

## ŚWIECKI LIBERALIZM I POSTMODERNIZM ANTYRELIGIJNY

W ciągu ostatnich trzech dziesięcioleci społeczeństwa zachodnie przeżyły subtelną metamorfozę intelektualną, którą należy głęboko rozważyć, a — moim zdaniem — także przewyciężyć.

Metamorfozę tę można by opisać jako stopniowe zastępowanie w łonie zachodnich demokracji świeckiego liberalizmu antyreligijnym postmodernizmem. Ten świecki liberalizm (wolę go nawet nazywać liberalizmem cywilnym lub obywatelskim ze względów, które okażą się w dalszym ciągu jasne) należy tu rozumieć w sensie szerokim — jako zespół postaw wspólnych różnym nurtom politycznym od centro-prawicy po centro-lewicę, gdzie są wierzący oraz niewierzący. Natomiast postmodernizm antyreligijny oznacza wielką galaktykę, dobrze okopaną przez małe i średnie grupy intelektualistów *establishmentu* akademickiego, dziennikarskiego, politycznego i biurokratycznego, które się określa niekiedy jako „nową klasę” (W Ameryce na przykład galaktyka ta się określa mianem „liberalnej”, chociaż jedynym autorem liberalnym, znanym przez jej członków jest John Stuart Mill, a jedyną znaną jego książką jest *On Liberty*, przy czym znany jest z niej jeden tylko paragraf, w którym Mill utrzymuje, że ochrona osób trzecich jest jedynym miarodajnym motywem, aby społeczeństwo mogło wkraczać w wolność każdej jednostki).

Chociaż się przedstawia jako „liberalna”, cała ta galaktyka czerpie głównie z nie-liberalnych autorów francusko-niemieckich, takich jak: Derrida, Foucault, Nietzsche i Heidegger, częściowo także Freud, ale niekoniecznie Freud późniejszy od *Civilization and its Discontents*. Jej język jest zagmatwany i trzeba stracić wiele czasu, aby uchwycić, o co tam faktycznie chodzi.

Jedna teza jest jednak zrozumiała: wszystkie sądy normatywne opierają się na szczególnych uprzedzeniach lub przesądach, których wartości powszechnej nie da się udowodnić. Każda epoka tworzy dominujące wypowiedzi normatywne, które są zaledwie próbami uzasadnienia panujących aktualnie interesów, jakimi kierują mocodawcy danej epoki. I wobec tej „brudnej konspiracji interesów panujących” nam, maluczki i średnim intelektualistom, przypada w udziale szlachetne zadanie — niekiedy nawet

historyczne — „zburzenia” dominujących wypowiedzi poprzez ukazanie ich społecznej dominacji, jaką faktycznie posiadają.

Jawiąca się obecnie galaktyka postmodernistyczna i antyreli-gijna dzieli się na mniejsze. Jej „twarde” skrzydło, wyraźnie mniejszościowe, wypowiada wojnę tzw. przesądom burżuazyjnym, falocentrycznym i typowym dla rasy białej: tradycja judeo-chrześcijańska, monogamiczna rodzina heteroseksualna, własność prywatna, wolny rynek oraz równość wobec prawa (które to prawo, jeśli nie zostanie zastąpione uprzywilejowanym podejściem do mniejszości, będzie jedynie czczą otoczką, pełną hipokryzji, jako że osłania dominację człowieka białego).

Skrzydło „łagodne” jest natomiast o wiele szersze i opiera swą pracę destrukcyjną na liberalnym imperatywie tolerancji. Przyjawszy (jako założenie), że niczego nie da się udowodnić, powinniśmy tolerować wszystko i wszystkich. Z braku dowodów, wszelkie punkty widzenia są arbitralne i równorzędne.

Wszyscy są arbitralni, chociaż — jak w baśni G. Orwella — jedni są bardziej arbitralni od innych. Potępianie spożywania narkotyków jest zwykłym uprzedzeniem, natomiast ich obrona — nie! Obrona obowiązku rodziców w zakresie wychowania dzieci jest zwykłym przesądem, ale krytykowanie rodziny mieszczańskiej — nie! Obrona judeo-chrześcijańskiego dziedzictwa liberalizmu świeckiego jest uprzedzeniem, negowanie go, nawet wbrew całej oczywistości historycznej — nie! A listę tę można przedłużać niemal w nieskończoność.

Punktem wspólnym, który jednoczy galaktykę postmodernistyczną z antyreli-gijną, jest przede wszystkim nienawiść skierowana do demokracji mieszczańskiej i samych jej podstaw oraz nauka o *self-expression*. Wszystko, co stanowi autentyczny przejaw osobowości każdego, jest słuszne i miarodajne. Wszystko, co ogranicza, nawet samo-ograniczenie, jest bezprawne i nieważne. — Tak głosi ten liberalizm.

Bardzo łatwo jest wykazać, że tradycja liberalna zawsze się odznaczała *self-restraint*, a nie *self-expression*, ale dyskusja merytoryczna i doktrynalna schodzi, przynajmniej w pierwszej chwili, na dalszą metę. Ważne jest to, by zacząć od zrozumienia, że doktryna *self-expression* ma charakter rabunkowy, jest doktryną człowieka wypaczonego, który nie uznaje żadnych obowiązków ani powinności, za wyjątkiem tych, które inni mają wobec niego, i który cierpi na fatalną arogancję: sądzi, że to, co nagromadziły całe pokolenia, może zniknąć w oka-mgnieniu i pojawić się na nowo, ale już bez przesądów i uprzedzeń, całkowicie odnowione i oczyszczone, w jednym tylko pokoleniu.

## 1. Fakty i wartości

Istotny błąd postmodernistów polega na tym, że chcą sprowadzić „to, co powinno być”, do tego, „co jest”, świat wartości do świata faktów. Skoro zaś w faktach nie znajdują żadnego absolutnego kryterium pozwalającego określić wartości pewne, wnioskuje stąd, że wartości są arbitralne, dowolne, że nie powinniśmy osądzać, oceniać, wypowiadać ocen moralnych, ani też nauczać dzieci jakichś wzorców moralnych, lecz powinniśmy pozwalać im na zupełnie dowolne „odkrywanie” wartości moralnych.

Ale nadzieja na wyciąganie wartości z faktów, czy też na odkrywanie wartości bez żadnej orientacji, jest nadzieją skazaną na niepowodzenie. A to po prostu dlatego, że — jak zauważył już Kant — przyjąwszy, iż ludzie postępują na różne, sprzeczne ze sobą sposoby, zwykła obserwacja tych zachowań nie może prowadzić do sformułowania nakazów moralnych, dotyczących tego, jak należy postępować.

Oznacza to, że formułowanie sądów moralnych wymaga refleksji sięgającej poza fakty, głębokiej refleksji o wymiarze duchowym, a nie tylko faktycznym, nad wartościami moralnymi. Do takiej zaś refleksji nieodzowne są liczne przyczynki: nauki, religii, tradycji, tzw. „zmysłu moralnego” i tzw. „wyobraźni moralnej”

Punkt ten nie podoba się tej „nowej klasie”. Jej przedstawiciele nie chcą bowiem przyjąć niczego, co się nie da „udowodnić naukowo”. Zapominają przy tym świadomie i celowo, że sama nauka możliwa jest tylko dlatego, że się opiera na wielkich przesłankach — jak choćby przyczynowości — których nie da się udowodnić w sposób naukowy. Gdyby nauka starała się rozwikłać wszystkie problemy aż po naukowe dowodzenie swoich założeń, sama przestałaby istnieć.

W dziedzinie moralnej problem jest bardzo podobny. Zawiesić wydawanie osądów moralnych aż do osiągnięcia możliwości „naukowego ich uzasadnienia”, czyli pozbawionego wszelkich założeń uprzednich, to nie jest rada zmierzająca do udoskonalenia, ale rada beznadziejności, podjęta już ongiś przez Nietzsche’go — z mało zachęcającymi wynikami. Podobnie jak nie idziemy za tą radą w nauce, tak też nie powinniśmy iść za nią w dziedzinie moralności. W moralności, tak jak w nauce właściwie rozumianej, powinniśmy zaczynać w ramionach dawnych pokoleń. W wartościach naszych ojców, naszych dziadków, naszych poprzedników. Nie jesteśmy sami na świecie, ani świat się nie zaczyna tutaj i w tej chwili.

Jeżeli będziemy poszukiwali w tym kierunku, wkroczymy w intrygujący dialog z tradycjami, z mądrością nagromadzoną w ciągu całych pokoleń i wyrażoną konkretnie w wielkich dziełach z zakresu filozofii politycznej i moralnej. Dojdziemy także do odkrycia, jak sądzę, że fundamentalne przesłanie moralne — z pewnością nie jedyne, ale rozstrzygające — zostało nam dane, chociaż nie zostało nigdy „udowodnione”, poprzez tradycję judeo-chrześcijańską, a następnie przyjęte także przez liberalizm świecki: ludzie zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, i dlatego mają już u podstaw tę samą godność moralną. Godność ta jest w pierwszym rzędzie duchowa, tkwi w „duszy”: nie samym chlebem żyje człowiek.

Twórcy demokracji amerykańskiej szli z tym w parze: „Utrzymujemy, że prawdy te są oczywiście same przez się” — pisali w *Deklaracji Niepodległości* — „że wszyscy ludzie zostali stworzeni jako równi, że są obdarzeni przez Stwórcę pewnymi niezbywalnymi prawami, wśród których jest prawo do życia, do wolności i do szukania szczęścia”. Uprzywilejowanym zajęciem postmodernistów jest natomiast ukazywanie, jak ojcowie-twórcy byli „ograniczeni” tą epoką historyczną, w jakiej żyli: wierzyli w prawdy oczywiście same przez się.

A w co wierzą postmoderniści? — powinniśmy pytać ich z całą mocą. Oni bowiem wierzą w najnędniejszy i najpłytszy relatywizm historyczny, w prymitywny i zepsuty pozytywizm etyczny, i w największą ze wszystkich największych tyranii, podobnie jak wszyscy oportuniści: władza jest prawem! To, co jest, jest tym, co powinno być! Ten, komu wierzy każda epoka, jest tym, któremu powinniśmy także zawierzyć.

## 2. Moralne dziedzictwo judeo-chrześcijańskie

Wbrew historycystycznemu relatywizmowi galaktyki postmodernistycznej, trzeba z całą mocą stwierdzić i potwierdzić założenia liberalizmu obywatelskiego. Wśród nich znajduje się twierdzenie, że chrześcijaństwo nie jest tylko jedną z wielu tradycji religijnych, które współzawodniczą ze sobą w świeckich społeczeństwach Zachodu. Chrześcijaństwo, a zwłaszcza tradycja moralna judeo-chrześcijańska, jest samą kolebką liberalizmu, łącznie z liberalizmem świeckim, który dostarczał w ciągu ostatnich dwóch stuleci tła i podstaw dla politycznej kultury Zachodu.

Największą i najbardziej zdumiewającą zasadą moralną chrześcijaństwa jest stwierdzenie, iż wszyscy ludzie są dziećmi tego samego Boga, stworzonymi przez Niego na Jego obraz i podobieństwo.

stwo. Oznacza to bowiem, że wszyscy ludzie posiadają ten sam walor moralny, tę samą godność moralną. I dlatego nikt nie może traktować kogoś podobnego do siebie jako środka (narzędzia). wszyscy i każdy z osobna powinni być traktowani jako cel.

Jak i dlaczego chrześcijanie byli zdolni głosić tę zasadę moralną — skoro była ona zdecydowanie sprzeczna z ich własnym interesem, powodując niesłychane ich cierpienia i prześladowania? Było to możliwe tylko dlatego, że chrześcijanie wierzyli w istnienie prawa wyższego, moralnego prawa niezależnego od ludzkich słabości i kaprysów, ani od aktualnej w danym czasie władzy. Chrześcijanie odrzucali zdecydowanie zasadę leżącą u podstaw wszelkiej tyranii — że „władza jest prawem” oraz oświadczyli, iż prawo Boże jest wyższe od jakiegokolwiek prawa ludzkiego. W sumie twierdzili, że różnica między dobrem a złem nie zależy od ludzkich wymysłów, od kaprysu tego czy innego człowieka, ani nawet od woli wszystkich ludzi razem wziętych.

Dla chrześcijan, prawo moralne zostało dane przez Boga i zawiera się w Piśmie świętym. Jest to prawo odważne i wspaniałomyślne, nakazuje bowiem wspierać tych, co cierpią, przebaczać tym, którzy z nas szydzą i nam ubliżają, wypełniać obietnice oraz szanować umowy (kontrakty), działać z umiarkowaniem i nie być sędzią we własnej sprawie. Ciągłe dążenie do bycia posłusznym tym zasadom stanowi jedną z tajemnic — z pewnością, nie jedyną, ale niewątpliwie jedną z trudniejszych — która odniosła cudowny sukces i przyczyniła się także do materialnego i intelektualnego sukcesu Zachodu.

Moralne prawo Pisma św. jest wymagające: domaga się wysiłku, samozaparcia, ale nie jest to prawo wyłącznie dla niektórych. Wszyscy mogą je podjąć i realizować, albowiem wszyscy są dziećmi Bożymi, a prawo moralne jest wypisane w sercu wszystkich ludzi — jako skłonność do odkrywania różnicy istniejącej pomiędzy dobrem a złem. Środkiem, za pomocą którego człowiek może odkryć to prawo moralne, jest jego sumienie, jego poczucie osobistej odpowiedzialności, oświecane lub pobudzone studium i omawianiem wielkich dzieł, a zwłaszcza studium i refleksją nad Pismem świętym.

Wszyscy wielcy fałszywi prorocy, czczeni w wieku XX — Nietzsche i Freud, Lenin i Stalin, Hitler i Mussolini — starali się wyśmiać lub ośmieszyć ideę sumienia indywidualnego. Mówili, że jest to mit wymyślony po to, aby zobowiązać ludzi do poskramiania siebie, czyli po to, aby ograniczyć ich wolność, poskromić ich władze, możliwości i dążenia rewolucyjne. Są to typowi oszuści, albowiem sumienie indywidualne jest siłą moralną większą od

szczytu czy wierzchołka ziemi, mocniejszą od najpotężniejszych tyranów. To ono nam zabrania spać, kiedy błądzimy, każe nie słuchać tych, którzy nakazują nam czynić zło, nakazuje zakwestionować władzę absolutną tych, którzy chcą samych siebie postawić w miejsce prawa moralnego.

Właśnie z uznania istotnej wagi i rangi sumienia indywidualnego narodził się liberalizm. Wbrew temu, co głoszą uczniowie rewolucji francuskiej — ten bezowocny konflikt pomiędzy dwiema autorytarnymi partiami kolektywistycznymi, lub między starym reżimem a rewolucją — liberalizm nie narodził się z walki z religią, a bynajmniej z walki z chrześcijaństwem.

Liberalizm się narodził z judaistyczno-chrześcijańskiego przekonania, że istnieje wyższe prawo moralne, które nie zależy od aktualnej władzy. Narodził się też z chrześcijańskiego przeświadczenia, że to wyższe prawo — prawo moralne — jest wypisane w sercu wszystkich ludzi. Skoro zaś człowiek jest w stanie poznać prawo moralne, to może być także wolny: oto pierwsza przesłanka liberalizmu.

Również tolerancja liberalna nie narodziła się z relatywistycznego przeświadczenia, jakoby prawda nie istniała i że istnieją, co najwyżej, prawdy każdego z nas z osobna. Tolerancja liberalna narodziła się z przeświadczenia — wyrażonego przez Milтона i Locke'a — że Bóg, będąc dobrym, nie chce, aby ludzie szli za Nim i Go szukali w wyniku przymusu. Odkrycie prawa moralnego powinno się opierać na autentycznym przyłgnięciu sumienia indywidualnego do Niego. Po wtóre, tolerancja liberalna narodziła się z przekonania chrześcijańskiego, że położenie ludzkie nacechowane jest niepewnością i błędem. Jeżeli zatem doskonałość nie przysługuje człowiekowi jako takiemu, to żaden ludzki autorytet nie może mieć najwyższej władzy narzucania komukolwiek prawa moralnego: będąc tylko ludzkim, a tym samym niedoskonałym, autorytet ten będzie bardziej od innych podlegał pokusie błędzenia i nadużywania swej władzy.

Jasne jest jednak, że wolność w tym właśnie pierwotnym rozumieniu liberalnym jest ładunkiem, ciężarem, a nie możliwością działania tak, jak nam się żywnie podoba. Jest zobowiązaniem, abyśmy byli prawdziwie ludzcy, byśmy się kierowali osądem krytycznym, a nie musieli iść za głosem tłumu, ani też wielkich i możnych tego świata, aby czynić zło. Jest ponadto zobowiązaniem poszukiwania, które nie ma końca, albowiem sytuacja ludzka nie pozwala nam na osiągnięcie pewności i doskonałości. Wolność w tym sensie jest cnotą.

### 3. Wolność jako cnota

Wypadałoby przy końcu wnikać krótko w problem relacji zachodzącej pomiędzy wolnością a cnotą w społeczeństwie otwartym. Czy wolność indywidualna da się pogodzić z poszukiwaniem i przyjmowaniem cnót publicznych? Czy też dążenie do cnoty winno być rozumiane jako zagrożenie dla wolności i tolerancji? Czy liberałowie, względnie społeczeństwa liberalne mogą się troszczyć faktycznie o cnotę, czy też powinni raczej się zajmować ograniczaniem sfer autonomii i prywatności, w łonie których jednostki mogą czuć się wolne w wybieraniu i realizowaniu swoich własnych stylów życia? Aby posłużyć się językiem Johna Rawlesa, kwestia ta mogłaby być także ujęta inaczej: czy społeczeństwa liberalne mogą przyjąć taką właśnie „treściową” wizję dobra, czy też powinny się ograniczyć do wizji „procesowej”, która zapewnia każdemu wolność przyjmowania swojej własnej wizji istotowej („treściowej”), o ile ta ostatnia nie kłóci się lub nie działa na niekorzyść innych?

Wydaje się słuszne stwierdzenie, że intelektualny początek tego zagadnienia — przynajmniej takiego, jakie rozważa się obecnie — znajduje się w sławnym i kontrowersyjnym szkicu Johna S. Milla, *On Liberty*, opublikowanym w roku 1859. Jego główna teza znana jest wszystkim: „Jedynym motywem, ze względu na który władza może być prawnie wykonywana nad członkiem jakiejś wspólnoty cywilizowanej, wbrew jego woli, jest zapobieganie, by osoby trzecie nie poniosły szkody”.

Ta zasada Milla podlegała różnorodnym, sprzecznym nawet ze sobą, interpretacjom. Jak jednak zaznacza historyczka północno-amerykańska, Gertruda Himmelfarb, jest znamieniem naszych czasów, a zwłaszcza ostatnich lat trzydziestu, że zasada ta bywa tłumaczona w sensie relatywistycznym: na wolnym rynku idei wszystkie opinie, prawdziwe i fałszywe, są sobie równe, równie ważne dla społeczeństwa i zasługujące na równi na promulgację.

Tak zwany postmodernizm posługuje się już od lat taką właśnie reinterpretacją tezy Stuarta Milla. Jak zauważa jednak wzmiankowana historyczka, dla postmodernistów absolutna wolność „jest pra-założeniem dla wyzwolenia samej własnej prawdy, a nawet woli prawdy. W żargonie postmodernistycznym prawda jest «totalizująca», «hegemoniczna», «logocentryczna», «falocentryczna», «autokratyczna» i «tyrańska»”.

Pierwszym punktem zasługującym na uwagę jest uzasadnienie, jakie S. Mill podał dla swej „niezwykle prostej zasady”. Często bowiem bywa ono zapominane. A polega na stwierdzeniu, że ze-

stawienie, konfrontacja różnych punktów widzenia jest nieodzowna dla umocnienia prawdy i cnoty. Idea Milla nie była taka, by wszystkie opinie miały być dozwolone, gdyż wszystkie mają ten sam status. Jego idea była wręcz odwrotna: aby najlepsze ujęcia i wzorce mogły wyjść na jaw, trzeba koniecznie doprowadzić do tego, aby mogły one zmierzyć się ze sobą.

W tym duchu liberalna zasada Milla, znana od strony „szkody osób trzecich”, stanowi część liberalnej koncepcji dobra, zgodnie z którą moralny postęp jednostki, a w konsekwencji także społeczeństwa, opiera się na jej (jego) wolności, na jej (jego) ciągłym poszukiwaniu możliwego udoskonalenia się w wolności. Zgodnie z tym liberalizmem perfekcjonistycznym — by użyć żargonu, jakim się posłużył w swej znakomitej książce *The Morality of Freedom* Józef Raz — „punktem widzenia lub tym pewnym wzorcem, nad którym nie dyskutuje się już często i dowolnie, przestaje być prawda żywa, a staje się martwy dogmat”. Skoro zaś szukają żywych prawd i nie obwieścili bynajmniej zaniknięcia prawdy, liberałowie perfekcjniści widzą prawdę jako nierozłączną od wolności.

Idee te mają swoje następstwa: jeżeli wolność jest warunkiem zderzenia wzorców, co z kolei, ze swej strony, warunkuje doskonalenie moralne, to zamiar wolności, o ile ma być zrealizowany, powinien pociągać za sobą kontrowersje co do wzorców moralnych. Zasada Milla wyklucza narzucanie wzorców na te dziedziny, które nie powodują szkód u osób trzecich. Ale tym samym, czyli z tego właśnie powodu, dla którego takie narzucanie zostaje wykluczone, argument Milla sprawia jedynie wrażenie, jakoby istniała kontrowersja moralna, a etyka była podważana, zamiast być po prostu przeniesioną w intymną sferę każdego człowieka.

Taki był właśnie intelektualny horyzont Milla. Nie myślał on bowiem o człowieku postmodernistycznym, który schlebia tchórzliwie własnym instynktom, gdyż chroni go jego wolność. Mill miał na myśli człowieka wolnego, dumnego z tego, że jest wolny, człowieka, który staje się pysznym świadomie, w przekonaniu, że takim właśnie być powinien, dzięki czemu czuje się odpowiednio przygotowany, aby uzasadnić swoje postępowanie. Stuart Mill należał do tego błyskotliwego pokolenia liberalnych wiktorianów — moralistów na swój sposób niezbyt ortodoksyjnych, by tak powiedzieć — którzy byli ofiarami szyderstw Nietzsche’go, albowiem uważał on ich za „moralistów naiwnych”, będących owocem „obsesji angielskiej” na punkcie handlu i moralności.

Refleksje te prowadzą do innego jeszcze spostrzeżenia: początek relatywizmu współczesnego nie tkwi w nowoczesnym i iluministycznym, oświeceniowym widzeniu „człowieka autonomiczne-



go”, lecz przeciwnie i wbrew temu, co twierdzi się obecnie i co podziela coraz to więcej autorów przeciwstawiających się, rzecz oczywista, relatywizmowi, początek relatywizmu mieści się w irracjonalnej i postmodernistycznej wizji człowieka wypaczonego. Wizja ta bowiem neguje istnienie wzorców zewnętrznych prawdy i cnoty. Tymczasem liberalne widzenie człowieka autonomicznego głosi, że jedynie wolność pozwala na właściwe poszukiwanie tychże wzorców, ogniwem zaś wiążącym wolność z umocnieniem tych wzorców jest odpowiedzialność osobista: zdolność i duma, wyrażająca się w dawaniu odpowiedzi oraz uzasadnianiu wzorców, które zostały wybrane; zdolność i duma, przejawiające się w uczestniczeniu wraz z innymi w kontrowersji moralnej oraz dyspozycja, aby przyjąć nie na skutek narzucenia, lecz drogą wzajemnego oświecenia i wspólnego odkrywania, wzorce bardziej wymagające.

Można przeto powiedzieć, że ta wizja liberalna, perfekcyjnistyczna, różni się równocześnie od autorytaryzmu i relatywizmu zadaniem, jakie przypisuje kontrowersji, czyli etyce dyskutowanej.

Dla ludzi autorytarnych wolność stanowi zagrożenie cnoty: odkrywa się ją lub „dekretuje” raz na zawsze dla wszystkich, a tym, co pozostaje do zrobienia, jest zaakceptowanie niepodważalnego autorytetu dawnych tekstów. Dla relatywistów cnota jest funkcją wymyśloną przez autorytarnych, a tym, co należy uczynić, jest jedynie „zniszczyć” to oszustwo — każdy jest zdany na siebie oraz na wpływ nihilistyczny, który wszystko burzy, a niczego nie buduje. Liberalni perfekcyjniści natomiast różnią się od jednych i drugich tym, że przyznają istotne zadanie wolności i odpowiedzialności osobistej w moralnym ubogacaniu jednostki oraz społeczeństwa.

To oni przeciwstawiają się autorytetom, ale nie dlatego, że odrzucają autorytet czy też znaczenie dawnych tekstów, lecz tylko dlatego, że uważają, iż bez wolności krytyki i dyskusji autorytet ten się przemienia w martwy dogmat, a nie w żywą prawdę. Tylko w wolności, tzn. także w wolności popełnienia błędów i dokonywania błędnych wyborów, o ile nie szkodzą one osobom trzecim, jednostki mogą realizować swą praktykę moralną, bez której cnota utożsamia się ze zwykłą hipokryzją, albo samym tylko czystym posłuszeństwem.

W tym duchu liberalni perfekcyjniści uważają się za wiernych zasadzie „szkody osób trzecich”, Stuarta Milla. Nie tłumaczą jej jednak w sensie relatywistycznym, jakoby każdy powinien czynić to, co do niego należy, byleby tylko nie szkodził osobom trzecim. Liberalni perfekcyjniści twierdzą, że chociaż każdy może czynić to, co do niego należy, byleby nie szkodził osobom trzecim, to

przecież każdy nie musi czynić tego, co do niego należy, lecz powinien jedynie spełniać swój obowiązek, swoją powinność, czyli działać zgodnie ze swoim sumieniem.

Innymi słowy, liberalni perfekcyoniści interpretują zasadę Mil-la głównie w znaczeniu legalnym, tzn. jako ograniczającą pole obrony jednostki przeciwko narzucaniu jej czegokolwiek lub tyranii większości. Nie traktują jednak tych pól (tego pola) jako aren (areny) nieodpowiedzialności.

Aksjomat liberalizmu głosi, że jednostki powinny być wolne, aby móc wybierać. Nie wynika jednak z niego, by każdy wybór miał być dowolny, arbitralny lub równoważny. Różne wybory powodują różnorakie skutki. Nie są więc i nie mogą być jednoznaczne. Chociaż jesteśmy wolni w wybieraniu, to przecież niektóre z naszych wyborów są niewątpliwe, pewne, inne zaś błędne. Wybierając w wolności, każdy jest odpowiedzialny za skutki dokonanego wyboru. Ta właśnie odpowiedzialność pozwala każdemu zrozumieć swoje błędy, zamiast przypisywać je osobom trzecim.

W tym duchu klasycy liberalizmu mówili o wolności jako ładunku i ciężarze, ciężarze bytu ludzkiego, któremu brakuje pewności, a przecież musi dokonywać wyborów zgodnie z najlepszym rozeznaniem każdego z osobna.

W sumie, cnota wolności polega na tym, że tylko ona pozwala każdemu przyswajać sobie zachowania cnotliwe w oparciu o własne zasługi: nie na skutek hipokryzji, strachu lub zwykłego posłuszeństwa, ale drogą dobrowolnego wyboru. W tym sensie wolność nie przeciwstawia się cnocie: to ona jest pierwszą cnotą, albowiem warunkuje świadome dążenie do cnoty.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**