

Michał Szuźdrzyński

Siła i słabość tolerancji

Ryszard Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Ośrodek Myśli Politycznej/Znak, Kraków 1998.

W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych ub. wieku polska debata publiczna była zdominowana przez kilka nowych haseł, za pomocą których starano się kształtować świadomość Polaków. Dyskusja nad zagadnieniami takimi jak tolerancja, walka z nacjonalizmem czy antysemityzmem wypełniała przestrzeń polskich salonów. Choć o sporze tamtym mało kto dziś pamięta, na jego marginesie powstało kilka wyśmienitych prac, których autorzy starali się zanalizować historię i znaczenie gorąco dyskutowanych pojęć. Dlatego warto obecnie wrócić do wyśmienitej analizy Ryszarda Legutki: *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Ośrodek My-

śli Politycznej/Znak, Kraków 1998. Zawarto w niej nie tylko pasjonujący zarys historii sporu o tolerancję, w który zaangażowani byli najwybitniejsi myśliciele Europy XVI, XVII i XVIII w. Książka jest napisana niezwykle precyzyjnie i udokumentowana licznymi cytatami ze źródeł. Jednak największym jej atutem jest historyczne ujęcie tolerancji, przedstawienie sporów o tolerancję na tle rozważań filozoficznych swych czasów, na które nałożona została siatka czterech typów argumentacji, którymi posługiwano się w obronie tolerancji. Argumenty te to przywołane w tytule oraz podtytule władza i porządek polityczny, prawo naturalne, miłość chrześcijańska i wolność sumienia.

Warto na początek zwrócić uwagę, że problem tolerancji jest zjawiskiem *par excellence* nowożytnym, w nowożytności pojawił się jako odpowiedź na ówczesne problemy, również wtedy stał się on w ogóle możliwy. Tolerancja pojawiła się wraz z reformacją. I to pojawienie się protestantyzmu było zarówno przyczyną początku refleksji na tolerancję, jak też aparat pojęciowy stworzony przez protestantów pozwolił uzasadnić to pojęcie. Tolerancję umożliwiło właściwe dla protestantów przesunięcie religii do sfery wewnętrznej. Jak pisze Legutko: „Tendencja religii protestanckich do podkreślania wartości wewnętrznego przeżycia, silnej i bezwarunkowej wiary, powodowała nieuchronne osłabienie religijnego kultu” (s. 19). A zatem gdyby nie swoiste sprywatyzowanie religii, nie byłoby w przestrzeni życia zbiorowego zgody na tolerowanie heretyckich kultów.

Przed przejściem do właściwej argumentacji, Ryszard Legutko zauważa, że początkowo rozważania na temat tolerancji wpływały z namysłu nad zjawiskiem nietolerancji, która została uznana za szkodliwą. Sama zaś tolerancja nie była dobrem, lecz raczej złem koniecznym, lekarstwem na przemoc. Tolerowanie sekt religijnych, które uznaje się za błędne, jest uzasadnione wyłącznie praktycznymi względami: tolerancja nie skupia się na kwestiach religijnych, lecz wypływa z dążenia do politycznej stabilizacji. I to właśnie kwestie politycznego ładu są odpowiednim kontekstem, w jakim powinno się dyskutować o tolerancji.

Tolerancja zakłada więc nietolerancję, określa to, co nie może w żaden sposób podlegać dyskusji i musi pozostać poza wpływem decyzji politycznej. Zakłada sferę politycznego ładu, w której dla tolerancji nie może być miejsca.

Pierwszy argument na rzecz pojęcia tolerancji związany jest przede wszystkim z problemami politycznymi, tolerancja rozumiana jest

początkowo jako konsekwencja szerszej kwestii rozdziału państwa od Kościoła. Rozdział ten, wbrew twierdzeniu o jego dwóch odcieniach – przyjaznym i wrogim – w swoim rdzeniu zakłada nieufność wobec religii. Zakłada, że z religią wiążą się dwie pokusy, które powinny być wyeliminowane – polityczne nadużywanie religii i religijne nadużywanie polityki. Aby temu zapobiec, konieczne jest rozróżnienie ludzkiego życia na sferę mającą znaczenie polityczne i nieposiadającą takiego znaczenia, na tzw. rzeczy obojętne i nieobojętne. Obojętne jest to, co nie jest ani dobre, ani złe. To właśnie było przedmiotem sporu o tolerancję. Przeciwnicy tolerancji uważali, że to państwo powinno regulować sferę rzeczy obojętnych, skoro moralne nie podlegają dyskusjom. Konsekwencją tego był kolejny, istotny dla losów pojęcia tolerancji podział: człowiek wewnętrzny i zewnętrzny. Człowiek wewnętrzny, a więc jego dusza, nie może w żaden sposób podlegać władzy politycznej, która nie jest w stanie sięgnąć do umysłu ani serca.

Dychotomia ta pociąga za sobą dalsze konsekwencje. Jeśli oddzielimy państwo od Kościoła, rzeczy obojętne od nieobojętnych, bez względu na to, czy jesteśmy zwolennikami czy przeciwnikami tolerancji, zgodzić się musimy, że konieczna jest silna władza polityczna (tytułowe surowe państwo), które będzie w stanie zapewnić wspólnocie porządek. Kwestię tolerancji można więc sprowadzić do granic używania politycznego przymusu oraz wiary w dobro ludzkiej natury. Antytolerancjoniści, nieufni wobec rozsądku i umiejętności obywateli do powściągnięcia swych religijnych namiętności, byli zwolennikami zaprowadzania pokoju społecznego za pomocą politycznego przymusu. Zwolennicy tolerancji, przeciwnie, wierzyli w dobrą wolę jednostek i stąd byli ostrożniejsi w siłowym rozwiązywaniu konfliktów religijnych.

Siła i słabość tolerancji

Michał Szuldrzyński

Podział na to, co polityczne i niepolityczne zdaje się być kluczowy również ze względu na jego dalekosiężne konsekwencje. U Locke'a na przykład tolerancja – a więc pluralizm w sferze religijnej – oparta jest na jednolitości i ładzie politycznym. W efekcie wszystko, co nie podlega władzy politycznej, staje się prywatne. Porządek polityczny jest niejako gwarantem ludzkiej prywatności. Ale nie wszystko, co znajduje się poza sferą polityczną, można uznać za prywatne, nonsensem byłoby uznanie za takie filozofii czy kultury. Skoro więc tolerancja wymaga politycznego konsensusu, cała sfera niepolityczna musi zostać zbadana pod kątem politycznej obojętności, przy czym kryterium polityczne staje się tu najważniejsze. Tolerancja staje zatem wobec pewnej sprzeczności: „Z jednej strony, skłonność do traktowania wszystkiego, co niepolityczne w kategoriach prywatności, a to wzmacniać musi ochronę przed nietolerancją. Z drugiej, istnieje tendencja upolityczniania życia wynikająca ze stosowania jednego kryterium dopuszczalności zachowań w życiu politycznym. Tolerancja wymaga zatem, żebyśmy byli coraz bardziej prywatni – traktując coraz więcej rzeczy jako formy jednostkowego doświadczenia bezpiecznego przed ingerencją publiczną, a z drugiej strony – bardziej polityczni, to znaczy coraz bardziej polityczni, to znaczy coraz bardziej świadomi rangi politycznego testu, jaki musi przejść każde zjawisko, aby znaleźć się w bezpiecznej strefie objętej tolerancją” (s. 57–58).

Wpływająca z inspiracji liberalnej myśl tolerancjonistów przygotowuje zatem grunt pod dwa charakterystyczne zjawiska współczesności. Po pierwsze, pod atomizację, całkowite sprywatyzowanie ludzkiego życia, przemianę obywatela w człowieka prywatnego. Z drugiej jednak strony, prowadzi do upolitycznienia tego, co najbardziej prywatne, polityczne stają się również najintymniejsze sfery ludzkiego życia: preferencje seksualne, hobby.

Drugą płaszczyzną, na której toczył się spór o tolerancję, była sfera prawa naturalnego. Warunkiem tolerancji było uznanie sporów religijnych za nierozstrzygalne. Gdyby religia była kwestią racjonalnej dyskusji, tolerancja straciłaby znaczenie na rzecz dyskusji – poszczególne sekty byłyby związane raczej z błędami logicznymi. Wcześniejsze przesunięcie religii w kierunku „człowieka wewnętrznego” sprawiło, że religia została jeszcze bardziej uwewnętrzniona, a co za tym idzie i zsubiektywizowana. Religia nie jest bowiem sferą poznania, lecz wewnętrznego doświadczenia. Kluczowym problemem stał się status religii oraz źródło prawa moralnego, które nie mogło pozostać subiektywne.

Porządek polityczny musi być oparty na podstawach trwałych, racjonalnych i niezależnych od wiary: prawo moralne musiało znaleźć umocowanie silniejsze niż objawienie. Wyjaśnieniem relacji pomiędzy rozumem a wiarą, relacji pomiędzy wiarą a podstawą moralności stała się więc koncepcja prawa naturalnego. Możliwość rozumowego pojęcia prawa naturalnego dawała szansę realnego deprecjonowania doświadczenia religijnego. Religia, jako nieracjonalna, nie mogła rościć sobie pretensji do prawdziwości. Wobec tego przedmiotem sporu stała się natura prawdy w religii i prawie moralnym – zatem tolerancja z postulatu politycznego przeniosła się do sfery metafizyki i epistemologii.

Według Locke'a umysł ludzki, jeśli tylko poświęci temu wystarczająco dużo czasu, może odkryć fundamentalne zasady moralności. Większość ludzi, niestety, albo nie posiada wystarczająco wolnego czasu, albo też nie ma odpowiednich kwalifikacji intelektualnych, by poznać to prawo. Dlatego człowiekowi potrzebna jest wiara, która w przystępny sposób wyraża najważniejsze wątki prawa naturalnego – tak przynajmniej twierdził Locke. Choć obrzędy religijne mogą należeć do sfery spraw

obojętnych, moralność nie może być obojętna ani podlegać wolnej woli jednostki. Przeto tolerancja religijna, przynajmniej na początku sporu, wykluczała tolerancję moralną.

Według Hobbesa jednak wartości nie były absolutne, nie pochodziły od Boga, lecz z władzy suwerena. Ta zmiana umocowania jednak nie osłabiła wartości – wszak bezpieczeństwo wewnętrzne możliwe jest tylko wówczas, gdy władza w państwie jest absolutna, absolutny monarcha gwarantuje absolutność prawa moralnego. Wówczas zrodziło się pytanie o pochodzenie prawa. Jeśli prawo nie jest wrodzone, nie pochodzi ani z umysłu, ani z objawienia, musi być empiryczne. W koncepcji Hobbesa i Locke'a¹ empiryzm wcale nie oznaczał łagodności prawa, przeciwnie, wzmacniał jego moc, jednak, jak zauważa Legutko, „surowość moralna i polityczna (...) ma raczej charakter akcydensowy niż istotowy; (...) wynika bardziej z temperamentu autorów, atmosfery epoki czy niektórych drugorzędnych tez ich systemów (na przykład przesadne podkreślanie zagrożeń dla pokoju politycznego); (...) zatem w teoriach ich tkwi pewien potencjał tolerancyjności, związany właśnie z empiryzmem, który w innych okolicznościach kulturowych może się rozwinąć; (...) innymi słowy nietolerancyjność prawa naturalnego jest u nich pozorna, bo w istocie wprowadzają oni założenia, które sprawiają, że na dłuższą metę tak wymagające prawo stało się nie do utrzymania” (s. 83).

Prawo naturalne wymagało jednak głębszego uzasadnienia. Woluntaryzm i racjonalizm były dwoma drogami szukania jego źródła. Dla woluntarystów prawo ma moc dlatego, że stanowi przejaw woli suwerena (również najwyższego – Boga), racjaliści zaś uznawali prawo za najwyższą zasadę przyrody, za twór racjonalny i samoistny. Odmienne stanowiska w kwestii

prawa naturalnego znajdują odzwierciedlenie w odrębnych koncepcjach społeczeństwa: tolerancjoniści, przekonani o kontraktualistycznym pochodzeniu wspólnot politycznych, byli raczej racjonalistami; antytolerancjoniści, zwolennicy koncepcji paternalistycznych, a więc dalecy od indywidualizmu, przychylali się do woluntaryzmu.

Wszelako oba źródła prawa naturalnego mogą stanowić dla niego niebezpieczeństwo: woluntaryzm sprowadzający prawo do arbitralnej decyzji suwerena relatywizuje jego absolutność, a zatem sprzyja desakralizacji prawa. W racjonalnej interpretacji moralność związana jest sankcjami ontologicznymi, co osłabia to prawo szczególnie współcześnie – wobec kryzysu oświeceniowego projektu racjonalizmu.

Przekonanie o racjonalnym umocowaniu prawa naturalnego przenosi rozważania polityczne w sferę epistemologii, a ściślej uzmysławia dwoistość człowieka: człowiek polityczny to inny podmiot aniżeli człowiek epistemologiczny. Poznanie intelektualne wymaga wątplenia, wymaga pewnej otwartości, założenia swej omyślności, możliwości zmiany stanowiska w przyszłości. Tolerancja posiada więc analogon w świecie poznania. Brak przymusu w sferze religijnej, tolerancja religijna są podobne do intelektualnej otwartości, swoistego sceptycyzmu poznawczego. O ile jednak w sferze religijnej i politycznej muszą być wyznaczone granice swobody, o tyle epistemologiczne *epoche* może nie mieć granic.

Dwie różne granice tolerancji u Locke'a – w poznaniu i polityce – odzwierciedlają swoistą dwoistość koncepcji człowieka. W sferze politycznej filozof jest nieufny wobec społeczeństw, nieustannie obawia się zagrożeń i zniewolenia. Sfera poznania jest zaś sferą

1. Empiryzm u Locke'a, jak sugeruje Ryszard Legutko, oznacza, że prawo nie pochodzi z rozumu, nie jest wrodzone, lecz umysł poznaje je wyłącznie dzięki doświadczeniu.

Siła i słabość tolerancji

Michał Szuldrzyński

optymizmu i egalitaryzmu. Każdy, kogo umysł jest wyćwiczony i wystarczająco pojętny, jest autonomicznym podmiotem poznania. Choć u Locke'a ta dwoistość jest bardzo wyraźna, późniejsza filozofia będzie świadkiem prób jej zniwelowania. W logice Locke'owskiej koncepcji tkwi możliwość rozszerzenia egalitaryzmu poznawczego na sferę polityczną. Można zatem wyobrazić sobie, że kwestie moralne i teologiczne przestaną podlegać politycznemu przymusowi i staną się przedmiotem zbiorowej deliberacji. Wówczas państwo przybiera postać Millowskiego „klubu dyskusyjnego”, w którym toczy się racjonalny spór na tematy etyczne i polityczne. Można sobie wyobrazić jednak inną ewolucję: problematyka moralna może zostać (podobnie jak wcześniej kwestie religijne) zaliczona w poczet dziedziny pozaracjonalnej, a więc nierozstrzygalnej. Moralność staje się wówczas wyłącznie kwestią indywidualną. Bez względu na to, która z tych interpretacji zwycięży, założenia tolerancji wzmagają zjawisko usuwania kolejnych dziedzin ze sfery politycznej w kierunku prywatności, przy równoczesnej możliwości przekształcania się ich w temat publicznej deliberacji.

Kolejnym opisywanym przez Legutkę pojęciem, którego używano podczas sporów o tolerancję, była miłość chrześcijańska. Opisane wyżej spory przebiegały wyłącznie w płaszczyźnie politycznej. Myliłby się jednak ten, kto wierzyłby, że argumenty odwołujące się do miłości chrześcijańskiej miały znaczenie teologiczne.

Najciekawsze były tu koncepcje Locke'a i Woltera. Locke nie uważał miłości za istotny czynnik polityczny, lecz za doskonale narzędzie polemiczne. Takim było właśnie używanie *caritas* w argumencie opisywanym przez Legutkę jako *ad hominem*. Dlaczego chrześcijanie – pytał Locke – dla których miłość jest najważniejsza, pragną prześladować swych braci? Przykazanie miłości, szczególnie zaś do

swych nieprzyjaciół, winno się wiązać z brakiem przemocy wobec innowierców. Co znamienne, Locke sam w swych argumentach nie powoływał się na miłość chrześcijańską, raczej wskazywał jej brak u przeciwników tolerancji. Uważał, że nie można połączyć miłości bliźniego z torturami, stosami i inkwizycją.

Za czasów Woltera heretyków nie spotykały już jednak tortury, ani też nie pochłaniały ich stopy. Dlatego też pojęcie tolerancji z negatywnego (zakazu nietolerancji) przekształciło się powoli w pozytywne. Tolerancja stała się dla Woltera formą współżycia społeczeństw nowożytnych. „Zbiera ona raczej wszystko, co pozwala ludziom na relatywnie zgodne współżycie. Będą tam więc obyczaje, idee i zasady: altruizm, praworządność, poczucie taktu, wspaniałomyślność, rozsądek, sprawiedliwość. Tolerancja znajdzie w ten sposób swoje źródło zarówno w rozwiązaniach instytucjonalnych, jak i w społecznych obyczajach” (s. 139). W odróżnieniu od Locke'a, który za pomocą miłości polemizował ze zwolennikami chrześcijańskiej nietolerancji, Wolter użył tolerancji i miłości do ataku na chrześcijaństwo. Ono wprowadziło do zachodniej cywilizacji ideę miłości, której samo nie praktykowało, wręcz przeciwnie – to inne kultury i cywilizacje są tolerancyjne, kultura chrześcijańska zaś, przecząc w swej praktyce pięknej idei, jest, zdaniem Woltera, najbardziej opresywna i zakłamaną.

Miłość nie ma dlań wymiaru teologicznego, lecz wyłącznie polityczny, połączony z wizją powszechnej równości i braterstwa wszystkich ludzi. Tolerancja i miłość mają się stać wyznacznikami nowej ludzkości, najwyższym politycznym trybunałem, ale też i podstawą nowej religii: postulowana przez niego religia naturalna przez swój racjonalizm ma znieść chrześcijaństwo.

Jego intencje nie są jednak aż tak przepelnione miłością, „pojęcie to [miłość chrześcijańska

– MSJ okazuje się bowiem nadspodziewanie łatwym środkiem wyrażania sympatii i antypatii, a także przedstawiania ich w formie wartościujących uogólnień” (s. 146). Co więcej: „odnieść można wrażenie, iż kumuluje ona w sobie dwie fałszywe interpretacje (...): przydanie miłości roli czynnika sprawczego w polityce, a jednocześnie umieszcza ją na tyle głęboko, że daje przyzwolenie na stosowanie zdecydowanie politycznych środków. To pierwsze wyraża się w pochwaleniu obyczajowości kwaków, to drugie – w pochwaleniu polityki Piotra Wielkiego. Wolter nadaje więc miłości moc zarówno deprecjonowania tego, co uchodzi za dobro, jak i rozgrzeszania tego, co uchodzi za zło. (...) Ten sam impuls, który każe tak bezwzględnie rozliczać się z chrześcijaństwem, (...) który każe szukać bardzo głęboko źródeł brutalności zelotów i który każe dopatrywać się nietolerancji nawet wśród chrześcijańskich męczenników, ten sam impuls uzewnętrznia się w niezwykle wielkoduszności wobec rosyjskiego imperium czy wobec wschodnich despotii” (s. 147).

Ostatnim analizowanym przez Legutkę zagadnieniem jest argument o nietykalności sumienia. Oparty jest on przede wszystkim na koncepcji człowieka wewnętrznego oraz indywidualizmie. Sumienie może zostać uznane za całkowicie wolne przy założeniu, że jest ono wyłącznie wewnętrzne, a więc uwolnione od wszystkiego, co polityczne. Kłopot polega jednak na tym, że decyzje sumienia wykraczają poza wewnętrżność. A zatem sumienie odgrywa rolę przy każdej sytuacji dotyczącej człowieka zewnętrznego. Podobnie jak wcześniejsze argumenty, ten również ewoluował w kierunku niemal całkowitego zniesienia ucisku politycznego wynikającego z rozstrzygnięć moralnych, filozoficznych czy światopoglądowych. Uwewnętrznienie religii, którego celem było jej dowartościowanie (to, co wewnętrzne, jest najważniejsze), przyniosło w efekcie nie-

zwykle wzmocnienie indywidualizmu. Wszak o indywidualizmie decyduje fakt, że to autonomiczna jednostka jest odpowiedzialna za to, co uzna za prawdziwie religijne. Jeśli objawienie nie jest dyskursywne, ale zależne wyłącznie od arbitralnej decyzji sumienia; zaciera się różnice pomiędzy wszelkimi religiami. Każda religia, jeśli jest tylko kultywowana zgodnie z sumieniem, jest równie uprawniona. I choć wielu autorów starało się utrzymać prymat chrześcijaństwa nad innymi wyznaniem, logika tkwiąca w tym argumentacie zdezonizowała religijny uniwersalizm.

Religijny egalitaryzm, który jest konsekwencją ideału autentyczności, nie obejmuje oczywiście ateistów. Ateiści zasługują na szacunek z innego powodu. Tak jak chrześcijanin wierzy w sposób heroiczny, gdyż musi tolerować wszystkie inne wyznania, nieposiadając prócz osobistego przekonania żadnego argumentu na rzecz wyższości swojej religii, tak też ateista wykazuje heroizm w kwestiach moralnych, postępując uczciwie ze względu na swe dobre imię i zachowanie honoru, nie zaś ze strachu przed wiecznym potępieniem. Tolerancja wywiedziona z nietykalności sumienia doprowadziła więc do osłabienia religijności w ogóle oraz dalszego zsubiektywizowania problematyki etycznej, teologicznej i filozoficznej.

Jednym z najbardziej pasjonujących rozdziałów książki jest zakończenie. W nim bowiem Legutko przedstawił to, co działo się z pojęciem tolerancji od okresu oświecenia aż do dziś. Pokazał drogę, w której z potężnej koncepcji moralnej, z pojęcia o dużym znaczeniu, stała się ona równocześnie najważniejszym wyróżnikiem współczesnego życia zbiorowego, a równocześnie wytartym frazesem. Dlaczego tolerancja stała się trybunałem wszystkich niemal problemów społecznych? Wydaje się, że dzisiejszy brak głębszej refleksji nad tolerancją wynika paradoksalnie z jej siły. Tolerancja

Siła i słabość tolerancji

Michał Szuldrzyński

wygrała wojnę z nietolerancją. Nietolerancja sama, jak i argumenty antytolerancjonistów zostały uznane za przegrane wówczas, gdy praktyka tolerancji wygrała w europejskiej polityce. A skoro okazała się tak skuteczna na polu konfliktów religijnych, zaczęto jej używać i nadużywać w wielu innych dziedzinach. Odwołując się do przytoczonych argumentów, stwierdzić można, że możliwość taka tkwiła jednak w koncepcjach najwcześniejszych zwolenników tolerancji.

Jednak w momencie, gdy tolerancję zaczęto stosować powszechnie, powoli zatracano jej znacznie. Im szersze stawało się jej użycie, tym uboższa stawała się jego treść. Jest to obecnie pojęcie na tyle totalne, że – jestem przekonany – pozbawione jakiegokolwiek znaczenia. Szczególnie zaś wciągnięcie samej filozofii na pole bitwy o tolerancję pozbawiło ją resztek

znaczenia. Filozofia, która, jak się okazało, jest narzędziem „zniewolenia” i „metafizycznego terroru”, została sama zaatakowana przez własne dziecko – pewne pojęcie ze styku teologii, filozofii i polityki. Absolutyzm filozoficzny uznano za równie niebezpieczny, co polityczny; od przekonania o istnieniu prawdy ostatecznej bardzo blisko, podobno, do stosu i prześladowania bliźnich. Choć to po części dzięki tolerancji człowiek uzyskał prywatność, niestety w chwili, gdy tolerancja upolitycznia jego prywatność, tolerancja staje w szeregu pustych politycznych frazesów.

Michał Szuldrzyński
filozof, redaktor naczelny „Nowego
Państwa”, pracownik naukowy Wyższej
Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera
w Krakowie.