



ILUZJA **MORALNEJ NEUTRALNOŚCI**

J. BUDZISZEWSKI



ORDO IURIS
Cywilizacja



WWW.ORDOIURIS.PL

ILUZJA MORALNEJ NEUTRALNOŚCI

J. BUDZISZEWSKI

INSTYTUT NA RZECZ KULTURY PRAWNEJ ORDO IURIS

WARSZAWA 2024

Spis treści

Streszczenie:	5
I	6
II	7
III	10
IV	12

Neutralność, zwłaszcza w kontekście moralnym, często bywa mylnie rozumiana i interpretowana. Współczesne społeczeństwa, nierzadko promujące ideę tolerancji jako najwyższej wartości, zdają się przyjmować, że tolerancja równoznaczna jest z całkowitą neutralnością moralną. Błąd jaki popełniają wyznawcy takiego poglądu wychodzi na jaw, gdy nie potrafią odpowiedzieć na pytanie „Dlaczego należy być neutralnym?” bez zobowiązania się do realizacji określonych wartości – pokoju społecznego, autoekspresji, poczucia własnej wartości lub czegokolwiek innego – naruszając w ten sposób własne pragnienie neutralności.

Jednak jest to tylko symptom głębszego problemu, a mianowicie tego, że nie ma czegoś takiego jak Neutralność. Ona jest nie tyle nieosiągalna, jak idealny okrąg, ale jest raczej niewyobrażalna, jest nie do pomyślenia, jak kwadratowe koło. Niezależnie od tego, czy uważamy, że lepiej jest wyrazić swoje stanowisko, czy milczeć, obraziliśmy tego boga w samym akcie osądu.

Zrozumienie prawdziwej natury tolerancji i jej relacji z neutralnością moralną wymaga głębszej refleksji. Tekst J. Budziszewskiego wyśmienie tłumaczy dlaczego neutralność moralna, jaką próbują narzucić niektórzy orędownicy tolerancji, jest w rzeczywistości iluzją. Esej J. Budziszewskiego stanowi pierwszej klasy analizę pojęć neutralności moralnej oraz tolerancji.

Autor zauważa m.in. iż:

- prawdziwym powodem, dla którego czasami tolerujemy zło lub znosimy szkody wyrządzane dobru jest chęć zapobieżenia poważniejszemu złu lub osiągnięcia większego dobra;
- musimy zawsze umieszczać na szali dwa rodzaje zła: zło, które jest wywoływane przez jego zwalczanie, i zło, któremu zwalczanie zapobiega. Gdy zło wywołane zwalczaniem, jest równe lub większe niż zło, któremu zwalczanie to zapobiega, powinniśmy pogodzić się z daną rzeczą zamiast ją zwalczać.

- określenie „wojna kulturowa” nie zaognia sytuacji, ale dobrze opisuje stan rzeczywisty. Możemy oczekiwać, że wojna ta będzie się zaostrzać. Powodem tego jest to, że nasi różni bogowie ustanawiają nie tylko różne strefy tolerancji, ale także różne normy regulujące spory między nimi. Prawdziwa tolerancja nie jest dobrze tolerowana. Bo chociaż Bóg niektórych uczestników dyskusji nakazuje im kochać i przekonywać swoich przeciwników do zmiany zdania, to bogowie niektórych spośród nich nie wprowadzają takiego nakazu.

I

**Czym jest tolerancja?
Czego tak naprawdę
od nas wymaga?
Czego potrzebujemy,
aby ją osiągnąć?**

Friedrich Nietzsche twierdził, że gdyby ludzie traktowali Boga poważnie, to nadal paliliby heretyków na stosach. Analogicznie można by stwierdzić, że gdyby ludzie naprawdę cenili sobie prawdę moralną, to tłumiliby wszystkie przekonania, które uważają za błędne, a gdyby nadal dbali o świętość sakramentu małżeństwa, to tak jak w przeszłości piętnowaliby cudzołóżników nakazując im noszenie wyszytego na odzieży znaku hańby – szkarłatnej litery A.

Obecnie istnieją dwie różne grupy ludzi, którzy zgadzają się ze stwierdzeniami tego rodzaju. Pierwsza grupa to zwykli bigoci, którzy są nieodłącznym elementem każdego społeczeństwa. Druga grupa reprezentuje pewien rodzaj nowoczesnego sprzeciwu – nazwijmy go *kontestacją* – występującego głównie wśród „elity kulturalnej”. Na przykład odpowiedź bigotów na twierdzenie Nietzschego to „Tak, dlatego powinniśmy palić heretyków”, natomiast odpowiedź *kontestatorów* to „Nie, dlatego powinniśmy ograniczyć prawo do publicznego wyrażania wiary w Boga”.

Kontestatorzy twierdzą, że kochają tolerancję – ale źle ją rozumiejąc, duszą ją w swoich objęciach. Ich credo głosi, że nietolerancja rodzi się w tym samym momencie, co publiczne zobowiązania moralne, że w związku z tym moralność musi być sprawą „prywatną”, i aby powiedzieć, że tolerancja jest dobrem, musimy powstrzymać się od mówienia na głos, że cokolwiek innego jest dobre lub złe. Ich bogiem jest Neutralność. W niektórych kręgach intelektualnych bóg ten nosi inne nazwy, takie jak Autonomia i Prawa.

Tego zazdrosnego i negującego boga spotykamy na filozoficznej prawicy, gdzie konserwatyści tacy jak Michael Oakeshott twierdzą, że specyficzna

i ograniczona działalność, jaką jest „rządzenie” nie ma „nic wspólnego” z prawem naturalnym czy moralnością. Spotykamy go też na filozoficznej lewicy, gdzie liberałowie tacy jak John Rawls i marksiści tacy jak Jürgen Habermas wymyślają narzędzia typu „zasłona niewiedzy” i „idealna sytuacja mowy”, aby przekonać nas, że jeśli chcemy naprawdę zrozumieć zasady sprawiedliwości, musimy udawać, iż zapominamy nie tylko o tym, kim jesteśmy, ale także o wszystkim, co kiedykolwiek myśleliśmy, że wiemy o dobru i złu.

Boga tego spotykamy w przepisach, gdzie wielu prawników traktuje rozróżnienia etyczne, takie jak „rodzina” i „nie-rodzina” jako „krzywdzące klasyfikacje”, które odmawiają obywatelom równej ochrony prawnej. Spotykamy go w edukacji, gdzie dzieciom ze szkół podstawowych proponuje się książki takie jak „Daddy’s Roommate”, „Heather Has Two Mommies” i „Gloria Goes to Gay Pride”. W rzeczywistości spotykamy tego boga wszędzie: na uniwersytetach, w kinach, w wielu kościołach i synagogach, a także, co oczywiste, na wszechobecnym ołtarzu telewizji.

Niezwykłe może wydawać się to, że ludzie, którzy z uporem twierdzą, iż tolerancja oznacza neutralność moralną, sami tak gorliwie wyśmiewają tych, którzy nie są neutralni – choć przecież oni sami też nie są neutralni. **Skandalem neutralności jest, że jej wyznawcy nie potrafią odpowiedzieć na pytanie „Dlaczego należy być neutralnym?” bez zobowiązania się do realizacji określonych wartości – pokoju społecznego, autoekspresji, poczucia własnej wartości lub czegokolwiek innego – naruszając w ten sposób własne pragnienie neutralności.** Jednak jest to tylko symptom głębszego problemu, a mianowicie tego, że nie ma czegoś takiego jak Neutralność. Ona jest nie tyle nieosiągalna, jak idealny okrąg, ale jest raczej niewyobrażalna, jest nie do pomyślenia, jak kwadratowe koło. Niezależnie od tego, czy uważamy, że lepiej jest wyrazić swoje stanowisko, czy milczeć, obraziliśmy tego boga w samym akcie osądu.

Dostrzec głupotę neutralności to jedno, a zdołać jej uniknąć to drugie. Wiele osób, które doskonale rozumieją, że tolerancji nie da się obronić poprzez powstrzymanie się od osądu na temat dobra i zła, ma trudności z broniением jej w jakikolwiek inny sposób. Podejrzewają oni najgorsze: że jeśli neutralność jest kwadratowym kołem, to tak samo jest z tolerancją, wraz ze wszystkimi jej wartościami składowymi, takimi jak obiektywizm i sprawiedliwość. Obawiają się, że odchodząc z grupy kontestatorów, dołączają do zwykłych bigotów. Słusznie obawiają się tej pułapki, ale niepotrzebnie wyolbrzymiają trudności związane z jej uniknięciem.

II

Czym jest właściwie rozumiana tolerancja? Czego tak naprawdę od nas wymaga? Czego potrzebujemy, aby ją osiągnąć? Zobaczmy, czy uda nam się odpowiedzieć na te pytania.

Prawda jest taka, że częściowo znamy już odpowiedź. Tolerowanie czegoś oznacza znoszenie tego, nawet jeśli kusi nas, żeby to zwalczać. Następny krok to odpowiedź na pytanie: Co mamy pokusę zwalczać? Również na to pytanie znamy odpowiedź: Kusi nas, aby zwalczać te rzeczy, które uważamy za błędne, bolesne, niesłuszne, szkodliwe, obraźliwe lub w inny sposób niegodne akceptacji.

Używamy słowa „pokusa”, gdy w głębi serca czujemy, że powinniśmy albo zrobić coś, czego nie należy robić, albo powstrzymać się od zrobienia czegoś, co zrobić należy. Ale czy nie powinniśmy zwalczać rzeczy, które uważamy za błędne, bolesne, niesłuszne, szkodliwe, obraźliwe i tak dalej? Odpowiedź brzmi: czasami powinniśmy, a czasami nie. Na przykład z pewnością nie można tolerować aktu gwałtu. Ale na

pewno właściwe jest tolerowanie tego, że ktoś głosi, wykorzystując racjonalne argumenty, opinie, które uważamy za błędne.

Co odróżnia te dwa przypadki? Pod jednym względem są one oczywiście takie same. Niezależnie od tego, co staralibyśmy się zwalczać – gwałt czy głoszenie błędnych poglądów – przypuszczalnie staralibyśmy się zapobiec konkretnemu złu, czy też chronić konkretne wartości. Wartości, które narusza akt gwałtu, obejmują godność kobiety, jej fizyczne i emocjonalne samopoczucie oraz integralność pewnego wzorca relacji między mężczyznami i kobietami, który polega raczej na zaufaniu niż strachu. Z kolei wartości, które doznają uszczerbku w wyniku głoszenia błędnych poglądów, obejmują pewną wiedzę o prawdzie, publiczne uznanie jej wartości oraz integralność pewnego wzorca postępowania, który opiera się na właściwym osądzie, a nie na błędzie. Zwalczając gwałt, staralibyśmy się chronić pierwszy zestaw wartości, a zwalczając głoszenie błędnych poglądów – drugi zestaw wartości.

I tak jest w każdym przypadku. Ludzie mogą nie zgadzać się co do tego, co jest dobre, a co złe, albo też mogą się mylić co do tego, co jest dobre, a co złe. Mogą nawet nazywać zło dobrem, a dobro złem. Ale za każdym razem, gdy ktoś chce coś zwalczać, możemy być pewni, że próbuje zapobiec temu, co – słusznie lub niesłusznie – uważa za złe, albo chronić coś, co – słusznie lub niesłusznie – uważa za dobre. Dlaczego więc – wracając do wcześniejszego pytania – czasami tolerujemy zło albo szkodę wyrządzoną dobru?

Odpowiedzią nie jest, jak twierdzą niektórzy, sceptycyzm. Dla wyjaśnienia użyjmy przykładu, jakim jest prowadzenie debaty, czyli powszechnej praktyki związanej z tolerowaniem zła, jakim są błędne poglądy. Istnieją trzy rodzaje sceptyków: sceptyk całkowity, który wątpi we wszystkie rzeczy; sceptyk częściowy, który wątpi w niektóre rzeczy; i nie-sceptyk, który nie wątpi absolutnie w nic.

Czy sceptyk całkowity może powiedzieć: „Ponieważ wszystko jest wątpliwe, powinniśmy

wysłuchać wszystkich racji”? Nie, musi raczej powiedzieć: „Słuszność słuchania i słuszność odmawiania głosu są równie wątpliwe, nie mogę jednoznacznie stwierdzić, którą z tych opcji należy wybrać”. Czy częściowy sceptyk może powiedzieć: „Nie wierzę w debatę”? Tak, ale równie dobrze mógłby powiedzieć: „Mam wątpliwości co do tego, co ogólnie jest prawdą. Ale jestem pewien, że prawda jest dobra, jestem pewien, że wymiana argumentów w ramach dyskusji pomoże ją odkryć i jestem pewien co do sposobu zachowania, których taka wymiana argumentów wymaga”. I po trzecie, czy nie-sceptyk może powiedzieć: „Tolerowanie nieprawdy to błąd”? Tak, ale równie dobrze mógłby powiedzieć: „Chociaż mam pewność co do tego, co jest prawdą w każdym przypadku, to jedną z takich prawd jest to, że kwestionowanie błędnych przekonań poszerzy moją obecną wiedzę, a drugą jest to, iż działanie to może spowodować, że mój przeciwnik zmieni zdanie”.

Widzimy, że tylko nie-sceptyk i częściowy sceptyk mogą dopuścić prowadzenie debaty. Żaden z nich nie robi tego z powodu tego, w co wątpi – każdy robi to z powodu tego, w co nie wątpi. Każdy z nich toleruje nieprawdę w imię prawdy.

Gdy to dostrzeżemy, prawdziwy powód, dla którego czasami tolerujemy zło lub znosimy szkody wyrządzane dobru, stanie się jasny: robimy to, aby zapobiec poważniejszemu złu lub osiągnąć większe dobro. Istnieje bowiem pewien paradoks w tej działalności polegającej na zwalczaniu zła: sam akt zwalczania może powodować powstawanie zła. De facto jest to częste zjawisko. Z tego względu musimy zawsze umieszczać na szali dwa rodzaje zła: zło, które jest wywoływane przez jego zwalczanie, i zło, któremu zwalczanie zapobiega. Gdy zło wywołane zwalczaniem, jest równe lub większe niż zło, któremu zwalczanie to zapobiega, powinniśmy pogodzić się z daną rzeczą zamiast ją zwalczać.

Ten paradoks jest podstawą wartości, jaką jest tolerancja. Po bliższym przyjrzeniu się tej kwestii widzimy jednak, że istnieją dwa przypadki, przy czym w jednym z nich paradoks ten jest bardziej wyraźny niż w drugim.

Mniej paradoksalny jest przypadek, w którym wartości chronione przez zwalczanie i wartości ponoszące szkody w wyniku zwalczania są różne. Przykładowo, jednocześnie z rozważaniem zwalczania głoszenia fałszywych opinii w imię prawdy, możemy rozważyć tolerowanie ich głoszenia w imię pokoju. **Zarówno prawda, jak i pokój to wartości, ale oczywiście nie są one tą samą wartością. Najpierw musimy zdecydować, która z tych dwóch wartości jest wartością wyższego rzędu, ponieważ taka wartość ma priorytet. Jeśli obie wartości są wartościami tego samego rzędu, konieczna jest ocena ich wagi. Nie należy zakładać, że ocena ta powinna być dokonana z matematyczną precyzją; wystarczy, że zostanie ona dokonana.**

W drugim, bardziej paradoksalnym przypadku, wartości, które są chronione przez zwalczanie i dobra które ponoszą szkodę w wyniku tego zwalczania, są takie same. Przykładowo, jednocześnie z rozważaniem zwalczania głoszenia fałszywych opinii w imię prawdy, możemy rozważyć tolerowanie ich głoszenia – a przynajmniej głoszenia z wykorzystaniem racjonalnych argumentów – również w imię prawdy. Opowiadając się za zwalczaniem, możemy twierdzić, że „Ostatecznie opinie, o których mowa, są błędne, nieprawdą? Czy więc nie jest korzystna ich eliminacja?”. Ale opowiadając się za tolerancją możemy zapytać: „Ale jak inaczej możemy potwierdzić prawdę, niż poprzez skonfrontowanie jej z fałszem w uczciwej debacie?”. W tym przypadku nie musimy decydować, która z dwóch wartości jest wartością wyższego rzędu, ponieważ w grę wchodzi tylko jedna wartość. Musimy jednak porównać różne hipotezy dotyczące tego, co naprawdę sprzyja tej wartości.

Każdy z tych przypadków ilustruje inny element w praktyce tolerancji: pierwszy z nich, gdzie wartość, którą zwalczanie chroni, różni się od wartości, której zwalczanie szkodzi, podkreśla konieczność właściwej oceny służącej nadaniu priorytetu ochronie celów ważniejszych od ochrony celów mniej ważnych. Natomiast drugi przypadek, w którym wartości chronione przez zwalczanie,

i wartości doznające z tego powodu uszczerbku, nie są takie same, podkreśla konieczność właściwej oceny służącej ochronie celów przed błędnie dobranymi środkami służącymi ich osiągnięciu.

W ostatecznym rozrachunku, ta druga sytuacja lepiej oddaje sedno sprawy. Pozostałe cele, z którymi dany cel jest sprzeczny, są w dużej mierze kwestią okoliczności. Pytanie o to, za pomocą jakich środków dany cel nie może, ze względu na swoją naturę, być osiągnięty, jest niezmiennie.

Jeśli stałym elementem praktyki tolerancji jest właściwa ocena dotycząca ochrony celów przed niewłaściwymi środkami, to stałym elementem nietolerancji jest niewłaściwa ocena w zakresie ochrony celów przed niewłaściwymi środkami.

Od razu widzimy, że nietolerancja objawia się na dwa różne sposoby, ponieważ możemy błędzić w jednym z dwóch różnych kierunków. Jednym z tych sposobów jest nadmiar pobłażliwości: tolerowanie czegoś, co powinniśmy zwalczać. Nazwijmy to błędem naiwności. Drugim sposobem błędzenia jest brak pobłażliwości: zwalczanie tego, co powinniśmy tolerować. Nazwijmy to błędem wąskich horyzontów myślowych. Każdy z tych dwóch przeciwstawnych błędów jest odchyleniem od prawdziwej tolerancji: każdy z nich ma zatem takie samo prawo do bycia określanym mianem „nietolerancji”.

Na początku może to brzmieć dziwnie, ponieważ nasz język do tej pory rezerwował słowo „nietolerancja” dla wąskich horyzontów myślowych. Dla porównania rozważmy odwagę, o której łatwiej mówić niż o tolerancji. Chociaż czasami zapominamy, że pochopność, podobnie jak tchórzostwo, jest przeciwieństwem prawdziwej odwagi, a przynajmniej na nasze myślenie nie wpływa termin taki jak „nie-odwaga”, który można zastosować tylko w odniesieniu do tchórzostwa, a nie do pochopności. Wygląda na to, że albo wolimy błąd naiwności od błędu wąskich horyzontów myślowych, albo nie zdajemy sobie sprawy, że naiwność jest

w ogóle błędem. Jest to jednak głębokie nieporozumienie. Tolerowanie gwałtu jest odstępstwem od prawdziwej tolerancji w takim samym stopniu, jak zwalczanie nieprawdziwych opinii głoszonych przy użyciu racjonalnych argumentów.

W tej sytuacji mamy trzy możliwości: dwa rodzaje niewłaściwej oceny w zakresie ochrony celów przed niewłaściwymi środkami i jeden rodzaj właściwej oceny w zakresie ochrony celów przed niewłaściwymi środkami. Innymi słowy mamy trzy punkty, które wydają się unosić w przestrzeni. Oczywiście ten schemat myślowy ma pewną wadę. Te trzy punkty muszą być ułożone wzdłuż ciągłej linii między dwiema skrajnościami, jakimi są nadmiar i niedobór, naiwność i wąskie horyzonty myślowe. Bowiem nasza pobłażliwość wobec czegoś, czyli jak bardzo to tolerujemy i gdzie znajdujemy się pomiędzy dwiema skrajnościami, zawsze ma określony stopień.

Na przykład możemy uznać, że jakiś czyn jest przestępstwem. Możemy też unikać tych, którzy dopuszczają się tego czynu, ale bez posuwania się do kryminalizacji. Możemy również spróbować przekonać osoby dopuszczające się tego czynu, żeby zmieniły swoje postępowanie, nie unikając kontaktów z nimi. Możemy też ignorować te osoby. Możemy także zachęcać je, aby robiły to dalej. Możemy je nawet nagradzać za ich działania. Prawdziwa tolerancja zawsze znajduje się gdzieś pomiędzy dwoma punktami końcowymi tej ciągłej linii, a jej lokalizacja zależy od danego czynu i okoliczności. Ale dokładne miejsce na tej linii zawsze jest różne.

Lokalizację prawdziwej tolerancji można określić jedynie poprzez ocenę dobra i zła w konkretnym przypadku. Tak jak prawdziwa odwaga znajduje się gdzieś między pochopnością a tchórzostwem, a prawdziwa życzliwość między służalczością a chamstwem, tak prawdziwa tolerancja znajduje się pomiędzy naiwnością a wąskimi horyzontami myślowymi.

Prowadzi to do następujących wniosków.

- 1) Tolerancja nie może być neutralna wobec tego, co dobre, ponieważ jej zasadniczym

celem jest ochrona wartości i zapobieganie złu.

- 2) Tolerancja nie jest zasadą moralną, postawą moralną, uczuciem moralnym czy zdolnością moralną, lecz cnotą moralną. Co więcej, chociaż tolerancja nie jest jedną z cnót moralnych omawianych przez Arystotelesa, jest ona cnotą moralną typu arystotelesowskiego. Jest to bowiem środek między dwoma przeciwstawnymi występками, z których jeden charakteryzuje się nadmiarem, a drugi niedoborem, a jej miejsce należy odkryć poprzez zdroworozsądkową ocenę konkretnego przypadku.
- 3) Elementem praktyki tolerancji zależnym od okoliczności jest właściwa ocena w zakresie ochrony celów ważniejszych przed mniej ważnymi. Nie różni się ona od jakiegokolwiek zdroworozsądkowej oceny, z wyjątkiem tego, że jest wyjątkowa ze względu na jej stały element, jakim jest właściwa ocena w zakresie ochrony celów przed niewłaściwymi środkami.

Z pewnością jest to tylko formalna odpowiedź na pytanie, czym jest tolerancja. Kieruje nas ona ku zdroworozsądkowemu podejściu: racjonalnej ocenie dobra i zła związanego z tolerowaniem różnych rzeczy. Udzielenie merytorycznej odpowiedzi na pytanie, czym jest tolerancja, byłoby jednak sporym osiągnięciem – nawet gdyby ktoś posiadał niezbędną do tego mądrość, jeden artykuł z pewnością nie wystarczyłby na jej zaprezentowanie.

Mimo tego czysto formalna definicja tolerancji daje pewne korzyści. Przykładowo:

Fakt, że tolerancja jest cnotą moralną typu arystotelesowskiego, mówi nam wiele o jej związku z innymi cnotami. Dla osób, którzy zastanawiają się, jak, jeśli w ogóle, można uczyć tolerancji, ta relacja niesie ze sobą potężne implikacje.

Co więcej, prawdziwy test na tolerancję stanowi religia. Wynika to tego powodu, że lojalność, której dotyczy religia, jest ostateczna; jeśli tolerancja

nie może przejść tego testu z powodzeniem, to tolerancja nie może się ostać. Jednak szczególna rola tolerancji w zakresie ochrony celów przed niewłaściwymi środkami daje nam jedyną wskazówkę, której potrzebujemy, aby rozwiązać tę zagadkę.

Wyjaśnienie pierwszego z tych dwóch punktów jest przedmiotem następnej sekcji tego tekstu. Wyjaśnienie drugiego z nich jest przedmiotem ostatniej.

III

Wszystkie cnoty moralne – a przynajmniej te typu arystotelesowskiego – są współzależne. Klasyczna demonstracja tej prawdy, wywodząca się od nauk św. Tomasza z Akwinu, opiera się na stosunku tych cnót do zdrowego rozsądku. Ponieważ każda cnota moralna zależy od zdrowego rozsądku, to jeśli zdrowy rozsądek jest ograniczony, wówczas również każda cnota moralna jest ograniczona. Ale z drugiej strony, zdrowy rozsądek zależy od każdej cnoty moralnej, więc jeśli jakakolwiek cnota moralna jest ograniczona, to zdrowy rozsądek jest ograniczony. Wynika z tego, że z perspektywy zdrowego rozsądku, wada jakiegokolwiek cnoty moralnej pociąga za sobą wadę każdej innej.

Aby zrozumieć to lepiej, przyjrzyjmy się cnotie odwagi. Odwaga to stan pomiędzy strachem a śmiałością: jak stwierdziliśmy wcześniej, jest to wystarczająco dużo strachu, aby uniknąć pochopności i wystarczająco dużo śmiałości, aby uniknąć bycia tchórzem. Ale ponieważ właściwa równowaga między strachem a odwagą różni się w poszczególnych przypadkach, nawyk odwagi musi opierać się na zdrowym rozsądku. Ale z drugiej strony, w jaki sposób zdrowy rozsądek zależy od każdej cnoty moralnej? Jeszcze raz przyjrzyjmy się odwadze. Gdy myślimy o jej przejawach, nasza wyobraźnia zwykle nie sięga dalej niż do bólu i śmierci. Sam Arystoteles uważał, że nie ma większego zła. Ale to nieprawda: bardziej przerażające jest bycie pogardzanym, a występki, jeśli nie jest, to z pewnością również powinien takim być. Aby osiągnąć zdrowy

rozsądek, trzeba odczuwać wystarczająco dużo strachu, by zachować czujność wobec błędów i mieć wystarczająco dużo śmiałości, by podjąć ryzyko w dążeniu do prawdy. Aby zachować zdrowy rozsądek, trzeba odczuwać wystarczająco dużo strachu, by bać się utraty owego rozsądku i wystarczająco dużo śmiałości, by zaryzykować pogardę w jego obronie.

Taka sama relacja zachodzi między zdrowym rozsądkiem a każdą inną cnotą moralną. **Korzystając z przykładu koła rowerowego jako analogii, można powiedzieć, że cnoty moralne są szprychami, a zdrowy rozsądek jest piastą. Wszyscy wiemy, co się dzieje, gdy używamy koła rowerowego z uszkodzoną szprychą. Wkrótce inne szprychy również ulegają uszkodzeniu, a koło staje się coraz bardziej krzywe. Jest to ilustracja klasycznej tezy o jedności cnót. Jeśli jedna cnota ulegnie wypaczeniu, to podobnie dzieje się z pozostałymi.**

Potwierdza to codzienne doświadczenie. Nie musimy nawet przechodzić przez piastę, jaką jest zdrowy rozsądek, ponieważ bez sugerowania równości cnót – szprych – możemy powiedzieć, że wszystkie cnoty moralne są połączone na obręczy koła. Tolerancja jest wypaczona u człowieka nieżyczliwego, przyjaźń jest wypaczona u człowieka nieuczciwego, uczciwość jest wypaczona u człowieka niesprawiedliwego, sprawiedliwość jest wypaczona u człowieka pozbawionego miłości, miłość jest wypaczona u człowieka pozbawionego nadziei, nadzieja jest wypaczona u człowieka niecierpliwego, a cierpliwość jest wypaczona u człowieka nietolerancyjnego. I tym samym koło się zamyka.

Tak więc tolerancja jest jedną z cnót moralnych i zależy od wszystkich pozostałych. Ma to wpływ na kształtowanie tolerancji wśród obywateli. Jak to możliwe? Jedność cnót działa tylko w jednym kierunku. Oznacza to, że podczas gdy wypaczenie jednej cnoty moralnej pociąga za sobą wypaczenie wszystkich pozostałych, postęp w kierunku poprawy jednej cnoty moralnej sam w sobie nie pociąga

za sobą postępu w kierunku poprawy wszystkich pozostałych.

Przyjrzyjmy się ponownie kołu rowerowemu. Choć na początku jest ono idealnie okrągłe, wygięcie jednej szprychy szybko prowadzi do wygięcia również wszystkich pozostałych, ale wyprostowanie jednej szprychy uszkodzonego koła nie spowoduje, że pozostałe wrócą do pierwotnego kształtu. W rzeczywistości może to spowodować jeszcze większe wygięcie niektórych szprych. W przypadku uszkodzonych kół rowerowych istnieją trzy rozwiązania. Koło można wymienić na nowe, możemy też rozebrać, wyprostować każdą część osobno i złożyć z powrotem, albo pozostawić je w całości i wyprostować wszystkie części jednocześnie. W przypadku ludzkiej duszy dwa pierwsze rozwiązania nie wchodzą w grę, ponieważ nie możemy jej ani zamienić na nową, ani rozebrać na części. Jedyną możliwością jest pozostawienie jej w całości i naprawienie wszystkich części naraz.

Wynika z tego, że jeśli wszystkie cnoty są zależne od siebie nawzajem, to nie można człowieka nauczyć tolerancji, jeśli nie nauczy się go również wszystkich pozostałych cnót. Wbrew temu, co wydają się myśleć niektórzy krzewiciele wiedzy i krytycy społeczni, nie można zrekompensować upadku wszystkich cnót ucząc tolerancji i pomijając wszystko inne – jedynym lekarstwem na upadek moralny jest odnowa moralna, we wszystkich wymiarach jednocześnie.

Ta prawda jest trudna do zaakceptowania. Nawet w przypadku skrzywionego koła rowerowego trudno sobie wyobrazić jednoczesne prostowanie każdej szprychy. W przypadku wypaczonych dusz – a dusza każdego z nas w jakim stopniu jest wypaczona – nie mamy pojęcia, w jaki sposób nasze własne starania mogą doprowadzić do naprawy. Bardziej niż edukacji potrzebujemy odkupienia. Cnoty są bowiem skomplikowane: to złożone predyspozycje charakteru, głęboko zakorzenione „nawyki”, dzięki którym człowiek odwołuje się do wszystkich swoich namiętności i zdolności umysłu tylko w taki sposób, który pomaga, pobudza, skupia, informuje i realizuje jego moralne wybory, zamiast je zaciemniać, wyprowadzać na manowce lub

utrudniając ich realizację. Oznacza to, że cnoty nie mogą być przekazywane jedynie poprzez zachęcanie do pewnych uczuć lub rozwijanie pewnych zdolności, uczucia i zdolności są narzędziami cnot, a nie ich realizacją.

Trudność z tym związaną zwiększa fakt, że cnoty to znacznie więcej niż gotowość do przestrzegania zasad. Istnieją oczywiście pewne zasady, które są prawdziwe w każdych okolicznościach. Morderstwo jest zawsze czymś złym. Ale cnoty to raczej umiejętność odróżniania prawdziwych zasad od fałszywych i dokonywania właściwych wyborów nawet tam, gdzie nie ma żadnych zasad lub gdzie zasady nie są niczym więcej niż tylko praktycznymi regułami i wydają się być ze sobą sprzeczne. Z całą pewnością rozsądne stosowanie zasad może pomóc powstrzymać najbardziej oczywiste zło. A to z kolei z pewnością pomaga w pielęgnowaniu cnoty. Ale, jak już stwierdziliśmy, cnoty nie można nauczyć po prostu za pomocą wyczerpującej listy reguł. Taka lista nie tylko nie miałaby końca, ale też osoby złe sprzeciwiłyby się konieczności stosowania się do tych reguł jeszcze przed przeczytaniem do końca jej pierwszej strony.

Podsumowując, cnoty tolerancji nie można nauczyć za pomocą szybkich rozwiązań, takich jak krótki kurs dla początkujących, ani za pomocą rozwiązań czasochłonnych, takich jak trytomowy zestaw przepisów dotyczących wrażliwości w miejscu pracy, ani też za pomocą rozwiązań fałszywych, takich jak program nauczania „Tęcze Dzieci” realizowany w szkołach. Jeśli Platon miał rację twierdząc, że sprawiedliwość jest lekarstwem dla duszy, to takie narzędzia są dla niej jak sprzedawany bez recepty lek, zawierający 5 procent trucizny, 10 procent aromatu, 85 procent upajającego alkoholu – i będący czystą iluzją od początku do końca.

IV

Przejdźmy teraz do kwestii tolerancji religijnej, w której nawet reguły nie są łatwe do określenia.

Czym w ogóle jest religia? Niektórzy twierdzą, że wszystkie religie opierają się na wierze, natomiast wszystkie sekularyzmy opierają się na rozumie. Ale jak zauważył G.K. Chesterton w „Ortodoksji”: „Mówienie zawsze o alternatywie dla rozumu i wiary jest bezcelowe. Rozum sam w sobie jest kwestią wiary. Twierdzenie, że nasze myśli mają jakikolwiek związek z rzeczywistością, jest aktem wiary”. Inni ludzie twierdzą, że wszystkie religie wymagają wiary w Boga, w odróżnieniu od wszystkich sekularyzmów. Ale, chociaż buddyści nie wierzą w Boga, to jednak buddyzm nazywamy religią.

Jeszcze inni, jak teologowie i filozofowie Paul Tillich i Reinhold Niebuhr, uważają, że oznaką religijności jest praktykowanie *ostatecznej troski*, która porządkuje wszystkie inne troski, oraz bezwarunkowej lojalności, która ma pierwszeństwo przed wszystkimi innymi formami lojalności. Takie podejście to w końcu strzał w dziesiątkę. Dla chrześcijan *ostateczną troską* jest przynoszący zbawienie Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, który objawił się w Mesjaszu. Chociaż buddyści nie wierzą w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, a tym bardziej w Mesjasza, też mają *ostateczną troskę* – jest nią ucieczka od cierpienia, nieodłącznie związanego z pragnieniem, które, jak twierdzą, wywodzi się z kolei z iluzji istnienia.

Ale jeśli religia jest praktykowaniem *ostatecznej troski*, to mamy inny problem. Po pierwsze, nawet sekularyzm może być praktykowaniem *ostatecznej troski*. Stwierdzamy to na przykład nazywając leninizm religią, analogicznie, o chciwym człowieku mówimy, że „jego bogiem jest pieniądz”, a niewłaściwe oddanie się czemuś nazywamy „bałwochwalstwem”. Po drugie, nawet wśród tych sekularyzmów, które nie posuwają się tak daleko, by określać *ostateczne troski*, żaden nie jest pozbawiony implikacji co do tego, co może, a co nie może być uznane za *ostateczną troskę*. John Stuart Mill nigdy nie mógł rozstrzygnąć, który z „trwałych interesów człowieka jako istoty postępowej”

zasługuje na bezwarunkową lojalność. Ale jednej rzeczy był pewien: nie było wśród nich Mesjasza.

Wszystko to wskazuje na to, że dychotomia pomiędzy terminami „religijny” i „świecki” jest fałszywa. Lepsza byłaby trychotomia. Uznana religia, taka jak chrześcijaństwo czy buddyzm, zakłada *ostateczną troskę* i przyznaje się do niej. Religia nieuznana, taka jak leninizm, zakłada *ostateczną troskę*, ale zaprzecza, że takie założenie ma charakter religijny. A religia niekompletna, taka jak millianizm, nie zakończyła klasyfikacji swoich trosk.

Religia niekompletna może funkcjonować tylko w nierealnym świecie myśli. W świetle dnia musi stać się kompletna lub zniknąć. Bowiem w każdym życiu lub sposobie życia – niezależnie od tego, czy jest ono przeżywane tak po prostu, zgodnie z wytycznymi jakiejś teorii etycznej, czy nawet wbrew jakiejś teorii etycznej – po upływie wystarczająco długiego czasu, jakaś troska ostatecznie wyłania się jako najważniejsza. W końcu pojawia się coś, co jest w życiu danej osoby najbardziej istotne. Jest to bóg tej osoby. Teoretycznie można zaprzeczyć, że jakakolwiek troska zasługuje na to, by uznać ją za ostateczną. Ale w praktyce nikt nie jest w stanie uniknąć przyznania jakiejś sprawie waloru ostateczności, niezależnie od tego, czy sprawa ta na to zasługuje, czy nie. Wybory między niezgodnymi ze sobą pilnymi potrzebami są nieuniknione. Aby zapobiec dominacji jednej z pilnych potrzeb, konieczne byłoby praktykowanie prawdziwie stoickiej dyscypliny sprzeczności – i w końcu musielibyśmy zapytać, jakiej pilnej potrzeby służyło doprowadzenie się przez daną osobę do takiego zaburzenia. Krótko mówiąc, człowiek nie musi być świadomy swojego boga, ani nawet świadomy tego, że ma boga. Można by pomyśleć, że nie ma on boga lub że „szuka” bądź „czeka na” boga. Można nawet zmienić wiarę z jednego boga na innego. Ale każdy będzie miał swojego boga – lub przynajmniej będzie na drodze do jego posiadania.

Jak w ogóle może istnieć tolerancja religijna w obliczu tych wszystkich ostatecznych trosk? Odpowiedź brzmi: nie może istnieć – chyba że ostateczna troska człowieka tego wymaga lub

przynajmniej na to pozwala. Dzieje się tak, ponieważ wtedy – i tylko wtedy – tolerancja wobec innych pretendentów do tytułu ostatecznej troski jest przejawem posłuszeństwa wobec własnej ostatecznej troski.

Jak powiedział św. Hilary z Poitiers: „Bóg nie pragnie niechętnego uwielbienia ani nie wymaga wymuszonej pokuty”. Chodzi o to, że chociaż Bóg wymaga naszej bezwarunkowej lojalności i zasługuje na nią, to ma On taką naturę, że nic, co wymaga gróźb, nie może Mu naprawdę służyć. Bóg pragnie mieć synów i córki, a nie niewolników: Jego miłość jest niepowstrzymana i pochłania wszystko, co jest jej przeciwne. Nie jest to kantowska idea, że wybór można pokochać, ale raczej chrześcijańska idea, że to miłość zostaje wybrana. Nie twierdzę, że Jego rzekomi wyznawcy zawsze praktykowali pełną miłości tolerancję, której On wymaga. Twierdzę natomiast, że nietolerancja podlega Jego osądowi.

Zauważmy jednak, że ten sam trawiący ogień, który ze względu na samego siebie wymaga tolerancji, również ze względu na samego siebie wyznacza granice tego, co jest tolerowane. Jeśli św. Hilary miał rację mówiąc, że Bóg nie chce niechętnego uwielbienia, to tolerancja Hilarego musi być absolutna, jeśli chodzi o przyzwolenie na wiarę w innych bogów. Nie oznacza to przyzwolenia na każdy akt służenia tym bogom.

Św. Hilary musi domagać się prawa do stwierdzenia, że istnieją złe akty służenia, których nic zasługującego na bezwarunkową lojalność nie może wymagać oraz związanego z tym prawa do podjęcia próby powstrzymania każdego, kto próbuje dokonywać tych aktów służenia. Na przykład, niezależnie od tego, jakie twierdzenia dotyczące sumienia św. Hilary może uznać za słuszne, to nie może pozwolić żadnej osobie na powoływanie się na nie dla usprawiedliwienia morderstwa. Twierdzenie „Bóg kazał mi zabić każdego, kto stanie mi na drodze” jest dla niego niedopuszczalne, tak jak powoływanie się na inne *troski ostateczne*, innych bogów, zamiast Boga.

Obrona Rewolucji, Wyższe Dobro Ogółu, Czystość Rasy, Głód Molocha, Prawo do Kontrolowania Własnego Ciała – ani tych, ani żadnych innych hasel roszcujących sobie prawo do bycia troskami ostatecznymi nie można akceptować jako usprawiedliwienia niewinnych ofiar. Mogę sobie wyobrazić św. Hilarego mówiącego „Nawet jeśli przyznam, że masz dane przez Boga prawo do tego, żebym pozwolił ci czcić innego boga, to prawo to dotyczy tylko twojej własnej duszy. Nie pozwolę ci ze względu na nie wyrządzać krzywd, których mój własny Bóg brzydzi się i zabrania”.

Przykład, jaki podałem, dotyczy chrześcijaństwa, ponieważ jestem chrześcijaninem. Ale logika ta działa tak samo, jeśli przyjmie się jakąś inną *ostateczną troskę*, jakiegoś innego boga niż mój. Na przykład, bogiem benthamowskiego utilitarysty jest „sumaryczna przyjemność”. Stąd też, jeśli zwolennik poglądów Benthama mógłby w ogóle tolerować inne wyznania, to tolerancja ta byłaby zarówno nakazana, jak i ograniczona wymogami takiej przyjemności. Analogicznie, tolerancja religijna dla utilitarysty zgadzającego się z poglądami Jamesa Mill’a byłaby zarówno nakazana, jak i ograniczona przez naturę „stałych interesów” człowieka jako „istoty postępowej”, a tolerancja religijna dla leninisty byłaby zarówno nakazana, jak i ograniczona przez potrzeby „dyktatury proletariatu”.

Można by przypuszczać, że ta logika działa tylko w przypadku tak zwanych wyznań teleologicznych, o których mówi się, stawiają osiągnięcie dobra wyżej niż czynienie dobra. Jest jednak inaczej. Żaden pisarz ostatnich lat nie kładł większego nacisku na nadrzędność prawa nad dobrem niż John Rawls. Jednak nawet on ma swoją *ostateczną troskę*. Jego troską jest „autonomia”, której warunki realizacji są rzekomo determinowane przez wybory dokonywane za Zastoną Niewiedzy, która zaciera osobistą pamięć. Ale wniosek jest tu oczywisty: dla zwolenników poglądów Rawlsa tolerancja religijna jest zarówno nakazana, jak i ograniczona przez to, czego mogą chcieć ludzie, którzy nie pamiętają już o miłości Boga.

W jakiej sytuacji stawia nas to wszystko? Najważniejsze jest to, że Neutralność nie jest bardziej

spójna w kwestii tolerancji religijnej niż w kwestii tolerancji jakiegokolwiek innego rodzaju. **To, co można tolerować, zależy od troski ostatecznej. Ponieważ różne troski ostateczne wyznaczają różne strefy tolerancji, konsensus społeczny jest możliwy tylko w miejscach, w których te strefy się pokrywają. Pamiętajmy zatem, że im większe podobieństwo sprzecznych trosk, tym większe nakładanie się ich stref tolerancji. Im mniejsze podobieństwo sprzecznych trosk, tym mniejsze nakładanie się ich stref tolerancji. Jeśli sprzeczne troski staną się wystarczająco niepodobne do siebie, ich strefy tolerancji przestaną się w ogóle pokrywać. Konsensus wówczas znika.**

Uważam, że obecnie zmierzamy do takiej właśnie sytuacji. Określenie „wojna kulturowa” nie zaognia sytuacji, ale dobrze opisuje stan rzeczywisty. Możemy oczekiwać, że wojna ta będzie się zaostrzać. Powodem tego jest to, że nasi różni bogowie ustanawiają nie tylko różne strefy tolerancji, ale także różne normy regulujące spory między nimi. Prawdziwa tolerancja nie jest dobrze tolerowana. Bo chociaż Bóg niektórych uczestników dyskusji nakazuje im kochać i przekonywać swoich przeciwników do zmiany zdania, to bogowie niektórych spośród nich nie wprowadzają takiego nakazu.

– J. Budziszewski, sierpień 1993 r.

Autor jest amerykańskim filozofem, współpracownikiem pisma „First Things”, w którym opublikował powyższy esej, wykładu na Wydziale Nauk Politycznych Uniwersytetu Teksaskiego w Austin. W swoich pracach zajmuje się m.in. kwestiami prawa naturalnego, etyki i teologii. W życiu prywatnym przeszedł drogę od ateizmu, przez ewangelikalizm, do Kościoła rzymskokatolickiego. Opublikował m.in. „True Tolerance: Liberalism and the Necessity of Judgment” [*Prawdziwa tolerancja: Liberalizm i konieczność osądu*].



WSPARCIE DARZYŃCÓW

Instytut Ordo Iuris jest fundacją i zakres naszej aktywności jest ściśle uzależniony od funduszy, które pozyskamy na działalność statutową. Ceniąc sobie niezależność, nie korzystamy ze środków publicznych i grantów, których pozyskanie mogłoby ją ograniczać. Naszą działalność prowadzimy tylko dzięki hojności naszych Darczyńców, zwłaszcza tych, którzy wspierają nas regularnie co miesiąc w ramach Kręgu Przyjaciół (więcej na: www.przyjaciele.ordoiuris.pl)

RAZEM MOŻEMY REALNIE WPŁYWAĆ NA RZECZYWISTOŚĆ!

DAROWIZNĘ MOŻNA PRZEKAZAĆ NA KONTO

32 1160 2202 0000 0002 4778 1296

Fundacja Instytut na rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris
ul. Zielna 39, 00-108 Warszawa
oraz za pomocą przelewów internetowych
Tpay i PayPal (szczegóły na stronie www.ordoiuris.pl)



ordoiuris.pl



[/ordoiuris](https://www.facebook.com/ordoiuris)



[/ordoiuris](https://www.youtube.com/ordoiuris)



[/ordoiuris](https://www.instagram.com/ordoiuris)



[@ordoiuris](https://twitter.com/ordoiuris)