

DOROTA SEPCZYŃSKA*

O TOLERANCJI POLITYCZNEJ Z PUNKTU WIDZENIA MICHAELA WALZERA

Słowa kluczowe: filozofia polityki, tolerancja, Michael Walzer, relatywizm,
uniwersalizm

Keywords: political philosophy, tolerance, Michael Walzer, relativism, universalism

W Polsce od 1989 roku kłócimy się o to, czy jesteśmy tolerancyjni, czy nie; czy mamy być tolerancyjni, czy też nie. Poza tym w dyskursie publicystycznym i dywagacjach naukowych tolerancję zazwyczaj utożsamia się z osobistą postawą i praktyką o wymiarze prywatnym i społecznym. Jeżeli uwzględnia się aspekt polityczny tolerancji, to jako krzewienie przez władzę polityczną prywatnego i społecznego tolerowania. Na ogół również wykazuje się nowożytny rodowód tolerancji, utożsamiając ją z liberalizmem

* Dr Dorota Sepczyńska – adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; zajmuje się filozofią współczesną i społeczną, w szczególności nurtami filozofii polityki. Adres do korespondencji: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, pl. K. Obzitza 1, 10-725 Olsztyn. E-mail: sep@uwm.edu.pl.

Address for correspondence: University of Warmia and Mazury, pl. K. Obzitza 1, 10-725 Olsztyn. E-mail: sep@uwm.edu.pl.

(i jego centralną wartością – wolnością indywidualną)¹, który nad Wisłą jest jednym z głównych wrogów publicznych.

W tych warunkach wielce użyteczne wydaje się zwrócenie uwagi na dwie kwestie. Warto przyjrzeć się tolerancji politycznej związanej z życiem politycznym, czyli sferą władzy politycznej, jako koncepcji rządu, który zalegalizował inność, i współżycie z nią. Równocześnie należy zwrócić uwagę na fakt, że w historii powszechnej spór o tolerancję nie jest *de facto* wyłącznie konfliktem pomiędzy sprzymierzeńcami tolerancji i zwolennikami nietolerancji, toczy się bowiem także wewnątrz obozu sojuszników tolerowania. Wydaje się, że źródłem sprzeczności jest różnica w sposobie pojmowania tolerancji. Rzecz w tym, że choć termin „tolerancja” jest na ustach wszystkich należących do kultury zachodniej, to nie jest oczywisty i jednoznaczny. Nie ma jednego rozumienia tolerancji. Idea tolerancji przyjmuje wiele różnorodnych postaci. Wielość pojęć tolerancji najpierw należałoby porządkować według podziału tolerancja polityczna – tolerancja osobista, później wykazywać wieloznaczność tolerancji politycznej i tolerancji osobistej. Uświadomienie sobie wielości ujęć tolerancji jest wstępnym warunkiem przeprowadzenia jej krytyki lub oceny praktyki danej osoby czy państwa. Może się bowiem okazać, że nie można generalnie negocjować tolerancji, gdyż pewne jej znaczenie wyraża stosunek do inności, na który zgodzą się konserwatyści, a inne taki, który zaakceptują środowiska lewicowe. Może też tak być, że pewne kryteria wykażą, że jakiś kraj czy człowiek jest tolerancyjny, inne – że nietolerancyjny.

Wielce pomocna w realizacji wskazanych wyżej zamierzeń będzie prezentacja mało znanej w Polsce koncepcji tolerancji publicznej Michaela Walzera, uznanego myśliciela (zaliczanego do komunitarian, socjaldemokratów, liberalistów społecznych), biorącego udział w najnowszych sporach we współczesnej filozofii polityki. Prezentacja ta nie ma wykluczać krytycznej analizy, ale zmierzać do odpowiedzi na pytanie: czy Walzer jest relatywistą, czy uniwersalistą? Mam nadzieję, że może być ona także stosowana w obronie tezy głoszącej, iż Polska jest państwem tolerancyjnym.

¹ Zob. np. artykuły E. Starzyńskiej-Kościszko, A.L. Zachariasza i B. Banasiaka, [w:] B. Banasiak, A. Kucner, P. Wasyluk (red.), *Demokracja, tolerancja, oświecenie*, Olsztyn: Instytut Filozofii UWM 2012, s. 73–75, 97, 105–106.

1. O anglosaskich ujęciach tolerancji politycznej

Najnowszą anglosaską dyskusję o tolerancji politycznej² rozpoczął John Rawls, popierając w *Teorii sprawiedliwości* (1971) liberalną koncepcję tolerancji politycznej jako neutralności państwa wobec rywalizujących koncepcji dobra, uzasadnianą ochroną wolności. Uznał, że państwo kierujące się sprawiedliwością jako bezstronnością będzie państwem tolerancyjnym, tzn. takim, które chroni równą wolność wszystkich jego obywateli. Będzie ono ograniczyć wolność nietolerancyjnych tylko w celu ochrony równej wolności³.

W artykułach publikowanych po 1985 roku, w których doszło do odróżnienia liberalizmu „politycznego” od liberalizmu „metafizycznego” czy „całościowego”, Rawls zrewidował własne stanowisko⁴. Podtrzymał przekonanie, że w państwach liberalno-demokratycznych tolerancja powinna polegać na wyłączeniu z polityki tematów religijnych i filozoficznych oraz zagwarantowaniu wolności od przymusu państwowego w formowaniu, rewidowaniu, głoszeniu poglądów religijnych i filozoficznych. Jednak zdecydowanie odszedł od uzasadnienia tego modelu autonomią indywidualną. W jego opinii należy porzucić wszelkie formy liberalizmu, które opierają się na „uniwersalnym” ideale, takim jak autonomia, i oprzeć liberalizm na „politycznej” koncepcji osoby jako wolnego i równego obywatela, a tolerancję na „częściowym i zazębiającym się konsensusie” zwolenników doktryn, które nie roszczą pretensji do wykorzystywania władzy politycznej, aby

² W sprawie współczesnej dyskusji kontynentalnej o tolerancji politycznej zob. m.in. H. Marcuse, *Repressive Tolerance*, [w:] R.P. Wolff, B. Moore Jr., H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press 1969, s. 95–137; J. Habermas, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, G. Borradori, A. Szahaj (red.), tłum. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie 2008, s. 70, 155–159; S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, Warszawa: Muza 2010, s. 145–151, 161.

³ Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 288–302.

⁴ Zob. J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs” 1985, t. 14, nr 3, s. 223–251; tegoż, *The Idea of an Overlapping Consensus*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1987, t. 7, nr 1, s. 1–25; tegoż, *Priority of Right and Ideas of the Good*, „Philosophy and Public Affairs” 1988, t. 17, nr 4, s. 251–276; tegoż, *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, „New York University Law Review” 1989, t. 64, nr 2, s. 233–255.

narzucić swoje poglądy inaczej myślącym⁵. (Stanowisko to w pełni wyłożył w *Liberalizmie politycznym*, opublikowanym w 1993 roku⁶).

Odpowiedzią na to stanowisko był artykuł Willa Kymlicki *Two Models of Pluralism and Tolerance*, z 1992 roku⁷. Opierając się na historycznych przykładach (imperium otomańskie z systemu milletów), Kanadyjczyk wykazał, że istnieją dwa modele tolerancji przychylnie współistnieniu różnorodności światopoglądowej i społecznej: wspólnotowy, oparty na prawach grup (autonomii grupowej, wspólnotowej samorządności), i liberalny, związany z prawami jednostek (wolnością osobistą). Oba zapewniają tolerancję pomiędzy wspólnotami, ale zasadniczo odmiennie ujmują rolę indywidualnej wolności w ramach społeczności. Pierwszy pozwala, aby wspólnota ograniczała wolność jej członków, chroniąc konstytutywne cele i praktyki grupy przed wewnętrzną niezgodą. W drugim każdy człowiek ma prawo do wolności, w tym do kwestionowania i weryfikowania swoich przekonań, a więc pozwala on na indywidualizm w grupach. Z tego powodu autor ten przyjął, że liberalny system indywidualnej wolności jest bardziej właściwą odpowiedzią na pluralizm. Jednakże wywnioskował, że liberałowie, broniąc swego modelu, powinni odwoływać się nie tylko do faktu pluralizmu społecznego, ale także do wartości indywidualnej autonomii. Wymagało to „całościowego” liberalizmu i uznania, że istnieją granice wprowadzania i narzucenia liberalnych zasad grupom, które ich nie zaaprobowały.

Michael Walzer włączył się do dyskusji w 1997 roku, publikując esej *O tolerancji*, którego podstawą był wykład i kilka artykułów z początku lat 90. Deklaruje się w nim jako zwolennik historyczno-kontekstowej koncepcji tolerancji publicznej⁸, która w kategoriach typów idealnych uwzględnia

⁵ Zob. D. Sepczyńska, *Filozofia tolerancji wobec filozofii: liberalizm polityczny Johna Rawlsa*, [w:] M.M. Bogusławski, T. Sieczkowski (red.), *Filozofia: ogłąd, namysł, krytyka?*, Olsztyn: Instytut Filozofii UWM 2010, s. 158–172.

⁶ Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, zwł. s. 40, 220, 102–106, 270–271.

⁷ Zob. W. Kymlicka, *Two Models of Pluralism and Tolerance*, „Analyse & Kritik” 1992, t. 14, nr 1, s. 33–56, przedruk [w:] D. Heyd (red.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press 1996, s. 81–105.

⁸ W ujęciu Walzera życie publiczne to wszystko, co znajduje się poza życiem osobistym i rodzinnym, a więc życie społeczne i polityczne – tenże, *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999, s. 54 (wyd. ang. *On Toleration*, New Haven: Yale University Press 1997).

różnice w pojmowaniu i praktykowaniu tolerancji, wiążące się ze specyfiką czasu i miejsca. Świadomie usytuował się w opozycji do proceduralistów (Johna Rawlsa, Jürgena Habermasa, Bruce'a Ackermmana), konstruujących lub projektujących dialog prowadzący do konsensusu racjonalnie uzasadnionego, na który zgodzą się wszyscy w idealnych warunkach, wyłączających stronniczość, wykorzystanie strachu lub siły w celu osiągnięcia porozumienia (Rawls – zasłona niewiedzy w pierwotnej sytuacji, Habermas – idealna sytuacja mowy, Ackerman – życzliwa policjantka). Utrzymują, że zasady owego dialogu powinny regulować wszystkie rzeczywiste umowy. Proceduralizm w ujęciu Walzera to uniwersalizm abstrahujący od „konkretnych, przygodnych okoliczności”, którego zwolennicy pragną zdobyć obiektywny punkt widzenia, wierząc, że istnieje jeden typ tolerancji, który jest najlepszy dla wszystkich krajów i epok. Kontekstualizm zajmuje odmienną pozycję. Wychodząc z partykularnej optyki, utrzymuje, że w historycznej rzeczywistości tolerancja (postawa, stan umysłu) i tolerowanie (praktyka, cnota) przyjmowały wiele różnych postaci w zależności od form politycznych, w jakich się objawiały⁹. Zdaniem Walzera żaden z przejawów tolerancji nie ma waloru powszechności: „[...] nie ma żadnych zasad, które obowiązywałyby we wszystkich formach rządów tolerancji czy wskazywałyby nam dyrektywy działania we wszelkich okolicznościach, w każdym czasie i miejscu, w imię jakiegoś konkretnego zbioru regulacji politycznych czy ustrojowych”¹⁰.

Owa historyczno-kontekstowa metodologia nie jest nowym konceptem w filozofii polityki. Przypomnijmy, że optowali za nią konserwatyści. Na przykład Joseph de Maistre twierdził, stan natury to termin abstrakcyjny związany z rozumowaniem *a priori*. Różnorakie formy polityczne odpowiadają różnym obyczajom mieszkańców i klimatom. Nie istnieje rząd bezwzględnie najlepszy. W każdym państwie jest jeden najlepszy rząd, ale ze względu na określone okoliczności. Zatem w różnych okresach może być inny¹¹.

⁹ Zob. tamże, s. 9, 12, 13, 24.

¹⁰ Tamże, s. 12–13.

¹¹ Zob. J. de Maistre, *O pochodzeniu społeczeństwa i stanie natury, O pochodzeniu i formach władzy*, [w:] J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1968, s. 150, 157.

Także w przypadku samego Walzera nie jest to nowatorski pomysł. Po prostu do tolerancji zastosował swoją metodologię i koncepcję dóbr, wyłożoną w 1983 roku w *Sferach sprawiedliwości. Obronie pluralizmu i wolności*¹². Przypomnijmy, że w książce tej uznał, że zadaniem filozofii polityki jest badanie dóbr i ich dystrybucji w wielu różnych czasach i miejscach, które polega na interpretacji społecznego znaczenia dóbr i szukaniu w nich immanentnych zasad dystrybucji¹³. Stwierdził w niej, że wszelkie dobra są dobrami społecznymi, tzn. proces nadawania im znaczenia i ich wytwarzania jest społeczny. Dlatego określone dobro ma inne znaczenia w różnych społeczeństwach, czy w tej samej wspólnotcie, ale w różnych czasach. Podkreślał, że tożsamość człowieka jest efektem pojmowania i tworzenia dóbr, a znaczenie dóbr determinuje, jak, przez kogo, z jakich racji powinno być rozdzielane¹⁴.

Przejdźmy do szczegółów. Wedle Walzera istnieje pięć odmiennych form tolerancyjnego społeczeństwa politycznego, stanowiących podłoże wielu kolejnych mieszanych form rządów sprzyjających tolerancji. Do typów idealnych tolerancyjnych ustrojów politycznych zalicza on:

- imperia wielonarodowe,
- społeczność międzynarodową,
- państwa związkowe,
- państwa narodowe,
- państwa imigracyjne¹⁵.

¹² Zob. M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo UW 2007, s. 13–14, 21–25, 28–45 (wyd. ang. *Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books 1983); tegoż, *A Critique of Philosophical Conversation*, [w:] M. Kelly (red.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge: MIT Press 1990, s. 182–196.

¹³ Zob. M. Walzer, *Sfery*, dz. cyt., s. 22, 43, 45.

¹⁴ Zob. tamże, s. 27–30.

¹⁵ Zob. tenże, *O tolerancji*, s. 24. Można odnieść wrażenie, że polski tłumacz książki Walzera nie dość udanie przetłumaczył angielski termin *imigrant societas* jako „społeczeństwa imigranckie”. Nazwa taka nie występuje w języku polskim, w którym znane jest wyrażenie „państwa imigracyjne”. Dlatego też w niniejszym tekście będę posługiwać się tym ostatnim zwrotem. Używam słowa „państwo” nie tylko ze względu na uzus językowy panujący w Polsce, ale i chęć jasnego przekazania myśli Walzera, kiedy bowiem stosuje on termin *societas*, to ma na myśli społeczeństwo polityczne, a nie sferę znajdującą się między życiem prywatnym a politycznym.

Nadmienić należy, że wedle Walzera w każdym ze wskazanych przypadków rządów celem tolerancji politycznej jest „stworzenie trwałych podstaw pokojowej koegzystencji i współdziałania”¹⁶.

2. O imperiach wielonarodowych

Najstarszą formą tolerancyjnego społeczeństwa politycznego są imperia wielonarodowe¹⁷, takie jak: Persja, Egipt Ptolemeuszów, Cesarstwo Rzymskie, imperium otomańskie z systemem milletów, Polska pod rządami Jagiellonów i jej lenna (1471–1526). W czasach nowożytnych zaliczamy do nich Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich i imperium brytyjskie (określenie Wielkiej Brytanii oraz Irlandii wraz z koloniami i innymi terytoriami zależnymi od monarchii brytyjskiej).

Przedmiotem tolerancji w imperiach wielonarodowych są wspólnoty etniczne czy religijne. Silna władza polityczna jest odległa i neutralna wobec podbitych grup. Rzecz w tym, że autokratyczna władza, znajdująca się w rękach biurokracji centralnej, na ogół nie wiąże się z interesami wspólnot włączonych do imperium, zachowując dystans wobec każdej z nich. Tolerancja polega na przyznawaniu przez urzędników imperium, zgodnie z imperialnym prawodawstwem (takim jak rzymskie *ius gentium*), różnorodnym wspólnotom autonomicznego lub na wpół autonomicznego statusu. Dopóki są one lojalne wobec imperatora (władcy wszystkich ludów imperium), uiszczają podatki i nie zakłócają społecznego pokoju, mają szeroki zakres swobody. Mogą rządzić się własnymi prawami, posiadać własne struktury władzy, procedury sądowe, politykę fiskalną i dystrybucyjną, programy edukacyjne, praktyki religijne, struktury rodzinne, zwyczaje. Jeżeli podlegają ograniczeniom, to minimalnym i rzadko egzekwowanym.

Relacje pomiędzy grupami społecznymi reguluje nie wzajemny szacunek, lecz wspólne podporządkowanie imperialnej władzy. Jako równie bezsilne są one niezdolne do wywierania przymusu czy prześladowania siebie nawzajem. Jeżeli jednak dochodzi do tego, to strona pokrzywdzona odwołuje się do imperialnego centrum.

¹⁶ Tamże, s. 26, 114.

¹⁷ Zob. zwł. tamże, s. 25–27, 29, 62, 69.

W tej formie rządów wspólnoty są postrzegane jako zamknięte społeczności, które mają prawo do narzucania swoim członkom jakiegoś sposobu życia, religii, czyli stosowania przymusu wobec swoich członków. W osobach wyłamujących się z przyjętych norm upatrują zagrożenie dla spistości, a nawet przetrwania wspólnoty. Dlatego korzystają z surowych represji wobec nich. Stąd w imperiach wielonarodowych nie występuje autonomia indywidualna, jednostki są zamykane we wspólnotach, w obrębie religijnej lub etnicznej tożsamości zbiorowej.

3. O społeczności międzynarodowej

W opinii Walzera społeczność międzynarodowa¹⁸ to nie tylko wszelkie ligi, unie czy pakti między poszczególnymi państwami, lecz także niezorganizowana, rzeczywista koegzystencja państw. W tym przypadku podmiotem i przedmiotem tolerancji są wszystkie państwa tworzące społeczność międzynarodową. Jej aktami są układy między państwami. Polega ona na wzajemnym uznaniu suwerenności, a zatem niezależności politycznej i integralności terytorialnej. Innymi słowy, społeczeństwa polityczne w kontaktach między sobą kierują się zasadą: „Żyj i daj żyć innym”. Tym samym tolerancja właściwa społeczności międzynarodowej stanowi mocniejszą wersję autonomii grupowej niż w imperiach wielonarodowych. Nie jest jednak tolerancją bezgraniczną, choć ograniczenia tolerancji są tu nikłe i incydentalnie stosowane. Państwo wchodzące w ramy społeczności międzynarodowej nie musi być tolerancyjne wewnątrz swoich granic, ale gdy nie jest humanitarne, gdy dopuszcza się rzeczy, „wstrząsając sumieniem ludzkości”, to w zgodzie z doktryną akcji humanitarnej każda wspólnota polityczna może użyć wobec niego siły. Może dobrowolnie dokonać inwazji, zastosować ekonomiczne sankcje, zerwać stosunki kulturalne. W przypadku łamania zasad humanitarnych w danym kraju może też dojść do jego powszechnego potępienia. Przekładami tego są akcje wymierzone w praktyki Czerwonych Khmerów w Kambodży i apartheid w RPA.

¹⁸ Zob. zwł. tamże, s. 31–33.

4. O państwach związkowych

Spadkobiercą wielonarodowego imperium jest państwo związkowe¹⁹, dwu- lub trójnarodowe, np. Belgia, Szwajcaria, Cypr, Liban, Bośnia czy Rzeczpospolita Obojga Narodów i Rzeczpospolita Trojga Narodów.

Tu również przedmiotem tolerancji są wspólnoty, lecz nie są one bezsilnymi mniejszościami, lecz partnerami. Tolerowanie bowiem nie polega na stosunku wobec nich zewnętrznej władzy politycznej, lecz na respektowaniu reguł koegzystencji, będących efektem ugody grup (w rzeczywistości zgody ich przywódców lub elit), która jest poprzedzona swobodnymi negocjacjami i chroni ich rozbieżne interesy. Porozumienie gwarantuje nie tylko bezpieczne życie, ale i życie swoim własnym życiem w sferze prywatnej i publicznej. Porozumienie dotyczy: regulacji ustrojowych, instytucji, podziału urzędów państwowych i środków budżetowych. Dystrybucja odbywa się w zgodzie z zasadą ograniczonej dominacji jednej ze stron lub względnej równości.

Owa wzajemna tolerancja opiera się nie na wierze w naturalną dobroć ludzką, lecz na ufności w moc instytucjonalnych regulacji jako tamy złej woli ludzi. Jest ona pragmatycznym kompromisem, stabilizowanym wzajemnym szacunkiem (przynajmniej przywódców wspólnot), równowagą liczebności (demografia) i ekonomicznej siły grup.

Zaistnienie i trwanie wzajemnego szacunku wspiera edukacja państwowa, obejmująca wszystkie wspólnoty. Skupiała się ona na „ubrażowanej historii koegzystencji i kooperacji wspólnot i ucieleśniających ją instytucji”. Po prostu uczy historii politycznej, w której każda ze wspólnot ma niekwestionowane, równorzędne lub ważne miejsce²⁰.

Przeto w państwach związkowych, tak jak w wielonarodowych imperiach, tolerancję okazuje się społecznościom posiadającym status autonomicznej wspólnoty. Jednak w ich odmianie nowożytnej, liberalno-demokratycznej, pojawia się nowy element – powszechne prawa obywatelskie, które stwarzają możliwość ingerowania władzy politycznej w praktyki grupy w obronie praw jednostki.

¹⁹ Zob. zwł. tamże, s. 34–36, 49, 70–71.

²⁰ Tamże, s. 92.

5. O państwach narodowych

Obecnie najpopularniejszą formą rządów są państwa narodowe²¹, do których należą m.in. II Rzeczypospolita (lata 1918–1945), Polska Rzeczypospolita Ludowa (PRL, lata 1952–1989) i III Rzeczypospolita (po 1989 roku). Ich powstanie może być wynikiem przekształceń imperium lub państwa związkowego. Cechą atrybutywną jest występowanie trwałej większości na całym obszarze kraju. Walzer trafnie wskazuje, że określenie „państwo narodowe”:

nie oznacza [...], że ludność tych państw jest narodowościowo (lub etnicznie czy religijnie) homogeniczna. W świecie współczesnym homogeniczność jest rzadkim, albo zgoła nieobecnym, zjawiskiem. Oznacza ona tylko, że jedna, dominująca grupa organizuje życie publiczne w sposób, który odzwierciedla jej historię i kulturę, i jeśli wszystko układa się pomyślnie, zapisuje następne karty swojej historii i podtrzymuje swą kulturę. To właśnie takie cele przesądzają o kształcie edukacji publicznej, decydują o symbolach i rytuałach życia publicznego, określają państwowy kalendarz i wyznaczone dni świąteczne²².

Mówiąc lapidarnie, aparat polityczny państwa narodowego służy reprodukcji kultury i historii hegemonicznej grupy.

Tolerancja polityczna występuje w państwach narodowych, ale tylko tych, które są państwami liberalno-demokratycznymi. Wtedy większość toleruje członków mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych. Tolerancja nie oznacza ani pełnej autonomii grup, ani neutralności wobec różnych historii i kultur. Jest ona postawą władzy, będącej w rękach większości, wobec jednostek, w pierwszej kolejności traktowanych jako obywatele, a następnie jako reprezentanci określonej mniejszości. Walzer opisuje to tak:

Jako obywatele mają takie same prawa i obowiązki jak wszyscy inni; oczekuje się od nich także aktywnego zaangażowania w polityczną kulturę większości. Jako członkowie mniejszości posiadają właściwości charakterystyczne dla swojego „rodu” i mają prawo do zakładania dobrowolnych stowarzyszeń, organizacji wzajemnej pomocy, szkół prywatnych, towarzystw kulturalnych, wydawnictw itd. Nie mogą jednak organizować się w autonomiczne wspólnoty i sprawować jurysdykcji nad członkami swoich grup mniejszościowych. Religia, kultura

²¹ Zob. zwł. tamże, s. 36–37, 39–41, 43, 49, 70–71, 92.

²² Tamże, s. 37.

i historia mniejszości są domeną tego, co można nazwać zbiorowością prywatną, do której zbiorowość publiczna, państwo narodowe, odnosi się zawsze nieufnie. Wszelkie zadania dotyczące możliwości wyrażania kultury mniejszości w sferze publicznej mogą łatwo wzbudzić niepokój większości [...] ²³.

Najczęściej postulaty mniejszości dotyczące sfery politycznej są odrzucane w demokratycznym głosowaniu.

Dla przykładu weźmy pod uwagę politykę językową. W państwach narodowych występuje

głęboka niechęć wobec tolerowania języków, gdy stają się one czymś więcej niż środkiem porozumiewania się w kręgu rodzinnym i obrzędach religijnych. Nacja większościowa domaga się więc zwykle, by mniejszości uczyły się jej języka i posługiwały się nim, załatwiając wszystkie sprawy, które wiążą się ze sferą publiczną – głosując w wyborach, udając się do sądu, rejestrując umowy prawne itd. Mniejszości, jeśli dysponują wystarczającą siłą, a zwłaszcza jeśli zamieszkują zwarte obszary, będą dążyły do prawnego usankcjonowania własnych języków w szkołach państwowych, dokumentach prawnych i oznakowaniach w miejscach publicznych. Czasami któryś z języków mniejszości uzyskuje faktycznie status drugiego języka urzędowego; najczęściej jednak utrzymuje się tylko w domach, kościołach i szkołach prywatnych (albo powoli, stopniowo zanika) ²⁴.

Co się tyczy polityki edukacyjnej, to w szkołach publicznych uczy się lojalności wobec państwa narodowego, zaangażowania w jego życie polityczne, wiedzy o jego instytucjonalnych strukturach, znajomości kultury i historii politycznej nacji dominującej.

Gdybyśmy mieli umieścić państwo narodowe na skali wymiarów tolerancji, to pozostawia ono mniej miejsca dla odmienności grup niż wielonarodowe imperia i państwa związkowe, zarazem, podobnie jak państwo związkowe i odmiennie od imperium, zmusza grupy do likwidacji dyskryminacji i przymusu wobec jednostek. To drugie zjawisko jest konsekwencją rozumienia społeczności ludzkich jako dobrowolnych stowarzyszeń ²⁵. Łączy

²³ Tamże, s. 38.

²⁴ Tamże, s. 38–39.

²⁵ Istnieją dwie strategie reakcji na ten proces: (1) otwarte i luźne formy organizacyjne, próby utrzymania członków za pomocą przekonującej doktryny, atrakcyjnej kultury,

się z nim poszerzenie spektrum możliwych indywidualnych wyborów: niezobowiązująca przynależność do grupy, brak jakichkolwiek afiliacji grupowych, asymilacja w grupie większościowej.

Walzer wykazuje, że po I wojnie światowej podjęto próby zagwarantowania tolerancji reprezentantom mniejszości mieszkającym w nowych państwach narodowych Europy Wschodniej. Należy do nich zaliczyć Ligę Narodów, liczne traktaty narodościowe i mniejszościowe²⁶.

6. O państwach imigracyjnych

Przykładowe państwa imigracyjne, wedle Walzera, to Stany Zjednoczone i Kanada bez Quebecu. W tej formie rządów zachowuje się polityczną kulturę pierwszych imigrantów, ich język jest językiem urzędowym, ale władza polityczna nie angażuje się po stronie żadnej z grup, które wchodziły w skład państwa, lub w równym stopniu udziela poparcia im wszystkim (np. w Stanach Zjednoczonych podejmowano próby rozbudzenia ogólnej pojętej religijności)²⁷. Tolerancja polega bowiem na neutralności władzy politycznej wobec różnych społeczności traktowanych jak dobrowolne stowarzyszenia i autonomiczności celów władzy. W ten sposób „Żadna grupa

użytecznych organizacji; (2) „zamykanie się w sztywnym kręgu sekciarskich rygorów”, utrzymanie niewielkiego grona prawdziwych wyznawców (tamże, s. 40).

²⁶ Należał do nich, wzmiankowany przez Walzera, polski traktat mniejszościowy dotyczący „polskich obywateli, którzy należą do rasowych, religijnych lub językowych mniejszości” (tamże, s. 41). Nad Wisłą jest on znany pod nazwą *Mały traktat wersalski*. W obu przypadkach chodzi o ten sam dokument podpisany 28.06.1919 roku przez Polskę łącznie z traktatem wersalskim i stanowiący warunek jego zawarcia. Gwarantował poszanowanie i obronę praw mniejszości narodowych zamieszkujących Polskę (Traktat między głównymi mocarstwami sprzymierzonymi i stowarzyszonymi a Polską podpisany w Wersalu 28 czerwca 1919 r., Dz.U. 1920, nr 110, poz. 728). Członkowie mniejszości, czując się dyskryminowani we własnym kraju, mogli odwoływać się bezpośrednio do Ligi Narodów, z pominięciem krajowej drogi sądowej. Była to asymetryczna relacja między Ligą Narodów a krajami-sygnatariuszami tego traktatu, dopuszczała bowiem ingerencję Ligi w suwerenność państw sygnatariuszy. Polska wypowiedziała procedurę odwołania do Ligi Narodów (art. 12) związaną z małym traktatem wersalskim 13.09.1934 roku w związku z wycofaniem się Niemiec (21.10.1933 r.) i mającym nastąpić przystąpieniem ZSRR do Ligi Narodów (15.09.1934 r.), zachowując gwarancje praw mniejszości określone w traktacie.

²⁷ Zob. zwł. tamże, s. 44–48, 50, 72.

w społeczeństwie imigracyjnym nie ma prawa organizować się, stosując przymus wobec swoich członków, nie ma prawa zawłaszczać przestrzeni publicznej ani skupiać w swych rękach wszystkich ogólnospołecznych zasobów²⁸.

W *O tolerancji* czytamy: „Państwo to rości sobie wyłącznie prawa do jurysdykcji nad wszystkimi obywatelami jako jednostkami, a nie członkami różnorodnych grup²⁹. Człowiek może być zatem reprezentantem jakiejś zbiorowości etnicznej, religijnej, moralnej czy kulturowej, ale jako osoba prywatna, w sferze niepolitycznej. Zarazem państwo, ucząc w szkołach państwowych, jak być liberalnym, promuje tolerancję prywatną i społeczną, „skłania poszczególnych ludzi, aby 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 kultury³⁰. Oczywiście: „Po krótkim czasie istnieje wiele wersji kultury każdej grupy mniejszościowej i wiele różnych stopni zaangażowania w każdą z kultur³¹. W tym przypadku tolerancji politycznej bezstronna wobec grup władza polityczna stronniczo nakłania, aby każdy tolerował każdego innego. Dlaczego mają się oni wzajemnie tolerować? Ano dlatego, że każdy z nich jako członek tej czy innej grupy jest tolerowany przez społeczeństwo jako całość. Nie ma jednak wspólnotowej autonomii, dostępu grup do władzy.

Jeżeli chodzi o edukację, to „w szkołach publicznych naucza się historii oraz «praw i obowiązków obywatela» państwa, któremu nie przypisuje się żadnej tożsamości narodowej, lecz tylko tożsamość polityczną³². Włącza się w programy nauczania historię i kulturę wszystkich grup lub odwołuje się do szerszego kręgu kulturowego albo do źródeł kulturowych.

Zdaniem Walzera wielu ludzi w państwie imigracyjnym wybiera „kreskową” (*hyphenated*) czy też podwójną tożsamość, zróżnicowaną wedle kryteriów kulturowych i politycznych. Na przykład „kreska” w wyrażeniu „tożsamość włosko-amerykańska” jest symbolem zaakceptowania,

²⁸ Tamże, s. 45.

²⁹ Tamże, s. 44.

³⁰ Tamże, s. 44, zob. też s. 72, 93.

³¹ Tamże, s. 44–45.

³² Tamże, s. 45.

że „«Włoch» oznacza tożsamość kulturową pozbawioną implikacji politycznych”, a „«Amerykanin» oznacza tożsamość polityczną, pozbawioną mocnych czy specyficznych wymogów kulturowych”³³.

Walzer uważa, że państwa imigracyjne, promując tolerowanie jednostkowych wyborów oraz spersonifikowanych wersji kultury i religii, stanowią najwyższą (najmocniejszą) formę rządów tolerancji – liberalno-demokratyczną wersję rządów imperialnej biurokracji. Ostrzega jednak przed negatywnymi, długofalowymi konsekwencjami maksymalnej tolerancji, polegającymi na dezintegracji wspólnotowego życia grup mniejszościowych.

7. O tym, jak relatywista metodologiczny nie uniknął uniwersalizmu aksjologicznego

Koncepcja tolerancji Michaela Walzera nie jest jedynie teorią opisową, ale i normatywną. Aspekty wartościowania objawiają się nie tylko w zdecydowanej aprobacie tolerancji³⁴, lecz także w diagnozie stawianej ponowoczesnej tolerancji. Zdaniem Walzera nowoczesne (demokratyczne) wersje tolerancji politycznej wyrażały dwa roszczenia: możliwości czy konieczności indywidualnej asymilacji i uznania grupowej odmienności (zagwarantowania samostanowienia publicznego, autonomii, suwerenności). Na ogół przedstawia się je jako wzajemnie wykluczające się. Walzer podkreśla, że każde z nich ma wartość i trwałe przewyciężenie ich antagonizmu nie jest możliwe. Realistycznie można oczekiwać jedynie chwilowych kompromisów, odmiennych dla każdego indywidualnego systemu ustrojowego³⁵.

Walzer jest krytykiem postmodernizmu. Uważa, że ponowoczesny projekt, tłący się przede wszystkim w państwie imigracyjnym, przejawia się nie tylko na poziomie politycznym, społecznym, ale i jednostkowym. Ludzie

³³ Tamże, s. 46.

³⁴ Wedle Walzera tolerancja umożliwia istnienie kilku dobrych rzeczy: „otóż podtrzymuje ona samo życie, albowiem prześladowania kończą się często śmiercią; podtrzymuje również wspólne formy aktywności życiowej, rozmaite wspólnoty, w których żyjemy. Dzięki tolerancji możliwa jest odmienność; istnienie odmienności sprawia, że tolerancja staje się konieczna” (tamże, s. 10). Walzer dookreśla (tamże, s. 12), że podtrzymywanie wspólnych form aktywności życiowej, rozmaitych wspólnot, w których żyjemy, to „pokojowe współistnienie grup ludzi o odmiennej historii, kulturze i tożsamości”.

³⁵ Zob. tamże, s. 104, 107.

doświadczają życia bez trwałych, jednorodnych tożsamości grupowych i indywidualnych, odmienność jest rozproszona. Wiąże się to ze skrajną indywidualizacją (najsłabszym w historii wpływem grup na jednostki, ale nie całkowitym zanikiem więzi grupowych) i nasileniem wielokulturowości³⁶. Całkowita pełnia jednostkowej wolności jest niesłychanie niebezpieczna, ludzka jaźń bowiem kształtuje się nie tylko przez indywidualizację, ale i socjalizację. Najpierw musimy być członkami wspólnot, musimy żyć w otoczeniu innych grup, aby móc dokonywać indywidualnych projektów własnego życia. Zawsze będą one potwierdzeniem pewnych wyznaczników tożsamości zbiorowej, ich interpretacją czy odrzuceniem. Krótko mówiąc, aby móc wybierać sposób życia, musimy mieć z czego wybierać³⁷.

Lekarstwem na ponowoczesność ma być samookreślenie, przebiegające na płaszczyznach osobistej i politycznej. Są one ze sobą ściśle związane, ale nie są tym samym. Warunkiem pierwszej jest zagwarantowany szeroki zakres wolności osobistej, drugiej – polityka umacniająca grupy, nakłaniająca „jednostki do silnego identyfikowania się z jedną lub kilkoma z nich”³⁸. Trzeba zatem, aby władza polityczna nakłaniała jednostki do więzi wspólnotowych.

Co konkretnie Walzer ma na myśli? Po pierwsze, programy rządowe tworzące nowe miejsca pracy, finansujące i wspierające organizowanie związków zawodowych. W jego opinii największym wrogiem więzi wspólnotowych jest bieda i bezrobocie, a brak równości ekonomicznej jest sprzymierzeńcem nietolerancji. Po drugie, projekty rządu umacniające życie rodzinne we wszelkich wersjach tworzących trwałe związki międzyludzkie i struktury wzajemnego oparcia (a więc także dotyczące związków jednopłciowych). Po trzecie, rządowe wsparcie stowarzyszeń kulturowych, przez gwarantowanie im zwolnień podatkowych, grantów i subsydiów oraz możliwości prowadzenia własnych szpitali, domów starości, przedszkoli, ośrodków pomocy rodzinnej. Po czwarte, rządowe wspomaganie obywateli działających we wspólnotach lokalnych, aby mogli zakładać szkoły o własnym statucie, samorządy lokatorów, akcjonariaty pracownicze, lokalne

³⁶ Zob. tamże, s. 107, 108. Walzer omawia nie tylko socjologiczny wymiar tego zjawiska, ale wskazuje również jego teoretyków (właściwie jedną teoretyczkę – Julię Kristevę). Zob. tamże, s. 109–110.

³⁷ Tamże, s. 112.

³⁸ Tamże, s. 112–113.

inicjatywy budowlane, lokalne projekty zwalczania i zapobiegania przestępczości, muzea, kluby młodzieżowe, rozgłośnie radiowe, ligi sportowe. Po piąte, szkoły państwowe powinny kształtować obywateli o „kreskowej” tożsamości – ludzi, którzy będą wnosili liberalną tolerancję w swoje własne wspólnoty i zarazem będą reprodukowali swą odmienną kulturę. Jak szkoła ma przekonywać uczniów do dowartościowania afiliacji grupowych? Wedle Walzera wystarczy samo uznanie istnienia pluralizmu kulturowego i dostarczenie pewnej wiedzy o różnych formach życia wspólnotowego. Nie jest wymagany w realizacji tego normatywizm, wskazywanie, co jest dobre, a co złe w danych społecznościach, albowiem samo doświadczenie odmienności spowoduje krytyczną wymianę poglądów³⁹.

W historyczno-kontekstowej metodologii, koncepcji jażni zakorzenionej i postulacie państwowego wspierania tożsamości zbiorowych pobrzmiwa komunitaryzm Walzera. Jednak jest to komunitaryzm umiarkowany. Świadczy o tym postulat zachowania równowagi między wielokulturowością i indywidualizmem, komunitaryzmem a liberalizmem, modernizmem i postmodernizmem. Jak ją zachować? Zależnie od okoliczności, należy zajmować jedną lub drugą postawę. Walzer doktrynę zauważającą konieczność balansowania między wskazanymi tendencjami zwie europejską socjaldemokracją, amerykańskim lewicowym liberalizmem⁴⁰.

Pozostaje jednak pytanie: czy Walzer postuluje również zachowanie równowagi pomiędzy relatywizmem a uniwersalizmem? Choć tytuł jego *opus magnum* sugerowałby, że Walzer jest pluralistą, to sam autor nie wahał się stwierdzić, że „Sprawiedliwość jest zrelatywizowana w stosunku do znaczeń społecznych”⁴¹. W *O tolerancji* podtrzymał ten pogląd, jednoznacznie wystąpił przeciwko uniwersalizmowi metodologicznemu i stanął na pozycji relatywizmu metodologicznego. Przyjął, że znaczenia tolerancji (postawa, stan umysłu) i tolerowania (praktyka, cnota) są twórcami kulturowymi i historycznymi. Jest ich wiele i nie istnieje możliwość zbudowania jednego uniwersalnego sensu tolerancji. Dlatego dane społeczeństwo jest tolerancyjne, jeżeli swoje życie wiedzie w sposób wierny rozumieniu tolerancji charakterystycznemu dla niego⁴². (Swoją drogą niezmiernie ciekawe

³⁹ Zob. tamże, s. 72–77, 130–131, 134–136.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 137.

⁴¹ M. Walzer, *Sfery*, dz. cyt., s. 471.

⁴² Zob. M. Walzer, *O tolerancji*, s. 9, 12–13, 24.

jest, co o relatywizmie Walzera myślą polscy konserwatyści i prawicowcy broniący uniwersalizmu, nader przychylni komunitaryzmowi).

Czy jednak w przypadku Walzera relatywizm metodologiczny wiąże się z relatywizmem moralnym? Nie przemawia za tym uznanie przez niego, że tolerancja jest bez wątpienia lepsza niż nietolerancja. Z kolei stanowi przekonanie, że nie istnieje rozumienie tolerancji i tolerowanie, które są dobre po prostu, zawsze i wszędzie⁴³. Niezgodny z relatywizmem moralnym jest pogląd, że istnieją dobre i złe regulacje polityczne. Co czyni Walzer, uznając za wyznaczniki pierwszych stabilność i minimalne wymagania pokojowego współistnienia, a drugich – prześladowania i wojny domowe⁴⁴. Natomiast niekonfliktowe z nim jest zapatrywanie, że przejawiająca się w *O tolerancji* klasyfikacja form rządów tolerancyjnych nie jest hierarchią moralną⁴⁵. W kontrze do relatywizmu moralnego jest uznanie za dobre w polityce równowagi (kompromisu) autonomii indywidualnej i autonomii grupowej, możliwości asymilacji i możliwości rezygnacji z niej⁴⁶. A sprzęga się z nim stwierdzenie, że porównywania form rządów mogą być pomocne „w moralnej i politycznej refleksji nad tym, gdzie się obecnie znajdujemy i jakie alternatywne rozwiązania są dla nas dostępne, ale nie mogą one prowadzić do ostatecznych rozstrzygnięć”⁴⁷. Przypisywanie swojemu opisowi pięciu form tolerancji ma jedynie wartość użyteczności⁴⁸. Podkreśla tymczasowość i próbny charakter wyborów politycznych⁴⁹. Poza tym stanowisko Walzera łączy z uniwersalizmem przekonanie, że wartości i cnoty mają obiektywne i poznawalny charakter, są obiektywnymi faktami historyczno-kulturowymi, celami, do których dążą rozmaite społeczeństwa w różnych okresach. Nie są one kwestiami subiektywnych opinii i smaku. A z relatywizmem pewność, że „naszych wyborów nie determinuje jedna, uniwersalna zasada (albo zbiór wzajemnie powiązanych zasad) i że słuszny wybór dokonany w danych okolicznościach nie musi być równie słuszny w innych [...]”. Najlepszy ustrój polityczny jest zawsze zależny od historii i kultury ludzi,

⁴³ Zob. tamże, s. 9, 12–13, 24.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 14.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 17.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 107, 137.

⁴⁷ Tamże, s. 14.

⁴⁸ Tamże, s. 15.

⁴⁹ Tamże.

których życie reguluje⁵⁰. Jednak nie zapominajmy, że elementem krytyki relatywizmu, którego Walzer nie zauważa, jest jego koncepcja zakorzenionej jaźni, akcentująca znaczenie relacji międzyludzkich oraz wspólnotę znaczeń dla budowania tożsamości.

Jaką nazwą objąć te przemyślenia aksjologiczne? Pomocny jest sam Walzer. W *O tolerancji* określa się jako zwolennik ograniczonego relatywizmu, wedle którego moralnymi granicami działań politycznych są gwarancje „jakiejs formy pokojowego współistnienia” i „podstawowych praw człowieka”⁵¹. Uznaje zatem pewne wartości za nierelatywne. Tym samym nie doszło w przypadku jego myśli do zrównania wartości różnych sądów moralnych, nie został zanegowany sam akt oceniania. Nie stoi to w sprzeczności z deklaracjami Walzera z takich książek, jak *Interpretacja i krytyka społeczna* oraz *Moralne maksimum, moralne minimum*, że jest on adwokatem minimalnego uniwersalizmu⁵². Przypomnijmy, że ich autor podkreśla, iż istnieje „minimalny i uniwersalny kod moralny” (*minimal and universal moral code*). Niezależnie od kultury powszechnie obowiązują takie normy i zasady moralne, jak obrona życia (fizycznego bezpieczeństwa członków państwa) i wolności (autonomii indywidualnej i autonomii grupowej), czyli zakazy zabójstwa, oszustwa, zdrady, rażącego okrucieństwa, tortur, niewolnictwa i ludobójstwa oraz ochrona sprawiedliwości (zaprzestanie arbitralnych aresztowań, równe i bezstronne egzekwowanie prawa, zniesienie przywilejów i prerogatyw partii elit)⁵³. Odnoszą się one do obszaru prawa karnego, prawa rodzinnego, praw kobiet, praw społecznych i gospodarczych, praw ludności tubylczej i prób uniwersalizacji zachodnich praktyk demokratycznych.

⁵⁰ Tamże, s. 16.

⁵¹ Tamże.

⁵² Zob. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism: The Tanner Lectures on Human Values 1985*, Cambridge: Harvard University Press 1987, s. 15, 16, 24, 25, 45, 89, 92, 93 (wyd. pol. *Interpretacja i krytyka społeczna*, tłum. M. Rakusa-Suszczewski, M. Szuster, Warszawa: Aletheia 2002); tegoż, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre-Dame: University of Notre Dame Press 1994, s. X, 52, 81 (wyd. pol. *Moralne maksimum, moralne minimum*, tłum. J. Erbel, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2012).

⁵³ Zob. M. Walzer, *Interpretation*, dz. cyt., s. 23–24; tegoż, *Thick*, dz. cyt., s. 2; tegoż, *Response*, [w:] M. Walzer, D. Miller (red.), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford: Oxford University Press 1995, s. 293.

Minimalizm owych wartości nie oznacza merytorycznej nieistotności czy płytkości emocjonalnej, lecz podstawowy charakter i wagę, odnosi się bowiem do moralności w pełnym tego słowa znaczeniu – żądań moralnych, których nikt nie powinien odmówić⁵⁴. Musimy pamiętać jednak o tym, że minimalne wartości są osadzone w maksymalnych teoriach, są ich częścią. Rzecz w tym, że każda kultura ma swoje unikalne maksymalne teorie, ale maksymalne teorie w każdej kulturze mają ten sam zestaw wartości moralnych – minimalne wartości. Minimalne wartości pochodzą z maksymalnych teorii, ale są realizowane we wszystkich kulturach. Maksymalne teorie mogą być interpretacjami minimalnych wartości lub argumentami za ich poparciem. Moralność jest zatem szeroka od początku, w pełni zintegrowana z kontekstem kulturowo-historycznym, objawia się jako szczupła tylko na specjalne okazje, kiedy język moralny jest włączony do realizacji określonych celów. Takim celem jest na przykład porozumienie, współzycie z innym. Reprezentanci odmiennych kultur mogą zgodzić się, że minimalne wartości są ważne, ale będą ich różnić powody i sposoby tej akceptacji. Aby to zilustrować, pozwolę sobie przywołać wspomnienie Walzera rozpoczynające książkę *Moralne maksimum, moralne minimum*. Obserwując w telewizji aksamitną rewolucję w Pradze w 1989 roku, Walzer zrozumiał postulaty „prawdy” i „sprawiedliwości”, mimo że wychował się w innym społeczeństwie, w innej kulturze. Zarazem zdawał sobie sprawę, że wiążą się one z dodatkowym znaczeniem, właściwym pewnej szerszej tradycji. Maszerując w duchu z mężczyznami i kobietami w Pradze, w rzeczywistości był na własnej demonstracji, gdyż maksymalne teorie w Pradze różnią się od amerykańskich maksymalnych teorii (takich jak utylitaryzm czy teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa)⁵⁵.

W jaki sposób ta minimalna lista powszechnych praw człowieka może być przyjęta przez wszystkie państwa? Na ich uzasadnienie powinny wpływać czynniki kulturowe. Oznacza to, że uzasadnienie dla poszczególnych praktyk cenionych w liberalnych demokracjach nie powinno powoływać się na abstrakcyjny i ahistoryczny uniwersalizm. Przeciwnie, powinno być one dokonywane z wnętrza konkretnych kultur, tzn. powinno odwoływać się do argumentów i praktyk przywoływanych w ich codziennej debacie moralnej i politycznej. Na przykład w Azji Wschodniej moralny język krytyków

⁵⁴ Zob. M. Walzer, *Thick*, dz. cyt., s. 6.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 1, 2, 8, 18, 59–61.

autorytaryzmu winien odwołać się do wartości lokalnych. Oznacza to, że optowanie za prawami demokratycznymi w Singapurze może być uzasadnione ze względu na to, że przyczynią się one do wzmocnienia więzi takich społeczności, jak rodzina i naród⁵⁶.

8. Wnioski, czyli o sprawie polskiej uwag kilka

Wedle Michaela Walzera w realnej polityce bywa, że w jednym państwie równocześnie praktykuje się dwa lub trzy modele tolerancji politycznej, np. we Francji i Izraelu tolerancję charakterystyczną dla państwa narodowego, imigracyjnego i imperium wielonarodowego. Wydaje się, że także we współczesnej Polsce mamy do czynienia z dominacją formy tolerancji charakterystycznej dla państwa narodowego, ale zachowały się w jej polityce pozostałości tolerancji znanej w imperium wielonarodowym i państwie związkowym. Za sprawą siły oddziaływania amerykańskiej kultury popularnej i zachodniej humanistyki, osłabienia restrykcji migracyjnych podlegamy też wpływowi przekazu tolerancji państwa imigracyjnego, co stanowi jedno ze źródeł konfliktów pomiędzy żądaniami kultury hegemonicznej a aspiracjami różnorodnych kultur mniejszościowych.

Z raportów przeprowadzonych przez Michała Buchowskiego i Katarzynę Chlewińską⁵⁷ wynika, że większość polskiego społeczeństwa pojmuje

⁵⁶ Zob. D. Bell, *Communitarianism*, [w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/communitarianism> (dostęp: 10.07.2013).

⁵⁷ Zob. M. Buchowski, K. Chlewińska, *Tolerance and Cultural Diversity Discourses in Poland*, ACCEPT PLURALISM Research Project, grant agreement no. 243837, 7th Framework Programme Social Sciences and Humanities, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole, <http://www.eui.eu/Projects/ACCEPT/Documents/Research/wp1/ACCEPTPLURALISMWp1BackgroundreportPoland.pdf> (dostęp: 12.11.2012); M. Buchowski, K. Chlewińska, *Tolerance of Diversity in Polish Schools: The Case of Roma Children and Ethics Classes*, ACCEPT PLURALISM Policy Briefs 2012/02, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Florence, http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/20505/ACCEPT_PLURALISM_Policy_Brief_2012_02_Poland.pdf (dostęp: 4.11.2012); M. Buchowski, K. Chlewińska, *Tolerance of Cultural Diversity in Poland and Its Limitations*, ACCEPT PLURALISM 7th Framework Programme Project 2012/34, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole, <http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/24381/>

polskość jako narodowość w ujęciu etnicznym, uznaje Polskę za wspólnotę narodową: krwi, miejsca, tradycji, języka, kultury i religii, a nie określony porządek polityczno-państwowy. Publiczny dyskurs sprzyja tej perspektywie i właściwie wyklucza udział mniejszości w życiu publicznym lub dopuszcza pewną przestrzeń istnienia inności w płaszczyźnie społecznej (niepolitycznej), ale określoną przez reprezentantów kultury tradycyjnej. Oznacza to, że w Polsce dopuszcza się pluralizm, ale o charakterze hierarchicznym, polska większość jest grupą dominującą, określającą normy życia politycznego, społecznego i prywatnego. Broni się przed wszelkimi próbami przedefiniowania podstawowych wartości oraz istniejących relacji władzy i hierarchii, które są ściśle związane z przeważającą kulturową tradycją. Dopuszcza „niewidoczne” istnienie mniejszości, ukrytych w sferze prywatnej. Utrudniana wszelkie próby uobecnienia tożsamości mniejszościowych czy ich potrzeb w obszarze społecznym lub przyjmuje je z niechęcią. Pozwala na ich występowanie, gdy są one nieistotne dla obrazu świata większości, nie zagrażają idei jednolitej wspólnoty i poczuciu bezpieczeństwa, które jest oparte na tym, co kulturowo znane. W tej sytuacji wolność, równość i sprawiedliwość oraz władza polityczna służą reprodukowaniu kultury hegemonicznej grupy⁵⁸.

Jednak władza polityczna jest odległa i neutralna wobec niektórych grup. Mimo że w Polsce mniejszości narodowe, etniczne i kulturowe są uważane za dobrowolne stowarzyszenia, to niektóre wspólnoty etniczne nie zaakceptowały potencjalnych zagrożeń i strat kulturowych, które wiążą się z imigracją. Uważają się za autonomiczne grupy i bywają traktowane przez władzę jako grupy posiadające na w pół autonomiczny status. Ten ostatni nie jest stanem prawnym, lecz faktycznym. Nie jest on usankcjonowany prawem, lecz polega na jego faktycznym nierespektowaniu. Władza polityczna nie egzekwuje rygorystycznie prawa dotyczącego życia rodzinnego, kontaktów cielesnych, bezprawnej przemocy, edukacji i opieki zdrowotnej wobec Romów. Z drugiej strony nie uwzględnia specyfiki ich kultury w sferze prawa pracy i programów szkolnych. Rząd w Polsce wciąż boryka się z dylematem,

ACCEPT_WP5_2012_34_Country-synthesis-report_Poland.pdf?sequence=1 (dostęp: 10.07.2013).

⁵⁸ Zob. tamże, s. 84–87.

czy wobec Romów prowadzić politykę asymilacji, czy uszanować ich autonomię wspólnotową⁵⁹.

Jeżeli idzie o elementy tolerancji państwa związkowego, prawo polskie nie tylko sankcjonuje wolność indywidualną, ale i pewne części wolności grupowej. Ustawa z dnia 5 stycznia 2011 roku Kodeks wyborczy dopuszcza udział wspólnot mniejszości narodowych w życiu politycznym, a nawet zwalnia komitety wyborcze utworzone przez członków organizacji mniejszości narodowych z wymogu przekroczenia 5% progu wyborczego w wyborach do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej. Ustawa z dnia 7 września 1991 roku o systemie oświaty stanowi, że szkoły publiczne umożliwiają podtrzymanie tożsamości narodowej, etnicznej, językowej i religijnej, a w szczególności naukę języka oraz własnej historii i kultury. Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 roku o radiofonii i telewizji ustala, że publiczne radio i telewizja powinny uwzględniać potrzeby mniejszości narodowych i etnicznych. Ustawa z dnia 7 października 1999 roku o języku polskim zawiera deklarację, że zawarte w niej przepisy nie naruszają praw mniejszości, a wydane na jej podstawie rozporządzenie ministra spraw wewnętrznych i administracji, przewidujące m.in., że w miejscowościach, w których występują zwarte środowiska mniejszości narodowych lub etnicznych, obok nazw i tekstów w języku polskim mogą być umieszczone wersje w języku mniejszości. Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 roku o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym dopuszcza używanie języka mniejszościowego w wybranych gminach, jako języka pomocniczego, w kontaktach z organami gminy oraz w postępowaniu sądowym pierwszej instancji; określa, że obok ustalonych w języku polskim nazw geograficznych mogą być używane, jako nazwy dodatkowe, tradycyjne nazwy w języku mniejszości dla miejscowości, obiektów fizjograficznych i ulic.

Faktycznej polityce daleko do inkarnacji tych praw z powodu nikłej liczebności grup mniejszościowych, ich słabości czy „nieśmiałości” oraz paternalistycznego traktowania ich przez władarzy centralnego i lokalnego szczebla (homogenicznej polityki asymilacjonizmu). Krótko mówiąc, w rzeczywistości mniejszości odgrywają nieistotną rolę w życiu politycznym czy społecznym, pomimo ich uznania prawnego. Mniejszości korzystają z uprawnień dobrowolnych stowarzyszeń, a nie autonomicznych grup, nie

⁵⁹ W sprawie tolerowania Romów w Polsce zob. tamże, s. 3–7, 9, 13, 16, 18–23, 37–39, 41–50, 87.

są traktowane jako partnerzy dialogu. Żądania mniejszości (etnicznych, narodowych, religijnych) w dziedzinie edukacji, organizowania wydarzeń kulturalnych i konserwacji tradycji nie budzą zastrzeżeń. Problemy pojawiają się, gdy chodzi o: finansowanie przez państwo lub Unię Europejską działalności kulturalnej; przepisy dotyczące przyznawania rekompensaty za skonfiskowaną przez państwo własność po II wojnie światowej; dwujęzyczność regionu zamieszkanego przez mniejszości (np. nazwy ulic); reprezentację polityczną; obchody wydarzeń historycznych w publicznej przestrzeni. Napięcia powstają pomiędzy decydentami na wszystkich administracyjnych poziomach a członkami mniejszości i ich przedstawicielami. Wskazuje to na rozbieżność między dyskursem politycznym a społecznymi praktykami, jak również między regułami prawnymi a wdrażaniem prawa⁶⁰.

Jeśli chodzi o ślady tolerancji charakterystycznej dla państwa imigracyjnego, to Narodowy Spis Powszechny z 2011 roku dopuścił występowanie w Polsce tożsamości „kreskowej”, zawierając opcję wyboru narodowości polskiej i niepolskiej oraz dwóch narodowości niepolских. Tym samym skonstatował ich istnienie. Neutralność światopoglądowa (bezstronność wobec grup religijnych, etnicznych, kulturowych) jest obecna w argumentach wysuwanych przez kilku akademików-publicystów (m.in. Wojciecha Sadurskiego), członków redakcji kilku czasopism (np. „Gazeta Wyborcza”, „Kultura Liberalna”), przez mniejszości seksualne, pozaparlamentarną lewicę czy Twój Ruch.

Czy z perspektywy Walzerowskiej współczesna Polska jest reżimem tolerancyjnym? Zdecydowanie tak, jeżeli będziemy tolerancję rozumieli politycznie jako postawę wobec inności, charakterystyczną dla państw narodowych i społeczności międzynarodowej, a nie z punktu widzenia tolerancji imperium wielonarodowego, państw związkowych czy imigracyjnych. Najbardziej z takiego odczytania polskiej polityki mogliby być zadowoleni konserwatyści. Lecz byłaby to radość przedwczesna. Po pierwsze, koncepcja Walzera pokazuje, że Polska nie jest wolna od konfliktów oraz jakie są tego źródła. Egzystuje minimum moralne, ale wadzimy się o jego interpretację. Występuje tolerancja, ale walczymy o jej znaczenie i uzasadnienie. Nie chodzi tylko o to, że do polityki przykładamy miary tolerancji prywatnej

⁶⁰ W sprawie tolerancji politycznej w Polsce na przykładzie Ruchu Autonomii Śląska (RAŚ) zob. tamże, s. 62–88.

(doskonale opisanej przez Iję Lazari-Pawłowską)⁶¹, ale o to, że nie jesteśmy państwem homogenicznym (etnicznie, religijnie, narodowościowo, kulturowo i społecznie). Kraj nad Wisłą zamieszkują też różnorakie mniejszości, nieliczne, ale jednak. Poza etniczno-religijnym nacjonalizmem uwidaczniają się inne maksymalne teorie. Poza tym w praktyce występują pozostałości tolerancji imperium wielonarodowego, w prawie – państwa związkowego, a w dyskursie społecznym i politycznym – państwa imigracyjnego.

Po drugie, u Walzera znajdziemy wskazania, jak przeprowadzić rewolucję społeczno-polityczną polskiej demokracji katolickiej. I nie chodzi o to, aby od nowa budować społeczeństwo czy politykę. Wystarczy na gruncie społecznym upowszechnić, przywrócić czy na nowo odczytać pewne maksymalne teorie, a politykę gruntownie, acz stopniowo reformować. Polski nie można naprawić ani Rawlsem, ani Žižkiem, ani Rothbardem, ale można Mickiewiczem, polskimi demokratami, socjalistami, liberałami, z Świętochowskim na czele, Abramowskim czy tradycją wielkiej karty polskiej tolerancji religijnej. Co nie znaczy, że należy podążać krokiem raka czy porzucić odwołania do Rawlsa. Liberalizm polityczny Rawlsa wyrasta z dominujących praktyk w Stanach Zjednoczonych czy, szerzej, w liberalnych demokracjach. Na uzasadnienie jego poszczególnych cennych instytucji powinny wpływać czynniki z wnętrza polskiego ducha, obejmującego wielość lokalnych tradycji.

Jeżeli taki czy inny aspekt panującego gdzie indziej ustroju mógłby być przypuszczalnie użyteczny tutaj po wprowadzeniu odpowiednich modyfikacji, możemy podjąć starania o przeprowadzenie tego rodzaju reformy, dążąc do tego, co jest najlepsze dla nas, i biorąc pod uwagę to, jakiego rodzaju grupy cenimy i jakimi jednostkami jesteśmy⁶².

⁶¹ W swojej doskonałej analizie typów tolerancji Ija Lazari-Pawłowska nie zauważyła, że wskazane przez nią rodzaje tolerancji lokują się w tolerancji osobistej (I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 8, s. 105–118). Z odróżnieniem tolerancji politycznej od tolerancji prywatnej wydaje się mieć również problem Walzer (tenże, *O tolerancji*, s. 21–23). Ponadto myli on istotę tolerancji z jej motywami (tamże), w tej sprawie mógłby się wiele nauczyć, czytając Lazari-Pawłowską. W mojej opinii rozumienie tolerancji politycznej nie przekłada się na ujęcie tolerancji osobistej.

⁶² M. Walzer, *O tolerancji*, s. 15.

W Polsce można zatem podjąć reformy, dążąc do tego, aby stała się ona bardziej tolerancyjna, ale należy pamiętać, że gdy respektujemy moralne minimum, owo „bardziej” oznacza jedynie „inaczej”. Tak wygląda odniesienie propozycji Walzera do sprawy polskiej.

Literatura

- Banasiak B., Kucner A., Wasyluk P. (red.) (2012), *Demokracja, tolerancja, oświecenie*, Olsztyn: Instytut Filozofii UWM.
- Bell D. (2012), *Communitarianism*, [w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/communitarianism>.
- Buchowski M., Chlewińska K. (2012), *Tolerance and Cultural Diversity Discourses in Poland*, ACCEPT PLURALISM Research Project, grant agreement no. 243837, 7th Framework Programme Social Sciences and Humanities, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole, <http://www.eui.eu/Projects/ACCEPT/Documents/Research/wp1/ACCEPTPLURALISMWp1BackgroundreportPoland.pdf>.
- Buchowski M., Chlewińska K. (2012), *Tolerance of Cultural Diversity in Poland and Its Limitations*, ACCEPT PLURALISM 7th Framework Programme Project 2012/34, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole, http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/24381/ACCEPT_WP5_2012_34_Country-synthesis-report_Poland.pdf?sequence=1.
- Buchowski M., Chlewińska K. (2012), *Tolerance of Diversity in Polish Schools: The Case of Roma Children and Ethics Classes*, ACCEPT PLURALISM Policy Briefs 2012/02, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Florence, http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/20505/ACCEPT_PLURALISM_Policy_Brief_2012_02_Poland.pdf.
- Habermas J. (2008), *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, przeprowadziła i koment. opatrzyła G. Borradori, red. A. Szahaj, tłum. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie.
- Kymlicka W. (1992), *Two Models of Pluralism and Tolerance*, „Analyse & Kritik” t. 14, nr 1, s. 33–56.
- Lazari-Pawłowska I. (1984), *Trzy pojęcia tolerancji*, „Studia Filozoficzne” nr 8, s. 105–118.

- Marcuse H. (1969), *Repressive Tolerance*, [w:] R.P. Wolff, B. Moore Jr., H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press.
- Rawls J. (1985), *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs” t. 14, nr 3, s. 223–251.
- Rawls J. (1987), *The Idea of an Overlapping Consensus*, „Oxford Journal of Legal Studies” t. 7, nr 1, s. 1–25.
- Rawls J. (1988), *Priority of Right and Ideas of the Good*, „Philosophy and Public Affairs” t. 17, nr 4, s. 251–276.
- Rawls J. (1989), *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, „New York University Law Review” t. 64, nr 2, s. 233–255.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sepczyńska D. (2010), *Filozofia tolerancji wobec filozofii: liberalizm polityczny Johna Rawlsa*, [w:] M.M. Bogusławski, T. Sieczkowski (red.), *Filozofia: ogląd, namysł, krytyka?*, Olsztyn: Instytut Filozofii UWM, s. 158–172.
- Traktat między głównymi mocarstwami sprzymierzonymi i stowarzyszonymi a Polską podpisany w Wersalu 28 czerwca 1919 r., Dz.U. 1920, nr 110, poz. 728.
- Trybusiewicz J. (1968), *De Maistre*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Walzer M. (1983), *Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books (wyd. pol. *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa: Wydawnictwo UW 2007).
- Walzer M. (1987), *Interpretation and Social Criticism: The Tanner Lectures on Human Values 1985*, Cambridge: Harvard University Press (wyd. pol. *Interpretacja i krytyka społeczna*, tłum. M. Rakusa-Suszczewski, M. Szuster, Warszawa: Aletheia 2002).
- Walzer M. (1990), *A Critique of Philosophical Conversation*, [w:] M. Kelly (red.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge: MIT Press, s. 182–196.
- Walzer M. (1994), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre-Dame: University of Notre Dame Press (wyd. pol. *Moralne maksimum, moralne minimum*, tłum. J. Erbel, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2012).
- Walzer M., Miller D. (red.) (1995), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford: Oxford University Press.

Walzer M. (1997), *On Toleration*, New Haven: Yale University Press (wyd. pol. *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999).

Žižek S. (2010), *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, Warszawa: Muza.

POLITICAL TOLERATION
FROM THE PERSPECTIVE OF MICHAEL WALZER

Summary

The main focus of this article is little known in Poland political tolerance. The article aims to: reconstruct of Michael Walzer concept of the political tolerance; to place it in the typology of relativism – universalism; to make a first step towards the separation of political tolerance from personal tolerance for a general discussion of tolerance; demonstrate that tolerance is not only modern, liberal concept, associated with the individual freedom; show that the dispute about tolerance not only between the enemies and the allies of tolerance, but also among the allies themselves. In an innovative way it defends that thesis that Poland is a tolerant state.

