

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Filozofia

Czy wszystko należy tolerować? – O rodzajach i granicach tolerancji w filozofii
M. Walzera oraz polskiej myśli etycznej XX wieku

*Should We tolerate everything? – Problems of tolerance's aspects and limits in
M. Walzer's philosophy and Polish Ethics of 20th Century*

Patrycja Wdowiak
Nr albumu: 267780

Praca napisana w Katedrze Etyki
pod kierunkiem
prof. nadzw. dr hab. Andrzeja M. Kaniowskiego

Łódź 2011

Spis treści

Wstęp.....	4
Rozdział I. Droga tolerancji do jej współczesnego rozumienia	8
Wprowadzenie.....	8
1. Tolerancja w czasach starożytnych – Rzym	10
1. 1. Prześladowania chrześcijan	11
1. 2. Tolerancja wczesnych chrześcijan	15
2. Średniowieczny ideał tolerancji	17
2. 1. Wyprawy krzyżowe.....	17
2. 2. Inkwizycja	18
2. 3. Odkrycia geograficzne	19
3. Od Odrodzenia do Oświecenia – czyli wielkie traktaty o tolerancji.....	21
3. 1. Tolerancja religijna w Europie: XVI – XVII wiek.....	21
3. 2. Humaniści a tolerancja	24
3. 3. Tolerancja a sceptycyzm	25
3. 4. Protestantyzm a tolerancja	26
3. 5. Arianie o tolerancji.....	27
3. 6. Główne motywy tolerancji religijnej w dobie Reformacji.....	28
3. 7. Jeden z ważniejszych Listów o tolerancji - John Locke	31
3. 8. Wolterowska analiza tolerancji	35
3. 9. Rewolucja Francuska	38
4. Dziewiętnastowieczna idea tolerancji	41
4. 1. Tolerancja odkryta na nowo – John Stuart Mill.....	41
Rozdział II: Michaela Walzera rozważania o tolerancji	44
Wprowadzenie.....	44
1. Tolerancja i przejawiające ją postawy	48
2. Tolerancja i jej pięć form rządów.....	50
2. 1. Starożytna Persja, Egipt i Rzym – o imperiach wielonarodowych	51
2. 2. Wspólnota Europejska – o społeczności międzynarodowej.....	52
2. 3. Belgia, Szwajcaria – o państwach związkowych	54
2. 4. Francja – o państwie międzynarodowym	55
2. 5. Stany Zjednoczone – o społeczeństwie imigranckim.....	57
3. Tolerancja i jej praktyczne problemy	60
3. 1. Tolerancja a problem władzy	60
3. 2. Tolerancja a problem klasy	62
3. 3. Tolerancja a problem płciowości w kulturze oraz religii.....	64
3. 4. Tolerancja a wyznanie.....	68
3. 5. Wpływ edukacji na tolerancyjność	70
3. 6. Religia obywatelska i jej wpływ na tolerancję.....	73
Rozdział III: Problem tolerancji w polskiej myśli etycznej XX wieku.....	76
Wprowadzenie.....	76
1. Podstawy tolerancji	78
1. 1. Przedmiot tolerancji	78
1. 2. Motywy tolerancji	79
1. 3. Dwa konteksty tolerancji.....	80
1. 4. Tolerancja a kategoria prawdy	81
2. Jedno pojęcie, różne definicje	83
2. 1. Definicja tolerancji „z klauzulą” i „bez klauzuli” – Marek Frizhand	84
2. 2. Trzy pojęcia tolerancji – Ija Lazari Pawłowska	85

2. 2. 1. Tolerancja negatywna	86
2. 2. 2. Tolerancja pozytywna	87
2. 2. 3. Tolerancja rozumiana jako brak przymusu przy oddziaływaniu na partnerów interakcji.....	88
2. 3. Tolerancja nowoczesna – słowo-klucz.....	89
2. 3. 1. Tolerancja nowoczesna – czy potrafimy jej sprostać?	90
3. Tolerancja a pluralizm.....	92
3. 1. Relatywizm a tolerancja	92
3. 2. Cztery rodzaje relatywizmu etycznego według Iji Lazari-Pawłowskiej.....	93
3. 2. 1. Relatywizm aksjologiczny	94
3. 2. 2. Relatywizm metodologiczny	95
3. 2. 3. Relatywizm sytuacyjny	95
3. 2. 4. Relatywizm kulturowy	96
3. 3. Trudność tkwiąca w posługiwaniu się kategorią relatywizmu dla uzasadnienia tolerancji – według Ryszarda Legutki.....	98
4. Granice tolerancji	100
4. 1. Czym należy się kierować przy wytyczaniu granic tolerancji?	100
4. 2. Niestąłość granic tolerancji	101
4. 3. W którym miejscu powinniśmy wytyczyć granice dla tolerancji – Maria Ossowska	102
4. 4. Granice tolerancji, jako zgodne z naszym systemem wartości	103
4. 5. Granice tolerancji według Iji Lazari-Pawłowskiej.....	103
4. 5. 1. Granice tolerancji w nauce	105
4. 6. Czyny i opinie – czy wolno za nie karać? O granicach tolerancji u Leszka Kołakowskiego.....	106
Zakończenie	108
Bibliografia:	112

Wstęp

Słowo „tolerancja” wywodzi się z języka łacińskiego (*tolerare* – „znosić”, „cierpieć”) i oznacza cierpliwe znoszenie czegoś¹. Współcześnie istnieje wiele definicji tego terminu. Słownik wyrazów obcych podaje, iż tolerancja jest wyrozumiałością dla cudzego postępowania, które jest odmienne od naszego lub które postrzegamy za niewłaściwe². Tolerancja może się wykształcić jedynie w obrębie wspólnoty ludzkiej, kiedy to na gruncie duchowym czy wspólnych wartości, dochodzi do interakcji między jednostkami. Jest ona bowiem jedną z podstawowych zasad społecznego współżycia.

Zagadnienie tolerancji rozpatrywane być musi na wielu płaszczyznach, a to między innymi z tej racji, że łączą się w nim zarówno kwestie indywidualne, jak i społeczne. Kojarzy się nam ono głównie z akceptacją poglądów, wierzeń a także upodobań odmiennych od naszych. Tolerować możemy tylko to, z czym się nie zgadzamy, ponieważ uważamy, iż jest nieprawdziwe lub niesłuszne. Tolerancja wymaga uświadomienia sobie, że każdy człowiek ze swej natury jest inny, i inność taką, pod warunkiem, że nikomu ona nie szkodzi, należy przynajmniej starać się zaakceptować.

Podstaw tolerancyjnego zachowania może być tyle, ilu ludzi, chcących kierować się nią w codziennym życiu. Zaliczymy do nich min.: wychowanie, prawo, strach, obywatelski obowiązek, przyzwoitość, religię lub po prostu chęć pokojowego współżycia z innymi ludźmi, tworzenia partnerskich związków czy przypodobania się komuś. Każdy człowiek swoją tolerancyjność może opierać na zgoła innych pobudkach. Ludzie w swoich tolerancyjnych działaniach muszą się jednak odwoływać do zasady zdrowego rozsądku, bowiem propagowanie wolności jednej grupy czy jednostki może sprawić, że ograniczona zostanie wolność kogoś innego. Niezbędne jest zatem wytyczenie odpowiednich granic, które miałyby zapewniać sprawiedliwość oraz porządek.

Tolerancję można postrzegać na dwa sposoby: jako uprawnienie lub jako obowiązek. W pierwszym przypadku, jest ona rozumiana jako prawo do swobodnego ujawniania własnych poglądów oraz podejmowania konkretnych działań. Jeżeli natomiast chodzi o drugą możliwość, tolerancja jawi się jako powinność uznania odmiennych poglądów pozostałych osób. Obowiązek ten może wynikać z biernej akceptacji tego, co konieczne lub ze

¹ *Słownik Języka Polskiego*, pod red.: M. Szymczak, Wyd. PWN, Warszawa 1981.

² *Słownik wyrazów obcych*, pod red.: J. Tokarski, Wyd. PWN, Warszawa 1980.

świadomego wyboru aktywnej i przychylniej postawy w stosunku do innych. Jak zauważa Anna Habrat, ostatnia postawa jest tą najbardziej pożądaną³.

Wszelkie rozważania nad zagadnieniem tolerancji wymagają, byśmy uwzględnili jej dwa wymiary – praktyczny oraz teoretyczny. Pierwszy z nich pokazuje nam, dlaczego w określonych warunkach historycznych tolerancja jest konieczna oraz jakie funkcje spełnia⁴. W tym wymiarze przybierać może wiele postaci, począwszy od biernej akceptacji, braku wyraźnego sprzeciwu, a skończywszy na uznaniu pluralizmu i świadomym działaniu. Z kolei jej teoretyczny wymiar, dotyczy relacji pomiędzy tolerancją a wartościami, postawami oraz różnego rodzaju normami.

Celem niniejszej pracy jest min. przybliżenie czytelnikowi historii tolerancji, zapoznanie go z licznymi wyjaśnieniami tego terminu – opierając się głównie na poglądach amerykańskiego filozofa i publicysty Michaela Walzera, oraz rodzimych filozofów takich, jak Ija Lazari-Pawłowska, Maria Ossowska, Ryszard Legutko, Leszek Kołakowski, a także wielu innych. Z racji, że z problematyką tolerancji mamy do czynienia na wielu płaszczyznach oraz w wielu dziedzinach naukowych, w swojej pracy będę odwoływać się także do stanowisk min. z obszaru socjologii, etnologii czy behawioryzmu. Pomimo, iż w swojej pracy skupię się na szczegółowej analizie pojęcia tolerancji, nie będę jednak podejmowała próby stworzenia własnej definicji tegoż terminu.

Jako pierwszym zajmę się historycznym aspektem tolerancji. Chcę bowiem pokazać, iż towarzyszy nam ona już od czasów starożytnych. Ze względu na charakter niniejszej pracy musiałam skupić się wyłącznie na kluczowych dla tolerancji wydarzeniach, takich jak na przykład prześladowania religijne. Dlatego tak dużo miejsca w pierwszym rozdziale poświęciłam Reformacji. Ponadto, postaram się ukazać, jaki stosunek miano do tolerancji w poszczególnych epokach i co było tego powodem⁵. W niniejszym rozdziale nakreślone zostaną także poglądy tych filozofów, którzy w znacznym stopniu przyczynili się do rozwoju idei tolerancji. Mam tutaj na myśli Johna Locke'a, Woltera oraz Johna Stuarta Milla.

W drugiej części pracy, podjęty zostanie problem rozumienia tolerancji przez amerykańskiego filozofa oraz historyka – Michaela Walzera. Za wyborem tego akurat stanowiska, stoi min. fakt, iż jego spojrzenie na tolerancję różni się od tego, jaki

³ A. Habrat, *Prawo i moralność jako wyznaczniki granic tolerancji*, [w:] *Europejskie modele tolerancji*, pod red.: A. L. Zachariasz, S. Symotiuk, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004, s. 179.

⁴ Tolerancja może pełnić funkcje społeczne, polityczne, religijne, moralne a także kulturowe.

⁵ Należy jednak pamiętać, że przez bardzo długi czas sprowadzana była w zasadzie do jednego problemu, to znaczy do wolności religijnej.

proponowany jest przez europejskich myślicieli⁶, oraz to, że w swoich analizach przyjmuje on postawę historyka. Pokazuje nam jak tolerancja wyglądała w poszczególnych epokach, poczynając od Imperium Rzymskiego, a skończywszy na współczesnym społeczeństwie amerykańskim. Wskazuje to nam, że historyczny kontekst, jest niezwykle ważny, jeżeli kompleksowo i dokładnie chcemy zajmować się zjawiskiem jakim jest tolerancja, a to z kolei jest logicznym nawiązaniem do tematyki pierwszego rozdziału.

Na początku drugiego rozdziału dokonam charakterystyki, pięciu wyszczególnionych przez Walzera, typów tolerancyjności⁷. Następnie przejdę do wyróżnionych przez niego pięciu form rządów tolerancji⁸, kształtujących się na przestrzeni wieków, do których bardzo często odwołuje się on w swoich praktycznych rozważaniach nad tolerancją. Dla Walzera podejście teoretyczne nie jest wystarczające. Jego zdaniem, problemu tolerancji nie należy rozpatrywać w oderwaniu od konkretnego miejsca, czasu oraz okoliczności. Tolerancja oparta jest bowiem na praktyce. Należy także dodać, iż Walzerowskie rozważania nad tolerancją wyrastają z tradycji racjonalizmu. Towarzyszy im zatem przekonanie, iż ludzie pod warunkiem, że będą zachowywać się rozsądnie, zdołają wprowadzić ją w życie.

W ostatniej części mojej pracy nakreślone zostaną różne, niekiedy całkowicie odmienne, podejścia do problemu tolerancji, z jakimi obecnie możemy spotkać się w polskiej literaturze. Poczynając od ustalenia przedmiotu tolerancji, motywów działania jej podmiotu oraz kontekstów w jakich może ona występować, postaram się usystematyzować różne sposoby jej rozumienia przez rodzimych filozofów. W rozdziale tym, będę odwoływała się do poglądów takich filozofów jak Maria Ossowska, Ija Lazari-Pawłowska, Leszek Kołakowski oraz Ryszard Legutko. W swoich publikacjach analizują oni bowiem nie tylko samo pojęcie tolerancji, ale przede wszystkim omawiają wiele problemów z jakimi tolerancja, musi się współcześnie zmierzyć. Kwestie te dotyczą min. kategorii prawdy, wytyczania granic tolerancji, a także relatywizmu.

Jak wynika z powyższego, tolerancja jest pojęciem nad wyraz złożonym. Dlatego konieczne jest spojrzenie na nią z szerszej perspektywy. Istnieje bowiem wiele sposobów jej rozumienia. Może być ona zachowaniem polegającym na uznaniu prawa innych do

⁶ Walzer na zagadnienie tolerancji patrzy z punktu widzenia komunitaryzmu.

⁷ Mowa tutaj o postawach: zrezygowanej akceptacji wobec odmienności, biernej lecz życzliwej obojętności, wynikającej z przekonania, że wszyscy ludzie mają takie same prawa, postawy będącej wyrazem otwartości wobec innych oraz wynikającej z entuzjastycznej aprobaty.

⁸ Do owych pięciu form rządów tolerancji Walzer zalicza: imperia wielonarodowe, społeczności międzynarodowe, państwa związkowe, państwa narodowe oraz społeczeństwa imigranckie.

posiadania odmiennych przekonań, biernym znoszeniem, życzliwą otwartością czy mówiąc bardziej ogólnie pewnego rodzaju dyspozycją, ujawniającą się w kontaktach z innymi. Chociaż możemy nie zgadzać się ze sobą co, do definicji tolerancji, w większości przyznamy, że jest ona zjawiskiem korzystnym dla społeczeństwa oraz powszechnie pożądanym. To także postaram się w niniejszej pracy udowodnić.

Serdecznie podziękowania za pomoc w przygotowaniu niniejszej pracy pragnę złożyć prof. nadzw. dr hab. Andrzejowi M. Kaniowskiemu.

Rozdział I. Droga tolerancji do jej współczesnego rozumienia

Wprowadzenie

Tolerancja nie jest nowym zjawiskiem, a jej rozumienie zmieniało się na przestrzeni wieków. Jej początków możemy upatrywać w epoce starożytnej, chociaż – jak zauważa Leszek Kołakowski – stała się ona realnym, społecznym problemem dopiero w XVI wieku, w wyniku podziałów i walk religijnych⁹. Przez tolerancję rozumiano wówczas nieprześladowanie za odmienne przekonania religijne. Jej orędownicy walczyli głównie o reformę prawa, chcąc by władza objęła ochroną wszystkie wyznania, a nie tylko to, które zostało uznane za państwowe. Szesnastowieczni i siedemnastowieczni chrześcijańscy obrońcy tolerancji namawiali do pokoju, twierdząc, iż ludzie nie powinni zabijać się z powodu różnego pojmowania Trójcy Świętej, czy predestynacji. Tłumaczyli, iż „(...) Pan Bóg nie będzie nas pytał na Sądzie Ostatecznym o nasze poglądy teologiczne, poprawne czy mylne, ale o to, czyśmy w życiu starali się przestrzegać przykazań Ewangelii”¹⁰.

Walka o tolerancję w kulturze zachodniej nie dotyczyła jedynie prześladowań religijnych, choć głównie z tym jest kojarzona. Spory na tym tle trwały bowiem najdłużej. Nurtowi temu towarzyszyły także inne zagadnienia, które po Rewolucji Francuskiej w 1789 roku szczególnie zyskały na znaczeniu. Zaliczyć można do nich problemy społeczno-polityczne oraz te, bezpośrednio dotyczące jednostki. Do pierwszych należały konflikty klasowe, narodowe, rasizm, kolonializm. Drugie zaś obejmują prawo do własnego zdania, wolności sumienia, a także swobody życia seksualnego¹¹.

Należy także mieć na uwadze to, że do czasów współczesnych, głoszenie haseł nakłaniających, a czasem nawet nakazujących tolerancyjne postępowanie, dosyć często podszyte było troską o własne dobro. Pod pozorem przyznawania wolności kulturowej, swobody wyznania krył się interes własny. Tolerancja bardzo często wynikała wówczas z chłodnej kalkulacji, a nie z szeroko rozumianego pluralizmu.

Zanim zrozumiano, że tolerancja jest niezbędna w tworzeniu pozytywnych relacji społecznych, a także zanim dokonano odpowiednich zapisów prawnych nadających człowiekowi prawo do wolnego wyboru, problem ten był ignorowany. Warto wiedzieć, że

⁹ L. Kołakowski, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Wyd. Znak 1997, s. 35.

¹⁰ *Ibidem*, s. 36.

¹¹ M. Frizhand, *O tolerancji*, „Studia filozoficzne” 1981, nr 1, s. 24.

droga do uzyskania wolności sumienia, słowa oraz poglądów była niezwykle długa i wyboista. W niniejszym rozdziale chciałabym przybliżyć poszczególne jej etapy, a także dokonać przeglądu najbardziej doniosłych zdarzeń historycznych, mających największy wpływ na współczesne rozumienie tolerancji. Postaram się także wykazać, iż niektóre działania, choć swoim skutkiem powinny uchodzić za tolerancyjne, w rzeczywistości podyktowane były własnym interesem oraz celami całkowicie sprzecznymi z zasadą tolerancji.

1. Tolerancja w czasach starożytnych – Rzym

W starożytnym Rzymie tolerancja religijna była wynikiem daleko posuniętego synkretyzmu religijnego. Przez długi czas Rzymianie uznawali prawo podbitych narodów do praktykowania własnych obrządków religijnych, choć sami nie mieli zamiaru porzucać własnej wiary. Przyczyną tego, prawdopodobnie, było ogromne zaufanie jakim darzyli oni bogów, dzięki którym, jak powszechnie sądzono, ich imperium rosło w siłę¹². W starożytnym Rzymie tolerowano wszystkie nowe kultury, pod warunkiem, że spełniały one podstawowe warunki, takie jak: nienawoływanie do przewrotu oraz nienegowanie moralnego ładu. Rzymianie bardzo chętnie przyjmowali do swego panteonu coraz to nowych bogów. Cesarze przejmowali bóstwa ludów podbitych, lub utożsamiali je z bóstwami rodzimymi o podobnych funkcjach oraz atrybutach. Zdarzało się nawet, że w czasie wojny Rzymianie modlili się do bóstw nieprzyjaciół i prosili, by opuściły one oblegane miasta i zamieszkały w Rzymie - miejscu, gdzie z pewnością będzie żyło im się lepiej¹³.

Z czasem władze Rzymu, jak i jego obywatele, przestały akceptować tego typu działania. Przejmowanie kolejnych bóstw i obrzędów zaczęło zagrażać ich rodzimej religii. Ponadto większość przyjętych rytuałów była dla Rzymian całkowicie niezrozumiała lub niezgodna z ich wierzeniami. Wszystko zmieniło z momentem ogłoszenia w V wieku p.n.e. prawa Dwunastu Tablic, którego jednym z punktów był zakaz dalszego przejmowania obcych wierzeń. Od tamtego czasu jedynie Żydom pozwolono na swobodne praktykowanie własnej religii, która stała się szczególnie popularna wśród kobiet z wyższych sfer¹⁴. Żydom nadano wyjątkowe przywileje, choć Rzymianie mieli znaczne problemy z przyjęciem ich Boga, ponieważ nie tworzone żadnych jego podobizn oraz nie składano mu ofiar¹⁵. Dzięki temu, że nie ingerowali oni w wierzenia pogan a także nie potępiali ich religijnych praktyk, uzyskali prawo do zachowania własnej wiary a także zostali zwolnieni z uczestnictwa w rzymskich ceremoniach religijnych. Nie wykluczano ich także z żadnej dziedziny życia społecznego. Początkowo, ze względu na judaistyczne korzenie, także chrześcijanom pozwalano na korzystanie z tych uprawnień, głównie dlatego, że chrześcijaństwo postrzegane było przez

¹² H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 20.

¹³ M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, Warszawa 2008, s. 63.

¹⁴ W. F. Adeney, *Toleration*, [hasło w:] *Encyclopedia of Religion and Ethics*, cz. 23, pod red.: J. Hastings, J. A. Selbie, Kessinger Publishing 2003, s. 361.

¹⁵ H. Chadwick, *Kościół w epoce...*, s. 21.

Rzymian jako żydowska sekta. Z czasem jednak, różnice między owymi wyznaniem zaczęły stawać się coraz bardziej wyraźne¹⁶.

Według starożytnych Rzymian, obrzędy religijne powinno się praktykować publicznie, czego chrześcijanie stanowczo odmawiali. Mieli oni bowiem zwyczaj odprawiania ich za zamkniętymi drzwiami i dość niechętnie odnosili się do ludzi spoza własnej społeczności. Rzymianie nie mieli zatem zaufania do ich tajemnych praktyk. Ponadto chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do judaizmu, było nową religią. Sympatii chrześcijanom nie przyniosła także krytyka rzymskiego pogaństwa oraz chęć nawracania ich na prawdziwą wiarę¹⁷.

1. 1. Prześladowania chrześcijan

Ogromne terytorium jakie zajmowało imperium rzymskie, spowodowało, że coraz trudniej sprawowało się nad nim kontrolę. Granice Cesarstwa były tak rozległe, że obrona ich była praktycznie niemożliwa. Zarówno na wschodzie jak i na zachodzie Cesarstwa nowe ludy dążyły do uzyskania niepodległości, dodatkowo osłabiając imperium. Powiększanie się Cesarstwa wiązało się także z przyjmowaniem nowych kultur oraz religii. Po pewnym czasie jego obywatele sami zaczęli decydować, które kultury bardziej im odpowiadają, często odstępując od starych wierzeń, głównie na rzecz tych pochodzących ze wschodu¹⁸. Część ludu, w ogóle przestała darzyć zaufaniem jakiejkolwiek kultury religijne, zwracając się w stronę przesądów. Chaos jaki wkraść się do imperium budził ogromne niezadowolenie cesarza. Władza została zatem zmuszona do podjęcia odpowiednich kroków. Ponieważ obawiała się napływu kolejnych religii, jedną z nich – tą, która była dla niej najbardziej zagrażająca – postanowiła obarczyć winą za problemy imperium. Mowa tutaj oczywiście o religii chrześcijańskiej. Cesarstwo uznało ją za sektę, twierząc, iż wywiera ona zły wpływ na politeistyczną wiarę rzymskiego społeczeństwa¹⁹.

Chrześcijanie wierzyli w jednego wszechmogącego Boga. Ponadto nie uznawali boskości cesarza²⁰ oraz bogów panteonu, co w starożytnym Rzymie uchodziło za przejaw

¹⁶ W. F. Adeney, *Toleration*, s. 361.

¹⁷ H. Chadwick, *Kościół w epoce...*, s. 66.

¹⁸ J. M. Laboa, *Pierwsi Chrześcijanie do roku 180*, przeł. K. Czuba, Kielce 2004, s. 46.

¹⁹ M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, s. 308.

²⁰ Kult cesarza odgrywał tam znaczącą rolę, głównie dlatego, że postrzegano go jako członka boskiej rodziny. Dlatego składano mu ofiary, a także powoływano organizacje, których zadaniem było dopilnowanie, by wszędzie oddawano mu należytą część. Szerzej o tym w: J. M. Laboa, *Pierwsi Chrześcijanie...*, s. 30.

nielojalności wobec Cesarstwa. Ponadto odmawiali oni spełniania podstawowych obowiązków, narzucanych wszystkim obywatelom, takich, jak noszenie przy sobie broni, czy składanie ofiar państwowemu bóstwu. Dodatkowo nie brali udziału w publicznych widowiskach oraz walkach gladiatorów²¹. Wielokrotnie oskarżano ich także o kanibalizm, czego powodem najprawdopodobniej było spożywanie chleba i wina jako ciała i krwi Chrystusa. Władza zaczęła siłą narzucać religię w Cesarstwie, mając nadzieję, że to pomoże nastawić lud rzymski przeciwko chrześcijanom. Nikt jednak nie spodziewał się, że nowa religia zamiast upaść, zacznie zjednywać sobie coraz więcej zwolenników. Cesarz Neron odebrał zatem chrześcijanom prawo do legalnych praktyk religijnych. Oskarżył ich także o podpalenie Rzymu²².

Prześladowania chrześcijan skończyły się wraz z samobójczą śmiercią Nerona. Ponownie mogli oni praktykować własną religię, choć nie trwało to długo. Pięćdziesiąt lat później, Cesarz Trajan ponownie uznał chrześcijaństwo za religię nielegalną. Preferował jednak inne, niż Neron, metody działania. Karał bowiem tylko tych, którzy sami przyznawali się do wyznawania zakazanej religii. Nie należał on bowiem do zwolenników jawnego szykanowania²³. Brak zdolności do samodzielnego myślenia, a także uprzedzenia i niezrozumienie chrześcijańskiej wiary były głównymi przyczynami nienawiści jaką darzono wyznawców Chrystusa. Prosty lud ślepo wierzył w to, iż chrześcijanie zsyłają na imperium boży gniew i odpowiedzialni są za nieurodzaj oraz przegrane bitwy. Jednakże nawet wykształceni obywatele, nie wypowiedali się o nich zbyt przychylnie²⁴. Celsus, filozof pogański oraz twórca pierwszego istotnego dzieła przeciwko chrześcijanom, pisał, iż to, czego nauczają, dalekie jest od poglądów osób wykształconych. Celsus miał problem z zaakceptowaniem głównej tezy wiary chrześcijańskiej, która dotyczyła zstąpienia Boga na ziemię w celu zbawienia całej ludzkości, bowiem ingerowanie Boga w ludzkie życie oraz historię było sprzeczne z założeniami platonizmu²⁵. Powodem, którym rzekomo miał się kierować Bóg, według chrześcijan była jego miłość do ludzi, co filozofowi wydawało się być całkowicie niedorzeczne²⁶. Oprócz tego, obawiał się on, że rosnące w siłę chrześcijaństwo,

²¹ M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, s. 306.

²² H. Chadwick, *Kościół w epoce...*, s. 21-22.

²³ W. F. Adeney, *Toleration*, s. 361.

²⁴ J. M. Laboa, *Pierwsi Chrześcijanie...*, s. 54.

²⁵ H. Chadwick, *Kościół w epoce...*, s. 114.

²⁶ J. M. Laboa, *Pierwsi Chrześcijanie...*, s. 54.

choć do połowy IV wieku było ono wyłącznie religią mniejszości, może poważnie zachwiać społeczny oraz polityczny ład w Cesarstwie²⁷.

Poważniejsze prześladowania chrześcijan rozpoczęły się za czasów Marka Aureliusza i najprawdopodobniej miały charakter rozgrywek osobistych. Cesarz ten był nad wyraz okrutny dla chrześcijan. Wydał on bowiem polecenie torturowania wszystkich wyznawców Chrystusa²⁸. Do tego czasu cesarze nie wydawali ustaw bezpośrednio godzących w chrześcijan. Nie oznacza to jednak, że nie karano ich na podstawie rozmaitych oskarżeń²⁹. Chrześcijan nęcano głównie w czasach kryzysu, lub okresie reformacji, kiedy to społeczeństwo poszukuje tak zwanych kozłów ofiarnych, jednostek lub grup, które nie poddały się asymilacji³⁰. Dopiero w latach 225-235 Aleksander Sewer zapewnił tolerancję zarówno chrześcijanom jak i Żydom. Żył on bowiem w przekonaniu, że światem rządzi jeden Bóg o atrybutach wszystkich bóstw jakim dotychczas oddawano cześć w starożytnym Rzymie³¹.

Pierwszym edyktem, który bezpośrednio godzić miał w chrześcijan, był ten wydany przez Decjusza. Głównym powodem podjęcia takiej decyzji była chęć umocnienia imperium rzymskiego, oraz przywrócenia starej religii. Owym edyktem cesarz próbował nakłonić chrześcijan do brania udziału we wszystkich formach kultu, tym samym czyniąc z nich wzorowych obywateli Rzymu. Dokument ten nie miał być narzędziem prześladowania. Pełnił raczej funkcję propagandową, ukazując jedność imperium rzymskiego³².

Dopiero po tym, jak Galienowi udało się przejąć władzę w Cesarstwie, zniesione zostały owe zarządzenia. Dodatkowo wydał on pierwszy rzymski edykt tolerancyjny, dzięki czemu chrześcijanie na nowo mogli w sposób legalny odprawiać msze, a także przejąć na własność odebrane im wcześniej cmentarze³³. Nie oznaczało to jednak, że chrześcijaństwo stało się religią *licita*, to znaczy religią tolerowaną. Ów edykt miał jedynie regulować stosunki pomiędzy Rzymianami i chrześcijanami. Ogłoszono w nim, iż zabrania się dalszego prześladowania chrześcijan, oraz nakazuje się przywrócić im utracone mienie. Zaczęto dopuszczać ich także do wysokich stanowisk państwowych, takich jak na przykład namiestnik

²⁷ H. Chadwick, *Kościół w epoce...*, s. 67.

²⁸ *Ibidem*, s. 25.

²⁹ M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, s. 308.

³⁰ H. Chadwick, *Kościół w epoce...*, s. 170.

³¹ M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, s. 309.

³² *Ibidem*, s. 309.

³³ *Ibidem*, s. 310.

provincji. Urzędnik ten jednak zmuszony był do brania udziału w rzymskich kultach religijnych, i tu zaczynał się problem. Bywało jednak tak, że cesarz udzielał chrześcijańskim namiestnikom zwolnienia z obrzędów niezgodnych z ich religią³⁴. Chociaż chrześcijaństwo wciąż było religią nielegalną, polityka jaką wobec jego wyznawców praktykował Galien należała do niezwykle łagodnych³⁵.

Ostatnim, który stanął chrześcijanom na drodze do zalegalizowania ich religii był Dioklecjan, który wydał edykt nakazujący zburzenie wszystkich świątyń chrześcijańskich, a także spalenie świętych ksiąg oraz pozbawienie wszystkich chrześcijan dotychczas zajmowanych przez nich stanowisk publicznych³⁶. Chrześcijan więziono, torturowano oraz zabijano. To właśnie z tych czasów zachowało się wiele treści wspominających o męczennikach, ginących za swoją wiarę. Należy jednak podkreślić, że społeczeństwo rzymskie nie popierało okrutnej polityki Dioklecjana. Prześladowania ustały dopiero w 311 roku, kiedy, najprawdopodobniej pod wpływem choroby, Galeriusz – kolejny cesarz, wydał edykt przywracający chrześcijanom prawo do kultuwowania własnych praktyk religijnych. Oddano im także zagarnięte w czasach prześladowań obiekty sakralne³⁷.

Na początku IV wieku chrześcijanie nadal należeli do mniejszości. Jednakże stanowili na tyle liczną grupę, by władza uświadomiła sobie, że wszelkie działania zmuszające ich do porzucenia wiary, muszą skończyć się niepowodzeniem. Kiedy Cesarstwo rzymskie zaczęło upadać, chrześcijaństwo szczególnie zyskało na sympatii, głównie dlatego, że opierało się na duchowej równości wszystkich obywateli oraz miłosierdziu przejawiającym się troską o potrzebujących³⁸.

Chrześcijaństwo przyczyniło się do poprawienia statusu społecznego kobiet oraz niewolników³⁹, wskazując na to, że każdy człowiek, który stworzony został na podobieństwo Boga, powinien być traktowany z należyтым mu szacunkiem. Dla chrześcijan pochodzenie nie miało znaczenia, a chrześcijaństwo dawało obywatelom Cesarstwa poczucie solidarności.

³⁴ M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, s. 310.

³⁵ W. F. Adeney, *Toleration*, s. 362.

³⁶ Wielkie prześladowanie chrześcijan zaczęło się w 303 roku, kiedy to w trakcie składania uroczystej ofiary, augurowie nie byli w stanie odczytać woli bogów w wątroby ofiarowanych zwierząt. Chrześcijanie, którzy brali udział w uroczystości, na wieść o tym zrobili znak krzyża. Wyrocznia Apollina w Milecie oznajmiła Dioklecjanowi, iż to właśnie oni odpowiedzialni są za błąd augurów. Szerzej o tym w: H. Chadwick, *Kościół w epoce...*, s. 119.

³⁷ M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, s. 326.

³⁸ H. Chadwick, *Kościół w epoce...*, s. 54.

³⁹ Chrześcijanie uważali, że posiadanie na własność innego człowieka jest złe, dlatego starali się znieść niewolnictwo. Por. *Ibidem*, s. 57.

Ponadto religia ta była najlepszą odpowiedzią na zapotrzebowanie jednego, uniwersalnego wyznania. To wszystko spowodowało, że cesarz Konstantyn Wielki, po klęsce Maksencjusza, starał się je upowszechnić. Kiedy zawładnął całym Imperium Rzymskim, ogłosił się chrześcijaninem, choć formalnie stał się nim, dopiero na łożu śmierci. Przyjmowanie chrztu pod koniec życia nie należało do rzadkości. Powodem była konieczność zaakceptowania zobowiązań wynikających z jego przyjęcia, jak na przykład powstrzymanie się od zabijania, co w przypadku niektórych urzędników było niemożliwe. W Edyktie Mediolańskim z 313 roku Konstantyn Wielki nakłaniał Rzymian do tolerowania wszystkich możliwych religii⁴⁰, choć sam stanowczo opowiadał się za chrześcijaństwem⁴¹.

Na przestrzeni lat poglądy Cesarstwa na sprawy chrześcijan były różne. Jedni stanowczo sprzeciwiali się wierze chrześcijańskiej, innym z kolei była ona całkowicie obojętna. Zdarzali się także tacy, którzy sami na nią przechodzili. Niektórzy twierdzą, iż to właśnie prześladowania uczyniły z chrześcijaństwa tak silną oraz przepelnioną solidarnością religię.

1. 2. Tolerancja wczesnych chrześcijan

Po ogłoszeniu chrześcijaństwa⁴² religią państwową i zalegalizowaniu Kościoła, chrześcijanie rozpoczęli prześladowania pogan. Konstantyn Wielki choć nie należał do zwolenników pogańskich wierzeń, nie sprzeciwiał się ich kontynuowaniu. Dopiero za rządów jego synów Konstantyna II, Konstancjusza II oraz Konstansa sytuacja pogan znacznie się pogorszyła. Zabroniono im odprawiania wszelkich obrzędów, oraz zburzono niektóre świątynie⁴³. Kiedy w 361 roku na tronie zasiadł Julian poganie odzyskali nadzieję na spokój, bowiem nowy cesarz nakłaniał do tolerowania wszystkich wyznań, a także nakazał odbudować część zburzonych przez chrześcijan świątyń. Chrześcijanie nie mogli pogodzić się z powoli odradzającym się pogaństwem. Julian w końcu na dobre odrzucił chrześcijańską wiarę, ogłaszając powrót pogańskiej władzy. Ponownie zabroniono chrześcijanom zasiadania w urzędach oraz nauczania w szkole. Próba odrodzenia pogaństwa zaczęła przybierać jednak skrajne formy, bowiem w niektórych częściach imperium zanotowano znaczny spadek handlu

⁴⁰ Za wyjątkiem tych, których praktyki wymagały ofiary w ludziach.

⁴¹ M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, s. 334.

⁴² Chrześcijaństwa rozumianego zgodnie z ustaleniami z I Soboru Nicejskiego.

⁴³ H. Chadwick, *Kościół w epoce...*, s. 152.

mięsem, co było wynikiem ogromnej liczby ofiar jaką rzymianie składali pogańskim bogom w imieniu swojego cesarza⁴⁴.

Około trzydziestu lat później, za czasów panowania Teodozjusza, doszło do zamieszek w wyniku których zniszczono wiele pogańskich świątyń. W 391 roku rozebrano świątynię Serapia w Aleksandrii, a świątynia opiekuńczego ducha miasta została zmieniona w gospodę. Choć Teodozjusz nie był bezpośrednim inicjatorem owych zamieszek, wiadomo było, że nikt, z osób biorących w nich udział nie poniesie kary. Te świątynie, które charakteryzowały się bogatym zdobieniem, zostały przerobione na kościoły, a pozostałe, które z niewiadomych powodów nie zostały zburzone, zyskały nowych chrześcijańskich patronów⁴⁵. Pod koniec IV wieku Teodozjusz zabronił w końcu wszelkich pogańskich obrzędów i wyłączył je spod ochrony prawa rzymskiego. Wtedy to prześladowania pogan nasiliły się do tego stopnia, że każdy, kto nie był chrześcijaninem podlegał karze śmierci.

Jak widać, sytuacja uległa całkowitemu odwróceniu – chrześcijanie z prześladowanych sami stali się prześladowcami. Miłosierdzie zostało zastąpione tym, z czym od setek lat zmagali się wyznawcy Chrystusa. pokazuje to nam, że akt tolerancji leży wyłącznie po stronie większości. Chrześcijanie dopóki stanowili mniejszość mogli być jedynie tolerowani. Teraz, kiedy sami doszli do władzy zapomnieli jak historia okrutnie się z nimi obeszła.

⁴⁴ H. Chadwick, *Kościół w epoce...*, s. 155-157.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 167-168.

2. Średniowieczny ideał tolerancji

Średniowiecze zachłysnęło się młodym jeszcze wtedy chrześcijaństwem, tym samym każdą sferę życia podporządkowując kwestiom religijnym, poczynając od obyczajowości i kultury, na filozofii i sztuce kończąc. Kościół od początku swojego istnienia skupiony był na dbaniu o czystość wiary, dlatego też tak bardzo zabiegał o wykluczenie heretyków z chrześcijańskich społeczności. Ponadto panowała również tendencja do zapewnienia sobie życia wiecznego, poprzez odwrócenie się od spraw doczesnych. Wszystko to, co tu i teraz przestało mieć znaczenie. Bóg i troska o zbawienie duszy zdominowały świadomość praktycznie każdego chrześcijanina. Troska o życie doczesne była równoznaczna z przekreśleniem szansy na wejście do świata niebieskiego. Szczególnie popularnym sposobem, zapewnienia sobie życia wiecznego było umartwianie ciała oraz szeroko pojęta asceza⁴⁶.

W średniowieczu zdominowanym przez religię chrześcijańską ciężko jest mówić o tolerancyjności, bowiem do obowiązku każdego dobrego chrześcijanina, należało nawracanie pogan oraz heretyków. Za przykład niech posłużą nam krucjaty oraz inkwizycja. Ponadto większość wojen, jakie wówczas toczono, było powodowanych właśnie względami religijnymi. Pogan próbowano ochrzcić na siłę. Mordowano tych, którzy nie chcieli poddać się temu procederowi. Niektórzy chrześcijanie naprawdę wierzyli w to, że zmuszając poganina do przejścia na ich wiarę, zrobią mu tym ogromną przysługę. Ludzkie życie, w czasach kiedy każde działanie nakierowane było na zbawienie duszy, straciło swoją wartość, dlatego nikt nie bał się go oddawać za wiarę.

2. 1. Wyprawy krzyżowe

Wyprawami krzyżowymi nazywa się szereg działań wojennych, których głównym celem było rozszerzenie wpływów papieża, pod pozorem niesienia słowa bożego. Chociaż powinny się one raczej kojarzyć z pokojowym głoszeniem wiary chrześcijańskiej, w rzeczywistości nie miały z tym zbyt wiele wspólnego.

Przyczyn wypraw krzyżowych było wiele, min. chęć wzbogacenia się ubogiego rycerstwa, przy jednoczesnym zbawieniu własnej duszy; przeludnienie w Europie czy chociażby Turecka nietolerancja w stosunku do chrześcijan pielgrzymujących do Ziemi

⁴⁶ E. E. Cairns, *Z chrześcijaństwem przez wieki: historia Kościoła Powszechnego*, Wyd. Credo, Katowice 2003, s. 169.

Świętej⁴⁷. Ponadto w wiekach średnich ideologia Kościoła katolickiego należała do dominujących, w wyniku czego na władzy świeckiej spoczywał obowiązek walki z szeroko pojętą herezją, a także otoczenia opieką prawdziwej wiary oraz żarliwego jej głoszenia i propagowania⁴⁸.

Wyprawy krzyżowe spowodowały śmierć setek tysięcy ludzi, także dzieci. Ponadto przyczyniły się do wzrostu nietolerancji wobec heretyków, muzułmanów oraz Żydów, tym samym prowadząc do fanatyzmu religijnego oraz pogorszenia się stosunków pomiędzy światem chrześcijańskim a islamskim⁴⁹.

2. 2. Inkwizycja

W XIII wieku papież Grzegorz IX powołał do istnienia instytucję śledczo-sądowniczą, potocznie nazywaną inkwizycją. Jej głównym zadaniem było tępienie herezji, głównie poprzez nawracanie. Czas w którym inkwizycja najprężniej działała, przypada na okres Reformacji, którą bardziej szczegółowo zajmę się w dalszej części niniejszej pracy. Inkwizycja z czasem, głównie w XV wieku, zaczęła być wykorzystywana przez władców do celów politycznych, mających niewiele wspólnego z kwestiami religijnymi⁵⁰.

Na przełomie XII – XIII wieku, zaczęły się szerzyć nowe odłamy sekciarskie, które sądy inkwizycyjne miały za zadanie zwalczać, głównie w celu przywrócenia, zburzonego porządku społecznego. W tamtym czasie prężnie rozwijała się sekta katarów, zwana także albigensami. Oni to, choć często postrzegani byli za niegroźnych ekscentryków, dopuszczali się mordów na katolickich duchownych. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, iż to właśnie przeciwko tej sekcji została powołana papieska inkwizycja⁵¹.

Metody działania inkwizycji nie miały zbyt wiele wspólnego z naukami głoszonymi przez Chrystusa, co często jej zarzucano. Tortury były jej najczęstszą metodą wydobywania „prawdy”. Często w fanatycznym szale zabijano niewinnie oskarżonych. Przed sąd inkwizycyjny stawiano także ludzi, najczęściej kobiety, podejrzanych o uprawianie czarów.

⁴⁷ Krucjaty stworzyły potrzebę powstania wielu zakonów w celu obrony pielgrzymujących do Ziemi Świętej chrześcijan. Większość z nich pod pretekstem chryścianizacji pogan, zagarniała jednak liczne ziemie. Za przykład niech posłuży Zakon Najświętszej Maryi Panny. Szerzej o tym w: M. E. Ruszel, „*Ukryte*” oblicza tolerancji, [w:] B. Więckiewicz, *Tolerancja i jej oblicza*, t. II, Stalowa Wola 2008, s. 270.

⁴⁸ Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, Wyd. PWN, Warszawa 1958, s. 175.

⁴⁹ M. E. Ruszel, „*Ukryte*” oblicza tolerancji, s. 271.

⁵⁰ E. E. Cairns, *Z chrześcijaństwem...*, s. 231-232.

⁵¹ *Ibidem*, s. 361.

Wielokrotnie dochodziło w tych przypadkach do wyroków skazujących. Cechą charakterystyczną inkwizycji było jej nakierowanie na zbawienie duszy heretyka. W wiekach średnich, tak bardzo nastawionych na zapewnienie sobie życia wiecznego, zagrożenie w postaci herezji, według katolików zasługiwało nie tyle na potępienie, co wykorzenienie⁵².

Obecnie toczą się liczne spory dotyczące słuszności powołania tej instytucji oraz metod jakimi posługiwała się inkwizycja. Jedni widzą w niej masowe oraz fanatyczne prześladowania. Drudzy z kolei twierdzą, iż tego rodzaju porównania, są bezpodstawne, bowiem prawdziwą przyczyną powołania inkwizycji była chęć powstrzymania ogarniającego Europę kryzysu społecznego. Z perspektywy mojej pracy nie ma to jednak większego znaczenia. Nie interesuje mnie bowiem to, czy zanim skazywano na śmierć heretyka musiano przedstawić liczne dowody jego winy. Nie jest dla mnie istotne także to, iż przed wyrokiem śmierci umożliwiano podejrzanemu przyznanie się do grzechu herezji, dzięki czemu z blizną będącą symbolem hańby, zostawał on wypuszczany. Ani to, że inkwizycja miała głównie na celu nawracanie, nie zaś karanie. Interesuje mnie wyłącznie fakt, że heretyk był zmuszony do wyrzeczenia się swoich poglądów, co z punktu widzenia człowieka tolerancyjnego jest absolutnie niedopuszczalne.

2. 3. Odkrycia geograficzne

Pod koniec XV wieku, kiedy to nastąpił znaczący postęp w dziedzinie żeglarstwa, kartografii, a także rozszerzenie wiedzy z zakresu geografii oraz astronomii, można było zauważyć wzrost zainteresowania Europejczyków odległymi lądami – głównie Indiami. Finansowano zatem liczne wyprawy, w wyniku których miano sprowadzać surowce oraz przyprawy, dotychczas nieznanne w Europie. Kościół katolicki w odkryciach geograficznych także widział miejsce dla siebie. Pokojowe szerzenie wiary bardzo szybko przerodziło się w brutalne napaści na rdzennych mieszkańców, narzucanie własnego porządku, praw oraz wiary. Wzrósł także handel tanią siłą roboczą⁵³.

Hiszpanie, którzy jako jeden z krajów najbardziej eksploatujących Nowy Świat, by uśpić czujność Indian zapewnili im wolność oraz niezależność kulturową, a podejmowanie decyzji pozostawili plemiennej starszyźnie. Wszystko to w celu uczynienia z nich lojalnych poddanych, wierzących w przychylność „wyżej rozwiniętego ludu”. Pozytywnym czynnikiem

⁵² E. Riparelli, *Herezje chrześcijańskie: dawne i współczesne*, Warszawa 2008, s. 115.

⁵³ M. E. Ruszel, „*Ukryte*” oblicza..., s. 271-272.

jaki przyniosła ze sobą kolonizacja, było wyznaczenie nowych moralnych granic. Przeciwwstawiano się kanibalizmowi, brutalnym plemiennym rytuałom, takim jak palenie wdów oraz wielu innym zjawiskom, które w cywilizowanym świecie były nie do pomyślenia⁵⁴.

Nie zmienia to jednak faktu, że tak zwany cywilizowany człowiek, znacznie częściej, niż pierwotne ludy, okazywał swoje okrutne oblicze. Rozwinięta moralność nie przeszkadzała mu przedkładać ludzkie życie nad nowe tereny pod uprawę, czy drogie kamienie oraz minerały. Sposób w jaki Europejczycy traktowali rdzennych mieszkańców Ameryki, świadczyć mógł tylko o tym, że człowiek cywilizowany wcale nie musiał równać się człowiekowi tolerancyjnemu.

⁵⁴ H. Miller Bailey, A. P. Nasatir, *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, Wyd. PWN, Warszawa 1965, s. 169-185, [w:] A. Posern-Zieliński, *Negocjowanie tolerancji, czyli między groźbą konfliktu a dążeniem do współdziałania*, [w:] *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, pod red.: A. Posern-Zieliński, Poznań 2004, s. 28.

3. Od Odrodzenia do Oświecenia – czyli wielkie traktaty o tolerancji

Idea tolerancji religijnej na nowo powraca w czasach Odrodzenia i święci triumfy aż do epoki Oświecenia. Na przełomie XV i XVI wieku tolerancji w swoich pismach bronili Erazm z Rotterdamu, Thomas More oraz Michel de Montaigne. Prawie sto lat później, w atmosferze rozlicznych dyskusji nad nowym modelem państwa, kolejni filozofowie podejmowali problem tolerancji. Starali się oni w swoich pracach wyjść poza kwestie religijne zastanawiając się nad zakresem władzy państwa w stosunku do swoich obywateli oraz ugrupowań religijnych. John Locke jako pierwszy rozszerzył zakres rozważań nad tolerancją o problemy natury społecznej. Nie ma w tym jednak nic dziwnego, bowiem powszechne wyznawanie kultu oraz propagowanie własnego wyznania musiało w końcu wyjść poza obszar religijny i zacząć wpływać także na życie publiczne.

Na rozwój idei tolerancji w tamtym okresie, wpływ miało wiele czynników. W czasach Odrodzenia, tym, co spowodowało, że ponownie zaczęto poruszać tę kwestię była Reformacja, w wyniku której doszło do rozłamu wiary chrześcijańskiej. Wszelkie uzasadnienia tolerancyjnej postawy wiązały się z tym zagadnieniem, a ona sama sprowadzana była głównie do kwestii pokoju religijnego.

Zwolennicy tolerancji wierzyli w dobre intencje każdego nowopowstałego religijnego ugrupowania, do czego także gorąco namawiali pozostałych obywateli. Dzieła napisane na przestrzeni tych lat były reakcją na ciężką sytuację dysydentów, dla których walka o tolerancję była przede wszystkim walką o życie. Dlatego zanim skupię się na szczegółowym ich omówieniu, chciałabym zarysować historyczne okoliczności ich powstania.

3. 1. Tolerancja religijna w Europie: XVI – XVII wiek

Dążenie do wewnętrznej reformy Kościoła, po części zainspirowane rozwojem myśli humanistycznej oraz ożywieniem religijnym, zapoczątkowały działanie jakie w XVI wieku podjął niemiecki mnich Marcin Luter⁵⁵. Reformacja stworzyła okoliczności, w których problem tolerancji musiał się pojawić, a przede wszystkim, musiał zostać rozwiązany. Główną przyczyną fanatyzmu religijnego było przekonanie ortodoksyjnych teologów katolickich, iż wyznawane przez nich prawdy religijne są skończone oraz absolutne. Kościół katolicki w bardzo jasny sposób sformułował owe prawdy, a wszystkie odstępstwa od nich

⁵⁵ W 1517 roku M. Luter wywiesił na drzwiach kościoła w Wittenberdze 95 tez, w których określone zostały konieczne zmiany jakie należy wprowadzić, by zreformować, odchodzący od zasad wiary, Kościół katolicki.

uważał za heretyckie. Przy czym wielu chrześcijan odczuwało niechęć do narzucanej interpretacji Pisma Świętego. Jak zauważa Charles Guignebert, część przedstawicieli kościoła chrześcijańskiego, jak na przykład Tomasz z Akwinu, w XVI wieku z pewnością zostałyby uznane za heretyków⁵⁶.

Reformacja zburzyła jedność świata chrześcijańskiego. Nie da się ukryć, że, przynajmniej na początku katolicy, po cichu liczyli na przewyciężenie, rosnącego w siłę protestantyzmu lub chociażby dojście do konsensusu na gruncie dogmatów wiary. Były to jednak płonne nadzieje. Pismo Święte dla wszystkich, którzy brali udział w dyskusji nad problemem tolerancji religijnej, uważane było za niepodważalny autorytet. Stary Testament dostarczał argumentów dla nietolerancji, Nowy zaś przemawiał za tolerancyjną postawą. Często bowiem odwoływano się do niego, chcąc pokazać, że Jezus Chrystus wraz ze swymi apostołami nigdy nie namawiał do przemocy, a także nie zabijał ani nie palił na stosie⁵⁷. Z kolei arianie poszli o krok dalej, twierdząc, że od momentu narodzin Chrystusa, Stary Testament w ogóle przestaje obowiązywać. Podobnie czynili zresztą Ci, którzy zaliczali się do mniejszości wyznaniowych w danym kraju⁵⁸.

Reformatorzy głosili, iż w Piśmie Świętym zawarta jest prawda, którą każdy może odkryć na swój sposób, w wyniku czego wyłoniły się całkowicie nowe odłamy chrześcijaństwa. Z czasem jednak wykreowane zostały nowe autorytety i dogmaty, ograniczające swobodę interpretacji Biblii, a sam Luter w 1530 roku, uznał za konieczne karanie anabaptystów, jeżeli nie przestaną publicznie szerzyć swoich heretyckich poglądów. Uważał także, że wszędzie tam, gdzie odprawiane są dysydenckie rytuały, władza świecka ma prawo, a nawet obowiązek interweniowania. Niemniej jednak dopuszczał możliwość praktykowania własnych wierzeń, pod warunkiem, że będzie się to robiło za zamkniętymi drzwiami, a sam heretyk uprzednio weźmie udział w obrzędku religii państwowej. Należy pamiętać, że parę lat wcześniej, sam potępiał katolików, za niegodziwe traktowanie różnowierców⁵⁹. Twierdził, iż „należy pozwolić wierzyć każdemu jak chce. Jeżeli jego wiara jest nieprawdziwa, to zazna on dosyć kary w wiecznym ogniu piekielnym. Dlaczegoż ma się ich dręczyć w życiu doczesnym, skoro błędzą tylko w wierze, a nie są przy tym

⁵⁶ Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji...*, s. 186.

⁵⁷ Grzegorz z Żarnowca, *Postilla*, Kraków 1582, fol. 204, [za:] J. Tazbir, *Państwo bez stosów i inne szkice, Prace wybrane*, t. 1, Kraków 2000, s. 148.

⁵⁸ J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, s. 148.

⁵⁹ Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji...*, s. 153.

wichrzycielami i nie powstają przeciwko władzy”⁶⁰. Katolicy byli oczywiście innego zdania. Niektórzy wierzyli bowiem, że nawracanie przemocą jest jedynym sposobem na umożliwienie heretykom zbawienia. Co więcej, powinien być on wdzięczny swojemu rzekomemu wybawicielowi, a *de facto* oprawcy za sprowadzenie go na dobrą drogę⁶¹. Oczywiście tylko niektórzy żyli w tym przeświadczeniu. Większość katolików po prostu pałała nienawiścią do heretyków i tym motywowała swoje prześladowcze działania.

Nietolerancja w dobie Reformacji, niejako wpisana była w pojęcie Kościoła i nie mówię tutaj wyłącznie o Kościele katolickim. Choć nie było można odebrać mu prawa do propagowania własnych poglądów, winno się przynajmniej w sposób krytyczny spojrzeć na środki jakie do tego celu wykorzystywał. Kary wymierzane w sprawach dotyczących wiary raziły swoim okrucieństwem. Palenie na stosie, ścinanie głów to tylko niektóre z mniej wymyślnych sposobów mordowania różnowierców. Wszystko dlatego, że herezja uchodziła wówczas za najcięższe przestępstwo, ponieważ wymierzone przeciwko samemu Bogu.

Momentem, w którym problem tolerancji wyznaniowej stał się niezwykle istotny, było spalenie przez protestanckich kalwinów na stosie w 1553 roku Miguela Serveta. Jego śmierć wywołała bunt zwolenników wolności sumienia. Domagano się, by nikt więcej nie zginął za wiarę⁶². Zwrócono wówczas uwagę na powiązanie idei tolerancji z zasadami moralno-religijnymi. Kalwin w jednym ze swoich dzieł, napisanych po śmierci Serveta, stwierdził, iż tolerowanie herezji jest równoznaczne z uznaniem możliwości tkwienia w niej prawdy, czyli odwróceniem się od prawdziwej wiary, a co gorsza, odwróceniem się od Boga⁶³. Jak widać nie tylko Kościół katolicki uzurpował sobie prawo do posiadania prawd absolutnych. W okresie Reformacji powstało wiele ugrupowań religijnych, często istniejących na terenie jednego państwa, które domagały się uznania wyłącznej prawdziwości własnych dogmatów wiary, gardząc poglądami innych. Sytuacja ta wyniknęła głównie z pychy oraz bezkrytycznego podejścia do własnych przekonań.

Pierwszym, który przyczynił się do konkretnego sformułowania postulatu tolerancji, był humanista Sebastien Castellion. Uważał on, iż o ile należy karać wszystkich tych, którzy dopuścili się pospolitego przestępstwa, o tyle nikt nie ma prawa karać za odmienne rozumienie Pisma Świętego. Castellion przez tolerancję rozumiał przyzwolenie na

⁶⁰ M. Luter, *Sämtliche Werke*, Erlangen 1826-1885, s. 256, [cyt. za:] K. Völker, *Toleranz Und Intoleranz im Zeitalter der Reformation*, Leipzig 1912, s. 89, [cyt. za:] Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji...*, s. 153.

⁶¹ J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, s. 11.

⁶² Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji...*, s. 184.

⁶³ *Ibidem*, s. 189.

współistnienie obok siebie wielu, często sprzecznych ze sobą wyznań⁶⁴. Należy dodać, że w tamtych czasach tolerancja religijna miała, podobnie jak wszelkie przywileje polityczne, charakter stanowy.

3. 2. Humaniści a tolerancja

Humanizm był wielkim ruchem ideowo-kulturalnym XV i XVI wieku. Humanisci w dużym stopniu czerpali z poglądów starożytnych myślicieli oraz z ich stosunku do świata i ludzi. Jednakowoż nie odrzucali oni tradycji, czy pojęć chrześcijańskich, które wydawały im się do pogodzenia z grecką spuścizną. Myśl humanistyczna stała się doskonałym podłożem dla rozwoju idei tolerancji. Wielu wybitnych myślicieli tego okresu, takich jak Mikołaj z Kuzy, Giovanni Pico della Mirandola, a także żyjący na przełomie XV i XVI wieku Erazm z Rotterdamu stworzyło podstawy, dzięki którym stał się możliwy rozwój tolerancji. Zaliczali się oni bowiem do sceptycznego nurtu myślowego, domagającego się całkowitej reformy Kościoła oraz kwestionującego niepodważalną prawdziwość dogmatów wiary. Poglądy te stały się podstawą dla racjonalizmu religijnego.

Z chwilą kiedy nastąpił rozłam w obrębie wiary chrześcijańskiej, za sprawą wystąpienia Lutera, humanisci podzielili się na dwa obozy. Zwolennicy pierwszego, na którego czele stał Erazm z Rotterdamu, wierzyli, że rozłam ten jest jedynie chwilowy, a w przewyciężeniu go pomogą wzajemne ustępstwa. Czekając na przywrócenie jedności świata chrześcijańskiego, głosili, że jedynie tolerancyjność religijna może unormować obecną sytuację. Erazm, odwołując się do Nowego Testamentu, nawoływał do prostej i szczerzej religijności opartej na miłości do bliźniego. Chciał, by chrześcijanie powrócili do korzeni własnego wyznania, czyli nauk Chrystusa. Instytucjonalizowanie religii sprzeczne jest z prawdziwą wiarą, podobnie jak wojny i podboje religijne⁶⁵. Dobrego chrześcijanina Erazm postrzegał jako osobę, która:

„zbożnych kocha w Chrystusie, bezbożnych – ze względu na Chrystusa, który nas, będących jeszcze nieprzyjaciółmi jego, pierwszy tak bardzo ukochał, że cały się poświęcił naszemu zbawieniu. Niechaj jednych miłością obejmuje za to, że są dobrzy, drugich po to, aby ich uczynić dobrymi”⁶⁶.

⁶⁴ J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, s. 15.

⁶⁵ R. Legutko, *Tolerancja: Rzecz o surowym państwie...*, s. 125-127.

⁶⁶ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, tłum. J. Domański, Wyd. PWN, Warszawa 1965, s. 180-181, [cyt. za:] R. Legutko, *Tolerancja: Rzecz o surowym państwie...*, s. 128.

Chociaż Erazm doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż rządy państwowe winno się prowadzić twardą ręką, wciąż wierzył, że da się je pogodzić z szacunkiem dla bliźniego. Chciał, by miłość chrześcijańska stała się podstawą nie tylko władzy, ale także życia społecznego. Niestety nie stworzył on opisu państwa, którego rządy miałyby opierać się na moralności chrześcijańskiej. Niemniej jednak wierzył, iż taki model jest w stanie poprawnie funkcjonować, pod warunkiem, że weźmie się pod uwagę „wymogi politycznej racjonalności”⁶⁷.

Innego zdania byli sympatycy drugiego obozu. Oni to bowiem opowiadali się za zdecydowanym sprzeciwem wobec poglądów o heretyckim zabarwieniu. Thomas More swoje poglądy budował na tolerancyjności o charakterze, powiedziałabym, dość wybiórczym. Tolerować, według niego, można było jedynie pogan, którzy choć żyją w kłamstwie religijnym, publicznie nie głosząc swoich błędnych przekonań, nie zagrażają prawdziwej wierze. Z kolei wszyscy ci, którzy świadomie mieli buntować się przeciwko Bogu, nie zasługiwali na łaskę tolerowania⁶⁸.

3. 3. Tolerancja a sceptycyzm

Jedyną prawidłową reakcją na zjawisko nietolerancji religijnej, musiało być wykształcenie się idei sceptycyzmu oraz upatrywanie błędnego pojmowania prawd wiary w skończoności ludzkiego umysłu, a nie w działaniu szatana. Sceptycy w każdym z poszczególnych odłamów chrześcijaństwa odnajdowali część prawdy. Nie uważali jednak, by jakiegokolwiek wyznanie miało prawo do przypisania swoim poglądom absolutnej prawdziwości⁶⁹. Podobnego zdania byli Andrzej Frycz Modrzewski, uzasadniając ten pogląd nietrwałością ludzkich przekonań, oraz Sebastian Franck, który w swoich Kronikach napisał: „Prawda jest tego rodzaju, że nikt nie może o niej wydać sądu lub jej zrozumieć, chociażby do końca poznał wszystkie nauki ludzkie, jeśli sam nie jest w prawdzie”⁷⁰. Nie ma zatem sensu spierać się o to, co prawdopodobnie nigdy nie zostanie rozstrzygnięte, oraz jest zbędne w osiągnięciu życia wiecznego.

Sceptycyzm przyczynił się także do zracjonalizowania kwestii zbawienia. Dotąd zbawionym mógł być jedynie ten, kto żył w „prawdziwej” wierze oraz skrupulatnie wypełniał

⁶⁷ R. Legutko, *Tolerancja: Rzecz o surowym państwie...*, s. 129.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 128-130.

⁶⁹ Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji...*, s. 193.

⁷⁰ S. Franck, *Kroniki*, Strassburg 1531, s. 106, [cyt. za:] Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji...*, s. 195.

związane z tym faktem obowiązki religijne. Z chwilą, kiedy ludzie poddali w wątpliwość istnienie jednej i niepodważalnej prawdy, zbawienie zaczęło być kojarzone z moralnym sposobem postępowania, a nie tak jak było do tej pory, wyłącznie z kwestiami doktrynalnymi. Racjoniści także wierzyli w istnienie prawd fundamentalnych. Nadawali im jednak subiektywny charakter. Ograniczyli je bowiem do tego, co poszczególnej jednostce jest w stanie zapewnić zbawienie⁷¹. Podejście to umożliwiała swobodne rozwijanie się tolerancji. Sceptycy wierzyli bowiem, iż do wiary nie należy przymuszać, lecz, jeżeli to konieczne, powinno się jej nauczać.

3. 4. Protestantyzm a tolerancja

Choć protestanci domagali się wolności w interpretacji Pisma Świętego, bardzo szybko sami stali się nietolerancyjni. Wolność wyznania jaką głosili, w istocie ograniczali do wolności w obrębie odłamów protestanckich. Własną doktrynę religijną uważali za jedyną drogę umożliwiającą zbawienie. Tolerancję o charakterze uniwersalnym uważali za niemożliwą do pogodzenia z religią oraz moralnością. Twierdzili, że jest ona czymś szkodliwym, co należy zwalczać, ponieważ jest sprzeczna z wiarą oraz sumieniem⁷².

Protestanci pomimo przekonania o wyłącznej prawdziwości własnej doktryny, nie uważali za konieczne nawracania dysydentów⁷³. W tym właśnie objawiała się ich tolerancja. Za konieczne uważali jednak, by władcy „nie pozwalali rozpustnym językom lżyć imieniu Boga i aby nie dopuszczali do niszczenia jego kultu”⁷⁴. Choć protestanci sprzeciwiali się przymuszaniu do wiary, potępiali tych, którzy, w ich mniemaniu, tkwili w błędnych przekonaniach. Dopóki heretycy nie ujawniali się ze swoją fałszywą wiarą, mieli prawo do jej wyznawania. Jednak z chwilą, gdy zaczęli wygłaszać swoje poglądy na forum, sami skazywali siebie na potępienie.

Protestanci mieli odmienne zdania w kwestii tolerancji o charakterze państwowym, ich poglądy na ten temat zależały od sytuacji i położenia w jakim się znajdowali. Tam gdzie stanowili większość, zdecydowanie przeciwstawiali się tolerowaniu dysydentów, głosząc, iż jest to sprzeczne z moralnością oraz religią. Z kolei, w państwach w których przeważała szlachta katolicka, twierdzili, że nietolerancja religijna jest przyczyną wojen domowych oraz

⁷¹ Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji...*, s. 206, 209.

⁷² *Ibidem*, s. 147.

⁷³ *Ibidem*, s. 173.

⁷⁴ Kalwin, *Cocceius Apologia*, s. 135, [cyt za:] Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji...*, s. 173

tumultów. Dlatego jedynym słusznym rozwiązaniem, zapewniającym bezpieczeństwo całemu społeczeństwu jest wolność religijna, wyłączając z niej jednak ugrupowania religijne o radykalnym charakterze⁷⁵.

Na nietolerancyjność protestantyzmu wpłynęło wiele czynników. Kiedy stanowił on nowy ruch, nie mógł sobie pozwolić na głoszenie idei tolerancji uniwersalnej, bowiem nie przetrwałby zbyt długo. Ponadto człowiek, głównie za sprawą reformatorów, znalazł się na drugim planie, został bowiem przysłonięty przez Boga. Wszelkie ludzkie działania były nakierowane na pomnażanie bożej łaski⁷⁶.

3. 5. Arianie o tolerancji

Arianie, inaczej niż protestanci podchodzili do idei tolerancji. Mamy tutaj do czynienia z harmonijnym zespoleniem obu jej aspektów: politycznego oraz moralno-religijnego. Arianie wyraźnie sprzeciwiali się siłowemu nawracaniu różnowierców. Prawdziwą religię według nich, cechuje uniwersalna tolerancja, która nadaje wszystkim grupom wyznaniowym wolność sumienia. Arianie dążyli do rozgraniczenia władzy kościelnej oraz państwowej. Jeżeli kościół za wszelką cenę chce zwalczać herezję, musi to zrobić sam, bez angażowania państwa, bowiem każde z nich ma odmienne obowiązki i cele⁷⁷. Herezje, jeżeli nie wynikają z chęci wywołania społecznego buntu, powinny zostać uznane za rezultat ludzkiej nieświadomości, a nie za przestępstwo, jak czyniono do tej pory⁷⁸.

Arianie wierzyli, iż tolerancję w państwie można urzeczywistnić dwiema metodami. Po pierwsze, realizując zasady chrześcijańskiego miłosierdzia, zawarte w Piśmie świętym. Po drugie, ograniczając wpływ władzy państwowej na kwestie, które dotyczą instytucji Kościoła. Należy wyraźnie rozgraniczyć ich kompetencje, głównie dlatego, że dotyczą one całkowicie innych sfer. Kościół powinien dbać o przygotowanie do życia wiecznego, dbając o życie moralne każdej jednostki. Z kolei rola państwa ogranicza się wyłącznie do dbania o porządek publiczny, dlatego też nie powinno ono ingerować w kwestie dotyczące wiary⁷⁹. Państwo, o ile jest się dobrym obywatelem, powinno szanować każdego, bez względu na jego poglądy religijne.

⁷⁵ Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji...*, s. 149.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 161.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 150.

⁷⁸ J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, s. 190.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 192.

Prawdopodobnie na tolerancyjność arian wpłynęło to, że nigdy nie stanowili oni większości religijnej. Nie wiemy jak zachowywaliby się w przeciwnej sytuacji. Istnieje jednak obawa, że podobnie jak protestanci, sami zaczęliby głosić konieczność zwalczania herezji i nawoływali do nietolerancji.

3. 6. Główne motywy tolerancji religijnej w dobie Reformacji

Chcielibyśmy wierzyć, że wszystkie tolerancyjne postawy okresu Reformacji powodowane były potrzebą serca. Z pewnością część z nich można byłoby umotywować w ten sposób, jednakże głoszenie idei tolerancji zwykle nie było bezinteresowne. Tolerancją darzono innowiercze poglądy głównie w celu zachowania spokoju społecznego. Ważną rolę odgrywały tutaj kwestie taktyczne. Wszelkie nurty, które pojawiły się w okresie Reformacji, a których nie dało się zlikwidować bez wywoływania wojen religijnych, starano się tolerować w obawie przed niepotrzebnym przelewem krwi oraz chaosem społecznym. „Przez tę tolerancję chciano osiągnąć jedynie pokój i zgodę wśród obywateli w miejsce rozruchów i zamieszek, wzajemnych morderstw i klęsk, które dotąd trawią całą Europę i gnębią ją straszliwie”⁸⁰. Wielu myślicieli tamtego okresu tolerancję postrzegało głównie w wymiarze politycznym. Chociaż Samuel Parker zaliczał się do grona zdeklarowanych przeciwników tolerancji, był zdania, iż fanatyzm religijny bardziej zagraża porządkowi społecznemu niż tolerowanie innowierców. Uważał on, iż ten „kto jest dumny i zarozumiały w kwestii religii, w sposób naturalny popada w najdziksza bezczelność i nikczemność natury, i jest całkowicie niezdolny do tego, by być dobrym poddanym i dobrym bliźnim”⁸¹.

Problem traktowania dysydentów w czasie Reformacji stał się szczególnie istotny. Zastanawiano się głównie nad tym, czy kary jakie przewidziane są za szerzenie herezji, nie należą do zbyt surowych, o czym na każdym kroku wspominał Wolter. Nawet jeżeli ktoś miał w tym względzie jakiegokolwiek wątpliwości, duchowni katoliccy⁸² szybko je rozwiewali, twierdząc, że zadawanie bólu ciału, którego przeznaczeniem i tak jest śmierć, w celu uratowania tkwiącej w nim duszy, usprawiedliwia wszelkie tortury⁸³.

⁸⁰ Ł. Opaliński, *Wybór pism*, oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1959, [cyt. za:] J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, s. 22.

⁸¹ S. Parker, *Discourse of Ecclesiastical Polity*, London 1669, s. VIII, [cyt. za:] R. Legutko, *Tolerancja: Rzecz o surowym państwie...*, s. 23.

⁸² Katolicyzm jako religia panująca w wielu Europejskich państwach mógł sobie na to pozwolić.

⁸³ J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, s. 147.

Marcin Becanus, dopuszczał możliwość tolerowania heretyków pod trzema warunkami. Twierdził, iż może być ono moralnie dopuszczalne jeżeli: władza nie jest w stanie ich pokonać, ponieważ są zbyt liczni; istnieje szansa, że nawracanie ich metodami pokojowymi przyniesie szybszy efekt, niż prześladowania; oraz kiedy istnieje obawa, że będą oni szukać pomocy poza granicami kraju⁸⁴.

Piotr Skarga, jeden z przedstawicieli kontrreformacji w Polsce, podobnie jak czyni to Becanus, postawę tolerancyjną w stosunku do innowierców dopuszczał tylko wtedy, kiedy pozwala ona uchronić państwo od wojen na tle wyznaniowym. Skarga pisał: „Konfederacja zła, ale sąsiedzka wojna gorsza, w której zła wygrana, zła przegrana. Za którą zwątlenie wszystkiej siły w ciele Korony i zamieszanie rzeczy boskich i ludzkich, upadek królestwa następuje”⁸⁵. Chociaż był on zdeklarowanym przeciwnikiem Reformacji nigdy nie nawoływał do karania heretyków śmiercią. Opowiadał się także za tym, by nawracać ich nie przy pomocy miecza, lecz nauki. Twierdził bowiem, że to, co zapoczątkowane przymusem nie może zakończyć się miłością⁸⁶.

Zauważono także, że represje w stosunku do różnowierców nie przynoszą pożądanego rezultatu. Dlatego wielokrotnie rezygnowano z nawracania ich drogą przymusu na rzecz pokojowego nauczania, mając nadzieję, że słowem bożym i dobrym uczynkiem uda się zahamować rozwój Reformacji. Twierdzono bowiem, że w przypadku herezji nie ciało, lecz dusza wymaga leczenia⁸⁷.

Niektórzy, z Mikołajem Ławrynowiczem na czele, głosili bardzo odważne, jak na tamte czasy, poglądy dotyczące tolerowania heretyków. Dla nich każdy odłam religijny, każda sekta zasługiwały na istnienie, ponieważ możliwość ścierania się, czasem całkowicie sprzecznych ze sobą poglądów, jest korzystna dla rozwoju intelektualnego każdej jednostki. Ponadto mnogość ugrupowań o charakterze religijnym jest niezbędna dla zachowania ładu wszechświata, ponieważ „niebu i światu nic nie szkodzi i owszem z niezgodnych rzeczy rodzi się jednak piękna harmonia, (...), tak i różnica tych sekt, które się w Koronie znajdują, dotychczas Koronie nie zaszkodziła i nie szkodzi”⁸⁸.

⁸⁴ J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, s. 168.

⁸⁵ P. Skarga, *Upomnienie do ewangelików*, Kraków 1592, s. 38, [cyt. za:] J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, s. 179.

⁸⁶ J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, s. 179-180, 184.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 171.

⁸⁸ M. Ławrynowicz, *Stella quasi cadens*, Lwów 1639, fol. B verso, [cyt. za:] J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, s. 174.

Jeszcze innymi względami opowiadającymi się za potrzebą tolerancji kierowali się wszyscy Ci, dla których była ona jedyną szansą na przetrwanie. Mowa tutaj oczywiście o odłamach wiary chrześcijańskiej czy różnego rodzaju sektach, które należały do szczególnie prześladowanych. Postulaty swobód wyznaniowych wysuwali głównie w obawie przed kolejnymi atakami ze strony duchowieństwa czy władzy państwowej.

Kolejnym ważnym elementem, mającym wpływ na wzrost tolerancyjności, był czynnik ekonomiczny. Choć początkowo nie odgrywał on większej roli, z czasem jednak, głównie w XVI wieku, tolerancję dysydem zaczęto zapewniać przede wszystkim z pobudek handlowych oraz gospodarczych. Na początku XVII wieku szlachta wielkopolska zaczęła nakłaniać, prześladowanych w innych krajach protestantów do osiedlenia się na ich ziemiach. Tym sposobem miejscowości, których zaludnienie nie przekraczało 300 rodzin, uzyskały prawa miejskie, a dzięki stałemu napływowi emigrantów na ziemie Rzeczypospolitej, szlachcie udało się założyć nowe miejscowości, takie jak Rawicz, Bnin czy Osieczyna z rozbudowaną siecią ulic oraz ratuszem. Ponadto ludność była zadowolona z powiększającej się grupy wykształconych i pracowitych rzemieślników. Ze względu na korzyści gospodarcze, jakie niesło ze sobą masowe osiedlanie się protestantów, szlachta by ich zatrzymać zapewniła im swobodę wyznania, możliwość budowania szkół oraz zborów⁸⁹.

Jednakże, to głównie rozwój filozofii prawa, jaki można było wówczas zauważyć, prawdziwie sprzyjał kształtowaniu się postawy tolerancyjnej, poprzez uświadamianie społeczeństwu właściwej roli państwa oraz władzy państwowej, wyłączając wpływy kościoła, co zapoczątkowało laicyzację sfery polityczno-społecznej. Choć już wcześniej możemy znaleźć próby podjęcia tego problemu, chociażby przez kalwinizm czy luteranizm, to udało się go rozwiązać dopiero świeckim myślicielom⁹⁰.

Tolerancja w dobie Reformacji odnosiła się raczej do kategorii pragmatyzmu niż moralności. Najczęściej była wynikiem chłodnej kalkulacji. Władza starała się tolerować innowierców w obawie przed tumultami, mogącymi wywołać chaos w społeczeństwie. Tolerancja w tamtych czasach postrzegana była wyłącznie jako zło konieczne oraz tymczasowe rozwiązanie zapobiegające wojnom domowym.

⁸⁹ J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, s. 211-212.

⁹⁰ Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji...*, s. 179-180.

3. 7. Jeden z ważniejszych Listów o tolerancji - John Locke

John Locke, nie zawsze pochwalał ideę tolerancji. Jego poglądy na ten temat ulegały zmianom i możemy wyróżnić dwa okresy w rozwoju jego poglądów, nazwijmy je wczesnym i późnym. W swoich początkowych dziełach zaznaczał on, iż wiele niebezpieczeństw płynie z przyznania obywatelom swobody wyznania. Inaczej także, niż w *Liście o tolerancji* postrzegał religię oraz państwo. Chociaż podstawą dla poniższych rozważań będzie twórczość „późnego” Locke’a, to wczesny okres nie zostanie w nich jednak całkowicie pominięty.

Locke zerwał z dotychczasowym rozumieniem tolerancji jako zła koniecznego. Swoje rozważania nad nią rozpoczął od stwierdzenia, iż każdy człowiek jest inny, a różnic między nimi nie da się zredukować⁹¹. Dodatkowo pojęcie tolerancji zbudował w oparciu o termin mu przeciwny – czyli nietolerancję⁹², którą utożsamiał z przemocą na tle wyznaniowym. Odnosząc się do tak ujętej kwestii, tolerancję postrzegał wyłącznie w jej negatywnej formie, sprowadzającej się wyłącznie do biernego akceptowania, bowiem była ona dla niego po prostu nienarzucaniem innym własnej religii.

W początkowych fragmentach *Listu o tolerancji* Locke bardzo jasno formułuje swoje stanowisko dotyczące tytułowej kwestii. Píše bowiem, że:

„Tolerancja w stosunku do tych, którzy w sprawach religii wyznają odmienne zapatrywania, do tego stopnia jest zgodna z Ewangelią i zdrowym rozsądkiem, że po prostu wydaje się rzeczą koszmarną, jeżeli ludziom w tak jasnym świetle mrok oczy przesłania. Nie chciałbym tutaj bynajmniej oskarżać pychy, żądy panowania u jednych, ani gwałtowności i fanatyzmu u drugich, bo to są przywary, które prawdopodobnie nie dadzą się całkowicie usunąć ze stosunków ludzkich, lecz mimo wszystko są one tego rodzaju, że nikt by się nie zgodził, aby mu jawnie je zarzucano, ale też nie ma prawie nikogo, kto by tym żądom dał się na ośleponosić, a nie szukał zarazem przez nie, przybrane w pozory obcych im właściwości i szlachetności, własnej swej chwały”⁹³.

Locke postulował także oddzielenie spraw religii i państwa, ponieważ zostały one ustanowione do całkowicie odmiennych celów. Pisał on, iż „jeżeli takiego rozdziału się nie dokona, żadnym sporom nigdy nie będzie można położyć kresu, sporom pomiędzy tymi, którym dobro dusz albo państwa bądź rzeczywiście leży na sercu, bądź też udają, że leży”⁹⁴. Locke twierdził, iż państwo nie jest i nigdy nie będzie kompetentne w kwestii wiary. Jego

⁹¹ J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963, s. 62.

⁹² Nietolerancja według Locke’a ma charakter niesymetryczny, polega bowiem na tym, iż przypisujemy rację naszym poglądom, tym samym odmawiając jej innym. Patrz: J. Hołówka, *Trzy traktaty o tolerancji*, „Przegląd filozoficzny” 1995, nr 3, s. 14.

⁹³ J. Locke, *List o tolerancji*, s. 2.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 7.

zadaniem nie jest bowiem wikłanie się w doktrynalne spory pomiędzy poszczególnymi kościołami, lecz w kwestie doczesne. Kościół natomiast powinien zajmować się tym, co związane jest z życiem wiecznym. Ponadto nie ma prawa mówić co jest dobre, a co złe, co prawdziwe, a co heretyckie, ponieważ jest on prawowitny tylko dla siebie⁹⁵. Locke twierdził, iż żaden urząd państwowy, żadne stanowisko kościelne nie daje prawa do nawracania tych, którzy tego nie chcą. Torturującym innowierców chrześcijanom wypominał ich krótką pamięć⁹⁶. Dla Locke'a każdy Kościół jest dobrowolnym stowarzyszeniem, dlatego wszelkie próby narzucania wiary są absolutnie nie do przyjęcia. Wszelką przemoc stosowaną przy nawracaniu ludzi uważał za źle ukierunkowany rodzaj pobożności.

Locke w swoich rozważaniach nad tolerancją odwoływał się do praw człowieka i obywatela. W hierarchii najwyższej według niego stało prawo pochodzące od Boga, niżej natomiast to stanowione przez człowieka. Podłożem niezbywalnych praw każdej jednostki jest zatem prawo naturalne, czyli zbiór boskich zasad odkrywany przez rozum. Jak pisze Locke: „rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku”⁹⁷. Charakterystyczne dla tego typu teorii jest to, że człowiekowi przysługują niezbywalne prawa do życia czy wolności, niezależnie od przyjętych w danym kraju rozwiązań prawnych.

Locke, podobnie jak wielu myślicieli tamtego okresu, twierdził, iż o ile nie można tolerować czegoś, co jest moralnie naganne, o tyle ludzkie zachowania, które nie niosą za sobą żadnej moralnej treści powinny być powszechnie akceptowane. Postulował także, aby czyny te wyłączyć spod władzy kościelnej:

„A zatem widzisz, że rzeczy położone po środku, ni dobre, ni złe, choć podlegają władzy świeckiej, nie mogą być jednak na tej podstawie wprowadzone do sakralnych obrzędów, ani narzucane zgromadzeniom religijnym w charakterze powinności, ponieważ na gruncie świętych obrzędów od razu przestaną być one moralnie obojętne”⁹⁸.

Na tymże poglądzie Locke w dużej mierze zbudował swoją koncepcję tolerancji, co postaram się wykazać w dalszej części tego rozdziału.

⁹⁵ J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963, s. 39-40.

⁹⁶ „że mianowicie Ewangelia raz po raz potwierdza, iż prawdziwi uczniowie Chrystusa powinni oczekiwać i cierpieć prześladowania, ale że prawdziwy kościół Chrystusa powinien prześladować, albo ciemnić wyznawców innej wiary, albo też gwałtem, żelazem, płomieniem zmuszać ich do przyjmowania własnej swej wiary oraz dogmatów, jakoś nie przypominam sobie, abym o tym gdziekolwiek czytał w Nowym Testamencie”.

Cyt.: *Ibidem*, s. 14-15.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 166.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 36.

Wiara według Locke'a powinna być szczerą, a co za tym idzie dobrowolną. We wczesnym okresie swojej twórczości uważał, iż obywatele chociaż są równi oraz wolni powinni być posłuszni władzy państwowej, włączając w to także wszelkiego rodzaju ustanowienia dotyczące zewnętrznych przejawów wiary. Te bowiem, z religijnego punktu widzenia, nie były dla niego szczególnie istotne. Dla wczesnego Locke'a religia miała przede wszystkim charakter wewnętrzny. Z czasem jednak, jego pogląd na tę kwestię uległ znacznej zmianie. W Liście o tolerancji pisze już bowiem tak:

"Otóż ludzie (...), winni się łączyć w stowarzyszenia kościelne w tym celu, żeby odbywali wspólne zebrania, nie tylko dla wzajemnego zbudowania, lecz także, aby jawnie składali przed narodem świadectwo, że są czcicielami Boga i że boskiemu majestatowi oddają cześć w takiej formie, jakiej im nie wstyd, a jaka w ich przekonaniu ani nie jest Boga niegodna, ani jemu niemiła (...)"⁹⁹.

Od tego momentu zewnętrzne przejawy wiary zaczęły nieść ze sobą religijne treści. Każdy człowiek ma prawo do swobodnego praktykowania własnych obrzędów, gdyż to właśnie one są wyrazem jego pobożności. Okoliczności tych obrzędów¹⁰⁰ nie są jednak, ściśle sprecyzowane, bowiem „woła boża niczego wyraźnie nie nakazała”¹⁰¹. Locke wyróżnił dwa rodzaje dogmatów kościelnych: spekulatywne oraz praktyczne. Pierwsze odnoszą się wyłącznie do sfery religijnej, i jak pisze Locke „nie wymagają niczego innego, jak tylko jednego, żeby w nie wierzyć”¹⁰², na drugie zaś składają się zewnętrzne przejawy wiary, które zaliczył do rzeczy moralnie obojętnych, i one to mają być wyjęte spod władzy kościelnej¹⁰³. Locke stawia jednak pewien warunek – obrzędy te nie mogą negatywnie wpływać na publiczny ład, to znaczy, że żaden, składający się na nie element, nie może być zakazany przez ustawy państwowe. Jeżeli społeczeństwo będzie się w stanie porozumieć odnośnie praktycznego wymiaru praktyk religijnych, wówczas tolerancja zapanuje wewnątrz tego pierwszego, czyli czysto religijnego. Człowiek powinien bowiem dostrzec, iż obrzędy te, choć w praktyce mogą się różnić, niosą za sobą te same treści, każdy z nich bowiem nakierowany jest na zbawienie. Władza powinna zatem tolerować niezagrażające obywatelom publiczne formy kultu, ponieważ to, co jest dozwolone przez państwo, musi być także dozwolone w

⁹⁹ J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, Wyd. PWN, Warszawa 1963, s. 32.

¹⁰⁰ Locke zalicza do nich: miejsce obrzędu, jego czas, strój w jaki mają być ubrani uczestniczący w nim ludzie oraz postawę ciała jaką mają wówczas przyjąć. Patrz: *Ibidem*, s. 37.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 37.

¹⁰² *Ibidem*, s. 46.

¹⁰³ Do tej sfery miałyby się zaliczać czyny obojętne moralnie.

kościół¹⁰⁴. Powraca tutaj koncepcja rzeczy obojętnych, które winno się uwzględniać przy tworzeniu prawa. Jeżeli państwo zezwala na spożywanie chleba w pozycji siedzącej, czy stojącej, to nie powinno zakazywać tego w czasie obrządków sakralnych. Podobnie jak dla dobra społeczeństwa nie ma większego znaczenia, czy chwałę Bogu będzie się oddawało w nakryciu głowy, czy też bez niego. Locke chce zatem, by na drugiego człowieka patrzeć nie przez pryzmat wiary, lecz tego jakim jest obywatelem.

Locke w swoich rozważaniach zajął się także epistemologicznymi podstawami tolerancji. Doskonale bowiem zdawał sobie sprawę z tego, iż wiara nie jest czymś uniwersalnym i ostatecznym, lecz tym, co subiektywne. Nie może zatem rościć sobie pretensji do bycia bezwzględnie prawdziwą, ponieważ dyskusji na jej temat nie da się rozstrzygnąć za pomocą racjonalnych argumentów. Wszędzie tam, gdzie ustalenie prawdy jest niemożliwe, człowiek powinien mieć szansę wolnego wyboru, a wszelkie nierozstrzygalne kwestie nie powinny oddziaływać na życie polityczne danego kraju. Z tego też powodu wszelkie wojny na tle religijnym wydawały się mu całkowicie pozbawione sensu. Jak bowiem można walczyć w obronie czegoś, czego sami nie jesteśmy w stanie pojąć i poprawnie zinterpretować¹⁰⁵.

W swoim dziele, Locke wykazuje istnienie dwóch przyczyn religijnej nietolerancji. Pierwszym jest absolutne przekonanie o prawdziwości własnych racji. Drugą z kolei jest nieznanostwo pozostałych wyznań, a przez to niczym nieuzasadniona nienawiść do ich wyznawców¹⁰⁶. Wszystko to ma jedną podstawę, którą Locke nazywa *enthusiasmem*. Pojęcie to stosowane jest przez niego na oznaczenie specyficznego uczucia, które w przeciwieństwie do wiedzy uzyskanej rozumowo, czy to poprzez objawienie, obchodzi wszelkie racjonalne argumenty. Często łączone jest z pychą a także próżnością. Ponadto jest ono subiektywne oraz bliskie szaleństwu. *Enthusiasm* odnosi się wyłącznie do treści religijnych, ponieważ tylko one, według Locke'a, są w stanie wzbudzić w człowieku nad wyraz silne emocje. Uniesienie uczuciowe towarzyszy temu, kto za kryterium prawdy obiera poczucie oczywistości¹⁰⁷. Takim to uniesieniem uczuciowym, chociaż Locke bezpośrednio o tym nie wspomina, kierują się zwolennicy nietolerancji, zamykając się na innych ludzi. Przekonanie o prawdziwości własnej wiary nie pozwala realnie spojrzeć na otaczający świat. Jak zauważa Legutko, Locke nie podejmuje walki z *enthusiasmem*. Jedyne co robi, to pokazuje jak

¹⁰⁴ J. Locke, *List o tolerancji*, s. 38.

¹⁰⁵ R. Legutko, *Tolerancja: Rzecz o surowym państwie...*, s. 15.

¹⁰⁶ J. Hołówa, *Trzy traktaty o tolerancji*, s. 16.

¹⁰⁷ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. II, przeł. B. J. Gawecki, Wyd. PWN, Warszawa 1955, s. 458-460.

powinno wyglądać prawdziwe poznanie. Jest ono możliwe wyłącznie dzięki postawie tolerancyjnej otwartości oraz umiejętności krytycznego odnoszenia się do własnego stanu wiedzy. Człowiek powinien żyć bez uprzedzeń, a tolerancyjnym jest ten,

„który bada bezstronnie i rzetelnie różnice między poglądami religijnymi, co może doprowadzić do przekonania, że nie ma wśród religii takiej, która by pod każdym względem była bez zarzutu [oraz że] sekty i systematy są tworem ludzkim i noszą na sobie znamię ludzkiej omylności”¹⁰⁸.

Osoba postępująca w ten sposób z pewnością bliższa jest poznania prawdy, niż ktoś, kto zamyka się na odmienne od własnych przekonania.

Warto pamiętać, iż Locke nigdy nie opowiadał się za bezgraniczną tolerancją. Dodatkowo zakładał także zaistnienie takich sytuacji, w których państwo, dla dobra swoich obywateli, ma prawo odstąpić od obowiązku religijnej tolerancyjności. Pierwsza dotyczy ateistów, druga zaś poddanych innego władcy. Dla ateisty, jak zauważa, „nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które więzami są społeczeństwa (...)”¹⁰⁹. Ateizm zatem podważa ład społeczny, a ateista, jako człowiek niewierzący w istnienie Boga, nie może być motywowany do moralnie dobrego postępowania. Widać tutaj, że moralność u Locke’a ściśle powiązana jest z kwestiami religijnymi.

Jak wynika z powyższego, tolerancji, taką jaką ją widział Locke, jeszcze sporo brakowało do osiągnięcia współczesnego jej stanu. Rozpatrywana była ona bowiem głównie z politycznego punktu widzenia, co w znacznym stopniu ją ograniczało. Oparta na konieczności zachowania ładu społecznego, akceptowaniu tego, czego rozstrzygnąć się nie da, przybrała wyłącznie postać negatywną, z kategorią moralności mając niewiele wspólnego. Jednakże odwołując się do tolerancyjnej otwartości w poznaniu, Locke nadał jej nieco pozytywnego charakteru.

3. 8. Wolterowska analiza tolerancji

Traktat o tolerancji został napisany przez Woltera z powodu niesłusznie skazanego na śmierć, za rzekome zabójstwo własnego syna, protestanta Jana Calasa. Jak okazało się później, Marek Antoni popełnił samobójstwo. Jednakże podejrzenia, jakoby tłem owej zbrodni był konflikt religijny pomiędzy ojcem a synem, który rzekomo chciał przejść na katolicyzm, sprawiły, że emocje wzięły górę nad rozumem. Podobno, jak pisze Wolter: „jakiś

¹⁰⁸ J. Locke, *O właściwym używaniu rozumu*, [w:] *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawecki, Wyd. PWN, Warszawa 1955, t. II, s. 508.

¹⁰⁹ J. Locke, *List o tolerancji*, s. 55.

fanatyk z motłochu krzyknął, że Jan Calas powiesił swego własnego syna Marka Antoniego. Gdy okrzyk ten rozległ się po raz drugi, porwał w jednej chwili wszystkich”¹¹⁰. Według Woltera nikt dokładnie nie przeszedł owej sprawy, ponieważ podejrzany był protestantem¹¹¹. Pomijając liczne dowody oraz fakty, sąd skazał Jana Calasa na łamanie kołem. Z czasem dopiero, kiedy za rozwiązywanie tej sprawy wzięli się francuscy myśliciele, okazało się, że Calas faktycznie był niewinny¹¹². Wolter sytuację tę podsumował następująco:

„nigdy najmniejszy spór religijny nie zakłócił spokoju tej prowincji, odkąd należy ona do naszych królów. Dlaczego? Dlatego, że nikogo nie prześladowano. Nie starajcie się udęczać serc, a wszystkie będą należały do was”¹¹³.

Wolter sprawę Jana Calasa potraktował jako punkt wyjścia dla swoich rozważań nad tolerancją. Walczył on z chrześcijańskim zabobonem i ślepą nienawiścią. Religię chrześcijańską uważał za pełną brutalności i przemocy oraz cechującą się nietolerancyjną postawą. W *Traktacie o tolerancji* napisał:

„Mówię to z obrzydzeniem, ale w poczuciu prawdy. To my, chrześcijanie, to my byliśmy prześladowcami, katami, mordercami! I czyimi? Naszych braci! To my zburzyliśmy sto miast trzymając krucyfiks lub Pismo święte w ręku (...). Od roku 1745 powiesiliśmy osiem osób spośród tych, których nazywamy predykantami albo posłami Ewangelii. Nie popełniły one żadnej innej zbrodni prócz tej, że modły za króla zasyłały do Boga w gwarze i że dawały kroplę wina i kruszynę chleba na drożdżach garstce głupich chłopów”¹¹⁴.

Głównym celem krytyki chrześcijaństwa było pokazanie, iż jego dążenie do stania się uniwersalnym wyznacznikiem moralności nie jest uprawnione. Dodatkowo pragnął, aby chrześcijaństwo bez uprzedzeń podeszło do religii naturalnej, opartej na rozumie oraz odartej z przesądów religii objawionej. W ten sposób chciał odejść od oficjalnej nauki jaką głosił Kościół.

Wolter pragnął uwolnić człowieka od jarzma dogmatów religijnych oraz obrzędowości, skupiając się na jego wnętrzu. Według niego religia powinna być powszechna, a także budowana w oparciu o zasadę miłości, nie zaś na pozbawionych sensu zabobonach, które postrzegał, podobnie zresztą jak czynił to młody Locke, jako drugorzędne, a wręcz jako całkowicie nieistotne elementy wiary. Wolter chciał, aby ci:

¹¹⁰ Wolter, *Traktat o tolerancji: napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, przeł. Zdzisław Ryłko, Wyd. PWN, Warszawa 1956, s. 18.

¹¹¹ Czyli należał do mniejszości

¹¹² *Ibidem*, s. 15-27.

¹¹³ *Ibidem*, s. 38.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 78.

„co okrywają sutannę białym płótnem, aby głosić, że trzeba Cię [Boże – własny przypis] miłować, nie żywią nienawiści do tych, którzy głoszą to samo w płaszczu z czarnej wełny. Niechaj będzie wszystko jedno, czy oddawana Ci jest cześć w gwarze powstałej z języka starodawnego, czy też w gwarze nowszej. (...). Oby wszyscy ludzie przypomnieli sobie, że są braćmi!”¹¹⁵.

Chociaż głosił zbędność wszelkich religijnych dogmatów i obyczajów doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż nie każdy będzie w stanie je porzucić, zwłaszcza jeżeli wierzy, że to właśnie one są wyznacznikiem prawdziwości jego wiary. Dalego też, nie domagał się całkowitego ich usunięcia¹¹⁶, a tolerancję opierał na pluralizmie religijnym, czyli poglądzie głoszącym, iż chcąc żyć w pokoju musimy wzajemnie akceptować nasze wyznania, ponieważ nie mamy podstaw, by jedne uważać za lepsze od drugich. Stanowisko to miało być jednak wyłącznie tymczasowym rozwiązaniem. Wolter wierzył bowiem, iż z chwilą kiedy religia naturalna stanie się powszechnie panującą, problem nietolerancyjności zniknie. Ten, kto uświadomi sobie, iż obrzędowość religijna jest jedynie czymś akcydentalnym, nie będzie miał problemu z zaakceptowaniem wyznawców innych religii, widząc w nich głównie podmioty moralne¹¹⁷.

Wolter, podobnie jak uczynił to wcześniej Locke, zastanawiał się, czy nietolerancja może wynikać z prawa natury i prawa ludzkiego. Tym pierwszym było dla niego to, co przykazała natura wszystkim ludziom. Jeżeli „dałeś i otrzymałeś słowo, winno być ono dotrzymane”¹¹⁸ głosi jedna z zasad. Prawo ludzkie musi opierać się na prawie naturalnym, a podłożem dla nich obu, według Woltera, jest prawidło „nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe”. Dlatego sprzeczne z nim, byłoby nakazywanie innym porzucenia własnej wiary, pod groźbą śmierci. Żaden człowiek nie ma do tego prawa. Nietolerancja pochodzi z tego, co barbarzyńskie i niedorzeczne, nie może zatem wynikać ani z prawa natury, ani z prawa ludzkiego¹¹⁹. Niemniej jednak w dalszej części *Traktatu* dopuszcza on możliwość wyprowadzenia nietolerancji w prawa ludzkiego, co ja osobiście nazwałabym raczej nakreślanie granic tolerancji niż samą nietolerancją. Ma on bowiem na myśli wszystkie te zachowania, których tolerować nie powinniśmy, ponieważ prowadzą do religijnego fanatyzmu, a tym samym mącą ład społeczny¹²⁰.

¹¹⁵ Wolter, *Traktat o tolerancji...*, s. 154-155.

¹¹⁶ Choć zdecydowanie trudniej przychodziło mu to w stosunku do religii chrześcijańskiej.

¹¹⁷ R. Legutko, *Tolerancja: Rzecz o surowym państwie...*, s. 152-153.

¹¹⁸ Wolter, *Traktat o tolerancji...* s. 47.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 47-48.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 139.

Celem napisanego przez Woltera *Traktatu o tolerancji* było zwalczanie ślepego fanatyzmu religijnego. Na swój sposób zmagał się on z nietolerancją, hipokryzją a także nienawiścią. W tolerancji widział głównie zbiór tych zachowań, które umożliwiają obywatelom zgodne współżycie. Ponadto przejawiać się ona miała w sądach oceniających władzę, ludzi a także historię. Dodatkowo w swojej negatywnej postaci była dla niego dziedzictwem pluralizmu religijnego. Wolter wierzył w możliwość zbudowania tolerancji na gruncie powszechnego braterstwa, dlatego w rozważaniach tych tak mało miejsca pozostawił na jej indywidualny wymiar.

3. 9. Rewolucja Francuska

Na przestrzeni wieków rola Kościoła powoli słabła. Na potwierdzenie tego, można przytoczyć fragment tekstu francuskiego historyka Alexis'a de Tocqueville'a, który pisał, iż:

„W miarę jak potęga władców świeckich krzepła, władza Kościoła słabła. Najpierw był ich zwierzchnikiem, potem był im równy, wreszcie stał się ich klientem (...). Choć królowie nasi jeszcze nazywali siebie najstarszymi synami Kościoła, bardzo niedbale wypełnili swoje wobec niego obowiązki; znacznie mniej zapału wkładali w osłabienie Kościoła niż w obronę swojej władzy. Prawda, że nie pozwalali się na niego targnąć, ale tolerowali, kiedy z daleka przebijano go strzałami (...)”¹²¹.

Osiemnastowieczna Francja uchodziła za jedno z najpotężniejszych państw europejskich. Była ona podzielona na trzy stany – kler, szlachtę oraz całą resztę wolnych obywateli, która stanowiła grupę najliczniejszą. Z racji, że we Francji panował w tym czasie ustrój feudalny, chłopci zobowiązani byli oddawać panom znaczną część zbiorów. Oprócz tego zmuszani byli do płacenia podatków, a także dziesięciny klerowi, przez co większość z nich żyła w skrajnym ubóstwie. Wewnętrzne zróżnicowanie społeczne, a także kryzys gospodarczy, jaki miał miejsce w 1788 roku spowodowany nieurodzajem, w dużym stopniu przyczyniły się do wybuchu rewolucji. Ponadto burżuazja, chcąc obalić władzę, której niewiele brakowało do tego, by stać się absolutną, szukała wsparcia wśród mieszczan oraz chłopów. Kryzys gospodarczy w dużej mierze stał się także przyczyną kryzysu politycznego. Liczne wojny jakie prowadziła wówczas Francja, wraz z nieudolnymi rządami Ludwika XVI doprowadziły do ogromnego zadłużenia państwa¹²². Nie będę jednak zagłębiać się w szczegóły dotyczące

¹²¹ A. Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1994, s. 167.

¹²² M. Paradowski, *Dziedzictwo Rewolucji Francuskiej*, Wyd. „NORTOM”, Wrocław 2001, s. 57-60.

tegoż zagadnienia, bowiem nie jest to bezpośrednio związane z tematyką niniejszego rozdziału.

Jednym z wielu pozytywnych skutków Rewolucji Francuskiej, było nadanie pojęciu tolerancji nowego wymiaru. Podpisanie 26 sierpnia 1789 roku Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela sprawiło, że jej zakres znacznie się poszerzył. Rewolucja ta cechowała się antychrześcijańskim przesłaniem. W miejsce Boga został postawiony człowiek, tym samym prowadząc do dechrystianizacji sfery kultury oraz obyczajów. Od tego momentu człowieka zaczęto postrzegać jako istotę samowystarczalną, stworzoną dla siebie, a nie dla jakiejś niezrozumiałej metafizycznej siły¹²³.

Rewolucja Francuska doprowadziła do urzeczywistnienia się ideału realnej równości wszystkich jednostek, wypracowanego przez środowiska liberalne, będące głównie pod wpływem encyklopedystów. Upowszechniła się także edukacja, a dzięki niej wzrosła świadomość obywatelska¹²⁴. Spopularyzowane zostały główne współczesne nurty ideologiczne, takie jak liberalizm, czy indywidualizm. Przyjęty został także ustrój demokratyczny, takim jakim go widział Jean Jacques Rousseau. Chciał on bowiem, by człowieka zaczęto traktować jako indywidualną jednostkę. Społeczeństwo natomiast miało funkcjonować w oparciu o dobrowolnie podejmowaną umowę społeczną, a nie jak to było do tej pory, na podstawie naturalnej potrzeby człowieka do życia we wspólnocie, obowiązującej od czasów starożytnych¹²⁵. Suwerenność należy się wyłącznie ludowi, czyli podmiotowi wszelkiej władzy. Z kolei równość wszystkich obywateli miałyby się sprowadzać do zniesienia własności prywatnej, będącej przyczyną wszelkich dysproporcji oraz walk klasowych¹²⁶.

Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela jako programowy dokument Rewolucji Francuskiej uchwalony przez Konsyтуantę, na wniosek generała Marie Joseph'a de La Fayette'a, miała na celu przeciwstawienie się bezprawnemu nadużywaniu władzy. Głosiła ona bowiem naturalne prawo człowieka do wolności, własności oraz do sprzeciwu wobec ucisku. Zniesiony został system feudalny, dzięki czemu chłopci dostali ziemię na własność. Deklaracja umożliwiła przemianę Francji z państwa feudalnego i autorytarnego w państwo kapitalistyczne i demokratyczne. Dzięki niej społeczeństwo przestało być stanowym, a stało

¹²³ M. Paradowski, *Dziedzictwo Rewolucji Francuskiej*, s. 107.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 105.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 115.

¹²⁶ Koncepcję taką w czasach starożytnych zaproponował Platon.

się społeczeństwem obywatelskim. Kilka miesięcy po podpisaniu Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, prawa obywatelskie nadano również Żydom i protestantom¹²⁷.

Przyjmuje się, że to właśnie Rewolucja Francuska jako pierwsza wprowadziła prawa człowieka i obywatela. Jak się jednak okazuje, deklaracje tego typu¹²⁸ zrodziły się wraz z cywilizacją chrześcijańską. Różnica polegała jednak na tym, że wcześniejsze oświadczenia formułowane były w duchu teocentryzmu, a nie antropocentryzmu, jak miało to miejsce w przypadku Deklaracji z 1789 roku. Jednakże w przypadku wcześniejszych ustanowień, oprócz praw, na człowieka nakładane były także obowiązki wobec Boga oraz innych ludzi. Tym razem jednostka otrzymała wolność, nie musząc dawać nic w zamian¹²⁹.

Rewolucja Francuska podważyła wartości poprzedniej epoki, tym samym stając się wzorcem dla nowych sił liberalnych. Pod jej pozytywnym wpływem znalazła się nie tylko Francja, lecz cała Europa. Rewolucja Francuska stała się bodźcem dla innych państw europejskich, do kontynuowania walki o wartości i ideały za które niegdyś ginęły setki ludzi.

¹²⁷ M. Paradowski, *Dziedzictwo Rewolucji...*, s. 116.

¹²⁸ Za przykład niech posłuży *Carta Magna Leonense* z 1188 roku, kiedy to wszystkim mieszkańcom królestwa przyznano między innymi wolność osobistą oraz prawo własności, albo angielska *Carta Magna*, podpisana w 1215 roku, dodatkowo gwarantująca ograniczenie podatków. Zob. *Ibidem*, s. 108.

¹²⁹ M. Paradowski, *Dziedzictwo Rewolucji...*, s. 110-111.

4. Dziewiętnastowieczna idea tolerancji

O ile wcześniej pojęcie tolerancji kojarzone było głównie z wolnością religijną, o tyle po wprowadzeniu ustroju demokratyczno-republikańskiego termin ten zaczął odnosić się do wielu różnorodnych aspektów życia, takich jak obyczajowość, polityka, filozofia a także sztuka. Dopiero pod koniec XVIII wieku wolność zaczęto pojmować w kategoriach niezbywalnego atrybutu człowieka i od tego momentu tolerancja zaczęła kojarzyć się z tym, co nowoczesne i postępowe. Definicja tolerancji w prężnie rozwijającym się XIX wieku musiała zostać zbudowana od nowa. John Stuart Mill odegrał w tym procesie ogromną rolę. Z racji, że jest on niejako prekursorem nowej idei tolerancji, wyłącznie na nim, w tym podrozdziale, skupi się moja uwaga.

4. 1. Tolerancja odkryta na nowo – John Stuart Mill

Nowe rozumienie jakie J. S. Mill nadał tolerancji wychodziło poza kwestie religijne, dotycząc wszelkich indywidualnych różnic między ludźmi. Mill tolerancję postrzegał głównie jako nienaruszanie wolności oraz autonomii innej osoby. Wolność miała obejmować wewnętrzną sferę sumienia oraz uczuć, a także miała polegać na swobodnym wyrażaniu myśli, słowa oraz własnego gustu. Była ona czymś, co wynikało z użyteczności, ponieważ przybliżało do prawdy, która według Milla nie jest jedna i uniwersalna, lecz zmienia się w czasie¹³⁰. Żadnego społeczeństwa nie nazwiemy wolnym, jeżeli powyżej wymienione swobody nie zostaną uwzględnione. Tolerancja nie może być jednak absolutna. Poza obszarem tego, co tolerować się powinno, Mill umieszcza wszelkie zachowania godzące w autonomię innych jednostek. Nie można bowiem budować swojej wolności odbierając ją komuś innemu¹³¹.

Za rozpowszechnianie tolerancji w społeczeństwie odpowiedzialnych uczynił ludzi o nieco ekscentrycznych poglądach. Ich zadanie nie polegało na wnoszeniu nowych treści do konfliktu o prawdę, lecz skłonienie pozostałych obywateli, charakteryzujących się bierną nietolerancyjnością, do zrewidowania własnego światopoglądu. Mniejszości miały wnieść do społeczeństwa otwartość, a co za tym idzie ruch myśli oraz intelektualny rozwój¹³². Mill

¹³⁰ J. S. Mill, *Utylitaryzm, O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Wyd. PWN, Warszawa 2005, s. 104-105.

¹³¹ „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”. Cyt.: J. S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 103, Patrz też: *Ibidem*, s. 97-98.

¹³² *Ibidem*, s. 156-157.

wierzył w możliwość przybliżenia do prawdy w procesie krytycznej debaty. Ona sama będzie zaś możliwa tylko wtedy, kiedy zapanuje pozytywna tolerancja dla niepopularnych opinii. Ci zaś, „którzy pragną ją zagłuszyć, przeczą, rzecz jasna, jej prawdziwości, ale nie są nieomylni. Nie mają prawa rozstrzygać tej kwestii dla całej ludzkości i nie pozwalają żadnej innej osobie na wyrobienie sobie o niej sądu. Ludzie, którzy odmawiają wysłuchania opinii, ponieważ pewni są jej fałszywości, zakładają, że ich pewność równa się pewności absolutnej”¹³³.

Prawdziwym tolerancyjnym działaniem jest to, które prowadzi do zniesienia homogenicznych i represyjnych przekonań. Tolerancja jest uświadomieniem sobie ograniczeń własnych oraz innych ludzi. Nie ma zatem potrzeby powoływania się na autorytet w celu zagłuszenia opinii, która może okazać się prawdziwa. Warto sobie w końcu uświadomić, że nie ma ludzi nieomylnych. Człowiek powinien przestać wymagać od innych, by myśleli tak jak on. Wszystko bowiem co sam uznaje za prawdziwe, jest wyłącznie wynikiem jego własnych upodobań¹³⁴.

Mill, choć sam nie należał do grona relatywistów, twierdził, że skoro przyczyną nietolerancji jest wrogość wobec poglądów różniących się od naszych i skoro owa wrogość bierze się stąd, że własne poglądy uznajemy za jedynie słuszne, to należałoby oczekiwać, iż przyjmując zasadę relatywizmu dotyczącą równoprawności wszystkich poglądów, zniknie wszelka podstawa do wrogości. Jeżeli bowiem uznamy zasadę absolutyzmu, głoszącą istnienie tylko jednej prawdy absolutnej, prędzej czy później zaczniemy nabierać przekonania, iż to właśnie my jesteśmy w jej „posiadaniu”, co może zapoczątkować chęć do zwalczania wszelkich poglądów odmiennych od naszych¹³⁵. Mill doszedł do wniosku, iż prawdziwe zagrożenie dla tolerancji nie pochodzi z góry, to znaczy ze strony władzy, jak to dotychczas starano się udowodnić, lecz ze strony samego społeczeństwa, które tkwi w tradycyjnych zasadach, wartościach oraz obyczajach, wciąż piętnując tych, których poglądy wykraczają poza te powszechnie przyjęte¹³⁶.

Dla Milla tolerancja była czymś więcej, niż tylko bierną akceptacją. Była czynnym wspieraniem wszelkich osobliwych poglądów i postaw. Chociaż jednostka nie musiała wprowadzać ich w życie, to sam fakt, że istnieją, niejako obliuguje ją do ich zaakceptowania.

¹³³ J. S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 140.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 98, 111.

¹³⁵ R. Legutko, *Tolerancja: rzecz o surowym państwie...*, s. 224-226.

¹³⁶ J. S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 178-180.

Każdy człowiek powinien być tolerowany takim, jakim jest¹³⁷. Tolerancja nie była dla niego zwykłym powstrzymaniem się od zrobienia czegoś, lecz aktywnością na rzecz ludzkiej wolności, która sprzyja postępowi. Mill, jako zwolennik liberalizmu, uznawał równość wszystkich jednostek. Poza granicami tolerancji umieścił wyłącznie to, co ograniczało lub godziło w prawa innych ludzi.

¹³⁷ R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 162-163.

Rozdział II: Michaela Walzera rozważania o tolerancji

Wprowadzenie

Michael Walzer (ur. 3 marca, 1935 r.) to amerykański filozof żydowskiego pochodzenia – wykładowca na uczelniach w Princeton oraz New Jersey. Pełnił także funkcję redaktora naczelnego czasopisma *Dissent*. Opublikował 27 książek oraz ponad 300 artykułów, które ukazały się w *The New Republic*, *The New Yorker*, *The New York Times* oraz w wielu innych czasopismach¹³⁸. W Polsce znany jest z takich dzieł jak: *Just and Unjust Wars*, *Arguing about War*, *On Toleration* czy chociażby *Pluralism, Justice, and Equality*. Jego rozważania skupiają się głównie na polityce i w jej ramach Walzer porusza zagadnienia związane z pluralizmem, nacjonalizmem, wojnami sprawiedliwymi, a także tolerancją, będącą tematem dalszej części tego rozdziału. Walzer powszechnie zaliczany jest do grona lewicowców oraz komunitarian¹³⁹. W swoich rozważaniach szczególnie podkreśla rolę wspólnoty w społeczeństwie. Jest także zwolennikiem wielokulturowości, o czym często wspomina także w *O Tolerancji*¹⁴⁰.

Problem tolerancji zostaje przez Walzera podjęty w nowy i dość ciekawy sposób. Jego zdaniem, o tolerancji można bowiem pisać dopiero wtedy, kiedy ulokuje się ją w konkretnym historycznym oraz społecznym kontekście¹⁴¹. Ponadto nie koncentruje się on na wytyczaniu jej granic czy analizowaniu jej źródeł, lecz odwołuje się do tego, co stanowi realny problem – tolerancja w swoim praktycznym wymiarze. W *O tolerancji* przedstawia czytelnikowi faktyczne problemy z jakimi powinien zmierzyć się każdy, kto chce pisać o zjawisku tolerancji. Zagadnienia te związane są z władzą, klasą, płcią, religią a także edukacją. Porusza on także problem dotyczący poszukiwania metod umożliwiających współpracę poszczególnym grupom. Według Walzera, nie istnieje coś takiego, jak zasada uniwersalna. Dlatego też wspólnoty samodzielnie muszą wypracować odpowiednie metody, za pomocą których będą w stanie osiągnąć obopólną akceptację. Jedyne prawo uniwersalne jakie uznaje to wzajemny szacunek¹⁴².

¹³⁸ J. K. Salkin, *A dream of Zion: American Jews reflect on why Israel matters to them*, Wyd. Jewish Lights Publishing, 2007, s. 89.

¹³⁹ M. Bobako, *Tolerancja a władza*, [w:] *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, pod red.: A. Posern-Zieliński, Poznań 2004, s. 57.

¹⁴⁰ R. Legutko, *Wielokulturowość i tolerancja*, „Znak” 2001, nr 8, s. 150.

¹⁴¹ A. Lipszyc, *Książeczka o tolerancji*, „Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 1, s. 226.

¹⁴² W. Żelazny, *Tolerancja i prawo...*, s. 48.

Przez długi czas Walzer żył w przeświadczeniu, iż jako amerykański Żyd jest wyłącznie przedmiotem tolerancji. Dopiero z czasem zrozumiał, iż jest także jej podmiotem, „aktywną jednostką ludzką powołaną do tego, by tolerować innych, w tym również innych Żydów, dla których idea żydowskości oznacza coś zasadniczo odmiennego niż dla mnie”¹⁴³. Punktem wyjścia dzieła *O tolerancji*, jak pisze, było uświadomienie sobie faktu, iż Stany Zjednoczone, jako kraj wielokulturowy, do pokojowego funkcjonowania wymagają, by każdy tolerował każdego. Tolerancja jest dla niego „pokojowym współistnieniem grup ludzi o odmiennej historii, kulturze i tożsamości”¹⁴⁴.

Pokojowe współistnienie według Walzera jest zjawiskiem powszechnie pożądanym, o czym świadczyć miałby fakt, iż ludzie przyznają się do tego, że je cenią¹⁴⁵. Jednakże może ono przybierać liczne formy polityczne. Żadnej z owych form nie można jednak przypisać powszechności, bowiem oprócz tego, co odpowiada ogólnie pojętym prawom człowieka, nie możemy wykazać żadnych innych zasad, które byłyby wiążące w każdym modelu rządów tolerancji oraz mogłyby dawać uniwersalne wytyczne dotyczące tego, które działania w konkretnej sytuacji byłyby najbardziej odpowiednie.

Walzer doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż tolerancja jest zjawiskiem złożonym¹⁴⁶. Dlatego nie uważa, by definicja jaką podał była wyczerpująca. W *O tolerancji* analizuje przede wszystkim postawy grup. Rzadko kiedy pisze o zachowaniach poszczególnych jednostek¹⁴⁷. Ponadto nie skupia się wyłącznie na przedmiotach tolerancji. Omawia liczne problemy z którymi muszą poradzić sobie także jej podmioty¹⁴⁸. „Alternatywnym podejściem, którego zamierzam bronić – jak pisze – jest historyczna, kontekstowa koncepcja tolerancji i współistnienia – koncepcja, która uwzględnia rozmaite formy, jakie przyjmowały one w historycznej rzeczywistości, i właściwe im normy powszedniego życia”¹⁴⁹.

¹⁴³ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 9.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 12.

¹⁴⁵ „(...) nie mogą usprawiedliwić swego postępowania ani w własnych oczach, ani w oczach innych, jeśli nie uznają wartości pokojowego współistnienia oraz sposobu życia i swobód, które ono zapewnia”. Cyt.: *Ibidem*, s. 12.

¹⁴⁶ Sam uważa, iż szeroko rozumiana odmienność powinna być (przynajmniej obecnie), tak jak ma to miejsce w społecznościach imigranckich, a konkretnie w Stanach Zjednoczonych, łączona z dwoma rodzajami tolerancji – pierwszym, odnoszącym się do jednostki oraz drugim nakierowanym na jej polityczną przynależność. Zob. *Ibidem*, s. 112.

¹⁴⁷ A. Lipszyc, *Księżeczka o tolerancji*, s. 226.

¹⁴⁸ Przedmiotem tolerancji nazwiemy osobę tolerowaną. Z kolei osobę tolerującą określimy mianem podmiotu tolerancji. Przedmiot tolerancji musi niejako dostosować się do ram np. życia publicznego, które wyznaczyła mu większość. Z kolei podmiot tolerancji jest aktywną jednostką, tolerującą odmienność innych. Zob. W. Żelazny, *Tolerancja i prawo...*, s. 47.

¹⁴⁹ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 13.

Walzer w swojej książce nie podejmuje próby stworzenia uniwersalnego modelu tolerancji, ponieważ uważa to za niemożliwe do zrobienia. Na jego postać wpływają bowiem obyczaje, przyjęte normy, a także typ społeczeństwa w którym ów model miałby obowiązywać. Ponadto pojęcie tolerancji nie jest czymś stałym, co zastajemy, lecz zmienia się w czasie. Każdy z nas ma wpływ na to, jak owo pojęcie będzie wyglądało w najbliższej przyszłości.

Walzera zaciekało także to, w jaki sposób i w jakim stopniu kraje różnią się między sobą w swojej tolerancyjności¹⁵⁰. Zaprezentował on pięć form rządów tolerancji, poczynając od wielonarodowego imperium, przez społeczność międzynarodową, państwa związkowe i narodowe, skończywszy na społeczeństwie imigranckim. Każdemu z wyżej wspomnianych modeli odpowiada inny typ tolerancyjności. Walzer wyróżnia na przykład tolerancję wynikającą z chęci zachowania pokoju społecznego, która odpowiada, opisanej przeze mnie w poprzednim rozdziale, tolerancji czasów reformacji. Może ona także wypływać z uczucia ciekawości lub z przekonania, iż wszyscy mamy takie same prawa. Jednostka może również otwarcie akceptować szeroko pojętą odmienność lub czynić to w sposób życzliwy, lecz całkowicie obojętny. Walzer przyrównuje tolerowanie i bycie tolerowanym do Arystotelesowskiej umiejętności rządzenia i bycia rządzonym, ponieważ, jak pisze: „jest ono rezultatem zbiorowych działań obywateli demokratycznego państwa”¹⁵¹. Zauważa także, iż tolerancja jest zjawiskiem szczególnie niedocenianym. Ludzie bowiem nie zdają sobie sprawy z tego, iż występuje ona pod wieloma postaciami¹⁵² oraz że odgrywa niezwykle ważną rolę w regulacji stosunków między grupami oraz jednostkami. W swoich rozważaniach koncentruje się on na pokazaniu tego, czego potrzebuje każda wspólnota do zgodnego współżycia.

Walzer zalicza się do grona zdeklarowanych zwolenników tolerancji, jednakże nie w jej absolutnej postaci. Choć domaga się on zapewnienia różnorodnym grupom¹⁵³ oraz jednostkom możliwości pokojowego współistnienia, nie uważa, by tolerowanie wszelkich form odmienności, było czymś rozsądnym¹⁵⁴. W O tolerancji przedstawia w jaki sposób

¹⁵⁰ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 9.

¹⁵¹ *Ibidem*, s. 9.

¹⁵² Jak zauważa Walzer, obrona tolerancji nie musi być równoznaczna z obroną odmienności. Zob. *Ibidem*, s. 10.

¹⁵³ Walzer uważa, iż rządy tolerancji powinny wspierać różnorodne grupy kulturowe, jednocześnie starając się nie dopuścić do sytuacji w której wspólnoty te zamknęłyby się na „działania w ramach wspólnego państwa”. Zob. A. Lipszyc, *Książeczka o tolerancji*, s. 230.

¹⁵⁴ „Różne regulacje ustrojowe (...) tolerują w różnym stopniu praktyki uznawane przez większość członków owych społeczności za dziwne lub odrażające – a tym samym wykazują one, rzecz jasna, rozmaity stopień

zjawiska wywołujące lęk czy też niesmak w społeczeństwie, a które związane są z działalnością mniejszości np. kulturowych, mogą zostać prawnie uregulowane. Tym samym, uświadamia on czytelnikowi, iż poziom tolerancji w poszczególnych krajach jest różny. Stara się także wyjaśnić z czego owe różnice wynikają.

Celem niniejszego rozdziału jest ukazanie złożoności wyróżnionych przez Walzera pięciu form rządów tolerancji. Postaram się także wykazać z jakimi problemami muszą sobie one radzić i w jaki sposób tego dokonują. Warto także zastanowić się nad tym, dlaczego współcześnie problem tolerancji tak często pojawia się w społecznej dyskusji oraz rozprawach naukowych. Oprócz tego poszukam także odpowiedzi na pytanie, co dokładnie przyczynia się do zapanowania tolerancji w społeczeństwie oraz jakie są główne mechanizmy jej działania.

tolerancji wobec mężczyzn i kobiet, którzy owe praktyki uprawiają”. Cyt.: M. Walzer, *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, Wyd. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 16.

1. Tolerancja i przejawiające ją postawy

Tolerancja rozumiana jako postawa czy też stan umysłu, według Walzera, może przejawiać się na różne sposoby. W swojej pracy przedstawia kilka jej wariantów, których kolejność przytaczania nie jest przypadkowa. Wyraźnie bowiem zarysowany jest w ten sposób kierunek rozwoju idei tolerancji.

Pierwszą możliwością jest sięgająca XVI-XVII wieku, bierna akceptacja odmienności, często wynikająca z chęci zachowania pokoju społecznego lub mająca na celu wyłącznie interes własny¹⁵⁵. O niej to między innymi pisałam w poprzednim rozdziale. Druga dotyczy biernej, lecz łagodnej i życzliwej obojętności w stosunku do tego, co inne. Postawa ta wynika z przekonania, iż świat nie jest wyłącznie czarno-biały. Jest on zróżnicowany i taki właśnie powinien zostać przez nas zaakceptowany. Trzecia z kolei wynika z przekonania, iż wszyscy ludzie mają takie same prawa. Powinniśmy zatem uszanować ten fakt, nawet jeżeli działania niektórych osób nie budzą naszej sympatii lub są dla nas niezrozumiałe. Czwarta postawa różni się od pozostałych tym, że nakierowana jest na aktywność. Najczęściej występuje u osób otwartych i ciekawych świata. Towarzyszy jej uczucie szacunku oraz chęć zdobycia nowej wiedzy lub doświadczenia. Z tym rodzajem tolerancji spotkamy się także w kolejnym rozdziale, przy omawianiu koncepcji Iji Lazari-Pawłowskiej. Ostatnią postawą jaką Walzer przywołuje jest entuzjastyczna aprobatą, która dzieli się na aprobatę estetyczną – wyrażającą bogactwo i różnorodność Bożego stworzenia lub świata przyrody oraz funkcjonalną – odnoszącą się do wielokulturowości, w której odmiennosc postrzegana jest za konieczny warunek ludzkiego rozwoju¹⁵⁶. Tę postawę Walzer całkowicie jednak pomija w swoich rozważaniach. Uważa bowiem, iż tolerowanie czegoś, co się aprobuje, nie jest specjalnym wyczynem. Dla niego osoba cechująca się postawą entuzjastycznej aprobaty w gruncie rzeczy wcale nie toleruje odmienności, lecz ją popiera, a to całkowicie odmienne pojęcia.

Często zdarza się tak, iż jednostki pomimo tolerowania szeroko pojętej odmienności, nie są w stanie zaakceptować konkretnej jej formy. Walzer wspomina, iż najwięcej problemu sprawia ludziom tolerowanie odmienności w dziedzinie: religii, modelu rodziny, reguł odżywiania, praktyk seksualnych oraz ubioru¹⁵⁷. Można się zatem zastanowić czy osobę taką wciąż będziemy chcieli nazywać tolerancyjną. Ile sfer ludzkiego życia powinno się tolerować, by zostać tak nazwanym? Walzer niestety nie daje jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie.

¹⁵⁵ W tamtych czasach, tolerancja odnosiła się głównie do religii.

¹⁵⁶ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 21-22.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 22-23.

Stwierdza jedynie, iż osoba tolerancyjna to taka, która potrafi współistnieć z odmiennością. Nawet jeżeli nie aprobuje pewnych przekonań, umie znaleźć dla nich miejsce we własnej przestrzeni. Jak pisze: „o wszystkich ludziach, którzy potrafią się na to zdobyć – bez względu na to, jaką pozycję zajmują na kontinuum rezygnacji, obojętności, stoickiej akceptacji, zainteresowania i entuzjazmu – będę mówił, że posiadli cnotę tolerancji”¹⁵⁸. Walzer stara się udowodnić czytelnikowi twierdzenie, iż rządy tolerancji można nazwać efektywnymi, nawet jeżeli nie wszyscy członkowie społeczności cechują się tolerancyjnością. W tym przypadku nie ma także znaczenia na którym z wyżej wymienionych poziomów znajdują się Ci, którzy ową cnotę posiadli.

¹⁵⁸ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 23.

2. Tolerancja i jej pięć form rządów

Jak zauważa Walzer, z historycznego punktu widzenia jesteśmy w stanie wyróżnić kilka lub nawet kilkanaście ustrojów politycznych sprzyjających tolerancji, a tym samym wzorców społeczeństwa tolerancyjnego. Nie oznacza to jednak, że modele te z samej swojej natury sprzyjają tolerancji. Mogą to jednak robić, pod warunkiem, że zostaną spełnione odpowiednie (tzn. właściwe dla każdego modelu) warunki. W *O tolerancji*, sam opisuje pięć z nich – jego zdaniem tych najważniejszych i najciekawszych, poczynając od imperiów narodowych, przechodząc do społeczności międzynarodowych, państw związkowych na państwach narodowych i społecznościach imigranckich kończąc. Kolejność w jakiej Walzer wymienia poszczególne modele rządów tolerancji nie jest przypadkowa, trzy pierwsze bowiem traktują o sytuacji grup, z kolei dwa pozostałe dotyczą sytuacji poszczególnych jednostek¹⁵⁹.

Modele te są wynikiem wielu historycznych przemian jakie zaszły na arenie światowej. Współcześnie występują one równocześnie w wielu różnorodnych, nie tylko europejskich, społeczeństwach. Są to ustroje, które na różne sposoby starają się doprowadzić do pokojowego współistnienia różnorodnych grup. Zdaniem Walzera, tolerancja nie jest jednak zjawiskiem koniecznym do poprawnego funkcjonowania ustroju, bowiem w żadnym z nich „sukces polityczny nie zależy (...) od dobrych relacji międzyludzkich”¹⁶⁰. Bez wątpienia jednak przyczynia się ona do polepszenia stosunków pomiędzy obywatelami danego państwa, co z perspektywy życia wspólnotowego, odgrywa całkiem istotną rolę, pośrednio wpływając także na sytuację w kraju.

By w ogóle móc zrozumieć Walzerowskie rozważania dotyczące praktycznych tematów, których omówienia podejmę się w następnym rozdziale, ważne jest by dokładnie zaznajomić się z poszczególnymi, wyróżnionymi przez niego, modelami rządów tolerancji. Opisując bowiem takie zjawiska jak między innymi władza, edukacja czy płęć, Walzer odwołuje się do sytuacji charakterystycznych dla poszczególnych ustrojów państwowych. W *O tolerancji* opiera się on właśnie na owych pięciu modelach, które poniżej postaram się w miarę dokładnie omówić.

¹⁵⁹ A. Lipszyc, *Książeczka o tolerancji*, s. 227.

¹⁶⁰ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 24.

2. 1. Starożytna Persja, Egipt i Rzym – o imperiach wielonarodowych

Do tego typu imperiów Walzer zalicza między innymi starożytną Persję, Egipt, Rzym oraz Aleksandrię¹⁶¹. W skład wielonarodowego imperium wchodzi różnorodność wspólnot autonomicznych oraz wspólnot autonomicznych, nie tylko o charakterze prawnym czy politycznym, ale także religijnym oraz kulturowym¹⁶². Grupy te są niejako zmuszone do pokojowego współistnienia, ponieważ, jak zauważa Walzer, ich wzajemne relacje znajdują się pod kontrolą urzędników państwowych „zgodnie z imperialnym prawodawstwem, takim jak rzymskie *ius gentium*, które ma służyć zachowaniu pewnych minimalnych wymogów bezstronności, stosownie do tego, jak rozumie się bezstronność w ośrodkach władzy imperialnej”¹⁶³. Jednakże wszelkie ingerencje ze strony imperium mają miejsce tylko wtedy, kiedy naruszony zostanie porządek społeczny oraz państwowy. Z tego też powodu, według Walzera, rządy imperialne z pewnością możemy zaliczyć do rządów tolerancyjnych¹⁶⁴. Należy jednak pamiętać, że rządy panujące w imperiach wielonarodowych nie należą ani do demokratycznych, ani do liberalnych¹⁶⁵.

Władza imperialna charakteryzuje się autokratyczną formą, dzięki której może zostać nazwana tolerancyjną. Dzieje się tak dlatego, że do każdej z podbitych grup odnosi się w identyczny sposób¹⁶⁶. Ponadto wszystkie one w podobnym stopniu są od niej zależne. Wynikiem imperialnej autonomii jest wzajemne izolowanie się grup. Tolerancja władzy imperialnej skierowana jest na poszczególne wspólnoty, nie zaś na jednostki, które nie są przynależne do żadnej z nich¹⁶⁷. Grupy te dążą do zachowania charakterystycznych dla siebie tradycji, na co zezwala imperialna władza¹⁶⁸. Jednostki mają tu nieco mniejsze prawa niż wspólnoty. Do wyjątków należy jedynie stolica imperium, uchodząca za obszar stosunkowo

¹⁶¹ Aleksandria, jak zauważa Walzer, należała do tych imperiów, które charakteryzowały się wielokulturowością. Zamieszkała bowiem była min. przez Greków, Żydów oraz Egipcjan. Chociaż wspólnoty te zachowywały nie tylko społeczną, ale także i prawną odrębność, to i tak, wzajemnie na siebie oddziaływały, głównie handlowo oraz intelektualnie. Zob. M. Walzer, *O tolerancji*, s. 28.

¹⁶² W tych oto sferach mogą się one realizować.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 25.

¹⁶⁴ „Pod rządami imperialnymi członkowie owych wspólnot będą, chcąc nie chcąc, przejawiali (na ogół) tolerancję w swych codziennych kontaktach, a część z nich nauczy się przypuszczalnie akceptować odmienność i zajmie określone miejsce na scharakteryzowanym przeze mnie kontinuum”. Cyt.: *Ibidem*, s. 26.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 25-26.

¹⁶⁶ Władza imperialna powinna być odległa oraz neutralna, jeżeli chce uchodzić za tolerancyjną. W przeciwnym wypadku, klasy, które są przez nią mniej faworyzowane, staną się przedmiotem dyskryminacji oraz nietolerancji.

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 26.

¹⁶⁸ Ponieważ, jeżeli nie każdą, to przynajmniej większość grup w imperium wielonarodowym zaliczymy do autonomicznych, mogą one ustanawiać własne zasady, których przestrzegać mieliby wyłącznie ich członkowie. Tym sposobem, każda ze wspólnot będzie miała własny system klasowy, a kwestie dotyczące przynależności płciowej, czy systemu edukacji będą wyłącznie sprawą wewnętrzną konkretnej grupy.

tolerancyjny oraz liberalny. Dysydenci, mieszane małżeństwa itd., mogą znaleźć tam schronienie, ponieważ stolica jest, jak pisze Walzer, „jedynym miejscem, gdzie przestrzeń społeczna jest skrojona na miarę jednostki”¹⁶⁹. W pozostałych przypadkach jednostka musi dostosować się do reguł wyznaczonych przez poszczególne wspólnoty, gdyż indywidualizm nie jest w nich specjalnie mile widziany. Grupy w imperiach wielonarodowych cieszą się zdecydowanie większą tolerancją, niż jednostki. Głównie dlatego, że żyjąc obok siebie musiały nauczyć się akceptować odmienność pozostałych wspólnot, w czym pomocne wydaje się być wyraźne wytyczenie przez nie granic, których „obcy”¹⁷⁰ nie powinni przekraczać¹⁷¹.

Współcześnie nie istnieje takie państwo, które moglibyśmy nazwać imperialnym. Do ostatnich należał bowiem Związek Radziecki. Autonomia powoli zaczęła być w nich zastępowana przez nowoczesne idee suwerenności, a to pociągało za sobą przejście w społeczeństwo międzynarodowe, które, zdaniem Walzera, można zaliczyć do jednych z bardziej tolerancyjnych form społecznościowych¹⁷².

2. 2. Wspólnota Europejska – o społeczności międzynarodowej

Spoločności międzynarodowe, jak zauważa Walzer, nie są formą wewnętrznego ustroju państwa. Niektórzy utrzymują, iż mają one charakter anarchiczny, z czym on sam się jednak nie zgadza, ponieważ państwa anarchiczne, jako pozbawione aparatu przymusu, są idealnym gruntem dla rozwoju tolerancji w jej absolutnej postaci, z czym nie mamy do czynienia w przypadku społeczności międzynarodowych. Zdaniem Walzera, są one słabymi formami rządów, cechującymi się tolerancją, przy jednoczesnej nietolerancji państw składowych. Tolerancja dotyczy głównie tych społeczności, które osiągnęły własną państwowość. Ponadto, „tolerancja stanowi podstawowy aspekt suwerenności i to ona w istotny sposób przyczynia się do tego, że suwerenność jest stanem tak pożądanym”¹⁷³.

Państwowa niezależność, zapewnia poszczególnym społecznościom prawo do własnego decydowania o sobie. Z podobną sytuacją spotykaliśmy się w przypadku imperiów wielonarodowych. Osoby spoza tych wspólnot, mogą przyjąć jedynie którąś z wyżej scharakteryzowanych tolerancyjnych postaw. Stosunki panujące w społecznościach

¹⁶⁹ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 27.

¹⁷⁰ Obcy, tzn. osoby spoza danej grupy.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 27-28.

¹⁷² *Ibidem*, s. 30.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 31.

międzynarodowych można przyrównać do powiedzenia: „żyj i daj żyć innym”. Zastosowanie się do tej zasady jest o tyle łatwe, że granice pomiędzy poszczególnymi społecznościami są jasno wytyczone. Nie ma zatem możliwości nieświadomego ich naruszenia. Walzer nie wyklucza jednak sytuacji, w której grupy odnosiłyby się do siebie z otwartą wrogością. Stwierdza jednak, iż tego typu zachowanie, wiąże się z poniesieniem określonych kosztów na które obie strony nie są jeszcze gotowe¹⁷⁴.

Należy jednak pamiętać, iż suwerenność państwowa nie jest bezgraniczna. Dotyczące jej podstawowe wytyczne zostały np. sformułowane w prawnej doktrynie interwencji humanitarnej. Wszelkie „działania lub praktyki, które «wstrząsają sumieniem ludzkości», nie są w zasadzie tolerowane”¹⁷⁵. Jak już wcześniej dało się zauważyć, rządy w społecznościach międzynarodowych nie należą do specjalnie silnych¹⁷⁶, co oznacza, że każde państwo należące do owej społeczności ma prawo do użycia przemocy, by zapobiec lub przerwać działania, których skutki mogą okazać się zgubne dla jego obywateli, ale nie tylko. Interwencja humanitarna jest zatem naruszeniem tolerancyjności, ale dotyczy ona tylko takich sytuacji w których wkroczenie na teren danego kraju odbywa się wyłącznie po dokonaniu wnikliwej oceny wszelkich możliwych kosztów, jakie miałyby zostać poniesione przez obie strony. Jak zauważa Walzer, „nikt nie jest jednak zobligowany do użycia siły; społeczność międzynarodowa nie dysponuje egzekutywą której funkcją jest powstrzymanie niedopuszczalnych praktyk”¹⁷⁷. Interwencja humanitarna jest tylko i wyłącznie dobrowolnym działaniem, nawet jeżeli zostaje wymierzona przeciwko wyraźnemu uciskowi ze strony państwa¹⁷⁸.

Tolerancja w społecznościach międzynarodowych, podobnie zresztą jak ma to miejsce w przypadku imperiów wielonarodowych, okazywana jest grupom mniejszościowym bez względu na to, czy są one autonomiczne, czy też nie. Prawa, różnorodne praktyki religijne oraz kulturowe a także programy edukacyjne czy struktury rodzinne są uznawane i w zasadzie nie podlegają one żadnym większym ograniczeniom¹⁷⁹.

¹⁷⁴ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 31.

¹⁷⁵ *Ibidem*, s. 32.

¹⁷⁶ „Możemy zatem powiedzieć, że społeczność międzynarodowa jest z zasady tolerancyjna, a ponadto, że okazuje tolerancję wykraczającą poza własne zasady, ze względu na słabość tej fory rządów”. Cyt.: *Ibidem*, s. 33.

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 33.

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 32-33.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 49.

2. 3. Belgia, Szwajcaria – o państwach związkowych

Państwo związkowe, to inaczej państwo składające się z dwóch lub trzech narodów. Wspólne obywatelstwo łączy członków poszczególnych narodowości w jedno państwo. Za przykład Walzer podaje między innymi Belgię oraz Szwajcarię. Państwa związkowe w dużej mierze podobne są do imperiów wielonarodowych. Dążą one bowiem do tego samego celu, jakim jest utrzymanie imperialnej koegzystencji. Jednakże starają się go osiągnąć bez pomocy imperialnych urzędników oraz bezstronności władzy, wynikającej z wyraźnego odgrodzenia się od reszty obywateli, tworząc tym samym niedostępny dla nich obszar. Ponadto, w wielu przypadkach tym, co przyczyniło się do powstania państw związkowych była właśnie chęć obalenia imperialnej władzy¹⁸⁰.

Poszczególne grupy, jak wynika z powyższego, samodzielnie muszą podejmować wszelkie działania, które pozwoliłyby im osiągnąć sytuację pokojowego współistnienia. Zdaniem Walzera, sama idea państwa związkowego wydaje się być nad wyraz interesująca, głównie dlatego, że wszelkie ustalenia są wynikiem swobodnych negocjacji zainteresowanych stron¹⁸¹. Większość relacji jakie zachodzą pomiędzy grupami, swój początek upatruje w bliskim sąsiedztwie oraz w braku wyraźnego wytyczenia granic obszaru zajmowanego przez poszczególne społeczności. Aby stosunki pomiędzy wspólnotami można było nazwać poprawnymi, niezbędny jest wzajemny szacunek. Ważne jest także, aby społeczności postrzegały się za równe, co jest szczególnie istotne w przypadku konieczności stałego renegocjowania poszczególnych kwestii państwowych. Gdyby jedna z grup poczuła się lepszą czy silniejszą od innych, jednocześnie dążąc do stania się dominującą, wówczas przestalibyśmy mieć do czynienia z państwem związkowym. „Na gruncie tych porozumień – pisze Walzer – każda z grup żyje stosunkowo bezpiecznie, zgodnie ze swymi zwyczajami, a nawet w zgodzie z własnym prawem zwyczajowym; może również posługiwać się swoim językiem nie tylko w domach ale również w przestrzeni publicznej”¹⁸².

Podstawą tolerancji w państwie związkowym jest wzajemne zaufanie. Jest ono niezbędne, przynajmniej w wymiarze instytucjonalnym, by żyjące obok siebie społeczności mogły czuć się bezpiecznie. Brak zaufania doprowadziłby do tego, iż obywatele poszczególnych grup zaczęliby podejrzewać pozostałe wspólnoty o nacjonalizm oraz chęć zdominowania całej reszty. Gdyby ich państwo ze związkowego przerodziło się w narodowe,

¹⁸⁰ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 34.

¹⁸¹ „Uzgadniają one pewne regulacje ustrojowe, projektują instytucje, dzielą urzędy państwowe i zawierają polityczny układ, który chroni ich rozbieżne interesy”. Cyt.: *Ibidem*, s. 34.

¹⁸² *Ibidem*, s. 35.

wówczas stanowili by oni wyłącznie mniejszość, która z równorzędnego partnera oraz podmiotu tolerancji zdegradowana zostałaby do jej przedmiotu¹⁸³.

Zdaniem Walzera, to jednak właśnie państwa narodowe, przynajmniej w praktyce, są „bardziej prawdopodobną formą rządów tolerancji”¹⁸⁴. Dzieje się tak dlatego, że przywilej tolerowania spoczywa w rękach grupy większościowej, której przypisana jest także rola kreatora życia publicznego.

2. 4. Francja – o państwie międzynarodowym

W tym przypadku dominującym jest jeden naród i jemu to podporządkowana jest między innymi przestrzeń publiczna, edukacja oraz religia. Jak zauważa Walzer, większość państw będących składową społeczności międzynarodowych, to właśnie państwa narodowe. W przeciwieństwie do wyżej omawianych modeli, w państwie narodowym uwaga skupiona zostaje nie na grupie, lecz na poszczególnej jednostce, która z jednej strony jest obywatelem danego kraju, z drugiej zaś członkiem pewnej wspólnoty¹⁸⁵. Ze względu na to, iż władzę sprawuje tutaj narodowa większość, to właśnie ona jest podmiotem tolerancji oraz głównym organizatorem życia publicznego. W swoich działaniach skupia się ona na własnej kulturze, historii, często także religii¹⁸⁶. W przypadku edukacji sprawa wygląda podobnie. Program nauczania skierowany jest głównie do narodowej większości i o niej też w głównej mierze traktuje. Edukacja obejmuje tutaj np. historię kraju większości narodowej. W programie nie przewidziano natomiast miejsca dla historii państw poszczególnych narodowych mniejszości¹⁸⁷.

Nie oznacza to jednak, iż tolerancja nie obejmuje mniejszości narodowych. Faktem jednak jest, że nie osiągną one poziomu pełnej autonomii, jak ma to miejsce w przypadku imperiów wielonarodowych. Tolerancja może jednak przybierać różnorodne formy. Jednakże, jak zauważa Walzer, jedną z trudniejszych do osiągnięcia jest właśnie ta, prowadząca do

¹⁸³ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 36.

¹⁸⁴ *Ibidem*, s. 36.

¹⁸⁵ W. J. Burszta, *Tolerancja w dyskursie antropologicznym*, [w:] *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, pod red.: A. Posern-Zieliński, Poznań 2004, s. 23.

¹⁸⁶ „To właśnie takie cele przesądzają o kształcie edukacji publicznej, decydują o symbolach i rytuałach życia publicznego, określają państwowy kalendarz i wyznaczone dni świąteczne”. Cyt.: M. Walzer, *O tolerancji*, s. 37.

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 37.

regionalnej autonomii. Głównie dlatego, że wspólnota dominująca, zamieszkując ów teren, zostałaby skazana na bycie podległą mniejszości narodowej w swoim własnym kraju¹⁸⁸.

Jak już wspomniałam wyżej, tolerancja w państwie narodowym dotyczy głównie jednostki¹⁸⁹. Jako obywatele, wszyscy mają takie same prawa i obowiązki. Natomiast jako członkowie konkretnych wspólnot mniejszościowych, mają oni prawo do praktykowania własnych tradycji, zrzeszania się, organizowania towarzystw wzajemnej pomocy itd. Nie mogą jednak zakładać autonomicznych wspólnot, ponieważ nie posiadają prawa do sprawowania oddzielnej władzy nad członkami społeczności do których przynależą. Nie jest także mile widziane by posługiwali się „ojczystym” językiem w sferze publicznej. Co innego, oczywiście, w domowym zaciszu czy w trakcie odprawiania ceremonii religijnych. Państwo narodowe stara się bowiem nie ingerować w owe sfery. Nie zmienia to jednak faktu, iż mniejszości narodowe muszą nauczyć się języka większości, jeżeli chcą brać czynny udział w życiu publicznym, np. oddając głos w wyborach prezydenckich¹⁹⁰.

Zdaniem Walzera, w państwach narodowych pozostawia się zdecydowanie mniej miejsca na realizowanie własnej odmienności, niż chociażby w wielonarodowych imperiach czy państwach związkowych, nie wspominając już o społecznościach międzynarodowych, którymi zajmę się w następnym podrozdziale. „Ponieważ członkowie mniejszości, którzy korzystają z przywilejów tolerancji, są równocześnie obywatelami posiadającymi wszelkie prawa i obowiązki, praktyki grup mniejszościowych stają się znacznie częściej niż w wielonarodowych imperiach przedmiotem głosowania większościowego”¹⁹¹. Jednakże bardzo często presja ujednoczenia, jaką na społeczności mniejszościowe wywierają grupy dominujące, przyczynia się do chęci zachowania własnej tożsamości narodowej, oddając się w pełni pielęgnowaniu własnej kultury, tradycji itd¹⁹².

Tolerancja w państwach narodowych leży po stronie większości. Może ona jednak przybierać różne postaci, począwszy od przejęcia niektórych zwyczajów językowych mniejszości, a skończywszy na przyznaniu jej urzędowego statusu. „W państwie narodowym

¹⁸⁸ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 37.

¹⁸⁹ „Choć państwo narodowe jest mniej tolerancyjne wobec grup, to może jednak zmuszać grupy do okazania większej tolerancji jednostkom”. Cyt.: *Ibidem*, s. 40.

¹⁹⁰ Jak zauważa jednak Walzer, tam, gdzie mniejszości narodowe będą stanowiły zwarte a także w miarę silne społeczności, istnieje bardzo duże prawdopodobieństwo, że zechcą one wprowadzić własny język do szkół, a nawet będą dążyły do tego, by stał się on drugim językiem państwowym. Często dzieje się jednak tak, że grupy dominujące bez większego problemu przyjmują niektóre zwyczaje językowe mniejszości narodowych, w czym także może przejawiać się pewien rodzaj tolerancji. Zob. *Ibidem*, s. 39.

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 39.

¹⁹² *Ibidem*, s. 40-41.

jednostki są niejako tolerowane ze względu na swoje nazwy rodzajowe. Od jednostek tych nie wymaga się jednak przynależności do określonego rodzaju (w odróżnieniu od posiadania obywatelstwa państwa) (...)”¹⁹³. Choć położenie w jakim znajdują się mniejszości w znacznej mierze zależne jest od dobrej woli grupy dominującej, to przynajmniej większość z przyznanych swobód pozwoli im zbudować na terenie danego kraju swoją własną, małą ojczyznę.

2. 5. Stany Zjednoczone – o społeczeństwie imigranckim

Tego typu społeczeństwa utworzone zostają przez imigrantów, którzy z różnych powodów, min. politycznych lub ekonomicznych, musieli opuścić własną ojczyznę. Na nowej ziemi osiedlają się jako jednostki, nie zaś jako zorganizowane grupy kolonizacyjne, które „świadomie zamierzają zaszczerpić swą rodzimą kulturę w nowym miejscu”¹⁹⁴. Dopiero z czasem organizują się w większe społeczności, których członków łączy podobna sytuacja życiowa. Należy jednak dodać, iż owe wspólnoty nie posiadają terytorialnej autonomii¹⁹⁵.

Pierwsi imigranci zasiedlający nowe ziemie, nie robili tego z myślą o stworzeniu społeczeństwa imigranckiego, lecz państwa narodowego. Dopiero z czasem, kiedy nowa władza odrzuci przynajmniej niektóre idee „ojców założycieli”, państwo to może stać się neutralne w stosunku do własnych obywateli. Zachowuje jednak język jakim posługiwali się pierwsi imigranci oraz ich „polityczną kulturę”¹⁹⁶.

Podmiotem wszelkich praw w społeczeństwie imigranckim jest konkretna jednostka, nie zaś wspólnota. Podobnie sprawa wygląda w przypadku tolerancji. Przedmiotem tolerancji w społecznościach imigranckich są min. wybory, poglądy oraz działania jednostek. Jak pisze Walzer:

„Państwo skłania poszczególnych ludzi, by tolerowali siebie nawzajem jako jednostki, by traktowali każdy przypadek odmienności jako upersonifikowaną (a nie stereotypową) wersję kultury grupowej – co oznacza zarazem, że członkowie każdej grupy, jeśli mają manifestować cnotę tolerancji, muszą wzajemnie zaakceptować swoje odmienne wersje jej kultury”¹⁹⁷.

¹⁹³ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 49.

¹⁹⁴ *Ibidem*, s. 43.

¹⁹⁵ *Ibidem*, s. 43.

¹⁹⁶ *Ibidem*, s. 44.

¹⁹⁷ *Ibidem*, s. 44.

Tolerancja w społecznościach imigranckich musi zatem przyjmować formę skrajnie zdecentralizowaną, bowiem od obywateli wymaga się by każdy z nich tolerował odmienność kulturową wszystkich pozostałych mieszkańców. Oprócz tego wymagana jest także tolerancja w obrębie poszczególnych wspólnot mniejszościowych, ponieważ nie są one autonomicznymi społecznościami¹⁹⁸.

Edukacja w państwach, które nie posiadają tożsamości narodowej, skupiona zostaje na historii kraju oraz obywatelskich prawach i obowiązkach. W większości amerykańskich szkół, praktykowany jest wielokulturowy program nauczania. Na zajęciach wykładowcy nie skupiają się wyłącznie na jednej kulturze, lecz mniej szczegółowo opowiadają o kilku z nich. Ze względu na pluralizm kulturowy oraz religijny, z jakim mamy do czynienia w przypadku społeczności imigranckich, nie powinno się faworyzować żadnej ze wspólnot mniejszościowych.

W społeczności imigranckiej obywatel nie jest wyłącznie członkiem jakiejś wspólnoty politycznej, ale jest także członkiem preferowanej przez siebie wspólnoty kulturowej. Państwo imigranckie każdemu obywatelowi umożliwia przyjęcie dominującej tożsamości politycznej. Jednakże tym, którzy nie chcieliby jednocześnie wyrzekać się własnej tożsamości kulturowej, daje możliwość wyboru podwójnej, tzw. „kreskowej” tożsamości¹⁹⁹. Amerykanin włoskiego pochodzenia, będzie mógł zatem powiedzieć, iż ma włosko-amerykańską tożsamość²⁰⁰. Niestety, istnieje niewielkie prawdopodobieństwo, że mniejszości kulturowe, które nie skorzystały z możliwości przyjęcia „kreskowej” tożsamości, będą w stanie przetrwać, w niezmienionej formie, w kolejnych pokoleniach, głównie dlatego, że umiłowanie własnej kultury u poszczególnych członków zbiorowości mniejszościowych nie jest tak samo silne²⁰¹.

W społecznościach imigranckich „jednostki są (...) w szczególny sposób tolerowane ze względu na ich nazwy własne, a ich wybory są rozpatrywane w indywidualnych, a nie

¹⁹⁸ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 45-46.

¹⁹⁹ Jak zauważa Ryszard Legutko, Stany Zjednoczone nie posiadają tak rozwiniętej kultury, z jaką spotykamy się chociażby w przypadku Włoch czy Francji. Z tego też powodu jeżeli obywatel Stanów Zjednoczonych zachce dać się „pochłonać” jakiejś kulturze, to zrozumiałe będzie, że zwróci się on raczej w kierunku kultury swoich przodków, niż tej, potocznie nazywanej amerykańską. Ona bowiem, zdaniem Legutki, nie ma niczego szczególnego do zaoferowania, zwłaszcza ludziom wymagającym. Szerzej o tym w: R. Legutko, *Wielokulturowość i tolerancja*, „Znak” nr 8, 2001, s. 156.

²⁰⁰ „Ma to rzecz jasna tę konsekwencję, że „Włoch” oznacza tożsamość kulturową pozbawioną implikacji politycznych”. Cyt.: M. Walzer, *O tolerancji*, s. 46.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 47-48.

stereotypowych kategoriach”²⁰². Każdy obywatel ma tutaj możliwość przystąpienia i utożsamiania się z dowolną grupą. Musi on jednak pamiętać, że tak jak pozostali ludzie tolerują jego odmienność i odmienność jego wspólnoty, tak i on powinien tolerancyjnie odnosić się do tych, którzy stanowią swojego rodzaju mniejszości. Tolerancja w społecznościach imigranckich, choć nie można powiedzieć, że jest bezgraniczna, nie ma jednak wyraźnie zarysowanych granic. Odmienność, jak ujmują to Walzer, jest w niej rozproszona, przez co każdy obywatel, chcąc nie chcąc, w różnym stopniu styka się z nią każdego dnia. Wielokulturowość z jaką mamy do czynienia w społecznościach imigranckich, niejako „wymaga” od obywateli, by już na etapie własnej rodziny nawzajem tolerowali własne wybory oraz przekonania.

²⁰² M. Walzer, *O tolerancji*, s. 50.

3. Tolerancja i jej praktyczne problemy

Powodem dla którego tolerancja, znacznie częściej niż kiedyś, pojawia się w społecznych debatach oraz staje się tematem rozważań naukowych, jest fakt, iż obecnie, mamy łatwiejszy dostęp do tego, co dzieje się na świecie²⁰³. Z odmiennością spotykamy się niemal na każdym kroku. Musimy zatem nauczyć się współistnieć z tymi, których postrzegamy za różnych od nas i których nie rozumiemy. Współcześnie, przy wykształceniu się tyłu nowych dziedzin życia, tolerancja zyskuje kolejne pola, w których może się rozwijać.

Jak wspomniałam już wcześniej, Walzer w swoich pracach skupia się głównie na praktycznych aspektach poruszanych przez niego problemów. W *O tolerancji* nie mogło być zatem inaczej. Głównym przedmiotem jego zainteresowania jest tolerancja występująca wtedy, kiedy inni nie są uczestnikami naszej społeczności. Walzer w swojej pracy podejmuje szereg zagadnień z pola praktycznego wymiaru tolerancji – mowa tutaj o władzy, klasie, płci, religii, edukacji oraz religii obywatelskiej. Zagadnienia te będą jednak omawiane z perspektywy opisanych w poprzednim rozdziale modeli rządów tolerancji. Walzer zdaje sobie bowiem sprawę z tego, iż na postawę tolerancyjną lub jej brak wpływa wiele czynników, w tym między innymi, charakter państwa oraz typ społeczeństwa.

3. 1. Tolerancja a problem władzy

Tolerancja, jak zauważa Walzer, zwyczajowo postrzegana jest jako relacja zachodząca między dwiema nierównymi stronami, z czego strona tolerowana z góry skazana jest na bycie w gorszym położeniu²⁰⁴. Przyjmuje się, że tolerowanie nieodzownie musi być połączone z siłą, natomiast bycie tolerowanym z bezsilnością oraz akceptacją własnej słabości. Tego typu pogląd znajdziemy chociażby u Goethego czy Nietzschego. Pierwszy twierdził bowiem, iż tolerowanie jest zwykłym obrażaniem. Drugi z kolei uważał tolerancję za niewolniczą bezsilność²⁰⁵. Walzer zdecydowanie sprzeciwia się tak rozumianemu pojęciu tolerancji. Stwierdza, iż budując jego wyobrażenie powinniśmy odejść od próby wykazania po której stronie leży władza, lecz raczej skupić się na wzajemnym szacunku, który, choć nie jest łatwy do osiągnięcia, zapewnia stabilność społeczną oraz polityczną.

²⁰³ Głównie dzięki środkom masowego przekazu.

²⁰⁴ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 68.

²⁰⁵ A. Dziegielewska, *Tolerancja*, <http://www.angelus.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=6420:tolerancja-agnieszka-dzielewska&catid=806:wiecznik-nr-143-kwiecie06&Itemid=908>, 21.02.2011.

Problem władzy Walzer omawia między innymi na przykładzie imperiów wielonarodowych, gdzie przewaga leży pod stroną biurokracji centralnej. W tym przypadku tolerancja może zapanować wyłącznie wtedy, kiedy wszystkie grupy zgodzą się wzajemnie na podporządkowanie. Wystarczy jednak, że jedna z nich – ta, której najbliższe będzie do imperialnego centrum – postara się utworzyć sojusz z lokalną władzą. Wówczas szanse na zapanowanie tolerancji, zdecydowanie zmaleją. Grupa ta będzie bowiem chciała zdominować pozostałe wspólnoty. Jak zauważa Walzer, władza w przypadku wielonarodowych imperiów może poszczycić się sukcesem „w krzewieniu tolerancji, gdy jest odległa, neutralna i dysponuje przytłaczającą siłą”²⁰⁶.

W przypadku państw związkowych, od przywódców poszczególnych grup, Walzer wymaga wzajemnego szacunku. Tylko dzięki niemu możliwe jest pokojowe współistnienie. Pomocny jest także kompromis, choć nie dotyczy on sytuacji w której grupy są od siebie niezależne. Z władzą mamy wówczas do czynienia dopiero na szczeblu federalnym, kiedy to dochodzi do dyskusji pomiędzy przywódcami w sprawie odpowiedniego podziału środków budżetowych²⁰⁷.

W państwie dążącym do stania się narodowym rozwój tolerancji jest praktycznie niemożliwy, a narastająca agresja w stosunku do mniejszości narodowych to ponura rzeczywistość. Fakt, że niektórym grupom udaje się uzyskać status tolerowanych, nie czyni jednak z tego zasady. Ponadto należy pamiętać, że droga jaką muszą przejść mniejszości do znalezienia się w tej komfortowej sytuacji jest niezwykle długa oraz wyboista²⁰⁸. Nieco inaczej sprawa wygląda w przypadku liberalno-demokratycznych państw narodowych. W nich bowiem mniejszości z reguły są tolerowane, tak jak tolerowana jest przez rząd opozycja polityczna. Ponadto mogą one tworzyć własne organizacje oraz instytucje, które wydają się być dla nich niezbędne. Grupa, która ma szczególnie intensywne życie wewnętrzne, będzie dążyła do tego, by jej wierzenia wyszły poza obszar owej wspólnoty, przenikając do sfery publicznej. Z kolei grupy słabsze, których praktyki nie są specjalnie związane z kulturą i tradycją, przejmą zwyczaje jakie panują w zamieszkiwanym przez nie kraju²⁰⁹.

W państwie imigranckim, będącym na początkowym etapie powstawania, sytuacja wygląda podobnie. Działania pierwszych imigrantów sprowadzają się bowiem, do utworzenia

²⁰⁶ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 69.

²⁰⁷ *Ibidem*, s. 70-71.

²⁰⁸ *Ibidem*, s. 70.

²⁰⁹ *Ibidem*, s. 70-71.

państwa narodowego. Dopiero kolejne ich fale, czynią z niego państwo neutralne i demokratyczne, jednakże zachowujące podstawy wprowadzone przez jego założycieli, takie jak język czy kultura, do których nowoprzybyli muszą się przystosować. Jak zauważa Walzer, w tym przypadku wszelkie działania państwowe skupiają się na jednostkach, a nie grupach, co daje nadzieje na wykształcenie się społeczeństwa otwartego, w którym postawa tolerancyjności byłaby czymś powszechnym i przez wszystkich praktykowanym²¹⁰.

3. 2. Tolerancja a problem klasy

Klasowość jest zagadnieniem, którego nie powinno zabraknąć, jeżeli podejmujemy się dokładnej analizy zjawiska, jakim jest tolerancja. Jak zauważa Walzer, nietolerancja przybiera najbardziej okrutne formy właśnie wtedy, kiedy różnice kulturowe lub rasowe zbiegają się z różnicami klasowymi, kiedy to różnego rodzaju mniejszości stają się zależne ekonomicznie od wspólnot większościowych²¹¹.

Modelem w którym klasowość rzadko kiedy prowadzi do nietolerancji, zdaniem Walzera, jest wielonarodowe imperium. Dzieje się tak dlatego, że w poszczególnych społecznościach międzynarodowych funkcjonuje taka sama hierarchia, w związku z czym narodowa nierówność nie wywołuje zjawiska nietolerancji. Podobny charakter przejawia idealne państwo związkowe.

Mają jednak miejsce takie sytuacje, jak zauważa Walzer, w których jedna z mniejszości kulturowych, jest zależna ekonomicznie od pozostałych grup. Za przykład podaje libańskich szyitów, którym między innymi z powodu podwójnej odmienności zostały odebrane prawa polityczne²¹². Często zdarza się również tak, że działania dyskryminacyjne w stosunku do mniejszości będących w wyżej wymienionym położeniu stają się oficjalnie usankcjonowane, ponieważ wychodzą od urzędników państwowych. Grupy takie zaliczane są wówczas do klasy niższej. Przysługują im jedynie nieliczne uprawnienia, takie jak np. możliwość posiadania miejsca kultu religijnego. Jak wynika z powyższego są one jedynie przedmiotami tolerancji, i to tolerancji w najmniejszym możliwym wymiarze²¹³.

²¹⁰ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 72.

²¹¹ *Ibidem*, s. 72.

²¹² Odebranie praw politycznych jest, jak zauważa Walzer, najczęstszym następstwem wyżej wymienionej dwoistej odmienności mniejszości kulturowych.

²¹³ *Ibidem*, s. 73-74.

W przypadku państw narodowych sytuacja mniejszości wygląda bardzo podobnie. Oczywiście zdarzają się przypadki, w których pozbawione siły politycznej grupy mniejszościowe dysponują mocną pozycją ekonomiczną. Ich także jednak dotyka problem nietolerancji, lecz w nieco innym wymiarze, niż w przypadku ubogich mniejszości. „Widoczne oznaki zamożności niechybnie stawiają mniejszości narodowe, zwłaszcza nowe mniejszości narodowe, w niebezpiecznym, położeniu”²¹⁴. Walzer nie wyjaśnia jednak czym miałyby być owo niebezpieczne położenie. Z kolei ubodzy członkowie grup mniejszościowych, choć mogą czuć się nieco bezpieczniej od tych zamożnych, to i tak znajdują się w gorszym niż tamci położeniu. Komu innemu, jak nie właśnie im przydzielane są cieszące się najmniejszą popularnością zawody. Obecność takich jednostek w społeczeństwie, dla ludzi zamożnych jest czymś oczywistym. Nie znaczy to jednak, że skupiają na nich swoją uwagę²¹⁵.

W społeczeństwach imigranckich obecność takich grup także nie jest czymś zaskakującym. Większość imigrantów nie zabiera ze sobą całego swojego dobytku. Jednakże permanentne ubóstwo oraz związane z nim klasowe potępienie, częściej dotyczą miejscowej ludności lub grup, siłą sprowadzanych np. do swoich rodzinnych krajów, niż dobrowolnych imigrantów. „Najbardziej skrajna postać zależności politycznej idzie tutaj w parze z najbardziej skrajną formą zależności ekonomicznej, przy czym w obu przypadkach istotną rolę odgrywa nietolerancja rasowa”²¹⁶. Nietolerowanym grupom bardzo trudno jest zmienić swój społeczny status, ponieważ ubóstwo oraz zależność ekonomiczna nie pozwalają im na rozwijanie właściwej im kulturalnej sfery. Ponadto większość członków owych wspólnot nie ma szans na wybitcie się, a tym samym na odniesienie np. sukcesu zawodowego. Są oni bowiem wspólnotą znajdującą się na najniższym szczeblu hierarchii klasowej²¹⁷.

Według Walzera, tolerancję we wszystkich wyżej wymienionych przypadkach można pogodzić z nierównością, pod warunkiem, że w każdej z owych grup jesteśmy w stanie wyróżnić identyczne lub przynajmniej podobne struktury klasowe. Natomiast w przypadku, kiedy wspólnoty są zarówno klasami, osiągnięcie tolerancji jest niezwykle trudne lub w ogóle niemożliwe. Mniejszość religijna czy etniczna, która jednocześnie „stanowi lumpenproletariat czy klasę upośledzoną w pewnym społeczeństwie”²¹⁸ jest niejako z góry skazana na

²¹⁴ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 74.

²¹⁵ *Ibidem*, s. 74.

²¹⁶ *Ibidem*, s. 75.

²¹⁷ *Ibidem*, s. 75.

²¹⁸ *Ibidem*, s. 75.

prześladowanie, nawet jeżeli miałyby ono przyjmować łagodną postać²¹⁹. Można powiedzieć, iż pozostali obywatele niejako pogodzili się z ich obecnością. Nie oznacza to jednak, że ich tolerują. Walzerowi nie chodzi bowiem o bierną akceptację, o której wspominałam w jednym z powyższych rozdziałów. Pogodzenie się nie jest zaakceptowaniem. Zwłaszcza, jeżeli wspólnoty większościowe dążą to tego, by mniejszości te nie rzucały się w oczy. Walzer jest zdania, iż istnieje szansa na nauczenie ludzi bycia tolerancyjnymi w stosunku do osób ubogich lub nawet skrajnie ubogich, a także takich, które wykonują zawody powszechnie uważane za poniżające. Możliwe jest to jednak tylko wtedy, kiedy zerwana zostanie więź pomiędzy klasowością a przynależnością do konkretnej grupy²²⁰.

W coraz większej ilości krajów zostają wprowadzane programy wyrównywania szans, mające na celu rozdzielenie klasy od grupy. Jak zauważa Walzer: „żadne z tych działań nie ma jednak egalitarnego charakteru w kontekście poszczególnych jednostek; jednostki przesuwać się tylko ku wyższym lub niższym szczeblom hierarchii społecznej”²²¹. Zadaniem owych programów nie jest zniesienie klasowości, lecz utworzenie podobnych grupowych hierarchii przy pomocy nowo-wykształconej „brakującej klasy wyższej, średniej lub klasy profesjonalistów”²²². W przypadku kiedy charakter owych grup będzie podobny, wówczas tolerancja w stosunku do odmienności kulturowej stanie się łatwiejsza do osiągnięcia. Twierdzenie to nie będzie jednak aktualne w przypadku krajów w których do czynienia mamy z konfliktami narodowościowymi. Natomiast wszędzie tam, gdzie pluralistyczna postawa jest zjawiskiem dominującym, wydaje się być ono jak najbardziej zasadne. Jak zauważa Walzer, tolerancja, aby móc się dalej rozwijać w tym zakresie, wymaga nie tylko stworzenia odpowiadających sobie hierarchii w poszczególnych grupach, ale przede wszystkim odejścia od klasowego zróżnicowania ogółu społeczeństwa²²³.

3. 3. Tolerancja a problem płciowości w kulturze oraz religii

Jak zauważa Walzer, kontrowersje dotyczące podziału ról ze względu na płeć nie są nowym zjawiskiem. Od starożytności bowiem ludzie spierali się w kwestiach konkubinatu, rytualnej prostytucji, ograniczania dostępu kobiet do urzędów państwowych oraz religijnych,

²¹⁹ Prześladowanie w swojej łagodnej postaci miałyby sprowadzać się do społecznego odrzucenia oraz poniżania. Zob. M. Walzer, *O tolerancji*, s. 75.

²²⁰ *Ibidem*, s. 74-75.

²²¹ *Ibidem*, s. 76.

²²² *Ibidem*, s. 76.

²²³ *Ibidem*, s. 76-77.

obrzezania, a także homoseksualizmu²²⁴. Kiedy w grę wchodzi różnica kulturowa, tolerancja przybiera postać biernej lub czynnej ich akceptacji. Państwa w imię tolerancji starają się zapewnić każdej jednostce możliwość swobodnego praktykowania własnych wierzeń, tym samym często zezwalając na brutalne obrzędy, które od setek lat związane są z daną kulturą. Walzer za przykład podaje władzę dziewiętnastowiecznej Wielkiej Brytanii, która z wyżej wspomnianego powodu, zezwalała na hinduistyczne obrzędy sati, polegające na samospaleniu wdowy wraz z ciałem jej zmarłego męża²²⁵. Jak wspomniałam wcześniej, Walzer nie należy do zwolenników tolerancji absolutnej, dlatego stwierdza, iż respektowanie odmienności kulturowych nie może być bezgraniczne. Bycie tolerancyjnym nie odbiera nam prawa do zakazywania skrajnych postaci odmienności kulturowej, które z perspektywy naszej tradycji oraz moralności godzą w podstawowe prawa człowieka. Nie można zatem zezwalać na rytualne samobójstwa czy okaleczenia.

W państwie narodowym czy imigranckim powyżej opisane praktyki nie byłyby tolerowane. Sati oraz np. poligamia, nie będą w nich dopuszczane, nawet w obrębie poszczególnych grup, w których należą do tradycji. Prawo jest jedno, powszechne i dotyczy wszystkich obywateli, bez względu na ich wyznanie czy kulturę. Wszelkie obrzędy będące sprzeczne z obowiązującym kodeksem, są zwalczane, gdyż w większości godzą w podstawowe prawa jednostek. Niestety w rzeczywistości sytuacja wygląda nieco inaczej. Wystarczy odwołać się do rytualnego okaleczania kobiecych genitaliów, którym poddawane są niemowlęta oraz małe dziewczynki. Większość ludzi bowiem doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż praktyki te są niezwykle popularne nie tylko w krajach afrykańskich, ale także w afrykańskich wspólnotach imigranckich w Europie oraz Ameryce Północnej. Jak zauważa Walzer, we Francji – państwie narodowym – prawie 23 000 dziewcząt wpisuje się do grupy zagrożonych możliwością przejścia owej operacji. Nikt jednak nie podejmuje na tyle skutecznych działań, by zapobiec tego rodzaju obrzędom. Chociaż rytuał ten został zakazany w wielu europejskich państwach, to fakt, iż władza rzadko kiedy go egzekwuje, nie przyczynia się do zmniejszenia skali owego problemu²²⁶. Dla Walzera sprawa jest oczywista. Francja, tak jak i inne kraje w których infibulacje są przeprowadzane, powinny chronić prawo do nienaruszalności cielesnej zagrożonych nią kobiet. Większość z nich jest przecież

²²⁴ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 77-78.

²²⁵ *Ibidem*, s. 78.

²²⁶ *Ibidem*, s. 79, 80.

obywatelkami tychże państw, a nawet jeśli nie, to prawdopodobnie przewidują one stały w nim pobyt, co wiąże się z uczestnictwem w życiu społecznym²²⁷.

Nieco inaczej sytuacja wygląda wtedy, kiedy w grę wchodzi mniej kwestionowane wartości moralne. Wówczas praktyki związane z przynależnością do określonej płci nie są tak rażące i chociaż nie uzyskują otwartej akceptacji ze strony innych obywateli, mimo to są tolerowane, jak na przykład zwyczaje amerykańskich amiszów²²⁸.

Powodem dla którego kobiety w niektórych kulturach traktowane są przedmiotowo, jest nie tylko patriarchalny model rodziny, ale także fakt, iż kobiety są, jak to ujmuje Walzer, najbardziej niezawodnymi nosicielkami kultury, religii oraz tradycji.

„Tradycja przekazywana jest w kołysankach nuconych przez matki, w szeptanych przez nie modlitwach, w ubraniach, które szyją, w przepisach kuchennych i w rodzinnych rytuałach i zwyczajach, których uczą dzieci. Co stanie się z przekazywaniem tradycji, gdy kobiety wkroczą do sfery publicznej?”²²⁹.

Kobiety coraz częściej starają się wyrwać spod patriarchalnych rządów kultury i religii, tworząc tym samym nowy obszar dla tolerancji. Mniejszości kulturowe w krajach narodowych lub imigranckich za obowiązek pozostałej części obywateli uważają tolerowanie ich tradycji, nawet jeżeli byłaby ona dla nich niezrozumiała lub sprzeczna z ich przekonaniem, dotyczącymi np. metod wychowawczych. Należy jednak pamiętać, że w owych państwach, prawo jednostki, jako że wszyscy ludzie są sobie równi, przedkładane jest nad wartości kulturalne czy religijne. Oznacza to, że Ci, którzy do tej pory żądali tolerancji od innych, sami będą musieli się nią wykazać. Jeżeli muzułmańskie dziewczęta nie będą chciały zakładać tradycyjnych burek, to rodzina powinna uszanować podjętą przez nie decyzję²³⁰. Problem polega jednak na tym, kto i na jakiej podstawie miałby uznawać, które przejawy tradycji powinny być tolerowane, a które nie. Walzer nie podejmuje próby rozwiązania tej kwestii. Zaznacza jedynie, że prędzej czy później większość kontrowersji dotyczących roli płci w sferze kulturalnej oraz religijnej zostanie rozstrzygnięte na rzecz kobiet i ich równości wobec mężczyzn. Jak sam zauważa, równość płci nie będzie przejawiała się wyłącznie w

²²⁷ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 81.

²²⁸ *Ibidem*, s. 81.

²²⁹ *Ibidem*, s. 82-83.

²³⁰ Walzer jest przeciwny wprowadzonemu we Francji zakazowi publicznego noszenia burek przez muzułmańskie dziewczęta. Zob. *Ibidem*, s. 81-82.

jednej formie, lecz pod różnymi postaciami, zależnymi nie tylko od kultury, ale także miejsca i czasu²³¹.

²³¹ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 83-84.

3. 4. Tolerancja a wyznanie

Powszechnie przyjmuje się, że tolerancja religijna, w przeciwieństwie do pozostałych jej rodzajów, jest najłatwiejsza do osiągnięcia. Z tego też powodu, jak zauważa Walzer, większość jest zdania, iż wojny religijne toczone np. na Środkowym Wschodzie, są wynikiem przejścia przez miejscową religię niektórych etnicznych wierzeń. Dlatego przyjmuje ona skrajne oraz fanatyczne formy, których nie jesteśmy w stanie zrozumieć. W Europie rzadko kiedy słyszy się o zamieszkach na tle religijnym, bowiem swoboda wyznania jaka tu panuje, przynajmniej pozornie, umożliwia pokojowe współistnienie wyznawcom różnych religii. Nie oznacza to jednak, że tolerancja religijna jest zagadnieniem w obrębie którego nie ma żadnych kontrowersji, bowiem model jaki występuje w większości państw europejskich, jest tylko jednym z wielu modeli rządów tolerancji na tle wyznaniowym²³².

Według Walzera modelem tolerancji religijnej, który zdominował współczesny świat jest ten, odnoszący się do jednostki, czyli poszczególnego wyznawcy. Na podstawie licznych przykładów stara się on jednak udowodnić, że jego przyjęcie implikuje liczne problemy. Według niego, nie można powiedzieć, iż ustrój polityczny jest zły, ponieważ przedkłada dobro grup nad dobro poszczególnych jednostek, z których się one składają²³³.

Walzer zauważa, iż w Stanach Zjednoczonych nietolerancja religijna jest niezwykle rzadkim zjawiskiem, głównie dlatego, że większość ugrupowań religijnych, pomimo różnic teologicznych, jest do siebie bardzo podobna, co jest efektem wieloletniego przenikania się poszczególnych wyznań. Jednostki jako religijnie niezależne, z czasem zaczęły występować ze wspólnot i tworzyć mieszane²³⁴ związki, a „tendencja do mnożenia się grup drogą kolejnych podziałów, doskonale znana z początków Reformacji, stała się charakterystyczną cechą całego amerykańskiego życia religijnego”²³⁵. Jednakże niektóre grupy, głównie te ortodoksyjne, jak np. amisz czy chasydzi, nie miały jednak zamiaru otwierać się na wyznaniową różnorodność. Nie wpłynęło to jednak na nietolerancyjną wobec nich postawę. Przez długi czas zezwalano amiszom na nieposyłanie swoich dzieci do publicznych szkół. Z czasem jednak, kiedy władze poszczególnych stanów zaczęły się domagać, by ich dzieci zaczęły uczęszczać do państwowych placówek, i tak pozwalano zabierać je z nich w znacznie młodszym wieku, niż miało to miejsce w przypadku pozostałej części młodzieży. Jak

²³² M. Walzer, *O tolerancji*, s. 84.

²³³ *Ibidem*, s. 85.

²³⁴ Mieszane, to znaczy, że małżonkowie byli różnego wyznania.

²³⁵ *Ibidem*, s. 86.

zauważa Walzer, choć tolerancja miała dotyczyć praktyk religijnych, jakie były właściwe amiszom, w rzeczywistości rozszerzyła się na całość tradycji owej wspólnoty, łącznie z uznaniem ich bezwzględnej władzy nad dziećmi. W tym przypadku tolerancyjność zostaje sprowadzona do zaakceptowania faktu, iż dzieci amiszów zdobędą gorsze wykształcenie, niż pozostali obywatele Stanów Zjednoczonych, których obowiązkiem jest uczęszczanie do szkoły. Dzieje się tak głównie dlatego, że wspólnoty te dążą do usunięcia się na margines amerykańskiego społeczeństwa²³⁶.

Podobnie dzieje się w przypadku pozostałych marginalnych sekt religijnych. Walzer wspomina o jednym z przejawów wczesnej formy tolerancji religijnej, jakim było zwolnienie z obowiązku służby wojskowej członków kilku sekt protestanckich, charakteryzujących się pacyfistycznymi poglądami. Chociaż w Stanach Zjednoczonych każda jednostka ma prawo do uchylenia się od służby wojskowej ze względu na nakazy sumienia, nie byłoby to możliwe, gdyby wcześniej nie uznano do tego prawa poszczególnych grup religijnych.

„W rzeczywistości wszelkie roszczenia wiążące się z wolnością sumienia, które obejmują szeroki zakres różnorodnych praktyk społecznych – odmowę składania przysięg, zasiadania w ławach przysięgłych, posyłania dzieci do szkół państwowych, płacenia podatków (...) – zyskują nawet wspólnie, pewne podstawy prawne właśnie dlatego, że są to praktyki religijne, składniki specyficznego sposobu życia pewnej zbiorowości”²³⁷.

Jak zauważa Walzer, wszelkie tego typu roszczenia nie mogłyby być prawnie zagwarantowane, gdyby odnosiły się wyłącznie do przekonań pojedynczych jednostek, nawet jeżeli jednostki te żyłyby w głębokim przekonaniu o prawdziwości własnych poglądów²³⁸. Na tolerowanie przez państwo praktyk religijnych społeczności mniejszościowych wpływa przede wszystkim to, w jakim stopniu są one jawne oraz czy mogą wywołać oburzenie u pozostałej części obywateli. W państwach narodowych oraz społecznościach imigranckich udało się nawet wprowadzić liczne procedury, ułatwiające rozwiązanie tego problemu. Jeżeli obywatel poinformuje odpowiednie władze o wymaganiach jakie stawia przed nim jego religia, a które sprzeczne są z obowiązującym prawem, może on uzyskać zgodę na ich praktykowanie. Częściej zgodę taką uzyskują Ci, których pielęgnowanie tradycji nie wymaga specjalnej ingerencji w życie społeczne pozostałej części obywateli. Sprawa wygląda podobnie w przypadku, kiedy przywódca grupy mniejszościowej wyraża chęć utrzymania władzy nad nią. Jeżeli będzie on w stanie odpowiednio to uzasadnić, chociażby poprzez

²³⁶ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 86-87.

²³⁷ *Ibidem*, s. 87-88.

²³⁸ *Ibidem*, s. 88.

zasugerowanie, iż odebranie mu takiej władzy równoznaczne będzie z odebraniem owej wspólnocie możliwości dalszego funkcjonowania, wówczas istnieją spore szanse na to, że zostanie mu przyznane prawo do sprawowania władzy nad swoją wspólnotą, choć oczywiście nie w wymiarze absolutnym²³⁹.

Liczne ograniczenia wolności osobistej, wypływające z przynależności do określonej grupy wyznaniowej, jak zauważa Walzer, „nawet jeżeli są skutkami nietolerancji religijnej – dają się doskonale pogodzić z tolerancją religijną”²⁴⁰, którą rozumie on jako możliwość pokojowego współistnienia obok siebie różnorodnych Kościołów oraz przynależnych do nich osób. Część z nas z pewnością należy do konkretnych wspólnot religijnych. Zgodzimy się zatem z twierdzeniem Walzera, iż większość z nich powstaje, między innymi po to, by kontrolować ludzkie zachowania. Nie możemy zatem żądać, by wspólnoty te całkowicie wyrzekły się tego, co w wielu przypadkach jest ich cechą konstytutywną²⁴¹. Musimy jednak nauczyć się umiejętnie rozgraniczać, co powinno być tolerowane, ponieważ nie stanowi zagrożenia dla członków owej wspólnoty oraz pozostałej części obywateli, a co już wykracza poza granice bezpiecznych i niezagrażających niczyjemu życiu oraz zdrowiu praktyk religijnych.

3. 5. Wpływ edukacji na tolerancyjność

Według Walzera, zadaniem poszczególnych rządów tolerancji, jest zapewnienie dzieciom, w tym także młodzieży należącej do różnego rodzaju mniejszości (jak mniejszości kulturowe czy religijne), edukacji uwzględniającej program, który umożliwiłby im zapoznanie się z wartościami regulacji ustrojowych w zamieszkiwanym przez nie kraju, a także zapoznałby je z cnotami „jego twórców oraz aktualnych przywódców”²⁴². Zdaniem Walzera wszystkie modele wewnętrznych rządów powinny promować wśród młodzieży, ale nie tylko, uznawane przez państwo wartości oraz cnoty. Tego typu edukacja, jak zauważa, daje jej możliwość skonfrontowania wiedzy zdobytej w szkole, z tym, co starają się im wpoić ich rodzice oraz najbliższe środowisko²⁴³.

²³⁹ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 88.

²⁴⁰ *Ibidem*, s. 89.

²⁴¹ *Ibidem*, s. 90.

²⁴² *Ibidem*, s. 90.

²⁴³ *Ibidem*, s. 90.

Edukacja pozwala na wykształcenie tolerancyjnej postawy, zarówno wśród uczniów jak i grona wykładowców. Jak zauważa Walzer, w przypadku mniejszości religijnych, nauczyciele państwowi muszą niejako tolerować fakt, iż dzieci z owych wspólnot na lekcje religii będą uczęszczały poza placówką. Z kolei nauczyciele religii będą musieli zaakceptować konieczność uczęszczania ich podopiecznych do szkół, w których naucza się min. biologii, historii politycznej czy praw oraz obowiązków obywatelskich. Dzięki temu istnieje szansa, że dzieci pochodzące ze środowisk mniejszościowych będą mogły zdobyć przynajmniej podstawową wiedzę dotyczącą praktycznych wymiarów tolerancji²⁴⁴.

Imperia wielonarodowe jedynie w niewielkim stopniu realizują Walzerowskie postulaty dotyczące edukacji. Historia polityczna tych krajów, ponieważ w głównej mierze składa się z wiedzy dotyczącej zaborczych wojen, „nie może raczej budzić lojalności u ludów podbitych i dlatego lepiej jest usunąć ją z państwowego programu nauczania”²⁴⁵. Zdecydowanie częściej propaguje się tam lojalność wobec imperatora, utożsamionego z władcą wszystkich ludów. Jak zauważa Walzer, to nie na imperialnym państwie, lecz właśnie na postaci imperatora budowany jest tamtejszy program edukacyjny. Dzieje się tak głównie dlatego, że w przypadku imperialnego państwa, oddzielenie go od pojęcia narodowości jest praktycznie niemożliwe. Z kolei imperatora można przedstawić jako postać litościwie spoglądającą na uczące się dzieci²⁴⁶.

W przypadku państw narodowych o niewielkim odsetku narodowych mniejszości, sytuacja wygląda całkowicie inaczej. Wyróżnić w nich bowiem możemy grupy uprzywilejowane kosztem wspólnot mniejszościowych. Edukacja w takich krajach nakierowana jest min. na naukę lojalności wobec państwa. Nie ma zatem znaczenia jakiego pochodzenia jest edukowana młodzież.

„A zatem we francuskich szkołach arabowie będą uczyli się lojalności wobec państwa francuskiego, zaangażowania we francuskie życie polityczne, znajomości praktyk i form artykulacji francuskiej kultury politycznej oraz wiedzy o francuskiej historii politycznej i instytucjonalnych strukturach państwa”²⁴⁷.

Mniejszości narodowe, choć starają się, oczywiście w miarę swoich możliwości, akcentować przynależność do określonej wspólnoty, bardziej robią to poprzez ubiór czy kultywowanie niektórych tradycji, niż bojkotując programy nauczania.

²⁴⁴ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 90-91.

²⁴⁵ *Ibidem*, s. 91.

²⁴⁶ *Ibidem*, s. 91.

²⁴⁷ *Ibidem*, s. 92.

W pluralistycznych Stanach Zjednoczonych²⁴⁸, cechujących się daleko posuniętą tolerancją obywateli, młodzież wzrasta w przekonaniu o własnym indywidualizmie oraz możliwości samodzielnego określenia własnej tożsamości kulturowej czy religijnej²⁴⁹. Jak zauważa jednak Walzer, w przypadku większości z nich, określenie tożsamości przebiega niezależnie od ich własnych wyborów. Kształtują ją bowiem rodzice czy przynależność do określonego środowiska. Niemniej jednak, w dalszym życiu wciąż będą oni mieli możliwość zbudowania jej na nowo, dzięki identyfikowaniu się z własnymi wyborami oraz poglądami, przy jednoczesnym obowiązku tolerowania tożsamości innych ludzi, nawet gdyby diametralnie różniły się od ich własnych. Każdy ma tam bowiem prawo do podejmowania własnych decyzji, które pozostali obywatele powinni zaakceptować. Walzer owo połączenie wolności z tolerancją nazywa amerykańskim liberalizmem. Według niego, wartości jakie przekazuje amerykański liberalizm powinny zostać wprowadzone do szkół, o co powinny już zadbać władze państwowe²⁵⁰.

W społeczeństwach imigranckich, które bez wątpienia możemy zaliczyć do wielokulturowych, z reguły edukacja nastawiona jest na poznanie wielu różnorodnych kultur, przy jednoczesnej nauce samoakceptacji. Młodzież bowiem nie tylko powinna zaznajamiać się z otaczającymi ją „światami”, ale przede wszystkim rozumieć oraz cenić własną odmienność. Czasem jednak program nauczania wygląda nieco inaczej, ponieważ nakierowany jest na umocnienie zagrożonych mniejszościowych tożsamości. „Nie idzie o to, aby uczyć dzieci, co to znaczy być innym w pewien określony sposób, lecz o to, by uczyć dzieci, którym przypisuje się inność, jak być innym we właściwy sposób”²⁵¹. Zdaniem Walzera, tego typu projektu nie można zaliczyć do liberalnych, ponieważ nie ma on nic wspólnego z poznawaniem siebie i innych oraz z możliwością kształtowania własnej osoby, poprzez dokonywanie indywidualnych wyborów. Program ten dodatkowo stara się

²⁴⁸ Stany Zjednoczone zaliczane są przez Walzera do społeczeństw imigranckich.

²⁴⁹ Walzer obawia się jednak, iż Stany Zjednoczone będą kiedyś chciały przyjąć europejski model tolerancji obywatelskiej, tzn., że tolerancję określać się będzie z punktu widzenia większości narodowej. Walzer jako amerykański Żyd, zdaje sobie doskonale sprawę z tego, iż stałby się wówczas wyłącznie przedmiotem tolerancji, a nie jak ma to obecnie miejsce, także jej podmiotem. Jednostka, według niego, powinna być tolerowana nie tylko jako obywatel danego państwa, ale przede wszystkim jako członek konkretnej zbiorowości, bez względu na to, czy jest ona dominująca czy też nie. Zob. W. Żelazny, *Tolerancja a prawo...*, s. 46-47, oraz W. J. Bursza, *Tolerancja w dyskursie...*, s. 23.

²⁵⁰ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 92.

²⁵¹ *Ibidem*, s. 94.

wprowadzić coś na kształt „edukacyjnej separacji”, na co Walzer absolutnie nie chce się zgodzić²⁵².

3. 6. Religia obywatelska i jej wpływ na tolerancję

Termin „religia obywatelska” został wprowadzony przez Jeana Jacquesa Rousseau. Jest ona „zbiorem podstawowych zasad państwa mających decydujące znaczenie dla jego reprodukcji i stabilności”²⁵³. W jej skład wchodzi różnego rodzaju doktryny polityczne, państwowe obrzędy oraz uroczystości, za pomocą których państwo może oddziaływać na swoich obywateli, głównie tych najmłodszych i z niedługim obywatelskim stażem²⁵⁴.

Walzer stwierdza, iż na pierwszy rzut oka jedynie w społecznościach międzynarodowych może dojść do wzajemnego tolerowania się różnych religii obywatelskich. Jak jednak zauważa, bardzo często to właśnie religia obywatelska staje się prawdziwym źródłem nietolerancji, ponieważ „rozbudza zaściankową dumę ze sposobu życia po tej stronie granicy oraz nieufność i lęk przed sposobem życia po tamtej stronie”²⁵⁵. Zdaniem Walzera, religia obywatelska może nieść za sobą także pozytywne następstwa, pod warunkiem, że dotyczy wewnętrznej sfery państwa, ponieważ każdemu obywatelowi nadaje wspólną tożsamość, tym samym prowadząc do osłabienia możliwych negatywnych następstw późniejszego zróżnicowania²⁵⁶.

Ze względu na to, że religie obywatelskie nie posiadają własnych ideologii, są w stanie dopasować się do wszelakich form odmienności, przede wszystkim do odmienności religijnej. Walzer nie widzi zatem powodu, dla którego gorliwy katolik nie mógłby być wzorowym republikaninem. Jednakże w odniesieniu do tolerancji, najbardziej pożądane byłoby, aby religia obywatelska nie wykazywała zbytnich podobieństw do religii w powszechnym tego słowa znaczeniu. Dlatego też religie obywatelskie najczęściej pozostają jedynie przy „powierzchowej religijności”²⁵⁷.

W państwach narodowych wszelkiego rodzaju obrzędy państwowe dotyczyć będą wyłącznie, jak ujmuje to Walzer, nacji większościowych. Religia obywatelska służy zatem do

²⁵² M. Walzer, *O tolerancji*, s. 94-95.

²⁵³ *Ibidem*, s. 95.

²⁵⁴ *Ibidem*, s. 95-96.

²⁵⁵ *Ibidem*, s. 96.

²⁵⁶ *Ibidem*, s. 96.

²⁵⁷ *Ibidem*, s. 97.

wyraźnego wytyczenia granicy, mającej oddzielić obywatelską większość od wspólnot mniejszościowych.

„Miał tego ustanawia wzorzec asymilacji jednostek: sugeruje na przykład, że aby stać się Francuzem, musisz umieć wyobrazić sobie, że twoi przodkowie szturmowali Bastylię, a w każdym razie że szturmowali ją, gdyby znajdowali się w Paryżu we właściwym czasie”²⁵⁸.

Nie należy jednak zapominać, iż mniejszości narodowe także posiadają pewne przywileje związane z możliwością praktykowania własnej religii obywatelskiej, pod warunkiem, że nie wchodzi ona zbyt do przestrzeni publicznej. Ponadto członkowie tychże mniejszości mogą stać się obywatelami, przyjmując liczne zwyczaje państwowe, bez konieczności angażowania się w sprawy kraju²⁵⁹.

W społeczeństwach imigranckich religia obywatelska, pozwalająca na wykształcenie się wspólnej tożsamości narodowej, odgrywa dość znaczącą rolę. Głównie dlatego, że w społeczeństwach tych mamy do czynienia z wieloma całkowicie różnymi tożsamościami. Z kolei w przypadku imperiów wielonarodowych, choć spotkamy się w nich ze zdecydowanie bardziej zróżnicowanymi tożsamościami niż w wyżej wymienionych społeczeństwach imigranckich, to oprócz postaci imperatora oraz lojalności obywatelskiej, której domaga się on od swoich poddanych, jakiegokolwiek inne więzi, zdaniem Walzera, nie odgrywają tam większego znaczenia²⁶⁰. Jeżeli jednak miejscowa religia obywatelska ma popularyzować aktywną postawę obywatelską, to konieczne jest, by w dowolny sposób dopasowała się do innych religii, w tym oczywiście innych religii obywatelskich. Wiadomym jest fakt, iż najbardziej radykalni wyznawcy za wszelką cenę będą starali się zwalczyć pozostałe religie. Dlatego też Walzer zastanawia się, czy społeczeństwa imigranckie nie są przypadkiem jednym z etapów formowania się państwa narodowego, a religia obywatelska jest tylko niezbędnym narzędziem umożliwiającym dokonanie owych przeobrażeń. Nie należy jednak zapominać, iż nawoływanie do dokonywania tego typu przeobrażeń jest wyrazem nietolerancji.

Zdaniem Walzera amerykańizm, rozumiany jako religia obywatelska, nie stwarza żadnych sytuacji, które mogłyby zagrażać pozostałym religiom obywatelskim.

„Opowieści i obrzędy, które wiążą się np. z Dniem Dziękczynienia (...) mogą koegzystować we wspólnym życiu Amerykanów irlandzkiego, afrykańskiego czy żydowskiego pochodzenia z

²⁵⁸ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 97-98.

²⁵⁹ *Ibidem*, s. 98.

²⁶⁰ *Ibidem*, s. 98.

bardzo odmiennymi opowieściami i obrzędami. Odmienność nie jest w tym przypadku sprzecznością. Przekonania mogą wchodzić ze sobą w konflikt znacznie łatwiej niż opowieści, zaś jeden obrzęd nie wyklucza, nie unieważnia czy nie podważa drugiego²⁶¹.

Ponadto, zdecydowanie łatwiej przyjdzie nam wyrażenie zgody na praktykowanie przez pozostałych obywateli różnego rodzaju prywatnych obrzędów, jeżeli w sposób jawny będą oni brać udział w pozostałych świątach państwowych. Wynika z tego, że religia obywatelska pozwala na tolerowanie odmienności np. religijnej, ponieważ na całość naszej osoby składa się nie tylko narodowość, ale cała masa innych, mogących nas określić treści. Jak zauważa Walzer, religia obywatelska wtedy najlepiej spełnia właściwe jej funkcje, kiedy potrafi dopasować się do różnorodnych tożsamości²⁶².

²⁶¹ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 99.

²⁶² *Ibidem*, s. 99-100.

Rozdział III: Problem tolerancji w polskiej myśli etycznej XX wieku

Wprowadzenie

Tolerancja nie jest pojęciem jednoznacznym. Współcześnie odnosi się bowiem do wielu różnorodnych dziedzin. Dlatego też polskie spory wokół niej w dużej mierze rozgrywają się pomiędzy zwolennikami różnych jej koncepcji. W niniejszym rozdziale omówię różnorodne teorie dotyczące zagadnienia tolerancji z jakimi obecnie możemy spotkać się w polskiej myśli etycznej. Poruszę także kwestie, które moim zdaniem nierozzerwalnie związane są z tematem tolerancji, jak chociażby pluralizm, relatywizm czy konieczność wytyczenia jej granic.

Ija Lazari-Pawłowska w jednym ze swoich artykułów stwierdza, iż ostatnimi czasy daje się zauważyć wzmożone zainteresowanie problemem tolerancji. Wymienia także najważniejsze tego przyczyny, które, jak zauważa, wynikają z szeroko rozumianego postępu. Na pierwszym miejscu stawia zagwarantowanie każdej ludzkiej jednostce szeregu swobód osobistych i obywatelskich²⁶³. Innymi przyczynami są: odejście od etnocentryzmu w nastawieniu do obcych kultur, a także zmieniony stosunek Kościoła do pluralizmu religijnego oraz światopoglądowego²⁶⁴. Marek Fritzhand dodaje do tego rozwój techniki, dzięki któremu przełamano ostatecznie bariery pomiędzy poszczególnymi rejonami naszego globu, przekształcając go w nierozzerwalną całość²⁶⁵. Współcześnie to głównie mass-media mają największy wpływ na szerzenie się lub zanikanie idei tolerancji.

Termin „tolerancja” zazwyczaj nie występuje jako aksjologicznie neutralny, lecz ma z reguły pozytywnie wartościujące zabarwienie. Większość z omawianych przeze mnie autorów w swoich publikacjach zbudowało definicję tolerancji w taki sposób, by zawierała ona wartości szczególnie przez nich cenione. Jednakże wszyscy oni zgadzają się co do tego, że jest to pojęcie niezwykle szerokie, dlatego nie uważają by wyłącznie ich rozumienie tegoż terminu było prawidłowe.

Choć tolerancja budzi w nas pozytywne skojarzenia, nie powinniśmy zapominać, iż nie jest ona wartością absolutną, co postaram się w tym rozdziale udowodnić. Można ją stosować w praktyce tylko wtedy, kiedy jednocześnie uznajemy inne, bardziej fundamentalne

²⁶³ W ramach Praw Człowieka

²⁶⁴ I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, „Studia filozoficzne” 1984, nr 8, s. 105.

²⁶⁵ M. Fritzhand, *O tolerancji*, „Studia filozoficzne” 1981, nr 1, s. 21.

wartości, takie jak na przykład wolność, równość czy sprawiedliwość. Tolerancja opiera się na innych cnotach, które niejako wytyczają jej pewne granice.

1. Podstawy tolerancji

Istnieje kilka podstawowych elementów, które powinny zostać uwzględnione przy formułowaniu definicji pojęcia, jakim jest tolerancja. Mowa tutaj oczywiście o jej przedmiocie, motywach tolerującego podmiotu oraz o kontekście w którym ona występuje. Istotne jest także, zwłaszcza z filozoficznego punktu widzenia, aby problem tolerancji rozpatrywać w odniesieniu do kategorii prawdy. Z tolerancją jest tak, jak z innymi szerokimi terminami – nie można o niej pisać posługując się wyłącznie ogólnymi kategoriami.

1. 1. Przedmiot tolerancji

Podstawowym elementem umożliwiającym nam zdefiniowanie pojęcia tolerancji jest określenie jej przedmiotu. Lazari-Pawłowska za taki, przynajmniej w jednym z pierwszych tekstów, które poświęciła problemowi tolerancji, uważała ludzkie poglądy²⁶⁶ oraz czyny. Przyznała jednak, iż tolerancja odnosi się przede wszystkim do osoby. Nawet jeśli nie akceptuję czyichś poglądów, powinnam akceptować człowieka, który je głosi²⁶⁷. Z czasem jednak, zmieniła zdanie na ten temat, stwierdzając w wywiadzie z Teresą Bogucką, iż tolerować powinno się nie tyle samych ludzi, co ich poglądy oraz zachowania: „W powiedzeniu «tolerować Ukraińców, Żydów, Cyganów» wyczuwam coś niewłaściwego, jakieś łaskawe przyzwolenie tam, gdzie chodzi przecież o przyznanie należnych praw, a jeśli się tych praw nie respektuje, mówiłabym o dyskryminacji narodowej, rasowej”²⁶⁸. Niektórzy jednak, jak na przykład S. Hajek, absolutnie się z tym nie zgadzają, ponieważ nie uważają by możliwe było tolerowanie przekonań odmiennych od naszych. Jedynym przedmiotem tolerancji jaki uznają, jest głosząca je osoba²⁶⁹.

Osobą, która również skupia się na przedmiotowym podejściu do problemu tolerancji jest Ewa Klimowicz. Jako punkt wyjścia swoich rozważań obiera ona myśl Richarda M. Hare’a, który tolerancję rozumie jako gotowość do szanowania poglądów innych, w równym

²⁶⁶ Zdaniem Lazari-Pawłowskiej, poglądy powinny zostać w sferze naszej prywatności. Są one bowiem czymś bardzo osobistym, w co inni ludzie nie powinni ingerować. „Jedni ludzie są religijni, drudzy nie są. Trzeba to przyjąć jako fakt. Człowiek religijny może stracić wiarę, a niereligijny może się nawrócić. To jego prawo, które należy uszanować”. Cyt.: I. Lazari-Pawłowska, *Cnota tolerancji*, „Gazeta Wyborcza” 1991, 10 VIII, rozm. przepr. Teresa Bogucka [w:] *Spór o Polskę 1989-99, Wybór tekstów prasowych*, pod red. P. Śpiewak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 532.

²⁶⁷ Zdaniem Lazari-Pawłowskiej, tolerancja pozytywna zawsze i bez wyjątku odnosi się do osoby jako jej przedmiotu. Z kolei w przypadku poglądów oraz zachowań mamy do czynienia z ograniczoną tolerancją negatywną. Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 114-115.

²⁶⁸ I. Lazari-Pawłowska, *Cnota tolerancji*, s. 530.

²⁶⁹ I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 105.

stopniu, jak własnych. Klimowicz przyznaje, iż tolerancję można rozumieć jako gotowość do szanowania cudzych poglądów lub gotowość do szanowania ludzi o poglądach odmiennych od naszych. W pierwszym przypadku podstawową kwestią jest to, czego dane poglądy dotyczą oraz jaki stosunek mają rozmówcy do przedmiotu sporu. W zależności od tego, co jest owym przedmiotem sporu, wyodrębniono cztery rodzaje tolerancji²⁷⁰: tolerancję religijną, uznającą prawa innych do swobodnego głoszenia poglądów religijnych; tolerancję intelektualną, przejawiającą się w szacunku dla cudzych poglądów, pomimo tego, iż są one niezgodne z naszymi; tolerancję obyczajową, która kładzie nacisk na wyrozumiałość w kwestii nieortodoksyjnych zachowań oraz tolerancję moralną, przyznającą innym prawo do kierowania się osobistą hierarchią wartości, co jest wynikiem szacunku dla autonomii człowieka. Z kolei w przypadku kiedy tolerancję rozumiemy jako gotowość do szanowania ludzi o poglądach różnych od naszych, mamy do czynienia z nakazem respektowania osoby oponenta. Przedmiotem zainteresowania jest wówczas relacja międzyosobowa²⁷¹.

1. 2. Motywy tolerancji

Motywów tolerancyjnego postępowania, podobnie zresztą jak definicji samej tolerancji, jest niezwykle wiele. Ze względu na ramy owej pracy, skupię się tylko na tych podstawowych, zaczynając od przytoczenia, wyróżnionych przez Józefa Kellera w artykule zatytułowanym *Tolerancja jako zasada moralna i postawa*, trzech typowych motywów, jakimi może kierować się człowiek, który chce uchodzić za tolerancyjnego. Otóż zdaniem Kellera, jesteśmy w stanie tolerować czyjeś zachowania, jeżeli w naszej ocenie są one czymś negatywnym lub jeżeli wydaje się nam, że jesteśmy w stanie wpłynąć na ich zmianę, bądź po prostu wtedy, kiedy uznajemy uprawnienie innych ludzi do swobodnego kierowania własnym życiem²⁷².

Podobnego zdania jest Ija Lazari-Pawłowska, która w ogóle nie wyobraża sobie wyjaśniania tolerancji bez wyraźnego odniesienia się do motywów ludzkiego postępowania. Wśród motywów które wymienia w *Trzech pojęciach tolerancji* znajdziemy: obojętność, patrzenie z góry, pragnienie harmonijnego współżycia z ludźmi oraz partnerstwo²⁷³.

²⁷⁰ Wielu autorów, za przedmiot tolerancji, oprócz wyżej wymienionych, uważają także: poglądy polityczne, etyczne, naukowe oraz sztukę. Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 113.

²⁷¹ E. Klimowicz, *Moralny sens tolerancji*, „Edukacja filozoficzna” 1995, nr 2, s. 106.

²⁷² J. Keller, *Tolerancja jako zasada moralna i postawa*, „Studia Filozoficzne” 1960, nr 1, s. 16.

²⁷³ I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 107.

Obojętność polega na braku zaangażowania w działania lub poglądy innej osoby. Zdaniem niektórych nie powinna być ona w ogóle kojarzona z tolerancją. Jeżeli chodzi o patrzenie z góry, to motywem przyjęcia tolerancyjnej postawy będzie tu poczucie własnej przewagi oraz chęć jej utrzymania. Można to potraktować jako odniesienie do jednego z wcześniejszych rozdziałów, dotyczących zależności władzy i tolerancji²⁷⁴. W przypadku trzeciego motywu, czyli dążenia do osiągnięcia harmonijnego współżycia z innymi, to możemy je osiągnąć, zdaniem Lazari-Pawłowskiej, wyłącznie na drodze tolerancji. Niemniej jednak do owej kategorii można także zaliczyć obawę lub po prostu niechęć do narażenia własnych interesów, co z kolei, zdaniem Marii Ossowskiej, tolerancją z pewnością nie jest. Partnerstwo natomiast Pawłowska postrzega jako „kompleks pozytywnych nastawień do drugiego człowieka”²⁷⁵. W nim to wyraża się ceniona przez większość idea godności osoby ludzkiej oraz jej prawo do wolności²⁷⁶. Celem partnerstwa jest danie innym możliwości kształtowania własnego życia w sposób, który uważają oni dla siebie za najlepszy²⁷⁷.

1. 3. Dwa konteksty tolerancji

Tolerancję, ponieważ jest ona niezwykle trudna do jednoznacznego zdefiniowania, można między innymi rozpatrywać ze względu na kontekst w jakim występuje. Po pierwsze, bierze się pod uwagę różne sposoby jej doświadczania. W tym przypadku podkreślona zostaje jej pozytywna wartość. Kontekst ten łączy się z filozofią dialogu, spotkaniem międzypersonalnym a także międzyludzką komunikacją. „Stąd też wszystkie różnice, odmienności i odrębności, które występują między ludźmi, traktuje się jako zjawisko neutralne o charakterze twórczym i zindywidualizowanym”²⁷⁸. Podstawowym problemem, jaki podejmuje się w obrębie tegoż kontekstu jest wolność jednostki, biorąc pod uwagę także jej autonomię oraz prawo do samostanowienia o sobie²⁷⁹.

Po drugie, tolerancja może występować w kontekście nawiązującym do idei sprawiedliwości oraz solidarności. Pierwsza wartość, to znaczy sprawiedliwość, należy do przeważających zarówno w porządku moralnym, jak i społecznym. Dlatego też, bardzo często

²⁷⁴ Rozdział, który mam na myśli, znajduje się w drugiej części mojej pracy i zatytułowany jest *Tolerancja a problem władzy*.

²⁷⁵ I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 108.

²⁷⁶ Należy jednak dodać, że wolność ta nie może zachodzić na autonomię innej osoby.

²⁷⁷ *Ibidem*, s. 107-108.

²⁷⁸ E. Podrez, *Tolerancja – problemy i dylematy nie tylko moralnej natury*, [w:] *Tolerancja i wielokulturowość – wyzwania XXI wieku*, pod red. A. Borowiak, P. Szarota, Warszawa 2004, s. 17.

²⁷⁹ *Ibidem*, s. 17.

spotykamy się z pytaniem, czy tolerancja jest naszym moralnym obowiązkiem²⁸⁰. Inne pytania z tego obszaru dotyczą między innymi granic tolerancji oraz tego, czy powinniśmy akceptować coś, co uważamy za moralnie nieodpowiednie? Jednakże tym zajmę się w dalszych rozdziałach mojej pracy.

1. 4. Tolerancja a kategoria prawdy

Tolerancja często postrzegana jest po prostu jako nieobstawanie przy konkretnym stanowisku. Zdaniem Ryszarda Legutki, w środowiskach filozoficznych uważa się, iż za nietolerancją stoi przeświadczenie o byciu w posiadaniu wyłącznej racji.

Przekonanie o istnieniu „jednej prawdy” uniemożliwia tolerancję, którą Ewa Klimowicz nazywa intelektualną. Dzieje się tak, ponieważ spór odnoszący się do jednej prawdy, jest sporem rozstrzygalnym. Wiemy natomiast, że tolerancja dotyczy tylko tych konfliktów, których rozstrzygnąć się nie da. Tolerancja w sensie intelektualnym możliwa jest tylko wtedy, kiedy przyznamy, że poszukiwanie prawdy jest niekończącym się procesem²⁸¹.

Jedynym sposobem zatem, aby pozbyć się nietolerancji, jest całkowite obalenie kategorii prawdy. „Gdy zniknie ona z naszego myślenia, raz na zawsze będziemy już wolni od owej pychy, która każe nam traktować z pogardą inaczej myślących”²⁸². Należy jednak pamiętać, iż kategoria ta wywodzi się z klasycznej metafizyki oraz epistemologii, co oznaczałoby, że są one, jak stwierdza Legutko, prądródłem nietolerancji. Dlatego też u niektórych filozofów, takich jak chociażby Derrida, problem tolerancji opiera się na sporze o klasyczną filozofię oraz nauczanie²⁸³.

Jeżeli zatem ktokolwiek z nas miałby zamiar obstawać przy swoich przeświadczeniach, to prawdopodobnie można byłoby powiedzieć, że łamie on w ten sposób zasadę tolerancyjności. Jak jednak zauważa Leszek Kołakowski, pogląd ów jest absolutnie niedorzeczny, ponieważ lekceważenie kategorii prawdy jest w stanie zniszczyć ludzką

²⁸⁰ E. Podrez, *Tolerancja...*, s. 17.

²⁸¹ E. Klimowicz, *Moralny sens tolerancji*, s. 106.

²⁸² R. Legutko, *Tolerancja*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 4, [w:] *Spór o Polskę 1989-99, Wybór tekstów prasowych*, pod red. P. Śpiewak, Wyd. PWN, Warszawa 2000, s. 536.

²⁸³ *Ibidem*, s. 536.

cywilizację, chociażby dlatego, że miejsce osób obojętnych na prawdę, zaraz zajęliby ludzie zaślepieni przez ową kategorię²⁸⁴.

²⁸⁴ L. Kołakowski, *O tolerancji*, „Gazeta Wyborcza” 11 X 1996, [w:] *Spór o Polskę 1989-99, Wybór tekstów prasowych*, pod red. P. Śpiewak, Wyd. PWN, Warszawa 2000, s. 537.

2. Jedno pojęcie, różne definicje

Tolerancja jest pojęciem, którego nie da się zamknąć w jednej definicji. Marek Fritzhand zauważa, iż nie jest ona wartością oczywistą samą przez się. Przypomina, jak w XVII wieku postrzegana była jako godny pogardy grzech. W XIX wieku sam Nietzsche pisał o tolerancji jako niewolniczej bezsile. Jak wiadomo, tolerancja wiele wniosła do społecznego rozwoju. Nie zmienia to jednak faktu, iż wciąż istnieją jej przeciwnicy, chociaż pewnie nie tak radykalni jak Nietzsche, czy Goethe, który twierdził, iż „tolerować znaczy obrażać”²⁸⁵.

Kołakowski używa terminu „tolerancja,, w odniesieniu do prawa, ludzkich postaw i obyczajowości. Jesteśmy w pierwotnym sensie tolerancyjni jeśli nie prześladowujemy i nie żądamy prześladowań, a także jeśli nie odnosimy się z agresją w stosunku do tego czego nie lubimy, co budzi w nas niechęć, a nawet odrazę. Jak sam zauważa, we Francji domy publiczne nazywano niegdyś „domami tolerancji”²⁸⁶.

Maria Ossowska w artykule *Tolerancja*, będącego fragmentem *Norm moralnych*, prezentuje poglądy polskich jak i zagranicznych filozofów, dotyczące problemu tolerancji. Jedną z ciekawszych teorii jakie przedstawia, jest ta, autorstwa Wiesława Wiśniewskiego, który tolerancję rozumie jako „umiejętność łącznia postaw: negatywnej oceny ludzi czy całych grup oraz jednoczesnego braku gotowości do stosowania wobec nich ograniczeń lub sankcji”²⁸⁷. Owa negatywna ocena rozumiana jest jako uznanie szkodliwości, niekiedy nawet szczególnej szkodliwości poglądów lub działań, które, jeśli mówimy o tolerancji, mają pociągać za sobą tendencje do ignorowania. Za poglądy wyraźnie szkodliwe uznał on faszyzm, rasizm oraz szowinizm. Natomiast szczególnie szkodliwe działania to sabotaż, spekulacja finansowa a także propaganda wojenna. Z kolei Andrzej Grzegorzczak, kolejny wspomniany przez Ossowską autor, jest zdania, iż ideał tolerancji „opiera się na przekonaniu o podstawowej jednorodności ludzi mimo istniejących między ludźmi różnic, które są mniej istotne niż podobieństwa”²⁸⁸. Stanowisko to prowadzi do możliwości zrozumienia drugiego człowieka w jego indywidualnej sytuacji, dzięki temu, że jawi się on nam jako egzemplarz naszego ja, tyle, że rzuconego w zupełnie inne warunki. Jeżeli jednak założymy jednakowość, wówczas tolerancja stanie się wyrozumiałością dla samego siebie. Według Grzegorzczaka postawa tolerancyjna jest mniej bezpieczna od postawy jej przeciwnej. Po pierwsze wymaga

²⁸⁵ M. Fritzhand, *O tolerancji*, „Studia filozoficzne” 1981, nr 1, s. 25.

²⁸⁶ L. Kołakowski, *Mini-wykłady...*, s. 37.

²⁸⁷ M. Ossowska, *Tolerancja*, s. 186, 187.

²⁸⁸ *Ibidem*, s. 188.

„plastyczności umysłu”, po drugie zaś wiąże się z ryzykiem bycia wykorzystanym. Ossowska zgadza się z ostatnim punktem, sugerując, iż tolerancja faktycznie daje innym pewien kredyt, który może zostać nadużyty²⁸⁹.

Ponadto, coraz częściej terminu „tolerancja” używamy dla określenia postawy obojętnej, która jest wynikiem naszej hedonistycznej kultury, filozofii „życia bez żadnej odpowiedzialności i żadnych przekonań”²⁹⁰. Przejawia się ona z braku jakiegokolwiek stanowiska lub opinii, będąc konsekwencją prądów filozoficznych głoszących nieistnienie prawdy we właściwym sensie.

2. 1. Definicja tolerancji „z klauzulą” i „bez klauzuli” – Marek Frizhand

Marek Fritzhand w jednym ze swoich artykułów zauważa, iż nie tylko można wyróżnić kilka rodzajów tolerancji, ale przede wszystkim kilka rodzajów samej jej definicji. W *O tolerancji* zaproponował on podział definicji owego terminu, na definicje „bez klauzuli” i „z klauzulą”. Te pierwsze, nie wprowadzają w swój obręb żadnych zastrzeżeń dotyczących stosowalności tolerancji. Autor podaje przykład takiej definicji: „tolerancja jest to równouprawnienie wszystkich wyznań lub – szerzej – wszystkich przekonań”²⁹¹. Z kolei te drugie rodzą się z obawy przed ujemnymi konsekwencjami zbyt szerokiego ich ujęcia lub niedookreślenia. Przykładami takich definicji będą: „tolerancja jest to dopuszczanie obcych poglądów i zasad, chyba, że uderzają one w prawdę i moralność”²⁹², „tolerancja to szacunek dla poglądów innych ludzi, byleby nie były one wymierzone przeciwko samej tolerancji”²⁹³. Wielu ludzi bowiem deklaruje swoją tolerancyjność, ale tylko do pewnych granic – zapewne większość z nas nie będzie popierała na przykład ludobójstwa. Można tutaj przytoczyć dość popularny slogan: „nie ma tolerancji dla nietolerancji”.

Z kolei zwolennicy tolerancji „bez klauzuli”, jeżeli mają zamiar być konsekwentni, nie mogą występować przeciwko szerzeniu się jakichkolwiek poglądów, bez względu na to czy będą one rasistowskie, faszystowskie czy ludobójcze. Sprzeciwiają się oni bowiem wszelkiego rodzaju zakazom i sankcjom. Metody z jakich korzystają to dyskusja i polemika. Są bowiem zdania, iż wszelka interwencja, uniemożliwiająca swobodę głoszenia własnych

²⁸⁹ M. Ossowska, *Tolerancja*, s. 188.

²⁹⁰ L. Kołakowski, *Mini-wykłady...*, s. 38.

²⁹¹ M. Fritzhand, *O tolerancji*, s. 25.

²⁹² *Ibidem*, s. 26.

²⁹³ *Ibidem*, s. 26.

poglądów, przynosi zdecydowanie więcej zła niż korzyści. Fritzhand stanowisko to nazywa fetyszizowaniem tolerancji. Uważa, cytując Tadeusza Kotarbińskiego, iż jest ono drogą „do absurdu i samounicestwienia”²⁹⁴. Podstawowym błędem, jaki popełniają zwolennicy tolerancji „bez klauzuli”, jest traktowanie jej jako wartości samej w sobie. Należy zauważyć, iż jest ona dobra lub zła w zależności od tego, komu i czemu służy.

Fritzhand przyznaje, iż sam jest zwolennikiem definicji tolerancji „z klauzulą”. Jest on także autorem jednej z nich: „idea tolerancji jest to zasada domagająca się, aby dobrowolnie, z własnego przekonania, bez względu na posiadaną siłę – nie zwalczać odmiennych, a nawet sprzecznych z własnymi wierzeń, poglądów i działań, jeśli nie ma po temu dostatecznie ważnych racji”²⁹⁵. W tym przypadku klauzulą będzie: „jeśli nie ma po temu dostatecznie ważnych racji”. Fritzhand wyjaśnia, iż chciał aby definicja ta nie była zamknięta, zbyt sztywna i aby móc ją stosować w odmiennych okolicznościach i warunkach, a także, aby owa klauzula podkreślała potrzebę racjonalnego namysłu²⁹⁶.

Przyznaje również, iż wszelkiego rodzaju definicje tolerancji nie mogą wyzbyć się normatywności. Jest ona szczególnie widoczna w przypadku definicji „z klauzulą”, która to wytycza tolerancji pewne granice. Jednakże definicje „bez klauzuli” również mogą mieć charakter normatywny. Wyrażają one normatywne zasady, a dzięki unikaniu wszelkich klauzul żądają od nas, by nie naruszać zasad tolerancji. Autor stwierdza także, iż wszelkie koncepcje tolerancji, jeśli mają posiadać jakąkolwiek wartość muszą odnosić się zarówno do przekonań jak i czynów. Każda definicja, czy to z klauzulą czy bez, zakłada pewien negatywny lub pozytywny stosunek do konkretnych działań lub poglądów²⁹⁷.

2. 2. Trzy pojęcia tolerancji – Ija Lazari Pawłowska

Ija Lazari-Pawłowska w swoich artykułach traktujących o tolerancji, jak sama stwierdza, zmierza do tego, by stworzona przez nią definicja tegoż pojęcia przybrała charakter aksjologicznie neutralny. Jak zauważa, w wielu publikacjach, a także odwołując się do naszych potocznych intuicji, tolerancja funkcjonuje jako pojęcie pozytywnie oceniające. Ona natomiast chce, aby jakieś zachowanie można było nazwać tolerancyjnym, nawet jeżeli uważa się je za nieodpowiednie. Jej zdaniem, tak rozumiana tolerancja byłaby zdecydowanie

²⁹⁴ M. Fritzhand, *O tolerancji*, s. 29.

²⁹⁵ *Ibidem*, s. 26.

²⁹⁶ *Ibidem*, s. 26-28.

²⁹⁷ *Ibidem*, s. 27.

bardziej użyteczna w „normatywnych rozważaniach z dziedziny etyki” niż jej pozytywnie oceniający odpowiednik. Ponadto przyznaje, że osobiście opowiada się za możliwie szerokim i nieoceniającym pojęciem tolerancji²⁹⁸.

Dla Lazari-Pawłowskiej człowiekiem tolerancyjnym jest ten, który dyskusję traktuje jako rzeczywisty dialog, pozwala partnerowi dojść do słowa, uważnie słucha jego racji i jest otwarty na wszelkie argumenty. Ponadto okazuje mu szacunek, nie wywiera na nim presji, a przy tym zachowuje się w sposób spontaniczny i niewymuszony. Z kolei człowiek nietolerancyjny może jedynie wymusić na sobie tolerancyjne zachowanie²⁹⁹.

Ija Lazari-Pawłowska w jednym ze swoich artykułów wyróżniła trzy podstawowe pojęcia tolerancji, z jakimi obecnie najczęściej spotykamy się zarówno w polskiej jak i zagranicznej literaturze. Wyodrębniła ona tolerancję negatywną, pozytywną a także tolerancję rozumianą jako brak przymusu przy oddziaływaniu na partnerów interakcji. Jako pierwszą zajmę się tolerancją negatywną, którą Pawłowska uważa za podstawową.

2. 2. 1. Tolerancja negatywna

Tolerancja ta jest brakiem ingerencji mimo negatywnej oceny czyichś poglądów lub czynów³⁰⁰. Jej przedmiotem jest zjawisko ujemnie oceniane, to znaczy takie, które uznane zostało za coś złego, błędnego, fałszywego lub po prostu za niedostatek. Tolerancja ta nie będzie się zatem odnosiła do odmiennej opinii, lecz takiej, która uważana jest za błędną³⁰¹.

Lazari-Pawłowska przyznaje, że jako punkt wyjścia swoich rozważań, obrała definicję sformułowaną przez Tadeusza Kotarbińskiego, który to tolerancję negatywną postrzega jako niesprzeciwianie się cudzym działaniom, pomimo, że uważane są one za niepożądane³⁰². Definicja ta uwzględnia dwa czynniki. Pierwszym jest postrzeżenie przedmiotu tolerancji jako zjawiska ujemnie ocenianego, drugim zaś jest brak sprzeciwu³⁰³. Kolejną definicję

²⁹⁸ I. Lazari-Pawłowska, *Jeszcze o pojęciu tolerancji*, „Studia filozoficzne” 1987, nr 1, s. 170.

²⁹⁹ I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 109, 116.

³⁰⁰ Za przykład tolerancji negatywnej Lazari-Pawłowska podaje sytuację, w której mężczyzna A, uważający polowanie za barbarzyństwo, spotykając swojego sąsiada szykującego się na polowanie nie ingeruje w jego wybór, odznaczając się tym samym tolerancyjnością. Należy się jednak zastanowić, czy Pan A, z racji, że rozrywki jego sąsiada nie należą do działań moralnie obojętnych, słusznie postąpił nie próbując odwieść go od polowania. Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Jeszcze o pojęciu...*, s. 166.

³⁰¹ „Podobnie przedmiotem tolerancji nie są po prostu odmienne obyczaje, lecz obyczaje uważane za niewłaściwe”. Cyt.: I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 106.

³⁰² T. Kotarbiński, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970, s. 191, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 106.

³⁰³ I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 106.

pojęcia tolerancji negatywnej jaką przytacza Pawłowska jest ta, sformułowana przez Alberta Hartmanna. Jego zdaniem „tolerancja dotyczy jakiegoś zła, czegoś, czego się nie akceptuje, ale co się znosi i czego nie próbuje się zmienić”³⁰⁴.

Mówiąc o odmienności w przypadku tolerancji negatywnej, Lazari-Pawłowska ma głównie na myśli odmiennosc w stosunku do akceptowanego wzorca, a nie odmiennosc w stosunku do podmiotu tolerancji. Chodzi zatem o to, że dana osoba nie spełnia określonych normatywnych oczekiwań, to znaczy., że na przykład jej zachowanie w jakiś sposób odbiega od ogólnie przyjętych standardów³⁰⁵.

2. 2. 2. Tolerancja pozytywna

Swoje rozważania na temat tolerancji pozytywnej Ija Lazari-Pawłowska zaczyna od stwierdzenia, iż w celu uniknięcia wieloznaczności, o tolerancji powinno się mówić tylko w jej pierwotnym, to znaczy negatywnym znaczeniu, tak jak tego chciał chociażby Tadeusz Kotarbiński. Niestety, jak zauważa, nie dysponujemy oddzielnym terminem, którym moglibyśmy się posługiwać w przypadku dodania pozytywnego pierwiastka, w postaci akceptowania oraz popierania cudzej odmiennosci, do idei tolerancji. Dlatego też tolerancję pozytywną musimy uznać za odrębne pojęcie³⁰⁶.

Tolerancja pozytywna³⁰⁷ dotyczy akceptacji cudzej odmiennosci w zakresie poglądów lub czynów, a dokładnie pozytywnego ich oceniania. Autorka pisze: „Sam tylko brak przeciwdziałania przy negatywnej ocenie niektórzy traktują jako zbyt minimalistyczną albo zbyt jednostronną interpretację idei tolerancji”³⁰⁸. Większość z nas zapewne się z tym zgodzi. Oczekujemy w końcu czegoś więcej niż tylko braku sprzeciwu wobec cudzej odmiennosci. Jak pisze Maria Ossowska: „Tolerancja to nie jest niesprzeciwianie się rzeczom, które poczytujemy za złe, lecz umiejętność szanowania cudzych potrzeb i cudzych opinii, których

³⁰⁴ A. Hartmann, *Toleranz und christliche Glaube*, Frankfurt 1955, s. 119, [cyt za:] I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 106.

³⁰⁵ I. Lazari-Pawłowska, *Jeszcze o pojęciu...*, s. 170.

³⁰⁶ I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 111.

³⁰⁷ Za przykład tolerancji pozytywnej Lazari-Pawłowska podaje sytuację, w której Pan B, będąc entuzjastą muzyki klasycznej kupuje swojemu synowi płyty z muzyką jazzową, za którą sam nie przepada. Jak widzimy, szanuje on muzyczne preferencje własnego dziecka i uważa je za równouprawnione. Jego zachowanie z pewnością zaliczymy zatem do tolerancyjnych. Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Jeszcze o pojęciu...*, s. 166.

³⁰⁸ I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 110.

nie dzielimy”.³⁰⁹ W kwestii nastawienia do cudzej odmienności, od tolerancji negatywnej dochodzimy poprzez poparcie i pozytywną ocenę do tolerancji pozytywnej.

Pojęcie tolerancji pozytywnej po raz pierwszy zostało opisane przez Lazari-Pawłowską w artykule *Trzy pojęcia tolerancji*, który ukazał się w 1983 roku. Jednakże cztery lata później, w pracy zatytułowanej *Jeszcze o pojęciu tolerancji*, stwierdza ona, iż zbudowana przez nią wcześniej definicja tegoż pojęcia jest zbyt szeroka.

„Nie w każdym bowiem przypadku przychylnego nastawienia do cudzej odmienności – pisze – będziemy mówić o tolerancji, lecz dopiero na tle kontrastujących doświadczeń, mianowicie wtedy, gdy dana odmiennosc bywa przedmiotem negatywnej oceny, potępienia lub prześladowania”³¹⁰.

Jeżeli ludzie np. w czasach Reformacji, nie byliby prześladowani za swoje religijne poglądy, wówczas akceptowanie odmiennego wyznania nie byłoby kojarzone z tolerancją. Lazari-Pawłowska dodaje zatem do poprzedniej definicji zawężające ją zastrzeżenie – iż przedmiotem tolerancji pozytywnej jest cudza odmiennosc, wobec której zajmuje się życzliwą postawę pomimo tego, że odmiennosc ta może być ujemnie oceniana³¹¹.

2. 2. 3. Tolerancja rozumiana jako brak przymusu przy oddziaływaniu na partnerów interakcji

O ile w powyżej omawianych przeze mnie pojęciach tolerancji chodziło o to, aby nie przeciwstawiać się cudzej odmiennosci, w tolerancji rozumianej jako brak przymusu przy oddziaływaniu na partnerów interakcji, ważne jest, aby przeciwstawianie się, pod warunkiem, że jest ono konieczne, miało łagodny charakter, to znaczy odbywało się przy pomocy argumentacji lub perswazji³¹². Przedmiotem tak rozumianej tolerancji, podobnie jak miało to miejsce przy tolerancji negatywnej, jest zjawisko ujemnie oceniane. Lazari-Pawłowska zauważa, iż pojęcie to najczęściej wykorzystywane jest przez autorów, którzy nie uznają wszystkich kultur za jednakowo wartościowe, nie chcąc się jednak przy tym wyrzekać idei

³⁰⁹ M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce*, Warszawa 1983, s. 359.

³¹⁰ I. Lazari-Pawłowska, *Jeszcze o pojęciu...*, s. 169.

³¹¹ *Ibidem*, s. 170.

³¹² Za przykład tolerancji rozumianej jako brak przymusu przy oddziaływaniu na partnerów interakcji, Lazari-Pawłowska podaje sytuację, w której Profesor C uważa, iż jego asystent źle zaplanował swoje badania naukowe. Oczywiście mógłby zabronić mu prowadzenia dalszych doświadczeń, i narzucić własną wizję tego przedsięwzięcia, czego jednak nie robi. Wysłuchuje natomiast tego, co ma mu do powiedzenia jego asystent. Tolerancyjność profesora polega na tym, że swojego zdania nie starał się przeforsować przy użyciu siły. Zob. *Ibidem*, s. 166.

tolerancji, przez co postrzegają ją jako „nienarzucanie przemocą swojego systemu wartości”³¹³.

Zdaniem Lazari-Pawłowskiej ten rodzaj tolerancji równie dobrze mógłby zostać uznany za nietolerancję, opartą na wyrzeczeniu się przymusu. Bierze się to z tego, iż wszelkie, nawet najłagodniejsze formy ingerencji, dla niektórych z nas mogą być sprzeczne z intuicyjnym pojmowaniem tolerancyjności.

„Jeżeli nasze językowe intuicje sprzeciwiają się temu, aby tak łagodne formy ingerencji jak perswazja, krytyka i polemika nazywać nietolerancją, dzieje się tak zapewne dlatego, że przyzwyczailiśmy się traktować tolerancję jako coś chwalebne, zaś nietolerancję jako coś negatywnego”³¹⁴.

Należy jednak pamiętać, że próba przekonania osoby o odmiennych od naszych poglądach, sama w sobie nietolerancją jeszcze nie jest. Lazari-Pawłowska zgadza się z Rudolfem Gintersem, co do tego, że wszelka dyskusja mająca na celu przekonanie drugiej strony do własnego zdania, wszelka wymiana argumentów nie jest działaniem nietolerancyjnym³¹⁵.

2. 3. Tolerancja nowoczesna – słowo-klucz

Ryszard Legutko tolerancję postrzega jako nieingerowanie w poglądy innej osoby w momencie, kiedy różnice między sprzecznymi opiniami są fundamentalne. Nie przekreśla on jednak możliwości dzielenia wspólnych przekonań na innych polach. Legutko uznaje wyłącznie negatywne rozumienie tolerancji. Stwierdza, że posiadając własne racje nie można w sposób życzliwy odnosić się do odmiennych poglądów związanych z dyskutowanym zagadnieniem. Tolerancję nowoczesną postrzega on jako pewnego rodzaju uproszczenie realnego problemu. Dla niego pojęcie tolerancji, podobnie zresztą jak i nietolerancji, obecnie zostało pozbawione pierwotnego sensu³¹⁶.

Tolerancja współcześnie, jak zauważa, jest pojęciem nader często używanym³¹⁷. Wydaje mu się to jednak być czymś normalnym, ponieważ „niemal każda epoka, a nawet każde pokolenie dysponuje jakimś zasadniczym zestawem pojęć. «Naród», «dobór

³¹³ I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 116.

³¹⁴ I. Lazari-Pawłowska, *Jeszcze o pojęciu tolerancji...*1, s. 167.

³¹⁵ R. Ginters, *Relativismus in der Ethik*, Düsseldorf 1978, s. 23, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, s. 117.

³¹⁶ R. Legutko, *Tolerancja*, s. 534.

³¹⁷ „Słowo «tolerancja» i zalecenie tolerancji są, jak wiemy, nadzwyczaj popularne. Ale tak się dzieje przeważnie ze słowami często używanymi, że używane są niedbale, nieostrożnie i dla celów najrozmaitszych – tak, że czasem nie wiadomo w końcu, o co w nich chodzi”. Cyt.: L. Kołakowski, *O tolerancji*, s. 537.

naturalny», «postęp», «wyzysk», «sprawiedliwość», «powszechne prawo wyborcze» - każde z tych słów miało kiedyś swój okres świetności³¹⁸. Jednakże przestrzega on nas przed jego nadużywaniem. Jeżeli jakieś słowo pojawia się nad wyraz często, należy uważać, ponieważ istnieje bardzo duże prawdopodobieństwo, iż funkcjonuje ono już w oderwaniu od swojego pierwotnego znaczenia. Dzieje się tak ponieważ im częściej dany zwrot bywa używany, tym większe prawdopodobieństwo, że użycie to będzie nieprzemyślane. Na przykład zwolennicy „nowej tolerancji”, jak określa ją Legutko, wychodzą z założenia, że wszelkie dysydenckie poglądy zasługują na sympatię oraz szacunek jeszcze zanim ich wartość zostanie oceniona, co wydaje się mu być całkowicie pozbawione sensu³¹⁹.

Zdaniem Legutki, jedynie w ten sposób można uzasadnić fakt, iż obecnie w tych samych kategoriach tolerancji mówi się o chorych na AIDS, obozach koncentracyjnych, nacjonalizmie itd. Prawdopodobnie nie będziemy w stanie znaleźć drugiego takiego słowa, które dawałoby możliwość podobnego używania pojęć związanych z nadużyciami poszczególnych epok, rodzajów oraz stopni³²⁰.

2. 3. 1. Tolerancja nowoczesna – czy potrafimy jej sprostać?

Obecnie coraz trudniej jest nam sprostać postulatowi wysuwanemu przez zwolenników nowoczesnej formy tolerancji. Jak zauważa Legutko, na samym początku mieliśmy do czynienia z obyczajową ekscentrycznością, następnie z różnorodnymi praktykami seksualnymi, subkulturami, używkami oraz innymi problemami natury społecznej, takimi jak prostytutka, aborcja oraz eutanazja. „Ich dopuszczalność – jak pisze – uznaje się za wskaźnik tolerancji, zaś formy zakazu za objaw nietolerancji”³²¹. Widać zatem, że zwolennicy tolerancji walczą o nowy lepszy świat. Chcą by wszyscy odnosili się do siebie z szacunkiem, słuchali tego, co inni mają do powiedzenia, a ludzie przestali być traktowani jako obywatele gorszych lub lepszych kategorii. Legutko jednak do tak rozumianej tolerancji podchodzi z przymrużeniem oka, pisząc, iż niektórzy byliby skłonni uznać ją za połączenie wizji

³¹⁸ R. Legutko, *Tolerancja*, s. 534.

³¹⁹ *Ibidem*, s. 534.

³²⁰ „Gdyby ktoś napisał, że do jednej kategorii zaliczamy uchylanie się od płacenia mandatu za złe parkowanie, kradzieży renty samotnej staruszce i obrabowanie kościoła (...) – to z pewnością zostałyby uznane za topornego moralistę, którego intencjom nie mamy wprawdzie nic do zarzucenia, ale od którego lepiej trzymać się z dala, bo nas nie tylko może ogłupić, ale także zatruć życie”. Cyt.: *Ibidem*, s. 534.

³²¹ *Ibidem*, s. 535.

pierwszych chrześcijan odnośnie powszechnego braterstwa ze światem Marksa pozbawionego alienacji³²².

Zastanówmy się jednak ku jakim rozwiązaniom powinna właściwie zmierzać współczesna idea tolerancji. Zdaniem Legutki, konieczne jest, aby odeszła ona od skrajnych rozwiązań, skupiając się raczej na tych, nakierowanych na kompromis. Tolerancja nie powinna być narzędziem wykorzystywanym do rozstrzygania sporów takich, jak aborcja czy eutanazja, ponieważ „nie ma w jej pojęciu niczego takiego, co uprawniałoby do wyciągnięcia wniosku na temat tego, co jest dobre, co złe, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe”³²³. Tolerancja ma jedynie działanie pomocnicze – nie dochodzi do norm, lecz bazuje na już przyjętych, dlatego, zdaniem Legutki, nadużyciem będzie stwierdzenie, iż tolerancyjna postawa wobec eutanazji mogłaby być jej uzasadnieniem³²⁴.

Jeżeli wzięlibyśmy pod uwagę wszystkie postulaty współczesnych orędowników tolerancji, musielibyśmy dojść do wniosku, zdaniem Legutki, że nowoczesny świat zachodu znajduje się pod panowaniem nietolerancji. Jak sam zauważa, „tego typu ideologia znajduje ujście w rozmaitych manifestacjach o lepszym świecie, w protestach przeciw ciemnym siłom, w akcjach na rzecz, w zbiorowych oraz indywidualnych gestach solidarności czy potępienia”³²⁵. Zaczyna się on obawiać, iż zwolennicy „nowej” tolerancji obrali sobie za cel nie zmianę ludzkiego zachowania, lecz przekształcenia naszej świadomości. Ponieważ by można było w ogóle mówić o tolerancyjności współczesnego człowieka, należałoby wyzbyć go z wszelkich złych nawyków oraz uprzedzeń.

³²² R. Legutko, *Tolerancja*, s. 535.

³²³ *Ibidem*, s. 535.

³²⁴ *Ibidem*, s. 535.

³²⁵ *Ibidem*, s. 535.

3. Tolerancja a pluralizm

Podstawą tolerancji jest przeświadczenie, iż rzeczywistość przepełniona jest różnorodnością. Jednostki jako autonomiczne w dużej mierze zdolne są do kształtowania własnego życia „zgodnie z indywidualnymi koncepcjami dobra”³²⁶. Konsekwencją tego musi być pluralizm wartości, czyli pogląd zakładający istnienie wielu nieprzekładalnych na siebie, lecz równoprawnych ideałów etycznych, których nie sposób ująć w jeden spójny system. Z faktem tym łączy się stanowisko relatywistyczne, którego następstwem – jak pisze Andrzej Korsak – jest postawa tolerancyjna.

Tuż obok naszego świata wyłania się ten zupełnie inny, całkowicie nam nieznan. Obok siebie funkcjonują odmienne wzorce moralne i kulturowe. Ze względu na niemożliwość pozostania obojętnym wobec odmienności, tolerancja jawi się nam jako realny problem. Dlatego prędzej czy później musi pojawić się pytanie, czy jestem w stanie zaakceptować wszystko to, co dzieje się dookoła mnie? Tradycyjny sposób podejścia do problemu tolerancji często sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, co właściwie jest dopuszczalne? Być może ze względu na ową różnorodność należałoby wyznaczyć granice, których nie wolno byłoby przekroczyć. Czy jednak w takiej sytuacji nadal można mówić o tolerancji? Odpowiedzi na to pytanie, postaram się udzielić w dalszej części tego rozdziału.

3. 1. Relatywizm a tolerancja

Relatywizm automatycznie zdaje się zakładać cnotę tolerancji. Większość twierdzi nawet, że jest jej gwarantem. Relatywizm w wersji umiarkowanej podkreśla brak absolutnych standardów myślenia, nie zakłada jednak, iż wszystko jest dopuszczalne. Nie przyjmuje jednej i ostatecznej wersji rzeczywistości, to znaczy prawd absolutnych.

„Stanowisko takie akcentuje swoją tymczasowość, prowizoryczność, ale nie porzuca zamysłu ogarnięcia myślą całości. Stąd też jest to sposób myślenia otwarty na inne propozycje teoretyczne, ale nie dowolne, tylko takie, które byłyby lepsze od tych, którymi aktualnie dysponujemy”.³²⁷

Tego typu postawa pozwala na tolerancję jako życzliwą otwartość. Z inną sytuacją mamy do czynienia, kiedy w grę wchodzi relatywizm w swej skrajnej postaci, zakładający, że wszystkie

³²⁶ R. Legutko, *Tolerancja: rzecz o surowym państwie...*, s. 217.

³²⁷ W. Zięba, *Zagadnienie tolerancji w perspektywie sporu relatywizmu z absolutyzmem*, [w:] *Europejskie modele tolerancji*, pod red.: A. L. Zachariasz, S. Symotiuł, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004, s. 101.

poglądy są równe. Stanowisko to, jak okaże się w dalszej części mojej pracy, nie jest jednak do utrzymania.

Andrzej Korsak w jednym ze swoich artykułów przytacza dwa podstawowe rozumienia relatywizmu, jakie występują we współczesnej literaturze. Są nimi relatywizm poznawczy oraz relatywizm moralny. Pierwszy zaprzecza pogładowi jakoby istniało poznanie prawdziwe w sensie klasycznej, korespondencyjnej teorii prawdy. Ponadto bierze w wątpliwość pogląd, iż jakiegokolwiek twierdzenie może być absolutnie prawdziwe. Drugi z kolei zakłada, że wszelkie wartościowania, a także obowiązki i normy moralne są jedynie zrelatywizowane do określonych warstw społecznych, sytuacji i osób, oraz momentów historycznych. „Nie ma ocen, które byłyby prawdziwe bądź słuszne niezależnie od takich redukcji”³²⁸.

3. 2. Cztery rodzaje relatywizmu etycznego według Iji Lazari-Pawłowskiej

Szerzej problemem relatywizmu zajęła się Ija Lazari-Pawłowska. Ze względu na to, że z pojęciem tym kojarzone są różne stanowiska, nie można go jednoznacznie zdefiniować. Dlatego też Pawłowska wyróżniła cztery jego rodzaje: aksjologiczny, metodologiczny, sytuacyjny oraz kulturowy. Jak sama zauważa:

„Przy bliższej analizie poszczególnych stanowisk okazuje się, że owa względność dobra i zła głoszona przez relatywistów stanowi szereg metodologicznie niejednorodnych wypowiedzi: raz jest to postulat moralny, innym razem teoria metodologiczna, a jeszcze innym razem twierdzenie z zakresu nauk społecznych”³²⁹.

Lazari-Pawłowska stara się wyodrębnić, jej zdaniem, te ważniejsze koncepcje, które można określić mianem relatywizmu etycznego. Ponadto podkreśla, że nie wszystkie stanowiska, które nie wpisują się w typowo relatywistyczny nurt, od razu należy zaliczyć do tych absolutystycznych. Zaznacza ona bardzo wyraźnie, że można być relatywistą pod jednym względem, przy czym nie być nim pod innym. Sama opowiada się za umiarkowanym relatywizmem aksjologicznym, relatywizmem sytuacyjnym w umiarkowanej postaci oraz kulturowym w wersji normatywnej³³⁰.

³²⁸ A. Korsak, *Tolerancja: pluralizm uzasadnień*, [w:] *Pluralizm i tolerancja*, pod red.: K. Williński, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 59.

³²⁹ I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny*, [w:] *Etyka – pisma wybrane*, pod red. P. J. Smoczyński, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1992, s. 109.

³³⁰ *Ibidem*, s. 109.

3. 2. 1. Relatywizm aksjologiczny

Relatywizm aksjologiczny zakłada, że opinie moralne są jedynie względnie słuszne, co w rezultacie prowadzi do zrównania ich wartości. Pogląd ten można sprowadzić do twierdzenia, iż „dwie niezgodne opinie moralne są jednakowo słuszne”³³¹. Pawłowska ma tutaj oczywiście na myśli słuszość pozalogiczną, to znaczy, że owe opinie są jednakowo dobre pod względem moralnym.

Relatywizm ten występuje w dwóch odmianach: umiarkowanej oraz skrajnej. Pierwsza zakłada względną słuszość opinii oceniającej, jednakże nie we wszystkich przypadkach. Według Pawłowskiej, niektóre rozbieżne opinie dają się relatywizować, jeżeli dotyczą spraw mało doniosłych, spraw mających konwencjonalny charakter oraz sytuacji tragicznych, w których żaden wybór nie będzie moralnie dobry. W przypadku całych systemów etycznych, które jesteśmy skłonni uznawać za równie słuszne, najczęściej dzieje się tak, że staramy się w nich znaleźć wspólną ideę przewodnią, przez co, nie dążymy do wzajemnego ich przeciwstawiania. Dlatego też Pawłowska stanowisko, jakie reprezentuje umiarkowany relatywizm aksjologiczny, uważa za słuszne³³².

Z kolei wersja skrajna głosi, że wszystkie opinie moralne są jednakowo słuszne. Pawłowska odrzuca taki pogląd, stwierdzając, że żaden człowiek o wartościującej orientacji nie mógłby się na to zgodzić. Jediną możliwością uznania takiego poglądu, jest przyjęcie stanowiska, głoszącego nieograniczone prawo jednostki do życia według własnej koncepcji dobra lub uznanie tolerancji nieograniczonej. Znosi ono bowiem możliwość dokonywania rozróżnień pomiędzy tym, co moralnie dobre, a tym, co moralnie złe. Jak zauważa Lazari-Pawłowska, znęcania się nad bezbronnym nie możemy uznać jednocześnie za dobre oraz za złe³³³.

Współcześnie coraz częściej można znaleźć odwołania do skrajnej wersji relatywizmu aksjologicznego. Głównie jednak wciąż ma to miejsce w odniesieniu do obcych kultur. Za przykład mogą posłużyć liczne sytuacje, opisane przeze mnie w poprzednim rozdziale³³⁴. Ponadto wersja ta może przybierać także wariant semantyczny, który głosi, że zdania: „x jest dobre” lub „należy x”, posiadają charakter eliptyczny, ponieważ pomijają niezbędną relatywizację systemową. „Pełna wypowiedź powinna brzmieć: «x jest dobre na gruncie

³³¹ I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny*, s. 109.

³³² *Ibidem*, s. 110.

³³³ *Ibidem*, s. 110-111.

³³⁴ W tym przypadku mam na myśli podrozdział 2. 2. *Tolerancja a problem płciowości w kulturze oraz religii*.

danego systemu», «należy x w przekonaniu danej osoby» itp³³⁵. Jak zauważa jednak Pawłowska, tak sformułowany relatywizm aksjologiczny, podobnie jak poprzednio zaprezentowane jego wersje, dla osoby nastawionej oceniająco również nie jest do zaakceptowania. Głównie dlatego, że miesza on ze sobą dwa poziomy wypowiedzi – metasystemowy z przekonaniami z zakresu wyznawanego przez siebie systemu³³⁶.

3. 2. 2. Relatywizm metodologiczny

Relatywizm metodologiczny zakłada, że wszelkie uzasadnienie norm moralnych ma jedynie charakter względny. „Normy można uzasadnić przez wykazanie ich związku z najogólniejszymi założeniami wartościującymi jakiegoś etycznego systemu, natomiast same te założenia nie podlegają uzasadnieniu”³³⁷. Stanowiskiem opozycyjnym w stosunku do relatywizmu metodologicznego jest naturalizm. Jego zwolennicy uważają, że opinie moralne są zdaniem empirycznymi, a jako takie podlegają naukowemu uzasadnieniu, łącznie z naczelnymi normami systemu etycznego.

Uzasadnienie relatywizmu metodologicznego wygląda następująco. Zarówno norm jak i ocen nie można rozpatrywać z perspektywy prawdy oraz fałszu. Ponadto wszystkie systemy etyczne bazują na pewnych założeniach, które pełnią funkcję aksjomatów. Natomiast założenia te, z racji, że nie przysługują im wartość logiczna, mogą być jedynie przyjęte lub odrzucone, nie zaś logicznie uzasadnione. Z kolei na wybór konkretnego stanowiska wpływają jedynie względy pozanaukowe. Jednakże Lazari-Pawłowska nie uważa, by ze względu na to, że wszystkie systemy etyczne znajdują się w identycznej sytuacji metodologicznej, ich aksjologiczne treści były równie wartościowe³³⁸.

3. 2. 3. Relatywizm sytuacyjny

Z kolei relatywizm sytuacyjny głosi, że obowiązywanie norm moralnych uzależnione jest od sytuacji. Teoria ta wywodzi się z uświadomienia sobie faktu, że większość norm do

³³⁵ I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny*, s. 111.

³³⁶ *Ibidem*, s. 111.

³³⁷ *Ibidem*, s. 111.

³³⁸ *Ibidem*, s. 112.

jakich się stosujemy ma charakter konfliktowy³³⁹. Dlatego zwolennicy tego poglądu odrzucają wszelkie nakazy i zakazy, które miałyby służyć jako gotowe zasady postępowania. Stanowiskiem przeciwnym jest skrajny pryncypializm, który zakłada, że każdą normę moralną należy traktować jako nakaz niedopuszczający żadnych wyjątków, a wszystkie zasady jako bezwarunkowo obowiązujące. Zwolennicy relatywizmu sytuacyjnego z pewnością zamiast wpajania sztywnych i ogólnikowych reguł moralnych, woleliby propagować postawę otwartości na różnorodność naszego świata. Przeciwnicy z kolei obawiają się, że tego typu postawa może spowodować moralny chaos. Ich zdaniem nie można zrezygnować z ogólnych norm obowiązujących każdego z nas. Jak jednak zauważa Lazari-Pawłowska, pryncypializm nie może odnosić się do całego świata wartości, lecz tylko do jakiegoś określonego jego fragmentu, ze względu na konflikt norm moralnych³⁴⁰.

Pawłowska wyróżniła dwie odmiany relatywizmu sytuacyjnego: umiarkowaną i skrajną. Zwolennicy tej pierwszej, uważają, że wiele norm moralnych, lecz nie wszystkie, należy traktować jako nakazy dopuszczające wyjątki. Autorka uważa go zresztą za słuszny. Druga odmiana – skrajna – zakłada, że wszystkie normy należy traktować jako nakazy dopuszczające wyjątki. Żadnej normie zatem nie możemy przypisać kwantyfikatora ogólnego. Pawłowska nie zgadza się jednak z tym stanowiskiem. Twierdzi bowiem, że postulaty, jakie wysuwają skrajni relatywiści sytuacyjni są niestety zbyt ogólne oraz całkowicie nieprzemyślane³⁴¹.

3. 2. 4. Relatywizm kulturowy

Ostatnim rodzajem relatywizmu jaki wyróżnia Pawłowska jest relatywizm kulturowy. On także występuje w dwóch odmianach: opisowej i normatywnej. Pierwsza należy do zakresu nauk społecznych i w zasadzie jest empirycznie sprawdzalna. Stwierdza bowiem rozbieżność opinii moralnych w różnych kulturach. Jak pisze Pawłowska:

³³⁹ „Zdarzają się sytuacje, gdy zmuszeni jesteśmy odstąpić od jednej normy (na przykład nakazującej prawdomówność), aby spełnić wymagania drugiej normy (na przykład zaoszczędzić komuś cierpień)”. Cyt.: I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny*, s. 112.

³⁴⁰ „Ze względu na konflikt norm tylko niektórym z nich można dochować wierności zawsze, niezależnie od sytuacji i bez względu na konsekwencje”. Cyt.: *Ibidem*, s. 112.

³⁴¹ *Ibidem*, s. 114.

„Stanowisko (to) można sformułować w sposób następujący: ludzie różnych kultur reprezentują odmienne w stosunku do siebie przekonania moralne (obok kulturowych można także uwzględnić zróżnicowania środowiskowe oraz historyczne)”.³⁴²

Ów rodzaj relatywizmu kulturowego zaliczany jest do nauk społecznych.

Większość z nas z pewnością zgodzi się co do tego, że istnieją różnice pomiędzy poszczególnymi kulturami. Problem pojawia się jednak wtedy, kiedy w grę wchodzi dokładne ich określenie. Niektórzy uważają, że rozbieżności w zakresie kulturowych norm nie są ważne, ponieważ dotyczą mało istotnych kwestii. Zwolennicy uniwersalizmu kulturowego zakładają, że we wszystkich społecznościach kulturowych, pewne cechy, jak na przykład odwaga czy męstwo, będą uważane za pozytywne. Jak zauważa jednak Lazari-Pawłowska, nie biorą oni pod uwagę faktu, że w różnych kulturach, cechy te mogą być całkowicie odmienne pojmowane. To co w naszej kulturze uchodzi za chwalebne, w innej może być odbierane za nieodpowiednie³⁴³. Jak widać, nie da się tutaj wyznaczyć uniwersaliów kulturowych. Tego typu powszechniki można formułować dopiero po dokładnym uszczegółowieniu konkretnych norm³⁴⁴.

Z kolei zwolennicy relatywizmu kulturowego problem międzykulturowych różnic uważają za niezwykle istotny. Lazari-Pawłowska wyróżniła nawet trzy rodzaje takich różnic. Pierwszy dotyczy problemu zachowań przy założeniu wspólnych dyspozycji. Chodzi tutaj o odmienne sposoby wyrażania tych samych postaw. Za przykład można podać różne kolory szat żałobnych. Drugi rodzaj Pawłowska nazywa różnicami w zakresie wiedzy empirycznej. To znaczy, że do tych samych celów w poszczególnych kulturach wykorzystywane są inne środki. Ostatnie to różnice w hierarchii wartości, które wskazują na to, że moralność kulturowa jest czymś złożonym i wielowymiarowym³⁴⁵.

Natomiast relatywizm kulturowy w wersji normatywnej zakłada, że wartość każdej kultury, włączając w nią swoistą koncepcję życia, jest względna, co powoduje, że nie możemy ich wartościować, bowiem na gruncie moralności wszystkie są jednakowo dobre. Nie ma lepszych czy gorszych kultur. Program tak rozumianego relatywizmu miał być reakcją na etnocentryzm. Jednakże jak zauważa Lazari-Pawłowska, tak pojmowany relatywizm kulturowy, podobnie zresztą jak etnocentryzm, nie jest do zaakceptowania. Nie możemy

³⁴² I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny*, s. 114.

³⁴³ „Czyn, który w jednej kulturze chwalony jest jako odważny, w innej może być ganiony jako lekkomyślny lub ryzykancki. Co jedni piętnują jako tchórzostwo, inni z uznaniem nazywają ostrożnością, przezornością, liczeniem się z realiami życia”. Cyt.: *Ibidem*, s. 115.

³⁴⁴ *Ibidem*, s. 115.

³⁴⁵ *Ibidem*, s. 115-117.

bowiem uznawać, że wszystkie zwyczaje są równie dobre. Wystarczy zadać sobie pytanie – czy znajdziemy coś pozytywnego w zwyczaju bestialskiego torturowania winnych zdrady małżeńskiej? Zdaniem Pawłowskiej – absolutnie nie. Jednakże jej ocena także wynika z przyjętego przez naszą kulturę systemu wartości³⁴⁶.

3. 3. Trudność tkwiąca w posługiwaniu się kategorią relatywizmu dla uzasadnienia tolerancji – według Ryszarda Legutki

Kolejnym autorem, który w swoich pracach porusza problem relatywizmu jest Ryszard Legutko. W książce zatytułowanej *Tolerancja: rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu* przedstawia swoje poglądy na ten temat, jako opozycyjne do stanowiska Johna Stuarta Milla. Choć sam Mill nie był relatywistą, jego poglądy często wykorzystywane są do obrony tegoż stanowiska. Mill wierzył w możliwość przybliżenia do prawdy w procesie krytycznej debaty. Był zdania, że skoro przyczyną nietolerancji jest wrogość wobec poglądów różniących się od naszych i skoro owa wrogość bierze się stąd, że własne poglądy uznajemy za jedynie słuszne, to należałoby oczekiwać, iż przyjmując zasadę relatywizmu dotyczącą równoprawności wszystkich poglądów, zniknie wszelka podstawa do wrogości. Jeżeli bowiem uznamy zasadę absolutyzmu, głoszącą istnienie tylko jednej prawdy absolutnej, prędzej czy później zaczniemy nabierać przekonania, iż to właśnie my jesteśmy w jej „posiadaniu”, co może zapoczątkować chęć do zwalczania wszelkich poglądów odmiennych od naszych. Legutko przyznaje, że argumentacja Milla w ogóle go nie przekonuje, ponieważ miesza ona sferę poznania ze sferą polityki. Zaznacza, że relatywizm i absolutyzm w takim ujęciu należą bardziej do sfery temperamentu niż filozofii³⁴⁷.

Podstawowym błędem owego stanowiska – stwierdza Legutko – jest możliwość zlikwidowania samej tolerancji. Jeżeli za jej filozoficznego gwaranta uznamy relatywizm, ona przestanie już być potrzebna. Gdyby zaś tolerancja stanęła na czele jednego, konkretnego stanowiska, wówczas stała by się zaprzeczeniem samej siebie. Legutko twierdzi, iż hasło Milla „powstało nie po to, by przekształcać absolutyzm w relatywizm, ale by umożliwić współistnienie rozmaitym absolutyzmom”³⁴⁸.

Argument ten – jak zaznacza – stanie się nieco lepszy, jeżeli złagodzimy formułę relatywistyczną i powiemy, że nie chodzi o uznanie względności wartości, lecz ocen.

³⁴⁶ I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny*, s. 117-118..

³⁴⁷ R. Legutko, *Tolerancja: rzecz o surowym państwie...*, s. 224-225.

³⁴⁸ *Ibidem*, s. 225.

Konsekwencją tego będzie możliwość uznania istnienia standardów absolutnych, a co za tym idzie hierarchizacja norm i postaw. Hierarchizacjom tym powinna jednak towarzyszyć świadomość, że każda ludzka ocena, jak również każda konkretna obiektywizacja ludzkich standardów czy każdy realnie istniejący system norm prawnych i obyczajowych są obciążone niedoskonałością i dlatego odbiegają od wyżej wspomnianych standardów absolutnych³⁴⁹.

Legutko zauważa także, iż trudność tkwiąca w posługiwaniu się kategorią relatywizmu dla uzasadnienia tolerancji opiera się na zmieszaniu dwóch poziomów – metaetycznego i etycznego. Relatywizm zalicza się do stanowiska metaetycznego – stanowiska obserwatora. Tolerancja zostaje sprowadzona na poziom niższy – etyczny. Jest to poziom użytkowników konkretnych systemów etycznych. Jeżeli relatywista chce być tolerancyjny, konieczne jest by zszedł poziom niżej. Z obserwatora musi stać się uczestnikiem. „Jeśli obserwator mówi, że «moralne systemy A i B są równie dobre», a uczestnik twierdzi, że «A nie może narzucać B swoich norm», to między tymi zdaniem nie ma logicznego wynikania”³⁵⁰. Legutko zaznacza, że w relatywizmie nie ma niczego takiego, co skłoniłoby danego obserwatora do wybrania tezy użytkownika, jeżeli zechciałby z obecnego poziomu przejść na poziom niższy. Taki wybór można wytłumaczyć jedynie psychologicznie³⁵¹.

³⁴⁹ R. Legutko, *Tolerancja: rzecz o surowym państwie...*, s. 225.

³⁵⁰ *Ibidem*, s. 226.

³⁵¹ *Ibidem*, s. 226.

4. Granice tolerancji

O tolerancji najczęściej mówi się tak, jakby stanowiła wartość fundamentalną samą w sobie. Czy aby na pewno tak jest? Nawoływanie bowiem do tolerowania nienawiści wobec innych osób, ze względu na ich kolor skóry, wyznanie czy poglądy jest wyrazem sprzeczności z samym sensem pojęcia tolerancji. Bezgraniczna tolerancja traktowana jako wartość absolutna, co miałyby miejsce w przypadku relatywizmu w swej skrajnej postaci, mogłaby stać się przykrywką dla obojętności wobec prawdy, lub co gorsza przyzwoleniem na zło. „Tolerancja bez granic – pisze Legutko – to idea, której uzasadnić się nie da”³⁵². Znika ona bowiem jako odrębna zasada, „gdyż jej optymalnym ucieleśnieniem staje się porządek pluralistyczny, a zasady go fundujące przekształcają się w ostre kryterium oddzielające to, co akceptowalne, od tego, co nieakceptowalne”³⁵³.

Absolutna tolerancja, czyli bezwarunkowy szacunek dla odmienności, jest pojęciem samo wywrotnym. Tolerowanie postaw nietolerancyjnych, czy chociażby okazywanie szacunku wobec odmienności tych, którzy sami nie potrafią uszanować odmienności innych, jest krokiem do unicestwienia jej samej. „Tolerancja jest wartością instrumentalną, podrzędną wobec prawdy, wolności, godności ludzkiej, demokracji, ect. Poza tym, jeśli nie ma co, czy czego tolerować, wówczas sam postulat tolerancji staje się bezprzedmiotowy”³⁵⁴. Wydaje się zatem całkowicie jasne, by tolerancja w ogóle mogła istnieć należy wytyczyć jej granice. W przeciwnym razie stanie się ideą nie do utrzymania. Nieistnienie bowiem takich granic spowodowałoby naruszenie porządku opartego na zasadzie równości wszystkich wobec powszechnego prawa. Zachwiany zostałby także porządek moralny oraz porządek obywatelski.

4. 1. Czym należy się kierować przy wytyczaniu granic tolerancji?

Zadajmy sobie zatem pytanie – czym powinniśmy się kierować przy wytyczaniu granic tolerancji? Ewa Podrez w artykule zatytułowanym Tolerancja – problemy i dylematy nie tylko moralnej natury przytacza pogląd Mary Warnock odnoszący się do tego, co powinno określać owe granice. Warnock zaznacza, iż przede wszystkim jest to poczucie krzywdy drugiej osoby, użycie fizycznej perswazji uniemożliwiającej dialog lub słowną perswazję, a także pogwałcenie podstawowych wartości obejmujących prawa człowieka.

³⁵² R. Legutko, *Tolerancja: rzecz o surowym państwie...*, s. 219.

³⁵³ *Ibidem*, s. 219-220.

³⁵⁴ W. Zięba, *Zagadnienie tolerancji...*, s. 100-101.

Zapewne większość zgodzi się, że są to podstawowe punkty jeśli chodzi o wyznaczanie takich granic³⁵⁵.

Anna Habrat stwierdza, iż to prawo i moralność należą do najważniejszych systemów kontroli społecznej. Społeczeństwo przy pomocy zasad moralnych oraz prawa ustala jakie zachowania są dozwolone, a jakich winno się zabraniać. Dozwolone jest to, co możemy uznać za dobre czy godne pochwały. Za złe natomiast wszystko to, co jest szkodliwe dla społeczeństwa. Podstawową wartością jaką zakłada zarówno moralność jak i prawo jest ludzkie życie³⁵⁶.

Wszystko to, co znajduje się poza granicami tolerancji przeradza się w swoistą negację³⁵⁷. Bezgraniczna tolerancja, jak twierdzi Tadeusz Szkołut, stwarza przesłanki do obalenia samej siebie. Jeżeli w sytuacji konfliktowej nie możemy odwołać się do prawdy czy uniwersalnej zasady moralnej, jedyne co możemy zrobić, to zwrócić się w kierunku działania nietolerancyjnego. Koło się zamyka³⁵⁸.

Z kolei skrajni relatywiści kulturowi opowiadają się za tolerancją bez granic. Ich zdaniem wszystkie kultury są jednakowo dobre, dlatego żadnej z nich nie należy potępiać. Członkom poszczególnych kultur powinno się pozwolić żyć zgodnie z własnymi przekonaniem i tradycjami. Dla skrajnego relatywisty kulturowego opisany w poprzednim rozdziale obrządek sati, polegający na samospaleniu wdowy wraz z ciałem jej męża, nie powinien być zakazany. Nikt bowiem nie ma prawa wtrącać się w zwyczaje innych kultur³⁵⁹.

4. 2. Niestalość granic tolerancji

Andrzej Zachariasz z kolei zaznacza, iż nie da się w sposób jednoznaczny ustalić granic tolerancji, bowiem „te każdorazowo wyznaczone są tożsamością konkretnego człowieka jako osoby, a w szczególności poczuciem zagrożenia tej tożsamości”³⁶⁰. Tolerancja

³⁵⁵ E. Podrez, *Tolerancja...*, s. 23.

³⁵⁶ A. Habrat, *Prawo i moralność jako wyznaczniki granic tolerancji*, [w:] *Europejskie modele tolerancji*, pod red.: A. L. Zachariasz, S. Symotiuk, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004, s. 180.

³⁵⁷ A. Zachariasz, *Tolerancja a nietolerancja: granice zasadności i konsekwencje praktyczne*, [w:] *Europejskie modele tolerancji*, pod red.: A. L. Zachariasz, S. Symotiuk, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004, s. 49.

³⁵⁸ T. Szkołut, *Cnota tolerancji*, [w:] *Pluralizm i tolerancja*, pod red.: K. Williński, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 34.

³⁵⁹ I. Lazari-Pawłowska, *Cnota tolerancji*, s. 532.

³⁶⁰ A. Zachariasz, *Tolerancja a nietolerancja...*, s. 50.

jest jednak, jak zauważa, pewnym zwątpieniem w uznanie uniwersalnej absolutności własnych poglądów czy postępowania, co jednak wcale nie musi wiązać się z koniecznością rezygnowania z nich³⁶¹.

Granice tolerancji nie są stałe. Zależą od epoki historycznej, wartości kulturowych, miejsca jakie dana osoba zajmuje w społeczeństwie, płci a także wieku. Pewne zachowania, które niegdyś postrzegane były jako naganne, po latach zaczynają być akceptowane, a przynajmniej nie wywołują już takich kontrowersji jak niegdyś. Istnieją również zachowania, które po mimo upływu czasu ciągle są i zapewne będą oceniane negatywnie. Należy pamiętać, że przesadny konserwatyzm nie sprzyja szerzeniu się postawy tolerancyjnej tak, jak przesadny liberalizm może doprowadzić do przekroczenia jej granic.

4. 3. W którym miejscu powinniśmy wytyczyć granice dla tolerancji – Maria Ossowska

Maria Ossowska zaznacza, iż tolerancja oznacza poszanowanie odmienności innych ludzi, nawet wtedy kiedy jej nie rozumiemy lub się nam nie podoba. Nie znaczy to jednak, że powinniśmy tolerować wszystko bez wyjątku. Nie można bowiem godzić się na koncepcję tolerancji nieograniczonej, ponieważ prowadzi ona do zaakceptowania zasady absolutnej wolności. Powszechnie uznajemy koncepcję tolerancji, której granice określone są przy pomocy pojęcia krzywdy³⁶². Granice ludzkiej tolerancji są granicami ludzkich uprawnień.

Relatywista absolutny w zakresie różnic kulturowych za równie wartościowe uzna palenie w Indiach wdów po śmierci ich męża, jak i prawo do życia w innych państwach. Przekonanie, że wszystkie kultury są równe, musi prowadzić do wniosku, że także wszystkie wzorce zachowań są równe, a to z kolei prowadzi do stwierdzenia, że wolność jest tak samo dobra jak niewola, a szacunek niczym nie różni się od poniżenia. Czy zatem nie prowadzi to do nihilizmu? Relatywizm absolutny pośrednio bowiem głosi, że nie ma prawdy, ponieważ nieskończona ilość prawd w rezultacie prowadzi to tego, że nie istnieje żadna³⁶³.

³⁶¹ B. Pająk, *Tolerancja...*, s. 85.

³⁶² M. Ossowska, *O człowieku...*, s. 359.

³⁶³ H. Szabała, *Tolerancja a transformacja społeczna*, [w:] *Europejskie modele tolerancji*, pod red.: A. L. Zachariasz, S. Symotiuk, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004, s. 99.

4. 4. Granice tolerancji, jako zgodne z naszym systemem wartości

Zdanie Ossowskiej podziela Leszek Kołakowski. Według niego, nie możemy godzić się na rządy tyranów, okrucieństwo wobec kobiet i dzieci, rytualne morderstwa tylko dlatego, że tego typu zachowania stanowią część tradycji praktykowanej od dawien dawna. Akceptowanie tego typu zachowań świadczyłoby nie tyle o szacunku czy tolerancji dla odmiennych zwyczajów kulturowych, lecz byłoby przejawem „pobłażliwości dla zła”³⁶⁴.

Kołakowski wyznacza następujące granice. Promuje oczywiście tolerancyjną postawę wobec odmienności, wyłączając jednak postaci skrajne, to znaczy takie, które w żaden sposób nie przystają do norm powszechnie panujących w naszej części świata. Trudno jest bowiem tolerować te zachowania, które naruszają przepisy prawa, jak chociażby wyżej wspomniane składanie krwawych ofiar czy tortury³⁶⁵.

Kraje demokratyczne, jak uważa Włodzimierz Zięba, mają prawo, a nawet obowiązek wyznaczać granice, których przekraczania nie możemy tolerować. Posługuje się on przykładem Umberto Eco: „Możemy zrozumieć i wytłumaczyć rytualny kanibalizm praktykowany w odległych społecznościach, ale gdyby członek takiego plemienia ludożerców pojawił się w naszym kraju, musiałby powstrzymać się od spożywania ludzkiego mięsa, bo u nas stanowiłoby to nie tylko zbrodnię – ale także obrazę przyjętych zwyczajów”³⁶⁶. O ile możemy tolerować poglądy, postawy czy zachowania różne, a nawet sprzeczne z naszymi, o tyle nie możemy tego robić w stosunku do wszystkiego, co jawi się nam jako zagrażające.

4. 5. Granice tolerancji według Iji Lazari-Pawłowskiej

Także Ija Lazari-Pawłowska próbuje znaleźć linię przebiegającą między tym co powinniśmy, a czego absolutnie nie możemy tolerować. Opowiada się ona za pełną tolerancyjnością w wymiarze światopoglądowym oraz religijnym. „Osobiście – pisze – widzę miejsce dla nietolerowania chyba tylko w dziedzinie moralnej”³⁶⁷. Dla Pawłowskiej granice

³⁶⁴ A. Posern-Zieliński, *Negocjowanie tolerancji* [w:] *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, pod red.: A. Posern-Zieliński, Poznań 2004, s. 33.

³⁶⁵ *Ibidem*, s. 34.

³⁶⁶ U. Eco, *Ile masz tolerancji dla kanibala?*, „Forum”, nr 4, 2004, s. 12, [w:] W. J. Burszta, *Tolerancja w dyskursie antropologicznym*, [w:] *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, pod red.: A. Posern-Zieliński, Poznań 2004, s. 21.

³⁶⁷ I. Lazari-Pawłowska, *Cnota tolerancjis*. 125.

tolerancji, jak dla większości z nas, zaczynają się tam, gdzie w grę wchodzi ludzka krzywda³⁶⁸.

Współcześnie kiedy to do czynienia mamy z mnogością poglądów z zakresu różnych dziedzin musimy zdać sobie sprawę z tego, że miejsce w jakim chcielibyśmy postawić granicę tolerancji w dużej mierze zależne jest właśnie od tego, do jakiej kategorii zaliczylibyśmy dany pogląd. Pawłowska wymienia trzy takie kategorie: twierdzenia naukowe, wyobrażenia światopoglądowe oraz sądy wartościujące. Jak sama stwierdza, „powyższy podział oparty jest na metodologicznym rozróżnieniu między faktami a wartościami, między wiedzą a wiarą oraz między wypowiedziami opisowymi a ocenami i normami”³⁶⁹. Z wyżej wymienionych kategorii jedynie pierwsza, tzn. twierdzenia naukowe³⁷⁰, którymi zajmę się w dalszej części mojej pracy, podlegają ocenie z perspektywy prawdy i fałszu. Dlatego zarówno w przypadku wyobrażeń światopoglądowych, jak i sądów wartościujących będziemy mniej tolerancyjni niż gdyby w grę wchodziły sądy o charakterze naukowym³⁷¹.

³⁶⁸ I. Lazari-Pawłowska, *Cnota tolerancji*, s. 533.

³⁶⁹ I. Lazari-Pawłowska, *Tolerancja w dziedzinie nauki*, „Studia filozoficzne” 1987, nr 2, s. 84.

³⁷⁰ „Wydaje się więc, że postulat tolerancji sprowadza się w omawianym przypadku do uznania autonomiczności lub przynajmniej względnej autonomiczności tej dziedziny życia społecznego, jaką stanowi nauka”. Cyt.: *Ibidem*, s. 86-87.

³⁷¹ *Ibidem*, s. 84.

4. 5. 1. Granice tolerancji w nauce

Ija Lazari-Pawłowska w jednym ze swoich artykułów poruszyła dość ciekawą kwestię, jaką jest wyznaczanie granic tolerancji w dziedzinie nauki. W tym przypadku granice miałyby dotyczyć nie wyników, ale sposobów ich uzyskiwania. „Nie chodzi tutaj o przekonania, lecz o czyny, bo w sferze przekonań naukowych, o ile są odpowiednio uzasadnione, powinna być całkowita tolerancja”³⁷².

Zdaniem Lazari-Pawłowskiej w przypadku odkryć naukowych mamy do czynienia z tolerancją pozytywną. Chodzi bowiem o uznanie pluralizmu³⁷³ naukowych teorii oraz hipotez, a także o wspieranie współzawodnictwa pomiędzy autorami konkretnych projektów. Wszystko to w celu wyparcia gorszych teorii przez te lepsze. Nie należy jednak zapominać, że w nauce mamy do czynienia wyłącznie z wiedzą o charakterze hipotetycznym. Człowiek nie jest bowiem istotą nieomylną³⁷⁴.

Pawłowska wyodrębnia dwa kryteria wytyczania granic tolerancji dla procesów badawczych: kryterium metodologiczne³⁷⁵ oraz kryterium etyczne. W pierwszym zakłada się, że reguły metodologiczne są zarazem składnikiem etyki zawodowej badacza. Należy jednak pamiętać, że są one zmienne i niejednolite. Z tego też powodu tak trudno jest ustalić ową granicę. Z kolei w przypadku kryterium etycznego, wytyczanie granic tolerancji będzie się opierało na zasadach etycznych, które postrzegamy jako powszechnie obowiązujące. Zaliczymy do nich na przykład zakaz instrumentalnego traktowania ludzi, co Lazari-Pawłowska rozumie jako zabronienie swobodnego manipulowania ich organizmami lub psychiką. Zdajemy sobie bowiem doskonale sprawę z tego, iż metody badawcze coraz częściej zaczynają wchodzić w konflikt z bezwarunkowo obowiązującymi normami etycznymi. Naukowcy oczywiście chcieliby, aby tego typu problemy rozwiązywane były w środowiskach zawodowych, co jednakże jest bardzo mało prawdopodobne. W tym przypadku do głosu dopuszcza się ludzi spoza obszaru nauki, bowiem problem ten dotyczy nas wszystkich. Każdy powinien mieć prawo do wygłoszenia własnego zdania w zakresie

³⁷² Danuta Śliczniak, *Relatywizm i tolerancja w ujęciu Iji Lazari-Pawłowskiej*, [w:] *Pluralizm i tolerancja*, pod red.: K. Williński, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 126.

³⁷³ W przypadku nauki, pluralizm nie polega na tym, że uznajemy za tak samo słuszne dwie sprzeczne teorie, lecz doprowadzamy do ich współzawodnictwa. Jak pisze sama Pawłowska, „przychylny stosunek do alternatywnych hipotez ma tu bowiem charakter tymczasowy – obowiązuje tak długo, jak długo nie zostały one obalone”. Cyt.: I. Lazari-Pawłowska, *Tolerancja w dziedzinie nauki*, s. 88.

³⁷⁴ *Ibidem*, s. 87.

³⁷⁵ „W każdej naukowej dyscyplinie pewne metodologiczne reguły uchodzą za obowiązujące, jaskrawe zaś odstępstwo od tych reguł spotyka się z krytyką lub nawet z protestem; nie jest ono tolerowane”. Cyt.: *Ibidem*, s. 89.

eksperymentów zarówno na ludziach jak i na zwierzętach. Wszystkim nam daje się szansę na zdefiniowanie w którym miejscu należałoby powiedzieć „stop”³⁷⁶.

Nieco innym problemem, lecz nie mniej ważnym, jest ten dotyczący wykorzystywania zdobytej wiedzy naukowej. W którym momencie należałoby zrezygnować z prowadzonych badań? Gdzie sięga odpowiedzialność badacza? Są to pytania, które Pawłowska pozostawia jednak bez odpowiedzi. Zaznacza jedynie, że badacz powinien być otwarty na cudze poglądy. Podkreśla również, że w nauce nie ma miejsca dla relatywizmu. Dwie niezgodne opinie nie mogą być jednakowo słuszne. Dopuszczalne jest, jak już wspominałam, jedynie ich współzawodnictwo³⁷⁷.

4. 6. Czyny i opinie – czy wolno za nie karać? O granicach tolerancji u Leszka Kołakowskiego

Intuicyjnie przyjmujemy, że działania nietolerancyjne, w przeciwieństwie do nietolerancyjnych opinii, powinny być karane. Jak jednak zauważa Leszek Kołakowski, oddzielająca je granica nie jest zbyt wyraźna. Nietolerancyjne słowa w niektórych przypadkach mogą powodować gorsze skutki niż działanie. Przy pomocy słów można przecież propagować nietolerancyjne zachowanie oraz nastawiać przeciwko szeroko pojętej odmienności. Dlatego to, co powinniśmy karać należałoby rozpatrywać z perspektywy wszelkich możliwych następstw. Nie ma zatem znaczenia czy nietolerancja przejawia się w słowie czy też w czynie, ponieważ liczą się wyłącznie skutki. A kiedy są one dotkliwe dla innych, wszelkie postaci nietolerancji powinny być potępiane³⁷⁸.

Kołakowski sam opowiada się za tym, aby różnorodne ruchy, mające na celu ograniczenie wolności, zostały wyjęte spod prawnej ochrony. Tolerancja, jak łatwo daje się zauważyć, jest zdecydowanie bardziej chroniona poprzez utrwalenie się w obyczajowości niż przez prawo. Oczywiście nie ma powodu wypierać się tego, iż w każdym z nas znajduje się potencjał nietolerancji³⁷⁹. Z pewnością znajdziemy niewiele osób, które nigdy nie narzucały innym własnego zdania. Potrzebujemy wiary w to, że reszta ludzi myśli podobnie do nas.

³⁷⁶ I. Lazari-Pawłowska, *Tolerancja w dziedzinie nauki*, s. 89-90.

³⁷⁷ Danuta Śliczniak, *Relatywizm i tolerancja...*, s. 127.

³⁷⁸ L. Kołakowski, *O tolerancji*, s. 537.

³⁷⁹ „Chcemy, by wszyscy wierzyli w to samo, co my, bo wtedy czujemy się duchowo bezpieczni i nie musimy rozważać własnych wiar albo konfrontować z innymi”. Cyt.: *Ibidem*, s. 538.

Dzięki temu czujemy się bezpieczni. Niemniej jednak, nietolerancja może zacząć rosnać w siłę, jeżeli społeczeństwo stanie się obojętne i pozbawione wiary w cokolwiek³⁸⁰.

³⁸⁰ L. Kołakowski, *O tolerancji*, s. 538.

Zakończenie

Celem niniejszej pracy było pokazanie, iż tolerancja jest zjawiskiem niezwykle złożonym oraz wielopłaszczyznowym. Oprócz tego, że możemy ją zdefiniować na wiele sposobów, to możemy także wyodrębnić kilka jej rodzajów. Mowa tutaj o tolerancji negatywnej, pozytywnej oraz rozumianej jako łagodna ingerencja. W dyskusji na temat tolerancji, bardzo dużo miejsca poświęca się różnorodnym jej aspektom. Po pierwsze, odnosi się ona do kwestii religijnych, opierając się na uznaniu cudzej wolności wyznania. Po drugie, może ona dotyczyć zasad oraz poglądów ideologicznych. Jest to jednak dość problematyczna kwestia, ponieważ wygłaszając własne, np. krytyczne poglądy, dajemy tym samym wyraz naszej nietolerancyjności wobec treści, z którymi się nie zgadzamy. Ponadto z tolerancyjnością mamy do czynienia wtedy, kiedy w grę wchodzi normy oraz praktyki obyczajowe. Jak wynika z mojej pracy, to właśnie one wzbudzają najwięcej kontrowersji i są największym wyzwaniem dla tolerancji.

Tolerancja nie jest częścią ani systemu moralnego ani prawnego. Jej zadaniem jest jedynie określenie dystansu pomiędzy tymi dwoma systemami a podmiotem. Współcześnie podstawową funkcją jaką przypisujemy tolerancji jest zapewnienie społecznego spokoju. W czasach, kiedy dzieli nas praktycznie wszystko wzajemna tolerancja wydaje się być jedynym rozwiązaniem, umożliwiającym nam harmonijne funkcjonowanie w dominujących obecnie społeczeństwach wielokulturowych.

Celem pierwszego rozdziału było ukazanie tolerancji z historycznej perspektywy. Ze względu na charakter owej pracy, przybiera on postać krótkiego zarysu najważniejszych³⁸¹ historycznych wydarzeń. Przegląd kluczowych zdarzeń dla tolerancji zaczęłam od scharakteryzowania sytuacji panującej w starożytnym Rzymie, kiedy to dochodziło do licznych prześladowań na tle religijnym. Ze względu na to, że tolerancja przez setki lat, kojarzona była głównie z wolnością wyznania, kolejnym opisanym przeze mnie wydarzeniem, były wyprawy krzyżowe. Z kolei w czasach nowożytnych, z tolerancją kojarzyła się przede wszystkim Reformacja, podczas której dochodziło do krwawych i okrutnych prześladowań innowierców. W XVI-XVII wieku, tematyka ta należała do niezwykle popularnych, dzięki czemu zachowały się liczne, traktujące o niej dzieła. Po stronie dysydentów stanęli wówczas John Locke oraz Wolter. Kolejnym obliczem tolerancji była

³⁸¹ Najważniejszych z punktu widzenia rozważań nad tolerancją.

Wielka Rewolucja Francuska, która to odwróciła uwagę od kwestii religijnych, skupiając ją na problemach społeczno-politycznych. Wiek dziewiętnasty nie obfitował już w tak doniosłe historyczne wydarzenia. Nie oznacza to jednak, że problem tolerancji został w nim zapomniany. Tolerancja w tym okresie, głównie za sprawą Johna Stuarta Milla, nabrała nowego znaczenia. Zaczęła bowiem dotyczyć kwestii obyczajowości.

Drugi rozdział mojej pracy, został poświęcony Michealowi Walzerowi oraz jego analizie zjawiska tolerancji, którą postrzega jako "pokojowe współistnienie grup ludzi o odmiennej historii, kulturze i tożsamości"³⁸². Już na samym początku *O tolerancji* zaznacza on, że nie da się sformułować wyczerpującej definicji tegoż pojęcia. Jak bowiem zauważa, nie jest ono stałe, lecz zmienia się w czasie. Nie można także jednoznacznie wytyczyć granicy między tym co należy, a czego nie powinno się tolerować, ponieważ każdy rodzaj społeczeństwa radzi sobie z tym problemem we właściwy dla niego sposób³⁸³. Na podjęcie konkretnego działania wpływ bowiem mają nie tylko ogólne normy, ale przede wszystkim kultura oraz tradycja.

Kolejnym krokiem było prześledzenie wyróżnionych przez Walzera pięciu postaw przejawiających tolerancyjne zachowanie³⁸⁴ oraz pięciu form rządów tolerancji, w których te pierwsze mogą się realizować. W *O tolerancji* Walzer omawia różne postawy, jakie społeczeństwo może przybierać w stosunku do wspólnot lub poszczególnych jednostek o odmiennych praktykach religijnych, kulturowych, pogładowych itd. W swoich rozważaniach skupia się on głównie wokół grup. Wynika to z jego komunitarystycznego podejścia do natury człowieka. Nie jest on jednak zdania, że tolerancja w ogóle nie powinna dotyczyć poszczególnych jednostek. Owszem powinna, ale w znacznie mniejszym stopniu niż wspólnot.

W dalszej części rozdziału, omówione zostały praktyczne problemy z którymi, zdaniem Walzera, każdy kto chce zgłębić zagadnienie jakim jest tolerancja, powinien się zmierzyć. W kolejnych paragrafach poruszone zostały między innymi kwestia płciowości, klasowości a także kwestia władzy, uświadamiająca nam, że tolerancję bardzo często postrzega się jako oznakę siły. Omówiona została także tolerancja religijna, która obecnie dla

³⁸² M. Walzer, *O tolerancji*, s. 12.

³⁸³ Walzer nie jest także zwolennikiem tolerancji absolutnej. Jego zdaniem, tolerancja służyć ma szeroko pojętym interesom wspólnotowym, dlatego konieczne jest wyznaczenie jej pewnych granic, których nikt nie powinien przekraczać.

³⁸⁴ Począwszy od postawy zrezygowanej akceptacji, przez bierną, lecz życzliwą obojętność, otwartość wobec odmienności innych, tolerancji wynikającej z uznania, iż wszyscy mamy takie same prawa, na entuzjastycznej aprobacie skończywszy.

większości z nas, wydaje się być najłatwiejszą do osiągnięcia, z czym Walzer absolutnie się nie zgadza. Ponadto podjęty został także temat edukacji i religii obywatelskiej oraz ich wpływu na tolerancję.

W ostatnim rozdziale przedstawione zostało polskie spojrzenie na problem tolerancji. Jako pierwsza pojawiła się kwestia ustalenia pewnych definicyjnych podstaw tytułowego pojęcia, takich jak przedmiot, motyw czy kontekst jego występowania. Tolerancja może zatem odnosić się do ludzkich poglądów, wierzeń lub stylu życia i preferowanych norm moralnych.

Tolerancji nie da się zamknąć w jednej definicji. Zaprezentowane w dalszej części rozdziału różne sposoby jej postrzegania są tego dowodem. Marek Frizhand zauważa nawet, że można wyróżnić kilka rodzajów samej definicji tolerancji – definicja tolerancji „z klauzulą” i „bez klauzuli”. Ija Lazari-Pawłowska wymienia trzy rodzaje tytułowego pojęcia: tolerancję negatywną – postrzeganą jako bierną akceptację, pozytywną – opierającą się na czynnym wspieraniu odmienności oraz tolerancję rozumianą jako brak przymusu przy oddziaływaniu na partnerów interakcji. Ryszard Legutko formułuje z kolei definicję tolerancji nowoczesnej.

Ze względu na to, że we „współczesnym świecie” funkcjonuje wiele rodzajów odmienności, o tolerancji nie można mówić w oderwaniu od relatywizmu. Ija Lazari-Pawłowska w swoich pracach naukowych podjęła się uporządkowania różnych stanowisk dotyczących tego zagadnienia. Na tej podstawie wyróżniła ona cztery odmiany relatywizmu: aksjologiczny – głoszący, względność opinii moralnych, metodologiczny – zapewniający nas o względności uzasadnień norm moralnych, sytuacyjny – udowadniający, że względność obowiązywania norm moralnych zależna jest od konkretnej sytuacji oraz kulturowy – mówiący nam, że rozbieżność opinii moralnych uwarunkowana jest różnicami kulturowymi.

Najczęściej padającymi pytaniami przy okazji zagadnienia jakim jest tolerancja, są te dotyczące jej granic, tego kto miałby je wytyczać, a kto stać na ich straży. Odpowiedzi na nie są różne, lecz w większości sprowadzają się one do stwierdzenia, że granicę należy postawić tam, gdzie w grę wchodzi ludzkie nieszczęście³⁸⁵. Wytyczanie granic dla tolerancji jest międzyludzkim dialogiem, który nigdy się nie skończy. To, co jeszcze wczoraj, z różnych względów, nie było tolerowane, dzisiaj może uchodzić za powszechnie akceptowane.

³⁸⁵ Na podstawie poglądów Iji Lazari-Pawłowskiej, Marii Ossowskiej oraz Leszka Kołakowskiego.

Kierując się omówionymi przeze mnie w niniejszej pracy definicjami tolerancji, dojdziemy do wniosku, iż jest ona właściwym nastawieniem, życzliwą rozmową z drugim człowiekiem, w trakcie której nie oceniamy, nie przywiązujemy wagi do koloru skóry, czy wyznania. Tolerancja jest wysiłkiem, mającym na celu osiągnięcie wspólnego zrozumienia i solidarności. Wymaga ona jednak od nas odpowiedzialności za własne poglądy i czyny. O tolerancji przede wszystkim świadczyć ma postrzeganie drugiego człowieka jako równego sobie, szanowanie jego poglądów, uważne słuchanie jego racji oraz otwartość na wszelkie wysuwane przez niego argumenty.

Odmienność może przyjmować różną postać, ale nie należy zapominać, że jest ona oparta na fundamencie godności osoby ludzkiej. Godność ta domaga się szacunku. Tolerancja jest niejako sztuką współistnienia w permanentnym konflikcie. Jest swoistą próbą połączenia na jednej przestrzeni różnych pomysłów odnoszących się do tego w jaki sposób realizować wspólną nam wszystkim ideę człowieczeństwa. Wolter napisał: „Tolerancja jest koniecznym następstwem zrozumienia, że jesteśmy omylnymi ludźmi: mylić się jest rzeczą ludzką, i my wszyscy ciągle popełniamy błędy. Wszak to pozwala nam przebaczać sobie nawzajem nasze głupstwa”.³⁸⁶ Tolerancja ma przede wszystkim służyć wolności oraz godności człowieka. Nigdy nie może posłużyć jako wymówka dla tych, którzy ową wolność niweczą. Należy jednak pamiętać, iż każda cnota, jeżeli jest głoszona i praktykowana w sposób rygorystyczny może przerodzić się w narzędzie opresji.

³⁸⁶ Wolter, [cyt za:] K. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, Warszawa 1997, s. 223.

Bibliografia:

Literatura podmiotu:

1. M. Frizhand, *O tolerancji*, „Studia filozoficzne” 1981, nr 1.
2. Kalwin, *Cocceius Apologia*, [w:] Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, Wyd. PWN, Warszawa 1958.
3. J. Keller, *Tolerancja jako zasada moralna i postawa*, „Studia Filozoficzne” 1960, nr 1.
4. E. Klimowicz, *Moralny sens tolerancji*, „Edukacja filozoficzna” 1995, nr 2.
5. L. Kołakowski, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Wyd. Znak 1997.
6. L. Kołakowski, *O tolerancji*, „Gazeta Wyborcza” 11 X 1996, [w:] *Spór o Polskę 1989-99, Wybór tekstów prasowych*, pod red. P. Śpiewak, Wyd. PWN, Warszawa 2000.
7. A. Korsak, *Tolerancja: pluralizm uzasadnień*, [w:] *Pluralizm i tolerancja*, pod red.: K. Williński, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
8. I. Lazari-Pawłowska, *Cnota tolerancji*, „Gazeta Wyborcza” 1991, 10 VIII, rozm. przepr. T. Bogucka [w:] *Spór o Polskę 1989-99, Wybór tekstów prasowych*, pod red. P. Śpiewak, Wyd. PWN, Warszawa 2000.
9. I. Lazari-Pawłowska, *Jeszcze o pojęciu tolerancji*, „Studia filozoficzne” 1987, nr 1.
10. I. Lazari-Pawłowska, *Tolerancja w dziedzinie nauki*, „Studia filozoficzne” 1987, nr 2.
11. I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, „Studia filozoficzne” 1984, nr 8.
12. I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny*, [w:] *Etyka – pisma wybrane*, pod red. P. J. Smoczyński, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1992.
13. R. Legutko, *Tolerancja: Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Wyd. Znak, Kraków 1998.
14. R. Legutko, *Tolerancja*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 4, [w:] *Spór o Polskę 1989-99, Wybór tekstów prasowych*, pod red. P. Śpiewak, Wyd. PWN, Warszawa 2000.
15. J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, Wyd. PWN, Warszawa 1963.
16. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. II, przeł. B. J. Gawecki, Wyd. PWN, Warszawa 1955.
17. J. S. Mill, *Utylitaryzm, O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Wyd. PWN, Warszawa 2005.
18. M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce*, Warszawa 1983.
19. M. Ossowska, *Tolerancja*, [w:] *Normy moralne*, Warszawa 1970.

20. P. Skarga, *Upomnienie do ewangelików*, Kraków 1592, s. 38, [w:] J. Tazbir, *Państwo bez stosów i inne szkice*, Prace wybrane: tom 1, Kraków 2000.
21. T. Szkołut, *Cnota tolerancji*, [w:] *Pluralizm i tolerancja*, pod red.: K. Williński, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
22. M. Walzer, *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, Wyd. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.
23. Wolter, *Traktat o tolerancji: napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, przeł. Zdzisław Ryłko, Wyd. PWN, Warszawa 1956.
24. W. Zięba, *Zagadnienie tolerancji w perspektywie sporu relatywizmu z absolutyzmem*, [w:] *Europejskie modele tolerancji*, pod red.: A. L. Zachariasz, S. Symotiuk, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004.

Literatura przedmiotu:

1. W. F. Adeney, *Toleration*, [hasło w:] *Encyclopedia of Religion and Ethics*, cz. 23, pod red.: J. Hastings, J. A. Selbie, Kessinger Publishing 2003.
2. M. Bobako, *Tolerancja a władza*, [w:] *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, pod red.: A. Posern-Zieliński, Poznań 2004.
3. W. J. Burszta, *Tolerancja w dyskursie antropologicznym*, [w:] *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, pod red.: A. Posern-Zieliński, Poznań 2004.
4. E. E. Cairns, *Z chrześcijaństwem przez wieki: historia Kościoła Powszechnego*, Wyd. Credo, Katowice 2003.
5. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004.
6. A. Dziegielewska, *Tolerancja*, <http://www.angelus.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=6420:tolerancja-agnieszka-dzielewska&catid=806:wieczernik-nr-143-kwiecie06&Itemid=908>, dn. 21.02.2011r.
7. A. Habrat, *Prawo i moralność jako wyznaczniki granic tolerancji*, [w:] *Europejskie modele tolerancji*, pod red.: A. L. Zachariasz, S. Symotiuk, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004.
8. J. Hołówka, *Trzy traktaty o tolerancji*, „Przegląd filozoficzny” 1995, nr 3.
9. M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, Warszawa 2008.
10. J. M. Laboa, *Pierwsi Chrześcijanie do roku 180*, przeł. K. Czuba, Kielce 2004.
11. R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994.

12. R. Legutko, *Wielokulturowość i tolerancja*, „Znak” 2001, nr 8.
13. A. Lipszyc, *Księżeczka o tolerancji*, „Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 1.
14. Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, Wyd. PWN, Warszawa 1958.
15. B. Pająk, *Tolerancja – jej zakres, znaczenie i realizacja*, [w:] *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, pod red.: A. Posern-Zieliński, Poznań 2004.
16. M. Paradowski, *Dziedzictwo Rewolucji Francuskiej*, Wyd. „NORTOM”, Wrocław 2001.
17. E. Podrez, *Tolerancja – problemy i dylematy nie tylko moralnej natury*, [w:] *Tolerancja i wielokulturowość – wyzwania XXI wieku*, pod red. A. Borowiak, P. Szarota, Warszawa 2004.
18. A. Posern-Zieliński, *Negocjowanie tolerancji, czyli między groźbą konfliktu a dążeniem do współdziałania*, [w:] *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, pod red.: A. Posern-Zieliński, Poznań 2004.
19. E. Riparelli, *Herezje chrześcijańskie: dawne i współczesne*, Warszawa 2008.
20. M. E. Ruszel, „*Ukryte*” *oblicza tolerancji*, [w:] B. Więckiewicz, *Tolerancja i jej oblicza*, t. II, Stalowa Wola 2008.
21. J. K. Salkin, *A dream of Zion: American Jews reflect on why Israel matters to them*, Wyd. Jewish Lights Publishing, 2007.
22. H. Szabała, *Tolerancja a transformacja społeczna*, [w:] *Europejskie modele tolerancji*, pod red.: A. L. Zachariasz, S. Symotiuk, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004.
23. *Słownik Języka Polskiego*, pod red.: M. Szymczak, Wyd. PWN, Warszawa 1981.
24. Danuta Śliczniak, *Relatywizm i tolerancja w ujęciu Iji Lazari-Pawłowskiej*, [w:] *Pluralizm i tolerancja*, pod red.: K. Williński, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
25. J. Tazbir, *Państwo bez stosów i inne szkice, Prace wybrane*, t. 1, Kraków 2000.
26. A. Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1994.
27. *Słownik wyrazów obcych*, pod red.: J. Tokarski, Wyd. PWN, Warszawa 1980.
28. A. Zachariasz, *Tolerancja a nietolerancja: granice zasadności i konsekwencje praktyczne*, [w:] *Europejskie modele tolerancji*, pod red. A. L. Zachariasz, S. Symotiuk, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004.
29. W. Żelazny, *Tolerancja i prawo w relacjach międzyetnicznych*, [w:] *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, pod red.: A. Posern-Zieliński, Poznań 2004.

