pewnego dyskursu, a powiązany z nim epistemologiczny język reprezentacjonizmu ustępuje z filozoficznej sceny wraz z nim, to o Bogu nie da się dłużej mówić tak, jak chcieliby pozytywni teologowie, bowiem te same ograniczenia, które poskramiają uniwersalistyczne aspiracje metafizyki i epistemologii, stosują się również do teologii i ontoteologii. Dla Rorty'ego jest zatem jasne, że kwestie istnienia Boga, jego atrybutów czy stosunku do świata są nie tylko niewarte uwagi, lecz przede wszystkim niemożliwe do sensownego postawienia.

Będąc, z jednej strony, osobą pozbawioną – jak to określił – religijnego słuchu (Rorty, 2005, s. 33), a z drugiej, jak powiedzieliśmy, zrzekłszy się wszystkich obiektywistycznych aspiracji, które mogłaby zgłaszać filozofia, w tym także jego własna filozofia, Rorty może jedynie zdefiniować religię z wnętrza swojego (neo)pragmatycznego paradygmatu filozoficznego. Dlatego też, korzystając z sugestii Peirce'a, definiuje on przekonania religijne[10] jako „nawyki działania" (Rorty, 1999a, s. 148), zaś religię jako pewną opcję życiową, wybieraną przez tych, dla których jest ona w jakiś sposób dogodna. Ponieważ w tej tradycji myślowej kształt życia społecznego determinowany jest przez pewien deliberatywny konsensus rozmaitych opartych na nawykach opcji życiowych, należałoby się teraz zastanowić, czy – i pod jakimi warunkami – religijna opcja życiowa może mieć swój udział w sferze tego, co publiczne (polityczne).

Jest oczywiste, że według Rorty'ego polityka nie może być osadzona w żadnej podstawie metafizycznej, czy będzie to esencjalistyczna antropologia z jej tezami o naturze człowieka, czy prawnonaturalna wizja świata ściśle wyznaczająca reguły działania politycznego i moralnego. Polityka jest raczej czymś, co *robimy*, jest sferą realizacji naszych wyobrażeń siebie, kreowania lepszych wersji samych siebie. Można by powiedzieć, że hierarchiczne i autokratyczne formy władzy politycznej również mogą służyć temu celowi, ale stoją one w sprzeczności z jednym z nielicznych założeń Rortiańskiej koncepcji polityki: ludzie motywowani są chęcią uniknięcia cierpienia, a środkiem do jego uniknięcia jest ludzka solidarność. A ponieważ owa chęć jest wspólna nam wszystkim, jako inherentna cześć naszej kultury, porządek polityczny musi ją uwzględniać. Dalej, skoro indywidualne strategie uzyskania

10 Przy czym należy pamiętać, ze Rorty postuluje oczyszczenie terminu „przekonanie religijne" (*religious belief*) z jakiegokolwiek komponentu poznawczego. Zastąpić je może pojęcie „wiary religijnej" (*religious faith*), wolne od kognitywnych konotacji i jako takie pozbawione prawa do udziału w grze racjonalnej argumentacji (por. Rorty, 1999a, s. 158).

szczęścia abstrahują najczęściej od wspólnotowego charakteru naszej egzystencji, jedynym spójnym systemem politycznym, gwarantującym przynajmniej możliwość realizacji idei współczucia i solidarności, jest otwarta, deliberatywna demokracja liberalna, w której w wyniku konwersacji osiąga się czasowe porozumienia co do celu działania w najbliższej przyszłości. System taki jest nie tylko otwarty, lecz jest także – mówiąc epistemologicznie – słaby, to jest podatny na kolejne tury negocjacji i renegocjacji, ciągłe przedstawianie nowych racji w niekończącej się rozmowie ludzkości (por. Dann, 2006, s. 62).

Podczas negocjacji politycznych do głosu dopuszczani będą jedynie ci, którzy przedstawiać będą *racje*, a więc ci, którzy używać będą racjonalnych argumentów. Rodzi to pytanie, jak odróżnić argumenty racjonalne od fanatycznych, na co Rorty odpowiada, w duchu swojego etnocentryzmu, że jedynym probierzem racjonalności może być

> coś, co ma charakter lokalny i etnocentryczny – tradycja określonej wspólnoty, konsensus osiągnięty w określonej kulturze. 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" (Rorty, 1999b, s. 263).

Demokracja ma więc charakter etnocentryczny, lecz nie oznacza to jeszcze, że nie może dopuścić argumentów religijnych. Wykazanie tej niemożliwości wymaga odwołania się do specyficznego rozumienia naszej własnej kultury, które usunie pierwiastki religijne z jej jądra. W tym celu konieczne jest wygnanie religijności na wewnętrzną emigrację, jej prywatyzacja (zob. Rorty, 1999a, 169). Owa prywatyzacja jest z kolei motywowana w dwojaki sposób: po pierwsze, żeby spełnić wymóg etnocentryzmu, przez pewną rekonstrukcję tradycji politycznej, która – od Jeffersona – pojmuje religię jako zasadniczo zewnętrzną wobec sfery politycznej (zob. Rorty, 1999b, s. 261); po drugie, poprzez sformułowanie celu konwersacji politycznej (nadzieję społeczną) i wykazanie, że jego realizacja jest niemożliwa przy udziale religijnych imperatywów obecnych w życiu publicznym.

Powyższa eksplikacja pomaga zrozumieć to, co Rorty nazywa *antyklerykalizmem*. Nie da się bowiem o Rortym powiedzieć, że jest ateistą, ponieważ nie wykazuje on, dajmy na to, fałszywości tezy o istnieniu Boga. W tym znaczeniu nie jest to nawet w ogóle teoria filozoficzna czy epistemologiczna, nie chodzi w niej bowiem o zdobycie żadnej wiedzy czy prawdy, a jedynie

o postulat najmniej uciążliwego i najbardziej dobroczynnego porządku społecznego, który wyraża się w idei „nadziei społecznej":

> 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 zależeć od czasowej pragmatycznej dogodności, a władzą będzie w pełni dysponować wolne porozumienie oczytanego i dobrze wykształconego elektoratu (Rorty, 2005, s. 40).

Ta nadzieja społeczna wiąże się właśnie z antyklerykalizmem, który Rorty definiuje następująco:

> Antyklerykalizm jest pojęciem politycznym, a nie epistemologicznym czy metafizycznym. Jest to pogląd, wedle którego instytucje kościelne, pomimo wszelkiego dobra, które czynią – pomimo pocieszenia przynoszonego tym, którzy znajdują się w potrzebie bądź w rozpaczy – są niebezpieczne dla zdrowia demokratycznych społeczeństw (Rorty, 2005, s. 33).

Polityczność tego stanowiska wyraża się więc w tym, iż nie jest ono filozoficzną rekonstrukcją, ale praktycznym projektem politycznym dla konkretnej (zachodniej) wspólnoty. Pozostaje jeszcze kwestia zagrożenia, jakim dla porządku religijnego ma być instytucjonalna postać religii. Rorty wymienia przynajmniej kilka powodów jej społecznej szkodliwości:

- jest opresyjna, przez co wzmaga nieszczęście jednostki, potęgując nieuzasadnione poczucie winy, wyrzuty sumienia i niwelując poczucie własnej wartości; za szczególnie podły przykład takiego wpływu Rorty uważa grzech pierworodny i wynikającą zeń koncepcję odkupienia („Człowiek nie potrzebuje odkupienia, ponieważ nie jest istotą zdegradowaną" (Rorty, 2011, s. 13));
- promuje nietolerancję, a tolerancja jest jednym z fundamentów zachodniej demokracji; szczególnie wyraźnie widać to, jak pisze Rorty, na przykładzie stosunku Kościoła katolickiego do osób homoseksualnych (zob. Rorty, 2011, s. 7n);
- jako dyskurs ma charakter fundamentalistyczny, w związku z czym nie powinna uczestniczyć na równych prawach w debacie publicznej; przy czym nie chodzi tu o *treść* przekonań religijnych (ludzie posiadający takie przekonania dalej będą w konwersacji ludzkości uczestniczyć), lecz

o *sposób ich uzasadnienia*: „głównym powodem, dla którego religia powinna zostać sprywatyzowana jest to, że w dyskusjach politycznych z tymi, którzy znajdują poza daną wspólnota religijną ucina ona wszelką rozmowę [*is a conversation-stopper*]" (Rorty, 1999a, s. 171);
– ma charakter uniwersalistyczny, tj. promuje swój światopogląd nie jako światopogląd danej wspólnoty, ale – docelowo – jako światopogląd wyrażający prawdziwą, powszechną naturę człowieka.

Podobne argumenty można by mnożyć, ale ich istota sprowadza się zasadniczo do dwóch aspektów: niezależnie od tego, czy i ile religie zrobiły dobrego dla konkretnych jednostek, posiadają w sobie dehumanizujący oraz degradujący potencjał, który stale przyczynia się do unieszczęśliwiania ludzi, zwłaszcza tych, którzy w taki czy inny sposób są wykluczeni ze sfery tego, co doktrynalnie dopuszczalne (normalne); oraz jako doktryny uczestniczące w demokratycznej grze w przestrzeni wolności zakłócają sam przebieg tego trwającego eksperymentu politycznego, który w twórczym przekształcaniu i poszerzaniu sfery wolności widzi swój jedyny ideał praktyczny.

Komentarz krytyczny i uwagi końcowe

Z powyższych – z konieczności skrótowych – rekonstrukcji wyłania się obraz myślicieli o podobnym usposobieniu politycznym: przywiązanych do tradycji zachodniej demokracji oraz rozumiejących ją w kategoriach deliberatywnych, zaangażowanych w międzykulturową promocję jej osiągnięć i stylów życia. Jak widzieliśmy, podobna jest nawet wizja samej filozofii – jeśli przystaniemy na Rorty'ego interpretację Rawlsa, to okaże się, że także i on pojmował liberalną demokrację jako rodzaj potężnego, ale lokalnego i historycznego projektu, który, z jej wnętrza, jest skuteczniejszy i sprawiedliwszy od wszystkich znanych alternatyw. Obu łączy też przekonanie, że ludzie religijni muszą zrezygnować ze swoich politycznych aspiracji, o ile nie zrzekną się szczególnych – czy nawet jakichkolwiek – uprawnień, które, ich zdaniem, należą im się przede wszystkim nie jako obywatelom, ale jako członkom wspólnot religijnych[11].

11 Jest to, jak się zdaje, mocna podstawa politycznego liberalizmu w ogóle, która naraża go na zarzuty o miękki totalitaryzm, czyli nietolerancję dla fundamentalizmów, zwłaszcza religijnych. Jak pisze w swojej apologii politycznego liberalizmu Macedo – z którym bez wahania zgodziliby się i Rawls, i Rorty – bezwarunkowy pluralizm (który nie byłby opresyjny wobec fundamentalizmów) nie jest możliwy, ponieważ w liberalizmie „różnorodność jest kształtowana i zarządzana przez instytucje polityczne" (Macedo, 1995, s. 470) i, paradoksalnie, nie jest najwyższą wartością. Istnieją bowiem „takie religijne i inne formy

Do obu propozycji odnoszę się z dużym szacunkiem i sympatią. Nie zmienia to faktu, że obie posiadają zasadnicze mankamenty. Nie chodzi tu nawet o problemy epistemologiczne – etnocentryzm Rorty'ego uodparnia teorię na większość zarzutów tego typu, najczęściej podnoszonych z wnętrza uniwersalistycznych i fundamentalistycznych dyskursów. Jest jasne, że jeśli, za Rortym, odejdziemy od reprezentacyjnej teorii prawdy wspieranej uniwersalistycznymi roszczeniami, trudniej jest zarzucić nam niespójność na poziomie samej teorii. Ale poziom teorii to tylko jedna strona medalu, którego rewersem jest praktyczna aplikacja – szczególnie ważne kryterium oceny wartości projektów przedkładających politykę nad filozofię. Tymczasem tu właśnie obu – choć w różnym stopniu – da się postawić przynajmniej trzy zasadnicze zarzuty.

Po pierwsze, obaj dokonują radykalnej reinterpretacji religii i doświadczenia religijnego, czynią to zresztą w bardzo podobnym geście. Rorty spycha przekonania religijne w sferę wiary, odmawiając im jakiegokolwiek sensu kognitywnego, co nie jest oczywiste nawet dla filozofów, a tym bardziej dla licznych wiernych uczestniczących w ładzie politycznym. A skoro debaty publiczne mają toczyć się na gruncie racjonalności, to implikuje to usunięcie „argumentacji" religijnej poza obszar publicznych negocjacji. Rawls z kolei, konstruując eksperyment zasłony niewiedzy i sytuacji początkowej, w ogóle nie uwzględnia religijności jako ważnego czynnika przy wyborze zasad sprawiedliwości, choć, problematycznie, uwzględnia tam np. zdolność racjonalnego wyboru. Łatwo zauważyć, że jest to eksperyment, na który osoby religijne mogłyby nie przystać, utrzymując, że religijność stanowi sam fundament ich tożsamości, pierwotniejszy jeszcze od samej racjonalności. Mimo podejmowanych później prób, Rawls nie jest w stanie przekonująco odpowiedzieć na ten zarzut pochodzący od osób, dla których bycie religijnym jest ważniejsze od bycia *fair*, czy wręcz bycie *fair* sprowadza się do bycia religijnym. Rawlsowski podział na rozumne i nierozumne całościowe doktryny (ta, o której mowa w tym zastrzeżeniu, należałaby oczywiście do tych drugich) może sprawiać wrażenie paternalistycznego: nawet jeśli filozoficzna legitymizacja zasad politycznego *fair play* dawałaby się obronić[12], to pragmatyczny problem jej realizacji jest tutaj dość poważny.

różnorodności, których nie mamy powodu obejmować czy nawet uwzględniać" w ramach liberalnego porządku politycznego (Macedo, 1995, s. 496).

12 Co zapewne jest prawdą w wypadku koncepcji Rawlsa. Nie znaczy to jednak, że konstruktywizm nie napotyka na poważne trudności teoretyczne, zwłaszcza w kontekście uzasadnienia.

Można jednak zasadnie zadać pytanie, czy w zmieniających się warunkach samej religijności, diagnozowanych przez Habermasa, Taylora, Vattimo czy Bergera, oczekiwania Rawlsa i Rorty'ego wobec politycznej partycypacji form religijnych nie są jak najbardziej na miejscu. Obawiam się, że mogą nie być, ponieważ nie da się wykluczyć tego, iż postsekularyści źle zinterpretowali „ducha czasu": zmierzch religijności zdogmatyzowanej i zinstytucjonalizowanej, religijności o fundamentalistycznych i uniwersalistycznych preferencjach, którego nadejście zwiastują, może być zapowiedziany przedwcześnie. Wiele wskazuje na to, że w trudnych czasach kryzysu ekonomicznego możliwy jest powrót do form religijności, które myślicielom postoświeceniowym wydawały się na wymarciu. Nowa religijność, która ustępuje miejsca polityce w przestrzeni publicznej, jest zatem raczej myśleniem życzeniowym rozumu demokratycznego. I jeśli rozum ten może przegrać, to nie z powodu niekonkluzywnej argumentacyjności, na jaką narażają się wszelkie doktryny antyfundamentalistyczne, lecz raczej z powodu nieuchronnej i bolesnej konfrontacji ze światem faktów oraz rzeczywistych przekonań, jakkolwiek te miałyby być interpretowane.

Interesujące krytyki Stouta i Cartera (zob. Stout, 2004, s. 85–91; Rorty, 1999a, s. 169–171) pokazują, że osoby religijne mogą czuć się wykluczone z prowadzonych w sferze publicznej (i o kształt sfery publicznej) debat, a uznanie ich światopoglądów za szkodliwe dla demokratycznej konwersacji może być krzywdzące. Rorty – sam religijnie niemuzykalny – nie wyklucza wprawdzie religii z rzeczywistości, ale spychając ją do sfery prywatnej[13], narzuca jej zupełnie nowe znaczenie: z pewnością bliskie jego przyjacielowi Gianniemu Vattimo, ale odległe od pragnień, przekonań i wyobrażeń wielu, jeśli nie większości ludzi religijnych[14].

Po drugie, jako koncepcje etnocentryczne legitymizują demokratyczną politykę wewnętrzną tylko warunkowo. Jeśli bowiem etnocentrycznej re-

13 Abstrahując już od tego, że przywraca stary i niewydolny schemat opozycji: prywatne – publiczne, za co był słusznie krytykowany nie tylko przez myślicielki feministyczne.

14 Podobne dyskusje towarzyszyły teorii Rawlsa i, co ciekawe, prowadzone były również w obozie myślicieli zaangażowanych religijnie. Harlan Beckley (1985; 1986) utrzymywał, że propozycja Rawlsa jest do zaakceptowania dla chrześcijan. W podobnym duchu, choć nieco modyfikując teorię Rawlsa, Paul Weithman (2004) przekonuje, że ludzie religijni mogą być dobrymi obywatelami liberalnych demokracji. Tymczasem L. Gregory Jones kontrargumentuje, iż mimo wielu zalet koncepcji Rawlsa chrześcijanie winni szukać innej teorii sprawiedliwości z racji właśnie „rozbieżności między metodą Rawlsa a światem i kulturą, w których żyjemy" (Jones, 1988, s. 267).

konstrukcji własnego systemu politycznego możemy dokonywać jedynie z wnętrza demokracji liberalnej, to z góry determinuje to wynik jakichkolwiek jej porównań z innymi systemami organizacji politycznej. Ale to samo może powiedzieć przedstawiciel państwa teokratycznego na rzecz swojego sposobu organizacji politycznej, nie odwołując się przy tym wcale do woli bożej czy przedustawnego porządku, ale właśnie do tradycji swojego kraju bądź swojej wspólnoty: „grupy, wobec której odczuwamy konieczność uzasadnienia swojej tożsamości – w stosunku do zespołu wspólnych przekonań, który określa odniesienie słowa »my«" (Rorty, 1999b, s. 263). Ostatecznie więc etnocentryczne koncepcje polityczne będą działać tylko w takich kulturach, które przystaną na sekularny obraz tradycji i współczesności politycznej, a takich nie ma wiele. Tymczasem u Rorty'ego odmowa osobom religijnym uczestnictwa (jako religijnym właśnie) w negocjacjach/konwersacjach dotyczących kształtu tego, co publiczne, czyli radykalna prywatyzacja religii, jest w swojej istocie odmową uczestnictwa w samej demokracji, skoro opiera się ona właśnie na zawsze niedomkniętych negocjacjach.

Dochodzimy zatem do prostej alternatywy: albo w danej kulturze istnieją silne instytucje religijne cieszące się poparciem większości społeczeństwa i tradycyjnym wpływem politycznym, i wtedy cała prodemokratyczna argumentacja etnocentryczna upada, a już z pewnością pojawiają się poważne przeszkody z jej praktyczną realizacją[15], albo instytucje religijne cieszą się poparciem mniejszości, i wtedy mniejszość ta wykluczona jest z udziału w polityce na swoich warunkach.

Po trzecie wreszcie, koncepcje te nie wydają się skutecznymi narzędziami uprawiania prodemokratycznej polityki międzynarodowej i międzykulturowej, nawet jeśli wziąć pod uwagę próbę podjętą przez Rawlsa w *Prawie ludów*, zasługującą na odrębne omówienie. Etnocentryczny „heglizm" jest z pozoru bardzo przekonujący: odwołuje się do żywych tradycji oraz nawyków myślenia, uniemożliwiając stworzenie i uzasadnienie obiektywnej, zewnętrznej perspektywy. Ale jako taki równie łatwo staje się przedmiotem krytyki: uniemożliwia formułowanie uniwersalistycznego stanowiska i nakazuje liczyć się z uwarunkowaniami własnej kultury oraz oceniać słuszność/racjonalność danej perspektywy w kontekście kulturowym. W takim wypadku otwarta, deliberatywna i bezstronna demokracja może być uznana za racjonalną i słuszną tylko w kontekście kulturowym, w którym to, co demokratyczne uznawane jest za racjonalne (w niektórych państwach Europy i Ameryki).

15 Zwróćmy uwagę, że uniwersalistyczne odczytanie Rawlsa mogłoby wtedy być skutecznym antidotum, nawet jeśli epistemologicznie problematycznym.

W innych natomiast takie dążenie do świeckiej demokracji może zostać uznane za fanatyczne, właśnie na mocy kulturowego konsensusu… Rorty nie ma na tę wątpliwość dobrej odpowiedzi, podobnie jak Rawls w Rortiańskim odczytaniu[16]. Pozostaje jedynie podejmowane w dobrej wierze odwołanie do uniwersalizmu, co zdaje się czynić Rawls w *Prawie ludów*, ale ostateczną konsekwencją tego jest z kolei uznanie – w krańcowej sytuacji – konieczności interwencji zbrojnej „w imię demokracji i praw człowieka" (zob. Rawls, 2001b, s. 137n).

O ile zatem z wnętrza rzeczywistości demokratycznej da się pokazać, że polityczne aspiracje instytucjonalnej religijności są szkodliwe dla demokracji, o tyle może się to odbywać wyłącznie kosztem tych, którzy politykę rozpatrują w innych, czasami teologicznych kategoriach. To, co jest problematyczne na poziomie jednostki, pozostaje problematyczne na wspólnotowym poziomie lokalnym i na poziomie międzynarodowym. Kulturalistycznie definiowana słuszność polityczna utrudnia osiągnięcie porozumienia na poziomie międzykulturowym. Na aspiracje Rawlsa i Rorty'ego, by – wychodząc od etnocetntrycznych przesłanek zachodnich liberalnych demokracji – stworzyć koncepcję polityczną o uniwersalnym zasięgu, należy zatem patrzeć z podziwem, ale też ze świadomością ich daremności.

BIBLIOGRAFIA

Adams R. M. (2009), *The Theological Ethics of the Young Rawls and Its Background*, [w:] J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with "On My Religion"*, Harvard University Press, Cambridge, s. 24–101.

Beckley H. (1985), *A Christian Affirmation of Rawls' Idea of Justice as Fairness: Part I*, "The Journal of Religious Ethics", no. 13 (2), s. 210–242.

Beckley H. (1986), *A Christian Affirmation of Rawls' Idea of Justice as Fairness: Part II*, "The Journal of Religious Ethics", no. 14 (2), s. 229–246.

Dann G. E. (2006), *After Rorty. The Possibilities for Ethics and Religious Belief*, Continuum, London–New York.

Jones G. (1988), *Should Christians Affirm Rawls's Justice as Fairness?*, "Journal of Religious Ethics", no. 16, s. 251–271.

Macedo S. (1995), *Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?*, "Ethics", no. 105, s. 468–496.

16 Pomijając może pokojowe indoktrynowanie niedemokratycznych społeczności w kierunku otwartości, tak aby mogły one w perspektywie czasowej dołączyć do ogólnoludzkiej konwersacji, która być może – w dalekiej bądź niedalekiej przyszłości – doprowadzi do wyłonienia nowego, postdemokratycznego porządku społecznego.

Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, przeł. Adam Romaniuk, PWN, Warszawa.
Rawls J. (2001a), *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge.
Rawls J. (2001b), *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa.
Rawls J. (2009a), *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with "On My Religion"*, Harvard University Press, Cambridge.
Rawls J. (2009b), *Teoria sprawiedliwości*, wyd. popr., przekł. zbiorowy, PWN, Warszawa.
Rorty R. (1999a), *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London.
Rorty R. (1999b), *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa.
Rorty R. (2005), *Anticlericalism and Atheism*, [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, New York, s. 29–41.
Rorty R. (2009), *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa.
Rorty R. (2011), *An Ethics for Today*, Columbia University Press, New York.
Stout J. (2004), *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, Princeton.
Weithman P. (2004), *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge.