

EWA KLIMOWICZ

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

MORALNY SENS TOLERANCJI

Przegląd literatury poświęconej zagadnieniu tolerancji przekonuje, że myślenie o niej koncentruje się wokół opozycji: „tolerancja dobra, nietolerancja zła”. Poglądy na temat pozytywnych walorów tolerancji należą dziś do kanonu moralnego każdego nowoczesnego człowieka, a przekonanie o zbawiennych skutkach tolerancji stało się sztandarowym hasłem i mitem kultury XX wieku. Tego mitu nie zburzył nawet tragiczny test II wojny światowej. W przedziwny sposób przyczynił się nawet do jego utrwalenia. Oto bowiem działania sprawców zbrodni ludobójstwa traktuje się raczej jako przykład krańcowej nietolerancji, zapominając przy tym, że faszyzm zrodził się w społeczeństwie, w którym w wielu środowiskach opiniotwórczych bardzo popularne były idee liberalizmu i tolerancji.

Mimo tego przywiązania do idei tolerancji, wśród jej zwolenników trudno wskazać autorów, którzy jawnie i stanowczo głosiliby postulat nieograniczonej tolerancji. Najczęściej powiada się: „Tolerancja—tak, ale do pewnych granic”. Jakie jednak powinny być jej granice? Tego problemu z pewnością nie rozwiąże popularna współcześnie maksyma, głosząca, że „nie ma tolerancji dla nietolerancji”, albo że „nie ma tolerancji dla zła, zbrodni i ludobójstwa”. Takie i podobne ograniczenia postulatu tolerancji pozostaną bowiem czczym frazesem, dopóki nie ma zgody co do znaczenia terminów *tolerancja*, *nietolerancja*, *dobro*, *zło* i dopóki w interpretacji granic tolerancji nie uwzględni się pojęcia odpowiedzialności za los innych ludzi.

Celem tego artykułu jest próba wyjaśnienia treści pojęcia *tolerancja* w jego znaczeniu moralnym oraz wykazanie, że postulat tolerancji nie może być traktowany jako bezwarunkowo obowiązujący, ponieważ jego respektowanie może wchodzić (i często wchodzi) w konflikt z innymi nakazami moralnymi, zwłaszcza z sformułowanym na gruncie wielu europejskich systemów etycznych nakazem posłuszeństwa prawdzie albo z nakazem przeciwdziałania krzywdzie.

1. Przedmiotowe i podmiotowe podejście do problemu tolerancji

Tradycyjne podejście do zagadnienia tolerancji i jej granic zazwyczaj było inspirowane nadzieją, że uda się sporządzić katalog poglądów, gustów lub czynów, które z pewnych powodów nie mogą być tolerowane. Jak jednak dowodzi historyczne doświadczenie ludzkości, niełatwo sporządzić taki katalog, a jeszcze trudniej uzyskać dlań powszechną aprobatę. Ze względu na „niepowodzenia wszelkich prób w przedmiocie”: *tolerancja*, próbuję w tym artykule zmienić punkt wyjścia

i rozpocząć rozważania od analizy formalnych warunków tolerancji, następnie wskazać te, które nadają jej sens moralny, by w zakończeniu przejść do omówienia sytuacji, w których może ona wchodzić w konflikt z innymi zasadami etycznymi.

Jako punkt wyjścia przyjmijmy zdroworozsądkowe określenie tolerancji podane przez wybitnego współczesnego filozofa i etyka angielskiego, R. M. Hare'a. Jego zdaniem, tolerancja przejawia się w gotowości do szanowania poglądów innych w równym stopniu, jak własnych¹. Kiedy jednak spróbujemy przyjrzeć się bliżej temu określeniu, pojawia się wątpliwość dotycząca przedmiotu owego, istotnego dla tolerancji, szacunku. Można bowiem rozumieć tolerancję albo (1) jako gotowość do poszanowania poglądów odmiennych od naszych, albo (2) jako gotowość do szanowania ludzi, głoszących owe odmiennie poglądy. W pierwszym przypadku tolerancja wymagałaby afirmacji poglądów, z którymi w jakimś stopniu się nie zgadzamy; w drugim—sięgałaby głębiej, bo żądając poszanowania cudzych poglądów, jednocześnie domagałaby się szacunku dla osoby interlokutora. Wymienione interpretacje powodują pojawienie się zgoła odmiennych problemów moralnych, które częściowo staną się przedmiotem naszych dalszych rozważań. W tym miejscu trzeba tylko podkreślić, że kiedy w postulacie tolerancji akcent pada na odmienność poglądów, sprawą zasadniczą staje się to, czego one dotyczą i jak oponenti odnoszą się do przedmiotu sporu. Kiedy natomiast postulat tolerancji rozumieć jako nakaz szanowania osoby interlokutora, przedmiotem zainteresowania staje się relacja międzyosobowa i przez jej pryzmat należałoby oceniać praktyczne zachowanie uczestników spora. Zatem analizując zagadnienie tolerancji, możemy skoncentrować uwagę albo na tym, CO jest przedmiotem spora, albo na tym, KTO z KIM się spiera i JAK odnosi się do oponenta.

Pierwsze, „przedmiotowe” podejście do problemu, charakteryzuje większość tradycyjnych i współczesnych rozważań o tolerancji. Biorąc pod uwagę, co jest przedmiotem spora, badacze tradycyjnie wyodrębniali następujące jej rodzaje: tolerancję religijną, definiowaną jako uznanie prawa innych do swobodnego głoszenia własnej wiary i do życia zgodnego z jej nakazami; tolerancję intelektualną, wyrażającą się w szacunku dla cudzych poglądów, choć są one niezgodne z naszymi; tolerancję obyczajową przejawiającą się w wyrozumiałym lub pobłażliwym traktowaniu nieortodoksyjnych zachowań, oraz tolerancję moralną, oznaczającą przyznanie innym prawa do kierowania się osobistą hierarchią wartości ze względu na szacunek dla autonomii człowieka.

2. Formalne warunki tolerancji. Tolerancja jako postawa moralna

Najczęściej tolerancja bywa traktowana jako postulat, nakazujący szanowanie poglądów, gustów, a nawet czynów odmiennych od tego, co sami uznajemy za słuszne lub godziwe. Naturalnie, jest to określenie zbyt ogólne i nie należy traktować go jako definicji tego pojęcia. Pozwala ono jednak od strony formalnej scharakteryzować sytuacje, w których może pojawić się problem tolerancji. Zapytajmy zatem: jakie są formalne warunki tolerancji?

¹ Por.: R. M. Hare: *Freedom and Reason*. Oxford 1963, s. 177.

Od razu nasuwa się uwaga, że problem tolerancji może pojawić się — po pierwsze—tylko w sytuacji powstania niezgody przekonań na jakiś temat; po drugie — musi to być niezgoda pomiędzy co najmniej dwiema osobami; po trzecie — musi to być niezgoda nierozstrzygalna, żeby każda ze stron mogła pozostać przy swoim zdaniu. W przeciwnym wypadku nie ma powodu mówić o tolerancji, jak nie ma powodu mówić o niej wówczas, gdy ujawniona na początku dyskusji różnica przekonań okazuje się pozorna albo gdy w trakcie sporu doszło do uzgodnienia stanowisk. Dopiero bowiem ujawnienie nieusuwalnej różnicy przekonań (a czasem i działań) stawia przed uczestnikami sporu pytanie: po pierwsze — jak się odnieść do nieaprobowanych poglądów (lub czynów) oponenta: przekonywać go, indoktrynować, zmusić metodami pozawerbalnymi do ich zmiany, zlekceważyć je czy tolerować? oraz — po drugie — jak w związku z tym ustosunkować się do osoby oponenta. W ramach spectrum tych możliwych zachowań lub postaw mieści się tolerancja. Czwartym jej formalnym warunkiem jest zatem możliwość świadomego wyboru typu własnego postępowania. Ze względu na ten warunek trudno mówić o tolerancji w odniesieniu do osoby, która myśli i działa stereotypowo, idzie za głosem ślepych namiętności lub bezrefleksyjnie przyjętych wzorców zachowań.

Zauważmy jednak, że możliwość wyboru rodzaju własnej postawy wobec nieaprobowanych poglądów pojawia się tylko wówczas, gdy osoba dokonująca takiego wyboru sama żywi jakieś przekonania, które uważa za prawdziwe lub słuszne. Jakże jednak może ona wówczas szanować poglądy przeciwne? Czy postulat tolerancji nie jest wewnętrznie sprzeczny? Czy tolerancja jest logicznie i psychologicznie możliwa? Oto problemy, które za chwilę wypadnie nam podjąć.

Nawiązując do określenia podanego przez R. M. Hare'a, trzeba teraz zwrócić uwagę, że tolerancja może być pewną postawą w sensie psychologicznym, której trafnym synonimem byłoby wyrażenie „życzliwa otwartość”. Dla zwolenników idei tolerancji kształtowanie takiej postawy jest zasadniczym zadaniem w wychowywaniu młodego pokolenia dla demokracji.

Tolerancja jednak może być rozumiana nie tylko jako postawa psychologiczna, ale ponadto jako **postawa moralna**. Różnica między postawą psychologiczną a moralną jest znacząca, bo aczkolwiek każda postawa moralna jest rodzajem postawy psychologicznej, to jednak różni się od pozostałych tym, że stanowi wyraz świadomego i wolnego wyboru. W odniesieniu do tolerancji jako **postawy moralnej** znaczy to świadome i dobrowolne uznawanie prawa innych do posiadania poglądów, przekonań, gustów itp. odmiennych od poglądów oceniającego. Różnica między psychologiczną postawą „życzliwej otwartości” a moralną postawą tolerancji jest zatem na tyle istotna, że jeszcze raz wyrażę ją następująco: życzliwa otwartość może wypływać „z głębi serca”, być spontanicznym aktem; tolerancja zaś jako postawa moralna wymaga namysłu, zakłada wolny wybór, a w związku z tym—odpowiedzialność moralną

3. Tolerancja jako poszanowanie autonomii oponenta

Skoro wstępnie określiliśmy tolerancję jako postulat nakazujący szanowanie poglądów odmiennych od naszych, to obecnie staje przed nami pytanie, w imię jakich racji powinniśmy to czynić? Na gruncie etyki współczesnej, jak zresztą na terenie

całej humanistyki, na to pytanie pada zazwyczaj pozornie prosta odpowiedź: powinniśmy szanować cudze poglądy (lub nawet czyny) ze względu na szacunek dla **osoby** oponenta. Każda **osoba** jest bowiem autonomicznym podmiotem moralnym, któremu z tej racji przysługuje prawo do samostanowienia, a więc także prawo do swobodnego ferowania opinii i orzeczeń moralnych. Kto jednak jest osobą w sensie wyżej podanym? Komu i dlaczego można przypisać cechę bycia podmiotem moralnym? Niełatwo krótko i jednoznacznie odpowiedzieć na te pytania.

Tradycyjny sposób rozumienia podmiotu moralnego dopuszcza dwojaką interpretację. To pojęcie może oznaczać—po pierwsze — osobę, która ma pewne prawa i obowiązki wynikające z przynależności do wspólnoty społecznej. Jest to psychologiczno-socjologiczne rozumienie tego pojęcia. Po drugie — w sensie filozoficznym i etycznym „osoba” jest traktowana jako podmiot moralnie prawodawczy; jako bliżej niedookreślony, ale konstytutywny składnik bytu ludzkiego. Na płaszczyźnie metodologicznej założenie o personalistycznym charakterze bytu ludzkiego ma najczęściej charakter przesłanki podstawowej, z której wyprowadza się jakieś zalecenia szczegółowe, ale która sama nie podlega uzasadnieniu. Ten drugi sposób rozumienia osoby jako podmiotu moralnego może uzasadniać obowiązek respektowania autonomii oponenta, ale uprzednio wymaga określenia warunków, jakie musi spełniać jednostka pretendująca do roli osoby (autonomicznego podmiotu moralnego).

Na gruncie antropologii filozoficznej zdolność do bycia autonomicznym podmiotem moralnym — od czego uzależnia się prawo do samostanowienia — określano na podstawie nader różnorodnych kryteriów. Już od czasów Platona i Arystotelesa, poprzez kolejne pokolenia filozofów i teologów, starano się wskazać jakiś zespół cech konstytutywnych, na podstawie których można by ustalić moralną podmiotowość człowieka. Z historii filozofii dowiadujemy się zatem, że człowiek jest autonomicznym podmiotem moralnym albo dlatego, że jako jedyny byt cielesny posiada nieśmiertelną duszę (św. Augustyn, św. Tomasz), albo dlatego, że został wyposażony w wolną wolę (Schopenhauer), albo dlatego, że posiada rozum i dobrą wolę, zdolną do ustanawiania praw moralnych (Kant), albo dlatego, że on jeden jest istotą zdolną żywić świadome pragnienie życia (P. Singer), albo po prostu dlatego, że jest jedynym bytem posiadającym samoświadomość i wolność (egzystencjalizm). Te i podobne charakterystyki autonomicznego podmiotu moralnego można ciągnąć prawie w nieskończoność, nie przybliżając się ani na jotę do wyjaśnienia zagadnienia tolerancji rozumianej jako wyraz szacunku dla autonomii oponenta.

Trzeba wszakże podkreślić, że bez względu na to, jak się scharakteryzuje własność bycia autonomicznym podmiotem moralnym (a zawsze będzie to charakterystyka uwikłana w cały kontekst antropologii filozoficznej danego myśliciela), w interesującej nas sprawie ważne jest powszechnie przyjmowane założenie o symetryczności relacji interpersonalnych, w których pojawia się problem tolerancji jako poszanowania autonomii oponenta. Innymi słowy: zagadnienie tolerancji rozpatrywane w jej aspekcie moralnym wymaga od stron uczestniczących w sporze obustronnego wzajemnego uznania swojej równości. Mówiąc prościej: wymaga uznania, że TY masz takie same prawo, jakie mam JA, do bycia traktowanym jako wolny podmiot. I ten — piąty z kolei — warunek przesądza, moim zdaniem, o moralnym sensie tolerancji.

Sądzę, że nic więcej nie da się o niej powiedzieć bez głębokiego wnikania się w meandry antropologii filozoficznej wraz z jej światopoglądowymi odniesieniami. Jeśli zatem chcemy pozostać na płaszczyźnie rozważań aksjologicznie neutralnych, musimy poprzestać na wyżej podanej formalnej jej charakterystyce.

4. Tolerancja w sensie moralnym; jej graniczne terytoria

Termin *tolerancja*, często występujący w języku potocznym, nie zawsze zachowuje swoją moralną treść i bywa używany w znaczeniach dalekich od przyjętego w tym artykule. Dlatego kilka słów zmuszona jestem poświęcić omówieniu tych odmienności, aby zapobiec możliwym nieporozumieniom.

Na gruncie myślenia potocznego jako oczywistość przyjmuje się założenie, że powinniśmy być tolerancyjni wobec dzieci lub chorych psychicznie, jako że są oni niezdolni do spełnienia wymagań stawianych normalnemu, dojrzałemu człowiekowi. Takie uzasadnienie odwołuje się nie tyle do idei autonomii podmiotu moralnego rozumianej jako prawo do samostanowienia, ile do powszechnie uznawanej powinności opiekowania się słabszymi, którzy mają pewne prawa, chociaż jeszcze (albo już) nie mają obowiązków. Innymi słowy: osoby te uważa się tylko za podmiot uprawnień, wynikających z przynależności do wspólnoty społecznej — przyznaje się im podmiotowość w pierwszym, wyróżnionym wcześniej znaczeniu, odmawia zaś podmiotowości w sensie drugim, kwestionując ich prawo do samostanowienia.

W odniesieniu do tej grupy tolerancja może oznaczać wyłącznie cierpliwość, wyrozumiałość i opiekuńczy paternalizm; nie jest zaś i nie może być przejawem szacunku dla autonomii, skoro osobom tym z racji ich niedojrzałości lub choroby odmawia się zdolności, będących warunkiem prawa do samostanowienia. Jeśli zatem dochodzi do jakiejś kontrowersji pomiędzy osobą mającą prawo do samostanowienia a osobą, której z takich czy innych uzasadnionych powodów odmawia się tego prawa, już na wstępie sporu występuje zasadnicza moralna nierówność uczestników interakcji, która czyni tolerancję w sensie moralnym niemożliwą. Innymi słowy, nasz stosunek do dzieci lub innych ludzi, za których z takich czy innych powodów ponosimy odpowiedzialność, wyklucza tolerancję rozumianą jako poszanowanie autonomii oponenta. W stosunku do tych ludzi mamy jednak, wynikający z przysługującego im prawa do opieki z naszej strony, obowiązek traktowania ich podmiotowo w takim zakresie, w jakim są one, lub mogą się stać autonomicznymi osobami. Dlatego paternalistycznie usprawiedliwiany przymus stosowany wobec dzieci jest praktyką na ogół powszechnie aprobowaną i nie mieści się w granicach tolerancji moralnej, jeśli stoi za nim troska o rozwój samodzielności dziecka.

Trzeba więc podkreślić, że trudno mówić o tolerancji w sensie moralnym, pojmowanej jako szacunek dla autonomii oponenta, gdy spór toczy się przy wyraźnej, dominującej przewadze jednej ze stron—bez względu na to, z czego ta przewaga wynika; a tym trudniej, gdy jedna ze stron (słusznie czy też nie) odmawia drugiej prawa do samostanowienia. W takich sytuacjach zostaje bowiem zanegowane partnerstwo interakcji, a uczestnicy sporu nie traktują siebie jako osoby równorzędne pod względem moralnym.

Jeśli dominacja przybiera postać przewagi w układzie sił lub władzy, stosowniejszym określeniem postawy drugiej osoby byłyby terminy: cierpliwość, bezsilność lub bezradność. Choć bowiem może ona nie zgadzać się z poglądami strony dominującej, nie jest w stanie podjąć jakichkolwiek przeciwdziałań, a czasem nawet nie jest w stanie wyrazić własnych poglądów. Opisywany przez filozofów syndrom „pana i niewolnika” jest tego wymownym przykładem. Relacja „pan-niewolnik” wyklucza tolerancję w sensie moralnym ze względu na negację autonomii „niewolnika”. Jego posłuszeństwo względem „pana” oraz dominacja tego ostatniego uniemożliwia partnerstwo interakcji, a tym samym stanowi zaprzeczenie równości osobowej oponentów. Jeśli czasem się mówi, że „niewolnik” toleruje zachowania i poglądy „pana” lub „pan” toleruje zachowania „niewolnika”, to raczej ma na myśli fakt, że pokornie lub pobłażliwie je znosi. W takiej relacji nie ma miejsca na szacunek dla cudzej autonomii.

Jeśli dominująca rola jednej ze stron wynika z przewagi wiedzy, doświadczenia, kompetencji a nawet wieku, zdrowia lub sprawności — a więc z cech istotnych dla kreowania autorytetu — to druga osoba ujawnia raczej uległość, posłuszeństwo lub zaufanie, ale nie tolerancję. Tolerancja bowiem zakłada niezgodę w jakiejś sprawie; autorytet zaś — przeciwnie. Szacunek dla autorytetu zakłada akceptację jego poglądów lub czynów; tolerancja zaś jest szczególnym rodzajem szacunku dla osoby, ponieważ nie wymaga, a nawet wyklucza akceptację poglądów sprzecznych z własnymi.

Charakterystyczny dla tolerancji w sensie moralnym partnerski układ interpersonalny lub raczej: symetryczność relacji uznaniowej, może czasem okazać się złudzeniem, gdy jedna ze stron uczestniczących w sporze zaneguje podmiotowość oponenta. Dlatego nie jest możliwa tolerancja w sensie moralnym (a może nawet w żadnym innym) dla nietolerancji rozumianej jako pogarda lub negacja autonomii drugiej strony. W takiej sytuacji mamy bowiem do czynienia z niezgodą podstawową, całkowicie przekreślającą symetryczność i równość aksjologiczną uczestników interakcji, co idzie w parze z przekreśleniem możliwości znalezienia jakiegokolwiek wspólnej płaszczyzny komunikacji. Ujawniają się wtedy postawy jawnej lub ukrytej wrogości, a nawet nienawiści, typowe dla różnych form walki i fanatyzmu, a nie dla tolerancji.

5. Problem prawdy, autonomii i tolerancji

Historyczny przegląd różnych interpretacji tolerancji wskazuje, że istnieją pewne prawidłowości w ewolucji tego pojęcia, idące w kierunku poszerzenia granic zachowań tolerowanych z uwagi na szacunek dla autonomii oponenta.

Przypomnijmy w związku z tym, że tolerancja w rozumieniu klasycznym dotyczyła dość wąskiego problemu: stosunku między ostatecznymi rozstrzygnięciami filozoficznymi czy religijnymi a życiem politycznym. Jej zwolennicy głosili, że w tych sprawach nie jesteśmy w stanie się porozumieć, więc nikomu nie należy poglądów narzucać siłą. Wiele z nich albo pozostaje w obszarze wiary, albo przekracza możliwości rozumienia ludzkiego, albo napotyka na opór stawiany przez głupotę i przesady. Dlatego powinna nas cechować, po pierwsze, gotowość do podejmowania na płaszczyźnie racjonalnej (bo nikt nie powinien zakładać z góry, że racja jest tylko

po jego stronie) dyskusji z poglądami, których sami nie uważamy za prawdziwe; po drugie, otwartość na argumentację interlokutora i gotowość do zmiany własnych przekonań; a po trzecie, w przypadku utrzymania się rozbieżnych opinii: tolerancją czyli przyznanie oponentowi prawa do posiadania innych przekonań ze względu na szacunek dla jego autonomii. Na tych założeniach opierał się klasyczny traktat *O tolerancji* J. St. Milla², poświęcony m. in. problemowi tolerancji. Granicą, jaką ten autor wyznacza tolerancji, jest względ na cudzą krzywdę. Z tego powodu większy zakres powinniśmy wyznaczyć wolności słowa niż wolności działania; ale nawet i wolność słowa nie może być bezgraniczną jeśli ktoś z niej korzysta po to, by podlegać do krzywdzącego działania. Krótko mówiąc, Mili rozumie tolerancję jako postulat nieinrerencji w cudzą wolność (autonomię moralną) i uważa go za słuszny i godny stosowania w praktyce, pod jednym wszakże warunkiem: że tolerowane przez nas działanie nie narusza wolności lub autonomii drugiej osoby. Podważenie czyjegokolwiek prawa do takiej wolności zwalnia nas z obowiązku bycia tolerancyjnym i nakłada obowiązek ingerowania w wolność sprawcy krzywdzącego czynu. Granicą wolności jednostki jest bowiem wolność innych osób. Na tej płaszczyźnie równości aksjologicznej podmiotów moralnych Mill rozpatruje tolerancję i dlatego uważa, że warunkiem jej obowiązywania jest wzajemne poszanowanie autonomii podmiotów.

Przypomniana tutaj tytułem ilustracji koncepcja J. St. Milla, opiera się na założeniu braku możliwości dotarcia do jakiejś obiektywnej, absolutnej prawdy (a może nawet na kwestionowaniu jej istnienia³). Dlatego wymieniony autor przywiązywał wielkie znaczenie do wolności słowa i do tolerancji, widząc w nich środki wiodące do jakiegoś społecznego konsensusu i harmonizujące współżycie społeczne.

Inaczej przedstawia się problem tolerancji, wolności i autonomii człowieka w koncepcjach filozoficznych lub religijnych, które przyjmują istnienie jakiejś prawdy obiektywnej i absolutnej, na kanwie której ma być budowany porządek społeczny i układ relacji interpersonalnych — w tym także moralnych. Przykładem takiej koncepcji jest myśl filozoficzna związana z religią katolicką. I ona właśnie posłuży nam jako ilustracja diametralnie odmiennego podejścia do problemu prawdy, jej związku z tolerancją i z jej granicami.

Wymieniona koncepcja opiera się na wierze w istnienie jednej, obiektywnej i absolutnej prawdy, o której się sądzi, że ma ona kierować życiem i postępowaniem człowieka. W istocie jest to prawda objawiona której wszyscy winni posłuszeństwo — zwłaszcza jeśli deklarują się jako jej wyznawcy. Dzieje instytucji kościoła przekonują, że różnice zdań wśród wyznawców były tolerowane tylko o tyle, o ile nie dotyczyły podstawowych dogmatów, a tylko spraw drugorzędnych. Często jednak i w takich sprawach nie pozostawiano jednostce swobody orzekania ponieważ instytucją powołaną do rozstrzygania wszelkich sporów doktrynalnych i praktycznych był kościół i akceptowane przez niego autorytety. Obowiązywał zatem raczej nakaz podporządkowania się autorytetom, a nie tolerancja. Jeśli tu i ówdzie

² J. St. Mill: *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa 1959.

³ Por.: J. St. Mill: *System logiki*, t. 2. Warszawa 1962, s. 670-690; *John Stuart Mill's Philosophy of Science Method*. E. Nagel (ed.). New York 1950, s. 400-410.

pojawiła się nazwa *tolerancja*, to była ona rozumiana jako powinność chrześcijanina cierpliwego i pokornego znoszenia przykrych niedogodności osobistego losu.

Spróbujmy ten problem wyjaśnić bliżej, ponieważ związek między rozumieniem prawdy a rozumieniem tolerancji wydaje się ważny także z moralnego punktu widzenia. Jest on ważny także z tego powodu, że z jednej strony założenie o istnieniu jedynej prawdy jest charakterystyczne dla prawie całej kultury europejskiej, a zwłaszcza dla myśli chrześcijańskiej; z drugiej zaś ta sama kultura, a w jej ramach myśl chrześcijańska (choć nie tylko ona) jest niepodważalnie przywiązana do idei autonomii człowieka i jego godności. Powstaje więc pytanie: jak pogodzić te idee — prawdę i autonomię? Jak w tym kontekście rozumieć tolerancję?

Przykładem rozwiązania tego problemu poprzez uznanie priorytetu Prawdy (naturalnie, chodzi o prawdę religijną, utożsamianą z prawdą w ogóle) w stosunku do wolności i autonomii, są myśli zawarte w Encyklice Jana Pawła II *Veritatis Splendor*. Czytamy tam, że „prawdziwa autonomia moralna człowieka nie oznacza bynajmniej odrzucenia, ale właśnie przyjęcie prawa moralnego, Bożego przykazania: «Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz». Wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przenikać”. Stosunek między prawdą a wolnością dalej zostaje przez Papieża wyraźnie określony: „Prawda kieruje wolnością. Wolność jest podporządkowana prawdzie”.

Ograniczenie autonomii podmiotu moralnego przez religijnie lub metafizycznie pojmowaną prawdę powoduje, że tolerancja rozumiana w przyjętym tu znaczeniu jako szacunek dla autonomii oponenta musi mieć charakter ograniczony przez „posłuszeństwo prawu Bożemu”. Zatem jest ona możliwa tylko w stosunku do osób o takim samym światopoglądzie, bo tylko w stosunku do nich może zostać zachowana relacja równości podmiotów: pozostają one suwerenne w tym samym stopniu, ograniczonym posłuszeństwem prawdzie.

Zanegowanie tej ograniczoności przez jedną ze stron sporu powoduje zanik równości podmiotów, płynący z przypisywania sobie odmiennych zakresów autonomii. Czy w takiej sytuacji tolerancja rozumiana jako szacunek dla autonomii oponenta i jako przyznanie mu prawa do ferowania autonomicznych orzeczeń moralnych jest możliwa? Sądzę, że nie, ponieważ w świetle tego poglądu prawo do ferowania autonomicznych orzeczeń, zwłaszcza moralnych, zostaje przypisane wyłącznie Bogu oraz Jego ziemskim reprezentantom.

Tak więc uznanie prymatu wartości prawdy nad wartością autonomii lub wolności prowadzi do nadania pojęciu tolerancji takiego sensu, w którym słowo to oznacza tylko pobłażliwą wyrozumiałość, a nie poszanowanie autonomii oponenta. Jeśli bowiem odmawia się człowiekowi prawa do ferowania autonomicznych orzeczeń moralnych i wymaga się od niego posłuszeństwa dla danych „z góry” reguł, to jedyny zakres autonomii, jaki mu pozostaje, ogranicza się do ferowania orzeczeń, czy dany czyn lub pogląd jest zgodny lub niezgodny z tym, co nakazane lub podane do wierzenia. To jednak powoduje, że obracamy się raczej w kręgu pojęcia legalności, nie zaś — moralności.

Podporządkowanie autonomii lub wolności prawdzie występuje jednak nie tylko na terenie religii, szczególnie monoteistycznych. Z podobnym zjawiskiem mamy bowiem do czynienia w dziedzinie filozofii.

Z historii filozofii wiemy, że przekonanie o istnieniu jedynej prawdy — tym razem w sensie epistemologicznym — ma rodowód starszy niż tradycja religii chrześcijańskiej, i — jak wiadomo — pogląd ten bywał podtrzymywany nie tylko przez Kartezjusza. Przyjęcie tego założenia epistemologicznego powoduje jednak — podobnie jak w przypadku prawd religijnych — że tolerancja, w tym przypadku intelektualna, ma charakter co najmniej ograniczony, a w istocie staje się niemożliwa. Jeśli bowiem istnieje tylko jedna prawda o jakimś przedmiocie, to spór na jej temat musi być ostatecznie rozstrzygalny — jeśli nie teraz, to w przyszłości. Przekonanie o zasadniczej rozstrzygalności sporu czyni tolerancję trudną, jeśli nie niemożliwą, ponieważ skłania oponentów do uporczywego trzymania się własnych racji, co z czasem może prowadzić do dogmatyzmu.

Ponadto jeśli przyjmuje się założenie o jedyności prawdy, to przyznanie komuś prawa do pozostawania przy własnym zdaniu, które uważa się za fałszywe, jest w istocie zezwoleniem na pograżanie się w błądziej. Błądu zaś w epistemologii tolerować nie sposób — podobnie jak nie sposób tolerować, tj. szanować, błąd religijny, czyli grzechu. Spór zatem musi być kontynuowany do momentu uzgodnienia poglądów. Jednakże w przypadku ich uzgodnienia także nie pojawia się możliwość tolerancji, bo nie występuje różnica zdań, która mogłaby być tolerowana przez oponentów.

Biorąc to wszystko pod uwagę, współcześni adherenci idei tolerancji podkreślają, że kultura zachodnia ma charakter paradoksalny. Z jednej bowiem strony wypracowała ideę autonomii podmiotu moralnego oraz ideę tolerancji opartą na przyznaniu wszystkim autonomicznym podmiotom prawa do samostanowienia; z drugiej jednak strony — ogranicza się autonomię poprzez podporządkowanie jej prawdzie, religijnej czy epistemologicznej, co w praktyce prowadzi do nietolerancji.

W bardziej ambitnych wersjach tego poglądu wyrażane jest przekonanie, że skoro główną przyczyną nietolerancji jest idea podporządkowania wolności prawdzie, to należy tę ideę usunąć, a zrobić to można obalając kategorię prawdy absolutnej. Gdy zniknie ona z naszego myślenia, będziemy wolni od owej pychy, która każe nam traktować z pogardą inaczej myślących. A ponieważ kategoria prawdy wynika z klasycznej metafizyki i epistemologii, więc to one właśnie są przyczyną nietolerancji i powinny zostać odrzucone w imię dobra człowieka i jego autonomii. W ten sposób u niektórych współczesnych autorów (np. Derridy czy Rorty'ego) spór o tolerancję przybiera postać sporu o klasyczną koncepcję prawdy.

Zwolennicy idei prymatu wolności nad prawdą często poszukują dla niej oparcia w kulturach pozaeuropejskich, zwłaszcza w religiach i myśli moralnej dalekiego Wschodu. Tam przyjmuje się zupełnie inne rozwiązanie problemu prawdy, zakładając z góry, że poszukiwanie prawdy jest nigdy nie kończącym się procesem, wobec tego nikt nie może uzurpować sobie prawa do posiadania racji ostatecznej. Charakterystyczne dla tego stylu myślenia są szerzej w Polsce znane poglądy Mahatmy Gandhiego. Pisał on tak: „Nie lubię słowa *tolerancja*, ale nie znajduję lepszego. Tolerancja może bowiem nasuwać przypuszczenie, że inna wiara jest pośledniejsza od naszej, podczas gdy *ahinsa* uczy, że należy do religii bliźniego żywić taki sam szacunek, jaki mamy dla naszej wiary — której niedoskonałość w ten sposób uznajemy. Takie nastawienie łatwe będzie dla tego, który szuka Prawdy (...). Gdy-

byśmy doszli do pełnej wizji Prawdy, nie byłibyśmy już poszukującymi, ale stawalibyśmy jedno z Bogiem. Prawda bowiem to Bóg. (...) Jeżeli wszystkie koncepcje religijne, które tworzą sobie ludzie, są niedoskonałe, nie może być mowy o wyższości czy niższości jednej w stosunku do drugiej⁷⁴.

Jak z powyższego wynika, Gandhi początkowo przyjmuje, że tolerować znaczy tyle, co traktować pobłaźliwie. Dalej jednak dystansuje się od takiego rozumienia tolerancji i podkreśla, że wymaga ona uznania własnej wiary (lub szerzej: własnych poglądów) za niedoskonałe, podobnie jak za niedoskonałe uważa się poglądy oponenta. Jego zdaniem takie podejście jest możliwe tylko przy założeniu, że prawdy szuka się wspólnie. To założenie obecne w wielu religiach Wschodu wydaje się podstawowym warunkiem komunikacji i współdziałania, sugeruje bowiem równość partnerów interakcji. Mówiąc nieco patetycznie: kultura Wschodu zakłada równość ludzi w Niewiedzy; kultura Zachodu zaś zdaje się wynosić jednych nad drugich, przyznając im monopol na jedyną Prawdę.

6. Logiczna możliwość tolerancji w sensie moralnym

W związku z tymi kulturowymi odmiennosciami w podejściu do zagadnienia prawdy rodzi się pytanie, czy obecne w kulturze Zachodu przekonanie o możliwości pewnego (w sensie: niewątpliwego) poznania nie wyklucza tolerancji rozumianej jako szacunek dla odmiennych opinii? Czy przekonanie o posiadaniu jedynej, „najprawdziwszej prawdy” może — z psychologicznego punktu widzenia — sprzyjać postawie tolerancji rozumianej jako szacunek dla autonomii oponenta? W obu tych pytaniach chodzi o rzecz niebagatelną: w pierwszym przypadku — o to, czy w sensie logicznym tolerancja jest możliwa?; w drugim — czy jest ona możliwa w sensie psychologicznym?

Przeciwnicy tolerancji, wywodzący się z grona wyznawców jedynej prawdy, religijnej bądź epistemologicznej, niejednokrotnie podkreślają, że postulat tolerancji rozumianej jako szacunek dla nieakceptowanych poglądów prowadzi w sposób konieczny do sprzeczności wewnętrznej, ponieważ dewaluje wartość własnych opinii. Istotnie, jeśli ktoś twierdzi, że A i jednocześnie szanuje opinię innej osoby, która twierdzi, że nie-A, to mamy do czynienia z pewną sprzecznością logiczną. Czyżby wobec tego tolerancja była logicznie wykluczona?

Problem ten wymaga dłuższego omówienia, niż pozwalają na to ramy niniejszego artykułu. Toteż muszę tylko ograniczyć się do konstatacji, że zarzut nielogiczności tolerancji zachowałby swą moc tylko wówczas, jeśli pojęcie szacunku byłoby tożsame z uznaniem za prawdziwe poglądów oponenta. Jednakże nie jest wcale oczywiste, czy można zredukować pojęcie szacunku tylko do tego. Jeśli bowiem nadać mu inne znaczenie, np. moralne, i jeśli zgodzić się z tym, że szacunek nie dotyczy sprzecznych opinii na jakiś temat, lecz charakteryzuje relację między partnerami sporu, to tolerancja jest logicznie możliwa. Można bowiem żywić szacunek dla

⁴ M. Gandhi: *Tolerancja, czyli równość religii*. W: *Panorama myśli współczesnej*, red. G. Picon, Paryż 1960, s. 472.

autonomii oponenta, w imię tego powstrzymywać się od przeciwdziałania i jednocześnie uważać jego poglądy za fałszywe, a czyny — za złe.

Ponadto tolerancja w sensie logicznym jest możliwa, jeśli zrezygnuje się z idei pewności poznania — o czym mówił Gandhi — i gdy poszukiwanie prawdy (czy to religijnej, czy poznawczej lub innej) uznaje się za nie kończący się proces. Odrzucenie pewności poznania i wiary w posiadanie prawdy absolutnej bardziej sprzyja postawom tolerancyjnym, podczas gdy fanatyzm zazwyczaj idzie w parze z poczuciem pewności co do własnych przekonań.

Logiczna możliwość tolerancji nie jest jednak tożsama z jej możliwością praktyczną. Jak bowiem świadczą europejskie walki o tolerancję, wcale nie jest łatwo walczyć z grzechem i jednocześnie szanować grzesznika.

7. „Słabe” i „mocne” rozumienie tolerancji

Kolejny paradoks związany z pojęciem tolerancji w jej sensie moralnym, tj. tolerancji rozumianej jako szacunek dla autonomii oponenta, wynika z „mocnej” interpretacji tego postulatu.

Tolerancja bowiem, rozpatrywana od strony jej praktycznych konsekwencji, może być interpretowana „słabiej” i wówczas redukuje się do postulatu nieingerowania w poglądy, cechy lub czyny nie aprobowane przez oceniającego — ze względu na szacunek dla autonomii oponenta. Jest to ten rodzaj tolerancji, który I. Lazari-Pawłowska nazywa tolerancją bierną lub negatywną⁵.

Wspomniana autorka wyodrębnia jednak „mocniejszą” interpretację tego postulatu, przy której tolerancja miałaby polegać nie tylko na powstrzymaniu się od przeciwdziałania ze względu na szacunek dla autonomii oponenta, ale także na powinności wspierania podejmowanych przez niego działań — na „popieraniu cudzej odmienności”.

Jeśli jednak zgodzimy się z tą ostatnią wykładnią pojęcia tolerancji, to musimy pamiętać, że doprowadzi ona do nakazu wspierania nie akceptowanych poglądów lub działań. Czy szacunek dla autonomii oponenta—co uznaliśmy za istotną cechę tolerancji w jej moralnym sensie — rzeczywiście tego wymaga? Jeśli tak, to tolerancja w sensie moralnym nakładałaby na nas obowiązek postępowania niemoralnego, jako że aktywne popieranie czegoś, co uważa się za błędne lub niesłuszne, wydaje się wręcz niemoralne. Ponadto powinność wspierania „cudzej odmienności” musi opierać się na przekonaniu o niesamodzielnosci oponenta, o jego słabszej pod jakimś względem pozycji — co pozostaje w sprzeczności z formalnym warunkiem tolerancji, określonym jako symetryczność relacji interpersonalnych.

8. Spór o moralną dopuszczalność samobójstwa a problem tolerancji

Kolejny problem związany z tolerancją—tym razem rozumianą potocznie jako bezwzględny zakaz stosowania przymusu — budzi wątpliwości ze względu na równie nas obliwiająca powinność obrony krzywdzonych. Skrajnym przypadkiem

⁵ I. Lazari-Pawłowska: *Trzy pojęcia tolerancji*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 8.

konfliktu między zasadą tolerancji (ciągle rozumianą jako wyraz szacunku dla autonomii oponenta) a zasadą zapobiegania krzywdzie, jaką ktoś może uczynić samemu sobie, jest sytuacja w jakiej stawia nas samobójca. Dlatego moralna ocena samobójstwa jest krzywym zwierciadłem, w którym może siebie obejrzeć niejedyn adherent idei tolerancji rozumianej jako szacunek dla autonomii oponenta. Warto zatem bliżej przyjrzeć się temu zagadnieniu, bo spór o moralną dopuszczalność samobójstwa jest także świadectwem ewolucji postaw współczesnych wobec problemu tolerancji.

Jak wiadomo, przykłady działań, w których ktoś tylko sobie wyrządza szkodę, bywają najczęściej przywoływane jako ilustracja powinności tolerancji. Często cytuje się tutaj opinię J. St. Milla, który twierdził, że jeśli czyn dotyczy samego sprawcy, nikt nie ma prawa ingerować i powinno mu się pozostawić wolność wyboru, choćby nam się to z jakichś powodów nie podobało. Przykłady „uszcześliwiania na siłę” oraz przykłady wybujałego paternalizmu są podawane jako dowód naganności postępowania osób nietolerancyjnych, które uważają, że „wiedzą lepiej” na czym polega cudze dobro i naruszają cudzą wolność, a niekiedy nawet autonomię, w imię tego dobra.

Jednakże sprawa nie przedstawia się tak prosto, jak się na pozór wydaje. Istnieją bowiem sytuacje, w których pojawia się konflikt między zasadą odpowiedzialności za los innych, a powinnością poszanowania ich autonomii (lub prywatności). Drastyczną ilustracją tego dylematu moralnego jest pytanie o granice odpowiedzialności i nieingerencji wobec osób usiłujących popełnić samobójstwo lub osób domagających się od innych sprowadzenia „dobrej śmierci”.

Jak wiadomo, opinie, zarówno na temat samobójstwa, jak i eutanazji, są skrajnie zróżnicowane. Utrwalone przekonania na temat bezwzględnej wartości życia skłaniają niektórych etyków (zwłaszcza katolickich) do formułowania obowiązku przeciwdziałania wszelkim próbom samobójczym, a więc do ratowania człowieka przed nim samym—nawet kosztem pogwałcenia jego autonomii. Tak rozumują ci, którzy na skali hierarchii wartości wyżej umieszczają życie człowieka niż jego wolność. Dla usprawiedliwienia takich ingerencji często podważa się autonomiczność decyzji samobójczych i z góry się zakłada, że nikt „przy zdrowych zmysłach” nie może targnąć się na swoje życie. Skoro zatem ktoś się na to decyduje, to znaczy, że nie wie, co czyni, mamy więc obowiązek przeciwdziałać. W ten sposób uchyla się zarzut braku szanowania cudzej autonomii.

Traktowanie wszelkich aktów autodestrukcji w kategoriach patologii psychicznej nie znajduje jednak oparcia w faktach. Są bowiem osoby, które będąc w pełni władz umysłowych z takich lub innych powodów decydują się rozstać z życiem. Czy w takich przypadkach mamy obowiązek ingerować? Czy może przeciwnie: szanując ich autonomię, powstrzymać się od ingerencji?

Ci etycy, którym szczególnie droga jest wolność i poszanowanie autonomii człowieka, twierdzą, że każdy normalny, dorosły człowiek ma prawo decydować zarówno o swym życiu, jak i o swej śmierci — zwłaszcza gdy nie ma żadnych powinności opiekuńczych. Wynika stąd, że inni mają obowiązek nieingerowania, a więc szanując autonomiczną decyzję potencjalnego samobójcy, powinni dopuścić do samounicestwienia.

Samobójstwo jest więc sytuacją prowokującą do namysłu nad hierarchią spoczywających na nas obowiązków. Pytanie: ingerować czy nie ingerować w przypadku próby samobójczej, rozstrzygane na korzyść ingerencji, może i bywa przez wielu poczytywane za przykład krańcowej nietolerancji, a nawet za pewien rodzaj przymusu, ponieważ odratowanie kogoś wbrew jego woli jest równoznaczne z naruceniem mu obowiązku życia. Z kolei to samo pytanie, rozstrzygane na korzyść nieingerencji, rodzi inne wątpliwości, płynące przeważnie stąd, że nigdy nie można być dość pewnym, czy decyzja samobójcza została podjęta w pełni świadomie i dobrowolnie, a więc — czy spełnia kryteria aktu autonomicznego.

Trwające obecnie dyskusje na temat eutanazji i prawa człowieka do godnej śmierci świadczą o tym, że coraz częściej pojawiają się wątpliwości co do obowiązującego w kulturze europejskiej założenia, że człowiek ma prawo do samostanowienia z wykluczeniem wszakże prawa do decydowania o swym życiu lub śmierci — nawet wówczas, gdy kontynuowanie życia subiektywnie uważa za bezsensowne. Niektórzy myśliciele posuwają się nawet tak daleko w aprobacie prawa do samostanowienia, że na osoby trzecie nakładają obowiązek udzielania pomocy w popełnieniu samobójstwa, jeśli autor desperackiej decyzji fizycznie nie jest w stanie zrealizować swej decyzji. Postulat tolerancji, czyli obowiązek szanowania cudzej autonomii, jest przez zwolenników tego poglądu interpretowany w jego „mocnej” wersji⁶.

Spór między zwolennikami a przeciwnikami eutanazji jest współczesnym rodzajem sporu o granice tolerancji. Uwidacznia się w nim to, że moralna ocena tolerancji dokonująca się zgodnie ze schematem: „tolerancja jest dobra, nietolerancja — zła”, bynajmniej nie jest przejrzysta. Istotna dla tolerancji powinność szanowania autonomii oponenta bywa bowiem ograniczana przez uznanie priorytetu innych powinności, jak np. przez obowiązek ratowania czyjś życia w sytuacji niepewności co do autonomicznego charakteru jego decyzji (w takiej sytuacji najczęściej znajdują się lekarze). Bywa ona ograniczana także przez uznanie priorytetu innych wartości, np. wartości życia lub powinności opiekuńczych.

Omówiony spór powierzchownie dotyczy tylko granic tolerancji, w istocie bowiem jest sporem o dobro i zło, a także o hierarchię wartości i priorytet obowiązków. A ponieważ strony uczestniczące w tym sporze dla uzasadnienia swych poglądów odwołują się do racji nadrzędnych — filozoficznych i religijnych, spór ten nabiera charakteru światopoglądowego. Z tego powodu nie widać szans na jego rozstrzygnięcie i prawdopodobnie każda ze stron pozostanie przy swojej opinii.

Tego rodzaju sytuacja rodzi możliwość tolerancji rozumianej jako poszanowanie dla autonomicznych poglądów lub decyzji oponenta — ale tylko możliwość. Jak bowiem wykazałam w tych rozważaniach, tolerancja zakłada świadomy wybór rodzaju zachowania wobec oponenta. Jednak w sytuacji, gdy jedna ze stron przypisuje sobie monopol na prawdę lub dobro, tolerancja—jeśli w ogóle jest możliwa—może dotyczyć tylko spraw drugorzędnych. Trudno bowiem serio spierać się o to, czy większą wartość ma życie człowieka, czy jego autonomia—z kimś, kto *a priori* akceptuje jedną tylko odpowiedź jako prawdziwą: tę, w którą sam wierzy.

⁶ Dobitym tego świadectwem jest holenderska ustawa legalizująca eutanazję „na żądanie”.