

Cywilizacja przemocy. Bardzo krótkie wprowadzenie do nowoczesnej kultury liberalnej

Tomasz Rowiński

Liberalizm wydaje się powietrzem naszej kultury. Nie tylko politycznej, lecz także w sensie powszechnym. Tropy liberalne przenikają niemal każdą sferę naszego życia. Jednocześnie obecność tej tradycji każe nam zapytać, czym ona właściwie jest i jakie są jej drogi. Dzisiaj liberalizm jest przecież czymś zupełnie innym niż w wieku XIX. Jedynym hasłem, które zdaje się spinać rozmaite prądy przyznające się do tej tradycji, jest sławiona przez wszystkich wolność. A jednak znaczy ona, także w ramach licznych nurtów liberalizmu, bardzo różne rzeczy. Mamy liberałów, którzy skupiają się na sprawach ekonomii i mówią przede wszystkim o wolności gospodarczej. To jest bardzo ważny i mocny nurt liberalizmu, ale przecież często nie chce on się zgodzić z tym, co moglibyśmy określić dzisiaj mianem liberalizmu obyczajowego. Co więcej, owi liberałowie obyczajowi raczej sami nie określiliby się często tym mianem, a stanęliby niejednokrotnie w kontrze, mówiąc, że są lewicą, ponieważ – jak uważają – występują przeciwko dawnym porządkom moralnym i społecznym nazywanym przez nich zniewoleniem. Ten rodzaj liberalizmu pozostaje też często bardzo krytyczny wobec liberalizmu gospodarczego, ponieważ widzi w nierównościach ekonomicznych kapitalizmu jedno z zagrożeń wolności, a w wolnym rynku ideologię klasy posiadającej lub szkodliwe złudzenie. Nie będzie błędem powiedzieć, że tradycja liberalna rozlewa się dzisiaj tak szeroko, że rozmaite jej nurty na poziomie politycznych i praktycznych postulatów są wzajemnie sprzeczne. Szczególnie gdy ktoś chce ująć go krytycznie, bardzo łatwo spotyka się z ripostą, jaką prowadzący wywiad dla „Kultury Liberalnej” Adam Puchejda zastosował wobec Krzysztofa Mazura, prezesa Klubu Jagiellońskiego: „Liberalizm jest bogaty w odcienie i ma długą historię”¹. W zdaniu tym mówi

¹ PiS ma rację, wstajemy z kolan. Z Krzysztofem Mazurem rozmawia Adam Puchejda, „Kultura Liberalna”, nr 431 (15/2017) [11.04.2017].

się o podobnej powietrzu, trudnej do uchwycenia powszechności kultury liberalizmu, przejawiającej się w roszczeniu do bycia uznawanym za neutralny sposób myślenia, „czystą racjonalność” życia społecznego. Ujawnia się tutaj zasada wykluczenia opierająca się na migotliwej wielości, zawsze pozwalającej na unik czyniący z adwersarza kogoś niedouczonego. Dlatego też gdy krytykuje się liberalizm czy szerzej – nowoczesność, można odnieść wrażenie, że ani jedno, ani drugie nie istnieje. Jednak codzienne życie tej idei i wspólnotę, jaką ona wytwarza, da się rozpoznać po znakach przemocy (czasem drobnych, jak przytyk wobec Mazura), które zostawia w tekstach.

Liberalizm i rewolucja?

Często i chętnie dzisiejsze porządki liberalne wiąże się w publicystyce konserwatywnej i katolickiej z upadkiem cywilizacji, jaki miał miejsce za sprawą rewolucji francuskiej. Nie jest to jednak wcale taka prosta i oczywista diagnoza. Przede wszystkim dlatego, że liberalizm końca XVIII i całego XIX stulecia – nazwijmy go klasycznym – bardziej jest anglosaski niż kontynentalny, a rewolucja, o której myślimy, przynależy do kontynentu. Klasyczny liberalizm odwołuje się raczej do pewnych praktycznych zasad, znajdujących się choćby w pismach Johna Stuarta Milla. Dobrze wyraża je na przykład Millowska maksyma mówiąca, że „granice mojej wolności są ograniczone przez granice wolności drugiego człowieka”. Takie podejście jest raczej jakąś postacią zsekularyzowanego brytyjskiego chrześcijaństwa niż odwoływaniem się do radykalizmu rewolucji francuskiej, stawiającej sobie za cel ukonstytuowanie zupełnie nowej rzeczywistości społecznej. Mill – nawet ze swoim utylitaryzmem dziedziczonym po ojcu Jamesie – w większym stopniu niż rewolucjonistów jest intelektualnym krewnym liberalnego konserwatyzmu Edmunda Burke’a. Ten ostatni twierdził przede wszystkim, że istnieją różne przesady społeczne, które są dobre, ponieważ wynikają z wielowiekowego doświadczenia, i historia jasno poucza nas o korzyściach z ich istnienia. Można oczywiście mojemu przedstawieniu poglądów samego Milla i ich interpretacji zadać cios ripostą skierowaną przez Adama Puchędę do Krzysztofa Mazura. Nie wdając się jednak w szczegóły, wolno dość bezpiecznie powiedzieć, że i Burke,

² Choćby niedawno w:
J. C. Espada, *The Anglo-American Tradition of Liberty: A view from Europe*, Routledge, New York 2016.

³ Chodzi nie tylko o wciąż wywołujące duże wrażenie dzieło Tocqueville'a

O demokracji w Ameryce (tłum. B. Janicka i M. Król, Warszawa 2005), ale i mniejsze teksty, jak udostępnione polskiemu czytelnikowi *Piętnaście dni w pustkowiu* (tłum. R. Chymkowski, Warszawa 2003).

⁴ Zob. T. Rowiński, *Teologie zaadaptowane sekularyzmu*, w: tenże, *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015; tenże, *Przeciw partykularyzmowi. Polityka polska i nowoczesność A.D. 2016*, „Opcja na Prawo”, nr 2/143 (2016).

i Mill, i Tocqueville byli przede wszystkim zainteresowani ochroną wolności, choć inaczej widzieli możliwości tej ochrony². Była ona jednak zgoła czymś innym niż wolność z rewolucyjnej triady – takie jest pierwsze rozpoznanie. Mill, choć miał skłonności analityczne i utylitarne, a zatem „tradycjonalizm” nie jest u niego bezpośrednio zauważalny, to jednak bezpośrednia genealogia jego „wartości” była także odmienna od rewolucyjnej.

Liberalizm zrealizowany

Przyjmijmy na razie, że jednym z takich anglosaskich przesądów jest też wolność osobista, społeczna i polityczna. Zatem ten klasyczny, wyspiarski liberalizm był w swoich czasach wciąż mocno powiązany z tamtejszym chrześcijaństwem, bo przecież w perspektywie długiego trwania innej cywilizacji niż chrześcijańska Anglia nie miała, a wymienione instytucje nie powstały w próżni. Wszystko to oczywiście dzieje się w kontekście postępującej dechrystianizacji. Jeśli szukać miejsca, w którym taka lub podobna forma liberalizmu „rządziła społeczeństwem”, to w pewnym stopniu było tak w Stanach Zjednoczonych. Gdybyśmy mogli razem z Alexisem de Tocqueville’em w latach 30. XIX wieku odwiedzić ten kraj, odnaleźlibyśmy tam coś z marzeń liberałów³, choć w postaci mocniej naznaczonej zerwaniem z tradycją (w kontrze do Anglii właśnie), myślą oświecenia, a jednocześnie religijnością. Ograniczona ingerencja państwa w życie prywatne, szeroko zakrojona wolność gospodarcza i szerokie swobody społeczne oraz polityczne (choć także niewolnictwo), jak również mniej lub bardziej pobożny antykatolicyzm. Te cechy sprawiają, że w kulturze politycznej Stanów Zjednoczonych liberalny rys jest niewątpliwie obecny. Zresztą – co warto opisać osobno – XIX-wieczne związki protestantyzmu i liberalizmu są czymś właściwie oczywistym⁴: historycznie ten drugi wynika z pierwszego. Tymczasem Europa nie miała wiele wspólnego z liberalizmem. Na pewno nie były liberalne Prusy, a także napoleońska Francja czy carska Rosja. Nie ma go na kontynencie w XIX wieku, a z pewnością nie rządzi; bywa raczej etykietą negatywną, opisującą dysydenta, burzyciela porządku politycznego i religijnego.

To ten kontynentalny dysydent-liberał spotyka się na płaszczyźnie ideowej i praktycznej z rewolucjonistą i przyznaje do dzie-

dzictwa królobójców. Skomplikowanie identyfikacji liberalnej już w XIX wieku widzimy na przykładzie samego de Tocqueville’a, który nie przyjmował tej tożsamości – choćby właśnie ze względu na rewolucję, której okrucieństwo pochłonęło także członków jego rodziny. A dziś autor ten jest przecież jednym z najważniejszych pisarzy dla tradycji liberalnej, będąc równocześnie *a priori* krytykiem licznych jej tendencji późniejszych. Zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i we Francji pozostaje kronikarzem i diagnostą, a nawet prorokiem procesów społecznych demokratyczno-liberalnego państwa, który w swoim dziele szeroko omawia wszystkie, w rozmaitych wątkach i konfiguracjach narracyjnych, problemy życia społecznego, a także politycznego: religię, gospodarkę, obyczaje, prawa, sprawowanie władzy⁵. O większości spraw mówi z perspektywy wolności i warunków koniecznych do jej istnienia – pisze choćby o religii jako gwarancie wolności demokratycznego systemu politycznego⁶. Nie trzeba zatem opuszczać XIX wieku, by zobaczyć, jak wiele jest problemów definicyjnych i historyczno-biograficznych związanych z liberalizmem.

Liberalizm jako nowoczesność

Gdyby szukać bliższego nam okresu historii, w którym ideologia polityczna zbliżała się do tego klasycznego ujęcia liberalizmu, to byłby to czas po drugiej wojnie światowej. Głównie za sprawą ukonstytuowania się doktryny społecznej praw człowieka pod egidą ONZ, która w tamtym czasie ukształtowała się w formule będącej wynikiem swoistego sojuszu chrześcijaństwa i liberalizmu (z nutą tradycji oświeceniowej). W Europie mamy wtedy całe grono ważnych postaci inspirujących się chrystianizmem lub po prostu katolików, a jednocześnie w praktyce politycznej ludzi uznających liberalizm za coś swojego – a nawet jako właściwy wyraz nowoczesnego chrześcijańskiego zaangażowania w sprawy publiczne. Choć z dzisiejszej perspektywy bilans tego aliansu oceniałobyśmy ujemnie, trzeba uznać fakt jego zaistnienia⁷. Widzimy, że liberalizm i w tej sytuacji – jak i u zeświecczonych liberałów anglosaskich – nie występuje bezwzględnie samodzielnie.

W okresie zupełnie nam najbliższym (czyli, powiedzmy, w ostatnich trzydziestu latach) zobaczymy jednak codzienne życie omawianej tu tradycji w stanie, w którym całkowicie porzuciła ona już

⁵ Patrz przypis nr 3.

⁶ Zob. K. Kędziora, *Alexis de Tocqueville o egzystencjalnym i społecznym znaczeniu religii*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW”, nr 50 (2014) 4.

⁷ Problem podejmowałem choćby w tekście *Czy wszyscy jesteśmy antyklerykałami? Od autonomii świeckości do antyklerykalizmu politycznego*, „Christianitas”, nr 48-49/2012.

chrześcijańską inspirację i pozostała przy swoich ideologicznych korzeniach tkwiących w glebie romantyzmu i idealizmu oraz innych elementach formacji nowoczesnej. W takiej pogańskiej postaci liberalizm właściwie możemy zobaczyć po raz pierwszy, ponieważ stał się on ideologią panującą, a jednocześnie erozji uległy czynniki wzbogacające mieszanekę, jaką dotąd stanowił. Należałoby dodać, że do przemyślenia jest kwestia, czy w ogóle należy się posługiwać pojęciem „kultury liberalnej” wobec jej radykalnych przekształceń i czy nie chodzi po prostu o współczesną postać tego, co określa się mianem *modernity*. Z wielu względów jednak do pojęcia liberalizmu trzeba wracać, ponieważ jego hasła i idee, a także pewna ciągłość genealogiczna – wpływy określonych autorów i ich książek oraz praktyka polityczna – wskazują na tradycję liberalną jako tradycję dominującą w nowoczesności.

Ciało, cierpienie, człowieczeństwo

Zarysowana powyżej postromantyczna przemiana w łonie tradycji liberalnej powinna też na planie intelektualnym stanowić dla nas pierwszy znak, że również ze społeczną kondycją człowieczeństwa musiały zacząć się dziać rzeczy niedobre i że rzeczywiście dzieją się one na naszych oczach. Romantyzm to bowiem „tryumf ducha nad materią”, która staje na ławie oskarżonych, tak jak zresztą większość stworzenia. To także epoka umysłowości, gdy zanikają w coraz szerszych kręgach takie pojęcia jak ujęta w ramy filozofii klasycznej i chrześcijańskiej natura ludzka czy przekonanie o racjonalnym charakterze społecznych instytucji i obyczajów. Materia w myśli XIX wieku, także materialistycznie rozumiana ludzka natura, będąca po prostu spektrum tego-co-możliwe, a dalej również ludzkie ciało stają się źródłem nadziei na radykalną przemianę społeczną, mającą ostatecznie przezwyciężyć istniejące w historii cierpienie.

Źródła tego cierpienia mogą być rozmaite: od nierówności ekonomicznych po szeroko rozumianą „nieestetyczność” ciała (wyrazem tego pseudonaukowego estetyzmu stały się paradygmaty rasizmu, higienizmu, darwinizmu czy eugenika) stojąca na przeszkodzie idealistycznego projektu – zarówno indywidualistycznego, jak i społecznego. Poczęte dziecko, konflikt polityczny, uczucia i racje innych ludzi, różnorodność „rasowa” i kulturowa,

religie – to wszystko sprawia, że coraz późniejsza nowoczesność mocniej i mocniej pała niechęcią do faktu, że człowiek przychodzi na świat w ciele i razem z nim przynosi rozliczne pierwiastki tego, co nie jest konieczne, a zaburza dobre samopoczucie ludzi uczestniczących w duchowym grancie idealizmu systemu nowoczesnego. „Odkrywanie” natury jako uległej materii przywracało nadzieję w świecie bez Boga. W logice tego idealizmu to, co nie jest odbierane jako konieczne, nie jest też pożądane, przestaje być również traktowane jako akceptowane przez rozum. Tak też rozwija się romantyczna, estetyczna i quasi-religijna reakcja na oświecenie – porzucenie tego, co według nowej koncepcji natury przestaje być traktowane jako nieprzygodne: wiary chrześcijańskiej, ale i olbrzymiego dorobku antropologii klasycznej jako niebezpiecznego, partykularnego kulturowo zabobonu. Ostatecznie też samego człowieka w jego cielesności⁸. Religijność romantyczna stara się osadzić swoje „dogmaty” na rodzących się wtedy w ujęciu naturalistycznym naukach (i pseudonaukach) szczegółowych – socjologii, etnologii, religioznawstwie czy psychologii społecznej. W swojej racjonalności, formalnie odziedziczonej po oświeceniu, przenosi jednak do praktyki społecznej paranaukowe mitologie, będące jedną z reprezentacji nowoczesności, w których projekt jest ważniejszy od człowieka, ponieważ na różne sposoby próbuje wyeliminować przygodność z ludzkiego istnienia.

Co zatem jest naprawdę uniwersalne i naturalne? Tylko to, co wynika z wyabstrahowania obserwacji, czyli u granic konsekwencji przekonanie o całkowitej materialności, przygodności i bezładzie świata oraz jego całkowicie ludzkim uformowaniu. Zatem „naturalne” jest uznanie kultury, która opiera się na abstrakcyjnych ideach ludzkiego umysłu i afirmującej je woli. To, co jest postrzegane w tej wizji jako przygodne, historyczne i partykularne, może być zatem akceptowalne, gdy nie staje jako racja uniwersalna o świecie. Ten bowiem nie ma racji poza wolą człowieka. Analogiczne mechanizmy dotyczą publicznych postulatów odnoszących się do kształtu ładu społecznego. W ten sposób abstrakcyjna idea – w przypadku liberalizmu jest to wolność – okazuje się czymś bardziej realnym i racjonalnym od rzeczywistości, która jest, historycznie się wydarzyła i stała się boską i ludzką tradycją, racjonalnym sposobem życia, będącym też sposobem wyrazu natury

⁸ Pisałem o tym nieco szerzej choćby w przywołanym już artykule *Teologie zaadaptowane sekularyzmu* w części *Ciało*.

ludzkiej określającej ramy także dla wolności. To romantyczna, parareligijna idea staje się punktem odniesienia dla samoświadomości ludzi. W konsekwencji pojawia się przekonanie, że człowiek jest przede wszystkim wcieleniem idei, np. „idei wolności”, która w dowolny sposób może formować naturę świata i naturę siebie. Słowo „wcielenie” nie jest tu przypadkowe, ponieważ wskazuje na próbę podmiiany duszy – społecznej i indywidualnej. Tradycja chrześcijańska zakorzeniona w historii, w Objawieniu i łasce, rozpoznająca Boga, jest przecież formą (narzędziem) rozpoznawania zasad życia duszy ludzkiej jako duszy naturalnie racjonalnej, ale i zdolnej do przyjęcia tego, co nadprzyrodzone, a zatem i wolnej. Wymiana Tradycji na „ideę wolności” (lub inne idee, jak rasy, klasy etc.) stanowi więc akt sekularyzacyjny, zapomnienie pracy, która została wykonana w dziejach zbawienia, pracy polegającej na doskonaleniu zdolności poznania świata oraz Boga, a także poznania dobrego życia zgodnego z zawartą w nas naturą. Wolnością w Tradycji jest dążenie do wydobycia się z pomocą rozumu i łaski z niewoli upadku. Nowa racjonalność (nowa „dusza” nowoczesna) mówi nam tyle, że natura okazuje się po prostu daną nam plastyczną materią, którą mamy urabiać, aż zniknie cierpienie. Skoro dusza jednak traci już związek z Bogiem, a zastępuje go ideą, człowiek traci właściwą orientację poznawczą, jak i właściwe samorozumienie, ponieważ kieruje swoje poszukiwania na własne wytwory i pożądania. Takie ujęcie świata i antropologii – kiełkujące od zmierzchu średniowiecza – doprowadza do przekonania, że dominująca w świecie jest wola ludzi i podporządkowany jej zinstrumentalizowany – ograniczony do realizacji celu, jakim jest ludzka kreatywność i władza – rozum. Epoka postromantyczna ze swoim indywidualizmem scala wątki i czyni masowym ten nurt powracającej fali przekonania, że „miarą rzeczy jest człowiek”, rozumiany jako osamotniony metafizycznie konglomerat woli, instrumentalnej racjonalności i pożądań mieszanych znaczeniowo z uczuciami.

Po wstępnych analizach możemy powiedzieć, że przedstawioną powyżej słabość rodzącej się postaci kultury znajdziemy także już u Edmunda Burke’a, którego stanowisko na początku przeciwstawiliśmy pozycjom rewolucyjnym. Burke w swojej filozofii przesądu społecznego czerpał bowiem z wcześniejszych zatrutych

źródeł intelektualnych, które podważyły przekonanie, że tradycja chrześcijańska, a dokładniej katolicka, reprezentuje w historii racjonalność *par excellence*. Dlatego katolickość jest właśnie tradycją, a nie ideą, a to uodparnia ją w swojej zasadzie na totalność i antyhistoryczność nowoczesności. Tradycja składa się z realnych elementów świata, które są przygodne i złożone, a wydoskonalone łaską stają się znakami nadprzyrodzoności. Co za tym idzie, wskazują człowiekowi i społeczności cel i porządek ich istnienia. Wśród zasad określających ten porządek jest i wolność jako zdolność obrony prawdy, sprawiedliwości oraz przeciwstawiania się nieprawości⁹. Tradycja dopuszcza różnorodność sposobów jej myślenia i życia według dokonanych w jej ramach rozpoznania. Uwzględnia naturalne wymagania wspólnot ludzkich (polityki, ekonomii, rytuału), które rozpoznaje jako dobre i wymagające oczyszczania, a nie stojące w opozycji do ideału umieszczonego rzekomo wyżej niż świat, a faktycznie będącego jego niezrozumieniem i zaprzeczeniem. Widzimy tu jeden z poważnych błędów, jakim stało się pomylenie zeświecczonych w gruncie rzeczy idei, powstających na bazie odrzucanej racjonalności chrześcijańskiej, z łaską. Równocześnie jednak ciągłość historyczna katolickości i zakorzenienie w historycznych wydarzeniach zbawczych nie pozwala myśleć katolikom o instytucjach społecznych jedynie jako o przesadach, ale jako o mniej lub bardziej doskonałych historycznych reprezentacjach racjonalności pochodzącej od Boga i będącej udziałem człowieka – w każdym według jego własnej miary, ale analogicznie. Przekonanie, że świat społeczny opiera się na przesadach, a zatem nie posiada jakiegoś solidniejszego uzasadnienia w trwałych zasadach rozumu, ponieważ jest emanacją ludzkiej woli i całkowicie przygodnego w swoich ocenach i działaniach rozumu praktycznego, musiało skończyć się dekompozycją trwających siłą społecznego ciężenia dobrych nawyków. Skoro dobre obyczaje to tylko przesady (a u Milla zapewne uczucia wyższego rzędu¹⁰), to równie dobrze możemy je zbudować od początku. Ostatecznie anglosascy konserwatywni liberałowie w taki sposób spotykają się w pewnym momencie historii z radykałami rewolucji w przyjmowaniu naturalistycznej koncepcji natury ludzkiej i natury świata. Czyli z grubsza przyjmują jego bezforemność. Dzisiejsza kondycja moralna i polityczna współczesnego Zjedno-

⁹ Na pojawienie się ciekawej interpretacji nowoczesności w dokumentach Kościoła zwracałem uwagę w tekście omawiającym encyklikę Papieża Franciszka *Laudato si'* pod tytułem *O niegodziwej władzy nad światem* (christianitas.org, data publikacji 3.07.2015), który pierwotnie ukazał się w internetowym miesięczniku idei „Nowa Konfederacja” pod odredakcyjnym i nieco mylącym tytułem *Nie taki Franciszek ekologiczny, jak go malują*, nr 7(61)2015.

¹⁰ Wartościowy skrót myśli Milla można znaleźć w wielu podręcznikach i dziełach z historii myśli politycznej, ale z pewnym sentymentem wracam do książki M. Króla, *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 2001.

¹¹ Ciekawie pisał o tym A. Besançon w szkicu *O wzniosłości chrześcijańskiej*, który znalazł się w zbiorze zredagowanym przez Filipa Memchesa *Świadek wieku* (t. II, Warszawa 2006). Pierwodruk tego tekstu w języku polskim znajdziemy w „Znaku” (nr 6 (505)/1997) i jest on rozdziałem – pod takim samym tytułem – książki *Trois tentations dans l’Eglise* (Paryż 1996). Przytoczmy tylko krótki fragment: „Kant wiążąc wzniosłość z moralnością, wywodząc ją z czystej moralności, a zarazem, w ramach swej filozofii, z porządku postulatów ponadracjonalnych i «metafizycznych», czyni z niej ośrodek doświadczenia duchowego. Od tej pory wzniosłość zamieszkiwana jest przez ducha zdezorientowanej mistyki. [...] Oto dlatego, cokolwiek mówiłby Kant, nie jest łatwo rozróżnić pomiędzy tym, co we wzniosłości należy do rozumu, a tym, co jest tylko

uczuciowym «wstrząśnięciem», narcystycznym «masażem» ego. *Delight* rodem z burke’owskiej wzniosłości nieuchronnie opanowuje wzniosłość Kanta. «Sąd refleksyjny» prowadzi do sentymentalnego samouwielbienia”, s. 164-165.

czonego Królestwa jest najlepszym tego obrazem, podobnie jak program polityczny partii, która wciąż nazywa się konserwatywną.

Co więcej, przyjęcie takiej właśnie koncepcji tradycji, ostatecznie sceptycznej wobec rozumu traktowanego jako coś więcej niż proste narzędzie, uzależniało w dalszej perspektywie ład społeczny od interesów, pożądań, czyli w rezultacie woli mocy – przemocy – umasowionych popędów, które romantyzm rewaloryzował w sferze publicznej. Szablonowość wzorców (idei) masowych ruchów, wyrosłych z reakcji romantycznej wobec oświecenia, w momencie ich kryzysu stał się nowym szaleństwem wojny tożsamościowej. Wspólnoty wyobrażone XX wieku – opierające się na quasi-naukowych, mitologicznych przekonaniach o zasadniczych podziałach ludzkości na rasy, klasy czy grupy etniczne – tylko się przekształciły u schyłku tamtego wieku i w początkach wieku XXI w nowe prądy, jak polityczny ruch homoseksualny, feministyczny czy genderowy. Po prostu gdy inne idee zdominowały ruch naukowy stanowiący komponent mitologiczny w kreacjach tożsamościowych, wtedy same te tożsamości zmieniły swój charakter. Wyniknęło to w znacznej mierze z historycznych realizacji tych naukowych i moralnych idei. Na pewno bazą była jedna przemocowa zasada tożsamości jako potwierdzona wolą żądza uznania, mającego być narzędziem wydobycia się z cierpienia historii i ciała.

O wyższości przemocy liberalnej

Nowa przemoc tożsamościowa zaistniała w ramach „kultury liberalnej”, ponieważ liberalizm jako złączenie woli, idei i interesów zwyciężył swoich ideowych przeciwników, a przy okazji zaabsorbował pewne elementy ich programów, oczywiście na wiele – czasem praktycznie sprzecznych, ale akceptowalnych wewnątrz systemu – sposobów. Dlaczego tak się stało?

Liberalizm mniej stanowczo od komunizmu czy faszyzmu oparł się nie na niestabilnej tradycji naukowej, a wykorzystał indywidualistyczny moment moralny oświecenia, którego idealistyczny sentymentalizm¹¹ wydobyli romantycy. Ten moment, obecny

choćby u Kanta, jako idea imperatywu kategorycznego, okazał się trudny do falsyfikacji w sytuacji równoczesnego zaprzeczenia racjonalności natury i całkowitej subiektywizacji pojęcia dobra. Pozyskano poręczne narzędzie, jeden z głównych sposobów stosowania przemocy liberalnej, czyli moralny szantaż przeważający wszelkie względy roztropnościowe i logiczne. Ten szantaż stał się jedną ze szczepionek wobec Tradycji, ponieważ odwoływał się do uczuć (i pożądań) jako fundamentu ludzkiej natury. Co więcej, liberalizm – z pomocą XX-wiecznego chrześcijaństwa i licznych ludzi Kościoła – zdołał udowodnić przygodność antropologiczną innych ideologii, samemu rozszerzając poczucie istnienia szerokiego pola wspólnoty w kwestiach moralnych i kamuflując przemoc, jaką zawsze niesie „tyrania idei” (nawet idei wolności), przez ograniczanie jej do metod perswazyjno-administracyjnych, których początkiem, jak się zdaje, słusznym, była pacyfikacja militarna i moralna nazizmu. Ponieważ uniwersalistyczne idee nowoczesności trudno zoperacjonalizować, stają się one „tyranią uczuć”, „ducha” zapoznającego racjonalny sprzeciw¹². Nie znaczy to, że liberalizm przyjął chrześcijańską wizję świata: do dziś potępiania nie doczekał się komunizm, którego elementy wróciły, po czasowej kwarantannie, do zestawu narzędzi uwiarygodniających politykę i etykę liberalną. Powojenny moment uzgodnienia między liberałami i katolikami polegał na zgodzie co do sprzeciwu Kościoła i liberałów wobec radykalnego cierpienia, nowoczesność liberalna określiła jednak wolność od cierpienia głodu i ograniczeń moralnych wobec ciała jako program etyczny zgodny z konsekwentnym woluntaryzmem i emotywizmem własnych zasad¹³, a nie tylko za moment uwolnienia się od ideowego totalizmu. Nacisk na argumentację moralną

¹² Zob. P. Kaznowski, *Faryzeizm ducha – choroba postchrześcijańska*, christianitas.org, 21.10.2014.

¹³ „Celem niniejszego szkicu jest stwierdzenie jednej bardzo prostej zasady, która winna przyświecać wszelkim próbom kontrolowania lub przymuszania jednostki przez społeczeństwo, bez względu na to, czy używa ono siły fizycznej w postaci sankcji prawnych, czy też przymusu moralnego opinii publicznej. Zasada ta brzmi, że jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, że jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się

prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych. Jego własne dobro, fizyczne lub moralne, nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem. Nie można go zmusić do uczynienia lub zaniechania czegoś, ponieważ tak będzie dla niego lepiej, ponieważ to go uszczęśliwi, ponieważ zdaniem innych osób będzie to mądrym lub nawet słusznym postępkim. Są to poważne powody, by go napominać, przemawiać mu do rozumu, przekonywać go lub prosić, lecz nie, by go zmuszać lub karać w razie, gdyby nas nie słuchał. Aby to ostatnie było usprawiedliwione, postępowanie, od którego chcemy go odwieść, musi zmierzać do wyrządzenia krzywdy komuś innemu. Każdy jest odpowiedzialny przed społeczeństwem jedynie za tę część swego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny; ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem”, J. S. Mill, *O wolności*, Warszawa 2002, s. 25.

¹⁴ A jednak obecne u Burke'a pojęcie wzniosłości (*delight*) już kieruje nas w stronę irracjonalizmu romantycznego i przerzuca liny pomiędzy sentymentalizmem Kanta i uczuciami wyższego rzędu Milla.

¹⁵ Dobrze tę nierównowagę widać w słynnym eseju Jürgena Habermasa, *Wierzyć i wiedzieć* („Znak”, nr 568/2002, tłum. M. Łukasiewicz), będącym swoistym manifestem filozofii postsekularnej, gdzie Habermas waży rolę i znaczenie takich rzeczywistości jak religia, nauka, polityka. Esej ten analizowałem jako przykład nowej nowoczesnej strategii kolonizacji religii w szkicu *Czy człowiek może przeżyć nowożytność? Uwagi o apoloგიach postsekularyzmu*, w: *Bękart Dantego...*

nie oznacza, że zwycięski liberalizm nie ma dzisiaj swojego „naukowego zaplecza”. Obecnie praktycznie wszystkie nauki szczegółowe pracują nad umacnianiem liberalnej/nowoczesnej koncepcji natury ludzkiej, a szczegółowe „ustalenia” służą uzasadnieniu postulatów zmierzających do osiągnięcia nowych społecznych uprawnień, będących sztańcami w społecznej wojnie o uznanie, ale też o zachowanie narracji i wspólnoty liberalnej jako posiadającej realną władzę. Człowiek w antropologii badań jest pod każdym względem zupełnie przypadkowym bytem (zawsze jest przedmiotem badań jako obecny w swojej kulturze, ograniczony nią, ale nigdy jako podmiot istniejący dzięki kulturze – chyba że jest ona wcieleniem idei wolności jako nieustannego wyzwalań się z przygodności narzucającej się jako naturalna), a jedyne źródła woli i rozumu tkwią w nim samym. Nieprzygodne są tylko pożądanía.

Można powiedzieć, że Edmund Burke wiedział już to wszystko, spisując swoje rozważania o rewolucji we Francji, ale jeszcze nie wyraził tego z pełną jasnością, ponieważ choć nie miał całkowitego zaufania do rozumu, to tym bardziej nie miał go do możliwości ludzkiego stwarzania świata *ex abstracto*¹⁴. Liberalizm współczesny już dawno przekroczył tę granicę ostrożności i skupia się na zachowywaniu swoistej równowagi pomiędzy „światami przesądów” (czyli osadzonych na woli i zracjonalizowanych uczuć) i idei a ograniczaniem lub wzmacnianiem przemocy tożsamościowej tam, gdzie służy to dominującym interesom. To trzeba podkreślić: ten osłabiony przez masowe tożsamości Lewiatan ponowoczesnej władzy nie jest jednak prostym mechanizmem współlistnienia: wciąż wywierana jest na niego presja rozmaitych woli i ich narzędzi – moralnych (duchowych) czy materialnych¹⁵. Zwrotnie te zatwierdzone wcielenia idei implementuje się poprzez wspomnianą przemoc administracyjną. Administracja jest powszechnym narzędziem przemocy w nowoczesności, narzędziem wcielania idei i anihilacji przygodności, a także sposobem unikania konfliktu politycznego.

„Idea wolności”, która zapewniła także wolność od racjonalności i dała możliwość stosowania przemocy w zmienianiu ładu społecznego, głównie w oparciu o moralny szantaż bezwzględnej akceptacji dla „chcenia” (uczuć, pożądlności) jednostek, w wymiarze religijnym stała się doskonałym wyrazem zsekularyzowanej idei

usprawiedliwienia. Nie zniosła jednak cierpienia. Atak nowoczesności na chrześcijaństwo za jego rzekome gnębienie ciała zamienił się w przemoc wywieraną przez nowoczesność na ciało, które odarte z kultury i cywilizacji chrześcijańskiej jako kanału łaski umacniającej naturę, stało się przyczyną wielkiego cywilizacyjnego rozczarowania. W konsekwencji nowoczesność skupiła się właśnie na majstrowaniu przy ciele, które zostało spostrzeżone jako wadliwa część nas, choć równocześnie jest uwielbiane i wywyższane w swoich ideałach za pomocą mediatyzacji i „awataryzacji” jako obiekt seksualny. Wracamy zatem do wąsko rozumianego pożądania. Równocześnie mamy jednak tu do czynienia z „tyranią idei” w jej wizerunku i można by powiedzieć, że paradoksalnie do tej tyranii doprowadziła idea wolności, ponieważ mówi ona, że tam, gdzie się da, po prostu wolno rzeczywistość tyranizować. Tyrania ta polega na przymusie lekceważenia wypracowanych form cywilizacji chrześcijańskiej jako adekwatnego sposobu realizacji natury ludzkiej ze względu na przygodność.

Wojna tożsamości jest w rzeczywistości ekspansją przemocy jako sposobu panowania nad społeczną przestrzenią, radzenia sobie ze strachem przed przygodnością bez Boga, z przygodnością stojącą naprzeciwko radykalnych – z samej swej natury – nieredukowalnych idei. Wielkie idee jako mity mogły być już tylko „czute” – w religii objawiło się to w prądzie fideistycznym. Ludzie nowoczesności zaczęli zatem sami przemocą kształtować ludzką duszę (także poprzez koncepcyjną naturalizację tego, co jest z naturą sprzeczne i grzeszne), formę swojego człowieczeństwa, żeniąc wolę z pożądlivością, wytwarzając protezy racjonalnych uzasadnień dla tych działań w ramach wyobrażonych wspólnot tożsamości, pozorujących istnienie w nich tradycji (rozumności *par excellence*). „Celowość” tych procesów zawierała się w dążeniu, by doprowadzić do mechanicznego zamknięcia (dopełnienia/spełnienia) ludzkiej duszy poza światem stworzonym przez Boga i przez to ostatecznego odparcia rozpacz i cierpienia mającego wynikać z zerwania z dziejami zbawienia. Dla wyrobienia sobie poglądu o formie nowoczesnego pojęcia natury w myśli liberalnej, kształtującej się już w XIX wieku, warto zajrzeć do dziełka J. S. Milla pt. *O naturze*¹⁶, w którym możemy prześledzić jeden z nowoczesnych przełomów w rozumieniu, czym ona jest. U Milla,

¹⁶ J. S. Mill, *O naturze*,
tłum. M. Warchala,
Warszawa 2008.

w tym właśnie tekście, gdzie broni on nowoczesnego ujęcia „praw natury”, widzimy, że wobec odrzucenia pozytywnego i racjonalnego rozumienia natury nie może utrzymać się świat „przesądów” społecznych, ponieważ bardzo szybko staną się one tylko niedoskonałą i niezrozumiałą możliwością w palecie bożka „idei wolności”. Wszelka kultura staje się – używając języka religijnego – fideizmem. U samego Milla korzystanie z wolności było związane ze zdolnością do dążenia do „przyjemności wyższego rzędu”, które są jakiegoś rodzaju protezą świata tradycji – obyczajów i kultury. Jednak dążenie do przyjemności nie może być zasadą dostępu do świata, jeśli ma on być faktycznie zrozumiały. Ta odziedziczona po utylitarystach koncepcja Milla pokazuje dobrze zwrot w rozumieniu natury, który skupia jak w soczewce sens prowadzonych tu rozważań. Uzasadnieniem kultury staje się zasada przyjemności, co musi nadać jej odmienną dynamikę niż ta, jaką ofiarował tradycjonalizm katolicki w następujących po starożytności epokach.

Nowa twarz kultury liberalnej

Dziekiem opisanego powyżej – w gruncie rzeczy – romantycznego zwrotu jest nowa twarz kultury liberalnej, w której możemy mówić o rodzaju przymusu wolności (skoro natura – jak mówi abstrakcyjna idea, a za nią propaguje ją nauka – jest całkowicie nieuwarunkowana i może ulegać woli samego człowieka, a jedynie ograniczenia techniczne – z zakresu możliwości instrumentalnego rozumu – nie pozwalają tej natury na razie realizować, dlaczego miałoby być inaczej? W końcu wolna natura jest formą świata, winniśmy jej zatem posłuszeństwo...), narzucającego tzw. swobodę obyczajów, eksperymentowania ze stylem życia w sferze publicznej, przekształcającą się w narrację i postprawdę, przy równoczesnym kamuflowanym stosowaniu wykluczenia głosów spoza konsensu liberalnego, będącego pozorem świata uzdrowionego z polityki – jako sporu o zasady, a nie tylko uznanie. Nie da się jednak w taki sposób uleczyć konsekwencji grzechu pierworodnego. Przymus idei wolności oznacza także nacisk na formatowanie tożsamości według szablonu, którego tworzenie opisaliśmy już wcześniej, a zatem na wykluczaniu, dekompozycji lub ograniczaniu oddziaływania racjonalności o charakterze całościowym, stanowiącym zupełnie inny niż nowoczesny sposób dostępu do

świata – nie tylko społecznego, ale i całego stworzenia oraz Boga. Ów „przymus wolności” jest niejako właśnie odpowiedzią na nieuprawnione, według liberałów, roszczenia partykularnych przesądów do uniwersalizmu, naturalności i nadprzyrodzoności. W efekcie jednak to partykularna idea narzuca się światu z niszczącą siłą woli żądającej panowania abstrakcyjnej, totalnej formy. Do zasad uniwersalnych i kryptonaturalnych nowoczesności można zaliczyć najwyżej wolę i jej emanacje w postaci emancypacji, walki o uznanie, będącej sposobem na usunięcie cierpienia, które nazywane są postępami wolności od ciała. A także rozum rozpatrywany jako narzędzie realizacji woli, a nie sposób na rozpoznanie „prawa naturalnego”, które jest w liberalnej opowieści niczym innym, jak reprezentacją interesów ignorujących wolność innych tożsamości. Wykluczenie liberalne dokonuje się w imię sprzeciwu wobec „irracjonalnych” partykularyzmów powodujących nieuzasadnione konflikty w imię roszczeń uniwersalnych. Tak samo w tym filtrowaniu traktowana jest prawda i nieprawda, ponieważ próbuje się o tym kryterium zapomnieć lub przeformułować w kluczu przyjemności (chwały, uznania, kreatywności), która w logice pożądań zastępuje prawdę.

W rzeczywistości jednak w tej postawie widzimy to samo, co już przeżytkiwało u Edmunda Burke’a, czyli odrzucenie rozumu jako możliwości rozpoznania tego, co sprawiedliwe i właściwe, a zatem rzeczywiście zapobiegające konfliktowi w takim stopniu, w jakim pozwala na to ludzka natura obciążona grzechem pierworodnym. Nowoczesny system władzy społecznej legitymizuje nieustającą przemoc wobec tego, co polityczne, czyli wobec rzeczywiście różnorodnych zasad określających ludzkie sądy, a oferuje grant materialny i duchowy (uznanie, chwałę¹⁷) za rezygnację z poli-

¹⁷ Może się wydawać dziwne, że posługuję się pojęciem grantu duchowego, ale sądzę, że każda społeczność czy cywilizacja, a także ludzie posługują się jakiegoś rodzaju duchowością, która jest ich formą i racjonalnością. Może ona być zupełnie odmienna od tej duszy, jaką nadał nam Bóg, może być wyrazem sprzeciwu wobec tego, kim jesteśmy. Kryzys takiej identyfikacji opisywałem choćby w swojej książce *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015 – temat podejmowany był szczególnie w rozdziale *Rządz nami Bękarty Dantego*: „Umiłowanie prawdy staje się faktycznie umiłowaniem chwały osobistej. Medytacja pierwszego zdania, jakie zapisuje Dante, pokazuje

nam jego paradoksalność – miłowanie prawdy to pragnienie chwały. Pragnienie pozostawienia czegoś potomnym jest tęsknotą za tą nieśmiertelnością, która nie jest jednak życiem wiecznym. [...] Dante [...] doskonale zdaje sobie sprawę, że porzuca dotychczasowe ścieżki rozumowania i przekracza intelektualny Rubikon. Niestety, w praktyce wydaje się, że porzuca prawdę o rzeczywistości dla chwały i staje się jednym z ojców ideologicznej skazy prześladowanej nowożytności. [...] Sens właściwej władzy duchowej zostaje z tej koncepcji wyłączony, wiara bez wsparcia rozumu wydaje się ludziom daleka i nierealna, choćby nawet uznawali jej zasadność. Stąd już tylko krok do jej praktycznego odrzucenia poprzez poddanie się twardym okolicznościom, jakie stwarza budowanie «raju ziemskiego»”. Zwracam też uwagę na szkic *Witajcie w nowożytności albo religijność Machiavellego*, „Frona”, nr 64/2012.

tyki i tych zasad. Tak odbywa się także proces korumpowania chrześcijan przez nowoczesność liberalną – niezależnie, czy ma ona charakter bardziej „prawicowy”, czy „lewicowy”. Przywołane na początku zdanie Adama Puchejdy z „Kultury Liberalnej” dobrze obrazuje strategię ukrywania się wykluczającego charakteru sekularnego rozumu – poprzez niejednoznaczność swoich przejawów liberalizm pragnie występować jako wolna racjonalność, a nie rozbudowana ideologia i zasada działania społeczeństwa oraz buntu wobec Boga. Mówienie o bogactwie tradycji liberalnej służy ukryciu rzeczywistych zasad liberalizmu i równoczesnemu postawieniu granicy, którą określa sama krytyka ideologii i za którą stoją tylko ludzie niemądrzy, nieracjonalni lub niedouczeni. Kto jest rzeczywiście wykształcony, musi być liberałem. Dyskurs ten nieustannie oglądaliśmy w narracjach liberalnych III RP – np. stosowano go bardzo twardo wobec przeciwników integracji Polski z Unią Europejską czy wobec obrońców życia. W ten sposób nie tylko nie pozwala się lub utrudnia dochodzenie do prawdy, ale i uniemożliwia realizację dobrych społecznie rozwiązań stojących w poprzek partykularnych liberalnych interesów.

Legitymizuje się przemoc – zwykle kamuflowaną – służącą budowaniu uznania społecznego (jako formy przyjemności), które po odrzuceniu przez kulturę Boga, obecnego w świecie poprzez liturgię i sakramenty Kościoła, jest jedynym odczuwanym *raison d'être* ludzkiego życia. Wreszcie legitymizuje się przemoc, jaką jest gwałt na ludzkiej naturze, polegający na budowaniu tożsamości społecznych stojących w sprzeczności z tą naturą. W gruncie rzeczy można powiedzieć, że żyjemy w cywilizacji moralnego transhumanizmu, gdy ludzie z całą mocą starają się przestać być ludźmi. To jednak może się skończyć tylko osiągnięciem piekła już w tym wieku; nie może wyłonić się z tego żaden odwrócony ład gwarantujący szczęście wbrew Bogu – Bogu, który staje się w tej optyce jedynie źródłem cierpienia, ponieważ stworzył świat, z którego wciąż nie udało się człowiekowi wywikłać na własnych warunkach.

Liberalna niechęć do polityki zmierza ku ukonstytuowaniu jej pozorów w systemie, który wykluczy rzeczywiste spory, a pozostawi tożsamościowo-emocjonalne plebiscyty o to, kto ma administrować społeczeństwem. W tym mechanizmie prze-

mocy liberalnej odbijają się – już w nieco innych kształtach – zasady państwa hobbesowskiego, w którym rzeczywisty sprzeciw musi zakończyć się wykluczeniem sumienia jednostki¹⁸. Mamy do czynienia z paradoksem – choć idee są tylko uziemionymi nadziejami nadprzyrodzonymi, to jednak są one traktowane na tyle poważnie, z religijną nabożnością, że mogą dyskwalifikować z życia, podczas gdy same powinny właśnie służyć jako narzędzia wspierające dyskusowanie zasad i ich implementację.

Odkrycie przemocy w cywilizacji liberalnej może wydawać się zaskakujące wobec przekonania o historycznych zmaganiach „ludzi wolności” z ideologiami przemocy, jak nazizm czy komunizm, a wcześniej z absolutyzmem – inną chorobą nowoczesności. Jednak korzenie tych ideologii są wspólne – sięgają doświadczenia romantyzmu, a wcześniej jeszcze kryzysu cywilizacji chrześcijańskiej w wiekach średnich i tryumfu woluntaryzmu politycznego, który stanął u źródeł relatywizacji katolickiego racjonalizmu społecznego, relatywizacji tradycji jako racjonalności i praktycznego rozejścia się rozumu oraz tradycji katolickiej jako żywego, racjonalnego ucieleśnienia jedności Objawienia, chrześcijańskiej wiary i roztropności pośredniczących pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Obrazem tej erozji i rozpadu relatywnie już postrzeganych tradycji na faktycznie partykularne – choć noszące ziarna prawdy – uzasadnienia politycznej dominacji władców stała się formuła *eius regio, cuius religio*, która zaraziła najpierw kraje protestanckie, a potem właściwie cały nowoczesny chrześcijański świat, który stał się ojcem liberalnej nowoczesności. Dotyczyło to także w pewnej mierze świata katolickiego, choć Kościół zachował w swoim nauczaniu te zasady, które dzisiaj pozwalają nam mówić o katolickiej wizji polityki i społeczeństwa niezależnych od „ducha czasu”¹⁹.

Bezosobowa despotcja

W ten sposób zbliżamy się z jednej strony do obrazu liberalizmu, który przypomina antyczną despotję – gdzie wszyscy poza tyranem są w zasadzie niewolnikami i podlegają jedynie władzy „administracyjnej”, czyli bezpośredniemu wcielaniu woli, ponieważ nie mają prawa politykować poza określonym obszarem uznanym przez władzę za racjonalny/dopuszczalny – a z drugiej strony do

¹⁸ Warto zauważyć, że *Lewiatan* Thomasa Hobbesa i wielka liberalna *Teoria sprawiedliwości* Rawlsa są dziełami analogicznymi, ustanawiającymi „umowę społeczną”, która jest przecież wielkim mitem usprawiedliwienia licznych nieprawości, ustanowieniem „zbójckiego państwa” na gruzach tradycji i natury.

¹⁹ J. Bartyzel, *Katolicka teologia polityczna w XX wieku*, „Christianitas”, nr 13/2002, s. 109.

totalitarnych ambicji wszystkich romantycznych ideologii z ich rozbudowanym systemem prawnym i propagandowym. Obraz liberalnego totalizmu to zastąpienie polityki przez zarządzanie uprawnieniami (grantem duchowym), które ma według pozytywnej wykładni systemu wyeliminować konflikty pomiędzy ludźmi i zredukować cierpienie. Jeśli zechcemy zobaczyć, do jakiego stopnia społecznej mechanizacji doszliśmy już dziś jako społeczeństwa, i zechcemy przyjrzeć się, jakiego typu uprawnienia są w centrum uwagi (różne obszary pożądań seksualnych, sposoby umierania, kontrowersyjność poczęcia i statusu człowieka na początkowym etapie rozwoju), łatwo spostrzeżemy, że centralnym problemem politycznym nowoczesności jest brak akceptacji ludzkiego ciała w jego duszy i naturze. Próby wyrugowania jego znaczących aspektów z aksjologii społecznej (odcieleśnienie) ma służyć pełniejszej władzy i kontroli w służbie walki z cierpieniem. Z tej też perspektywy można mieć wrażenie, że liberalna forma nowoczesności w ostatnich dekadach została wypełniona przez jakiś rodzaj mutacji gnostycyzmu, który zastąpił wcześniejsze pozostałości chrześcijaństwa czy bardziej sekularnego postchrześcijaństwa²⁰. Abstrakcyjna nowoczesna koncepcja natury wspiera przekonanie, że dusza ludzka oraz każda w ogóle forma ludzkiego życia jest także spuścizną opresyjnej kultury chrześcijańskiej. Dlatego sakralizuje się pożądliwość, która jest nieustanną ucieczką od tego, kim człowiek naprawdę jest i jaki być powinien. Grzechy wobec ciała także są grzechami wobec duszy i natury, jego naruszenia są próbą nieustannego mechanicznego udowadniania, że natura ludzka, jak ją pojmowało chrześcijaństwo, a w znacznej mierze i pogańska kultura antyczna, jest fikcją. Co jednak z niszczeniem lub zacieraniem cech płciowych – czy to, co jest demaskowane jako opresyjna chrześcijańska wizja natury, nie jest u granic ciał tą naturą po prostu, i to w sposób namacalny? Czy płęć biologiczna także miałaby być opresją chrześcijan wobec świata? Wydaje się tu ujawniać jakiś inny, głębszy gniew. Gniew na opresję złego Boga, Demiurga, z którego chrześcijanie zrobili według nowoczesnych gnostyków *basileusa* świata²¹. Zerwanie części cywilizacji z Bogiem i Kościołem u schyłku christianitas wraca do nas niczym przysłowiowy wół w postaci frustracji, gniewu, autoagresji (na poziomie indywidualnym i społecznym) i zniszczenia będących – pa-

²⁰ Dla dobrego zrozumienia, w jakim sensie używam tego pojęcia, zachęcam do lektury tekstu P. Kaznowskiego, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas”, nr 43/2009.

²¹ Jeszcze raz przywołam w tym kontekście swój artykuł *Teologie zaadaptowane sekularyzmu*.

radoksalnie – próbą ucieczki od cierpienia, które jednak złagodzić mógłby zwrot w dokładnie przeciwnym kierunku.

Ten liberalny pesymizm (który czasem wydaje się optymizmem – bo przecież „wszystko da się zmienić”) można podsumować stwierdzeniem, że w kluczu nowoczesnej lektury życie jest po prostu złe i musimy sobie z tym poradzić, a ponieważ jesteśmy jego ofiarami, należy nam się pocieszenie, należy nam się rewanż na Tym, który na nas to cierpienie ściągnął, i na tych, którzy Go reprezentują. Ci, którzy myślą inaczej i mówią o ograniczeniach wynikających z natury człowieka, także w sytuacji uwarunkowań od niego niezależnych, nie nadają się do wspólnoty liberalnej czy też nowoczesnej. Bez wątpienia to napięcie jest powodem, dla którego ostatecznie nowoczesności liberalnej nie było po drodze z chrześcijaństwem. Posiadało (i posiada) ono własne rozumienie świata nierozzerwalnie związane z pewnym określonym wydarzeniem w dziejach ciała, czyli Wcieleniem Boga, i przekonaniem, że także ciało podlega prawom o charakterze duchowym/racjonalnym wedle zamysłu Stwórcy, a nie tylko dowolnej idei. Cierpienie zaś wikła się w nasze życie, ponieważ sami zawikłaliśmy się w historii poprzez grzech. Konsekwencje Wcielenia Syna Bożego, a wcześniej utworzenia ciała przez Boga, ale i ludzkiego upadku stały się oczywistym powodem konfliktu liberalizmu (nowoczesności) i chrześcijaństwa. Dla chrześcijan ciało po prostu jest ważną daną na drodze realizacji natury, dla liberałów stało się ono, razem ze swoimi uwarunkowaniami, przeszkodą w realizacji natury rozumianej, zgodnie z abstrakcyjną ideą wolności, jako emancypacyjne wezwanie do stawania się tym, kim chce się stać, kim się „czuje”. Horyzont takich, będących przedmiotem wyboru, możliwych tożsamości jest zaś nieograniczony. Są to jednak pozory, ponieważ im bardziej człowiek oddala się od swojej natury i od łaski, tym bardziej traci swoje człowieczeństwo. Marzenie transhumanistów, by umysłowość człowieka przenieść do nieśmiertelnych obwodów elektronicznych, nie będzie wielkim wyzwoleniem, ale tylko uskrajnieniem cierpienia, ponieważ nie można bezkarnie oderwać umysłu od ciała. Dusza ludzka jest formą człowieka jako całości²². Obserwowany w osobach i społeczeństwach proces stawania-kim-się-chce jest zatem działaniem opartym (nawet wbrew osamotnionym intencjom, niemogącym

²² Mówiłem o tym na antenie Polskiego Radia 24 w audycji Jakuba Moroza („Rozpruwacz kulturalny”) w rozmowie z Rafałem Tichym, redaktorem naczelnym pisma „44”, które na przełomie 2016 i 2017 roku wydało numer poświęcony problematyce transhumanizmu; <http://www.polskieradio.pl/130/5557/Artykul/1723885,Transhumanizm-Przekraczajac-czlowieka-w-kierunku-cyborga> [04.02.2017].

stawić już czoła reprodukowanemu społecznie zapomnieniu o obecności Boga w historii) na przemocy, która – od chwili, gdy porzucona została liturgia i sakramenty, a za nimi elementy chrześcijańskiej antropologii i cywilizacji – dąży do wcielenia w świat irracjonalnego jądra abstrakcji, jaką są idee. Tym jądrem jest pożądlivość uczuć. Idee (ideologie), tak jak je dotychczas opisaliśmy, są w swojej irracjonalności szkodliwym powrotem mitu organizującym wspólnoty wyobrażone np. w poprzek wspólnot narodowych czy państwowych mogących zapewnić rzeczywistą realizację wolności poprzez ochronę instytucji – przede wszystkim naturalnych.

Lewiatan jako zbawca

Używam pojęcia „liberalizm”, by opisać ideowy format nowoczesnej cywilizacji zachodniej z perspektywy zwycięskiej ideologii, która to perspektywa nie pozwala dostrzec jednak pewnych różnicujących tendencji zawartych w tej tradycji, do których odwołał się, w pewnej mierze słusznie, Adam Puchejda, chcąc skontrolować Krzysztofa Mazura. Gdybyśmy postanowili równolegle czytać dwóch ojców liberalizmu, Milla i Hobbesa, z trudem zauważylibyśmy powierzchowne powinowactwo. Mill pozostaje niewątpliwie pisarzem romantycznym, ale równocześnie trudno go jednak nazwać po prostu ideologiem – wydaje się, że jego dominujące przesłania moralne są zsekularyzowanymi elementami wiary chrześcijanina. Te cnoty liberalne, o których pisze, świecą jeszcze odbitym blaskiem chrześcijaństwa i opierają się na etosie chrześcijańskim – np. dobroczynność to przecież świeckie miłosierdzie, kierowane wciąż intensywnym w kulturze „uczuciem”, czyli praktyczną skłonnością wynikającą z długiego trwania zanikających w myśleniu zasad. Mill nie rozstrzyga też kwestii związanych ze sprawowaniem władzy. Zrazu społecznie nieostra różnica pomiędzy dwiema postawami (liberalną i chrześcijańską) staje się jednoznacznie zauważalna dopiero po opisanym powyżej przełomie mentalnym ostatnich dziesięcioleci (choć dziś wiemy, że proces różnicowania się trwał setki lat i esej o naturze Milla jest dojrzałym owocem dechrystianizacji myślenia). Dobrym przykładem jest tu wspomniana dobroczynność: ów przełom ostatnich dziesięcioleci pozwolił uznać wspomagane samobójstwo za działanie dobroczynne. Takie „świeckie miłosierdzie” zastępuje tradycyjne

miłosierdzie wobec osób cierpiących, które przejawiało się w towarzyszeniu duchowym osobom odchodzącym. Towarzystwo obejmowało odpowiednie rytuały, które gwarantowały „dobrą śmierć”: pojednanie z Bogiem, przyjęcie sakramentów i przyjęcie w pokoju cierpienia ostatnich godzin życia w oczekiwaniu na spotkanie ze Stwórcą. W podobnym kluczu można opisać zmianę mentalną wobec mordu prenatalnego, który bywa opisywany w języku „dobrego uczynku”, ograniczającego cierpienie matki i dziecka. Sentymentalizm zastępuje rozum i obecność Boga w historii.

Jeśli wpływ bezpośredni Milla jest przede wszystkim wpływem na kolejne pokolenia liberalnych myślicieli kształcących się na jego pismach – za zwieńczenie tej tradycji można uznać teksty Izajasza Berlina na początku drugiej połowy XX wieku – to dzisiejsza ideologia polityczna jest dziełem Thomasa Hobbesa i jego dziedziców. Oczywiście Mill ma także swoją negatywną zasługę w kształtowaniu się społecznych przesądów liberalizmu. Pozbawienie chrześcijańskich cnót ich esencji i sprowadzenie ich do uczuć społecznych jest z pewnością wkładem Milla (ale i opisaniem stanu ducha jego epoki i środowiska) w zmianę znaczenia kluczowych pojęć, ale także w osłabienie rozumności i otwarcie drogi do pozyskiwania społecznych uprawnień przez rozmaite formy pożądań przeciwnych naturze. Ten charakter myślenia Milla widzimy w jego krytyce klasycznego ujęcia natury we wspomnianym już dwukrotnie eseju *O naturze*. Tożsamości zbudowane na uczuciach (mylonych z pożądaniami) i umocnione na uprawnieniach, budowane w kontrze do natury człowieka, są dziś największym problemem nowoczesnej cywilizacji.

Wróćmy jednak do Hobbesa, którego znaczenie jest decydujące dla kształtu nowoczesności. Hobbes był właściwie – o czym dziś nie pamięta się zbyt dobrze, czytając jego pisma ahistorycznie – teoretykiem rewolucji. *Lewiatan* jest odpowiedzią filozoficzną na angielską rewolucję Cromwella, a nie abstrakcyjnym opisem zasad działania społeczeństwa wyspiarzy w XVII wieku. Anglia jednak bliższa była w swoim filozoficznym ustroju temu, co opisywał u schyłku wieku XVIII Edmund Burke. To znamienne, że książką tak ważną dla całej liberalnej kultury zachodniej stała się rozprawa o specyficznym stanie wojny – dodajmy, „wojny wszystkich ze wszystkimi”, gdzie „człowiek jest człowiekowi wil-

kiem”. U Hobbesa widzimy świat odwróconego porządku, ale też świat, który stara się zachować jakiś rodzaj ładu – w tym wypadku ładu bliskiego chrześcijaństwu, ponieważ przyobleczonego w szatę jeszcze chrześcijańskiego społeczeństwa. Być może należałoby tu raczej mówić o chrześcijańskich pozorach. Nawet jeśli z punktu widzenia Hobbesa byłyby one społecznie konieczne – ostatecznie przecież wszystkie te hobbesowskie hierarchie religijne są jakimiś cieniami wobec realności władzy Lewiatana, który dzierży rzeczywiste rządy oraz decyduje o przygodnym kształcie stosunków społecznych i poruszającej je pragmatycznej racjonalności.

Kiedy Hobbes mówi o Lewiatanie jako śmiertelnym Bogu, nie jest to metafora. W *Lewiatanie* cała władza złożona jest w jego ręce. Daje to Lewiatanowi moc decydowania nie tylko, jakie ma być społeczeństwo, czy człowiek ma prawo żyć, czy nie przekracza reguł pozwalających mu dalej należeć do społeczeństwa, ale też kim ma być człowiek. „Kim” – to znaczy, jakie są granice określające daną istotę jako człowieka, a także co będzie definiować jego człowieczeństwo z perspektywy tego, co jest właściwe dla spistości i potrzeb wspólnoty politycznej. Dotykamy tu kwestii dla nas dzisiaj zasadniczej, czyli zagadnienia szerszego spektrum wyobrażonych tożsamości, zakładających jakiś rodzaj nieuporządkowania względem natury. Rządy Lewiatana w praktyce społecznej oznaczają zatem także uzurpację władzy odpuszczania grzechów oraz tworzenia grzechów nowych w zamian za posłuszeństwo regułom administracji wolności. Ta zaś w gruncie rzeczy wyklucza racjonalną dyskusję o tym, co dobre i złe oraz prawdziwe, zamiast tego narzuca bezdyskusyjnie swoje pragmatyczne i moralne „oczywistości”. Z natury człowieka wynika, że musi to skutkować pojawieniem się represji i przemocy, ponieważ taka administracja, kształtująca „tożsamości” w sposób arbitralny za pomocą abstrakcyjnych i odcieleśnionych idei, godzi w cielesny i konkretny wymiar rzeczywistości ludzkiej, który ogranicza nieskończony horyzont czystych możliwości. Stąd liczne wysiłki nowoczesności polegają na rozwoju technologicznych (idealnych w sensie mechanicznego podporządkowania abstrakcyjnym ideom) narzędzi całkowitej transformacji lub porzucenia ciała, czyli zaprzędania duszy.

Mill spotyka się z Hobbesem właśnie tam, gdzie ten pierwszy *implicite* dowodzi, że cnoty i przesady społeczne nie mają cha-

rakteru trwałego i racjonalnego, a są jedynie „tradycją”, w sensie społecznych nawyków – pożytecznych, ale zmiennych i mających na celu wyłącznie przetrwanie lub „przyjemność”. Z czasem zrozumienie dla tej pożyteczności zanika pod naporem przekonania, że „tradycja” jest ograniczeniem nieskończonego horyzontu możliwości nowej natury i ustępuje „nowym przyjemnościom”. Utylitarna interpretacja tekstów Milla mówi, że wolność ma dla niego wagę o tyle, że pozwala na poszukiwanie szczęścia rozumianego jako maksymalizacja przyjemności. Choć interpretacja ta nie jest jedyną możliwą, to współczesna kultura może przejrzeć się w niej jak w zwierciadle. Tymczasem tradycja chrześcijańska, katolicka nie jest „systemem społecznym” – jest właśnie samą racjonalnością ujmującą właściwy charakter natury i nadprzyrodzoności, czyli całej rzeczywistości. Utożsamienie rzeczywistości z obszarem emanacji nieracjonalnie pojętej wolności, w którym działają tylko wola i pożądanie, oznacza w konsekwencji – jak już wspomniałem – odwrócenie się człowieka od jego racjonalnej natury utworzonej przez Boga. Lewiatan funduje życie człowieka i społeczne relacje na złudzeniu braku duchowego znaczenia cielesnej kondycji ludzi. Roszczenia do filozoficznej uniwersalności, np. chrześcijaństwa, uważa za irracjonalną uzurpację tego, co przygodne, pozornie racjonalne, a w gruncie rzeczy zabobonne. Ten śmiertelny bóg równocześnie absolutyzuje „indywidualne projekty życiowe”, które nie tworzą pozytywnej propozycji dostępu do prawdy, ale umacniają samego Lewiatana jako dysponenta życia, pozycji społecznej, quasi-zbawczej władzy, jako obrońcę pokoju. Staje się on coraz bardziej antychrystem, który za zgodą samego człowieka doprowadza go do samozniszczenia lub przynajmniej utraty rzeczywistej suwerenności, polegającej na wypełnianiu przeznaczonej mu natury, a przez to realizacji rozumnego życia, rozumnej służby Bożej. W konsekwencji pozbawia człowieka niezależności od rozmaitych żywiołów tego świata. Działanie człowieka, które odbywa się tak, jakby ciała nie było – także w sensie duchowym, jeśli uznamy duchowość za formę człowieczeństwa – prowadzi do stawania się tym, kim być się nie powinno.

Dlatego możemy wyobrazić sobie rozmaite formy kultury chrześcijańskiej, ale ostatecznie trudno sobie wyobrazić taką kulturę z dominantą liberalną czy nowoczesną (w znaczeniu, jakim się tu

posługuję), ponieważ celem kultury chrześcijańskiej jest zachowanie duszy, a więc całego człowieka. Zasadnym natomiast jest pytanie: czy Hobbesowska opowieść o Lewiathanie, którego nic nie może powstrzymać przed coraz mocniejszym ściąganiem cugli władzy, jest prawdziwa, czy świat nowoczesny nie rozpada się na naszych oczach i czy przekonanie o jego potędze nie jest tylko i wyłącznie złudzeniem poprzedzającym koniec? Trudno dziś to ocenić, ponieważ stoimy wobec wielu innych „graczy” proponujących własną duchowość i władzę: światowe korporacje zbratane ze światem nauki, nieobliczalną kulturę islamu, totalitarne Chiny wyrastające na główne światowe mocarstwo itd.

W eseju *O naturze* Mill podejmuje się dekonstrukcji klasycznego pojęcia natury – niekoniecznie dobrze ją rozumiejąc – i proponuje człowiekowi złudzenie swobodnego decydowania o tym, czym ona jest rzeczywiście. Jeśli zatem Hobbes pisze o prawie naturalnym, o stosunkach państwa z Kościołem i wielu innych sprawach, to zasłania w ten sposób podstawową prawdę swojego dzieła, że Lewiatan według niego jest jedynym gwarantem życia człowieka, jedyną siłą, jaka uchroni go od śmierci w stanie bezładu natury i zerwania więzi z Bogiem. Stan natury u Hobbesa odzwierciedla protestancki obraz natury człowieka jako sytuacji całkowitego upadku w zło i nieodwracalnego odwrócenia się od świata łaski po grzechu pierworodnym. Czy Hobbes osobiście wierzył w łaskę – tego nie wiadomo. Być może *Lewiatan* jest po prostu wyrazem jego pesymistycznego nihilizmu lub, jak sugeruje Carl Schmitt, minimalizmu mającego ratować cywilizację chrześcijańską²³. Nie zmienia to faktu, że przekonanie o nieobecności Boga w świecie – które przecież w pewien sposób się urzeczywistniło w zerwaniu więzi sakramentalnych cywilizacji Zachodu w epoce postreformacyjnej nowoczesności – doprowadziło do uformowania się świata, jaki znamy. Świat ten skupiony jest na walce z poczuciem głębokiego bezsensu, który próbuje się przezwyciężyć poprzez pocieszenia, jakie daje samostanowienie i uznanie, dla którego człowiek jest gotów zniszczyć siebie.

Śmierć ciała

Owo ratowanie człowieka przed śmiercią, czyli „ostatecznym wykluczeniem”, z czasem będzie się przeradzało w kolejne upraw-

²³ Zob. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008; M. Kaplita, *Teocentryzm dialektyczny. Intronizacja Chrystusa Króla i spór o teologię polityczną*, w: *Społeczeństwo teologiczne. Polska teologia narodu (966–2016)*, red. P. Rojek, Kraków 2016.

nienia gwarantowane przez Lewiatana. Nastąpi to nie według jakichś racji społecznych, ale według reguł walki o uznanie, która siłą rzeczy musi stać się odwzorowaniem stanu natury (walki wszystkich ze wszystkimi), nawet jeśli trzymanym w ryzach przez suwerena. To koszt odrzucenia cywilizacji chrześcijańskiej. Ostatecznie jeśli suweren utraci wszelkie uzasadnienie swoich poczynań, w przesądach i ideologiach będących namiastką niknącej racjonalności politycznej, prawdopodobny jest powrót stanu natury w nieustającej walce o uznanie i autonomizacja przemocy poza regułami dotychczas określającymi polityczny stan rzeczy. Jeśli szukaliśmy kiedyś społecznego obrazu piekła, to właśnie je odnajdujemy w tym świecie niekontrolowanej przemocy wojen tożsamościowych, rozgrywających się w układzie zdecentralizowanej sieci społecznej. W historycznym procesie walki o uznanie zeszliśmy już do fundamentów, w których staramy się bezpośrednio ingerować w elementy cielesności „przeszkadzających” funkcjonowaniu nowego typu wspólnoty politycznej utworzonej według fantazmatu liberalnego pokoju. Choroby przekształca się w tożsamości tak, że stają się duchowością wielu. W przypadku innych chorób odpowiednio wcześniej usuwa się (zarówno w sensie dosłownym, jak i z wyobraźni) osoby obciążone i uznane za przeznaczone do „zbytniego” cierpienia. Samo istnienie „normal-sów” staje się opresyjnym narzucaniem uniwersalności tego, co „przygodne”.

Konsekwentnie to odmienność „normalsów” (starców, osób upośledzonych, rodzin z dziećmi, katolików etc.) staje się nie do zaakceptowania, jest „absolutnym” złem indywidualnym, ale i społecznym źródłem cierpienia, ponieważ stanowi element napędzający politykę, ta zaś w cywilizacji liberalnej znajduje się u źródeł konfliktu i zaburzenia nieprzerwanej dystrybucji przyjemności prawdziwej lub tylko przedstawionej. Tymczasem polityka jest narzędziem – oczywiście o ograniczonych możliwościach – naprawy stanów społecznych. Nie dziwi zatem, że wykluczenia dokonuje się, prowadząc walkę z wykluczeniem, narzuca się „ideę wolności” niczym minę – taka interwencja następuje wszędzie tam, gdzie zaczyna się odbudowywać cywilizacja o odmiennych od liberalizmu zasadach, ponieważ z powodu tych odmiennych zasad „na pewno ktoś musi cierpieć”. W końcu, jak się nam

mówi, (1) ciała nie są uzbrojone w racjonalne dusze, zatem (2) każdy projekt społeczny musi prowadzić do radykalnej dominacji, jeśli nie jest emanacją „idei wolności”. W rzeczywistości do dominacji dochodzi właśnie dlatego, że wszelkie myślenie i działanie sprowadza się do tyrańskich idei. Nie może być inaczej, skoro my sami jesteśmy przypadkowymi zlepkami materii rzuconymi przez złego Demiurga w życie, którego sensu nie widać. Chodzi zatem o to, by świadome i wolne od nieznośnego cierpienia ciało mogło zachować swój względny dobrostan lub by można było otrzymać psychiczną gratyfikację wynikającą z akceptacji własnego chcenia. Miarą człowieczeństwa znów okazuje się jakaś rzeczywistość abstrakcyjna, a nie realnie żyjący człowiek w jego „ekosferze” natury, rytuału i łaski Bożej.

Cierpienie, jakie wytwarza sama nowoczesność poprzez pozytywne waloryzowanie działania przeciwnego naturze, samo należy jednak w znacznej mierze do sfery tabu. Przywoływanie go jest natychmiast postrzegane jako uaktywnianie przygodnych tradycji niegodzących się z nowym ujęciem natury. Mamy tu do czynienia ze strategią odwracania uwagi albo traktowania tego cierpienia jako pozostałości dawnego świata opresji. A co z tym Demiurem, który stworzył winne wszystkiemu cierpiące ciała? Już to widzieliśmy: utożsamiony został z Bogiem chrześcijan²⁴. Zatem za narracją o postępie racjonalności w życiu społecznym idzie niedopowiedziana, ale ogromna w sile kryptoteologia resentymetu wobec Boga i chrześcijan.

Zmagania z naturą człowieka przybierają nieraz paradoksalny charakter – np. wykluczenie niedoskonałości samego ciała idzie w parze z koncesją i zgodą na ludzką „słabość” dążącą do posiadania dziecka. Posiadanie dziecka też dziś jest postrzegane jako „prawo do”, czyli uprawnienie domagające się uznania. Zaraz za nim postępuje jednak uprawnienie do posiadania dziecka takiego, jak się chce – zgodnego z idealistycznym (abstrakcyjnym) projektem. By zatem wykluczyć konflikt pożądań (posiadania dziecka i satysfakcji życiowej – realizacji życiowego projektu) oraz zbędne cierpienie, otwiera się furtki eugeniczne pozwalające wykluczyć ze wspólnoty „trudne przypadki”, jeśli tylko uda się je objąć dehumanizacyjną (nie-człowiek lub nie-osoba) narracją, której kształt znajduje oparcie w samej władzy Lewiatana. Życie ludzi

²⁴ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994.

– co już wiemy – może być bowiem tylko wtedy warte swojej nazwy (według aktualnej wykładni), gdy jest świadome i zadowolające, a co więcej, nie powoduje politycznych kontrowersji przez odwoływanie się do racjonalności spoza systemu nowoczesnej władzy. Przede wszystkim zaś „życie warte swojej nazwy” nie może wykluczać usprawiedliwienia każdego niemal sposobu osiągania satysfakcji jako substytutu zbawienia lub narkotyku zasłaniającego prawdę, że jedyna nadzieja jest w Bogu, który przyszedł w Ciele, został ukrzyżowany i zmartwychwstał, ale też uzdolnił nas do rozpoznawania prawdy.

Z perspektywy nowoczesności idealny sposób istnienia ludzi polegałby na tym, że nie rodziliby się oni w ciałach. Wtedy pewnie i liberałowie uwierzyliby w boga, ale byłby to bóg na ich własne podobieństwo, ponieważ nie stawiałby przeszkód swoimi wymaganiami wobec nas, istot cielesnych, a jego wyroki cudownie zgadzałyby się zawsze z naszą własną, zranioną wolą. Zatem jednak cały trud wiary liberalnej byłby pozbawiony sensu, choć przyjemny. W świecie stworzonym przez Trójjedynego Boga opór wobec woli ludzi trwa, a namiastką i nadzieją przyjścia boga liberałów są społeczne obietnice nowoczesności, które ostatecznie nie dają dostępu do prawdy, ale pocieszają poprzez uległość wobec pożądań. Bóg prawdziwy chce zaś, byśmy przyjmowali to, kim jesteśmy, i coraz doskonalej przyjmowali łaskę, która trwa na wieki. ■