

TOLERANCJA (łac. *tolerantia* – znoszenie, wytrzymałość; od: *tolerare* – wytrzymywać, trwać, łagodzić) – niedyskryminowanie z powodu odmiennych od własnych lub społecznie uznanych poglądów, ocen czy postaw głównie w takich sferach, jak religia, narodowość, rasa, a współcześnie również „orientacja seksualna”.

W klasycznej łacinie słowo „tolerancja” odnosiło się do wytrzymałości czysto fizycznej, a także, choć rzadko, do wytrzymałości psychicznej pod postacią cierpliwości (św. Augustyn). Od czasów reformacji słowo to zaczęło odgrywać większą rolę – najpierw w sporach religijnych, a później światopoglądowych i politycznych. Dziś należy do kanonu kategorii etycznych promowanych przez ideologię socjoliberalną, stanowi również integralną część tzw. politycznej poprawności.

TOLERANCJA RELIGIJNA. Do prekursorów zach. idei t. religijnej zalicza się Mikołaja z Kuzy (*De pace fidei*, 1453) i Erazma z Rotterdamu, mimo że nie używali słowa „tolerancja”, lecz „*caritas*”, „*mansuetudo*”, „*amicitia*”, „*concordia*”. Przyświecała im troska o jedność Kościoła, dlatego przeciwstawiali się stosowaniu represji wobec heretyków, głosili natomiast hasło: „jedna religia, wiele rytów” (*religio una in rituum varietate*). W kręgach protestanckich M. Luter, który pierwszy użył słowa „*tollerantz*”, uważał, że t. można stosować w miłości, ale nie w wierze (Bóg nie może być tolerancyjny); do walki z przeciwnikami religijnymi dozwolone jest użycie władzy świeckiej (O. Christin, *Aux origines de la t. moderne*, Magazine littéraire (1998) z. 363, 21–22; H. Wismann, *Les voix de la t. dans la philosophie allemande*, tamże, 34).

Polska tradycja t. sięga czasów króla Kazimierza Wielkiego, który będąc katolikiem, uznał w 1341 prawa wyznawców prawosławia, a w 1356 ormiańskich monofizytów. Wolnością religii cieszyli się w Polsce także Żydzi i Tatarzy. Teoretyczne podstawy t. wypracowali prof. Uniwersytetu Krakowskiego – Paweł Włodkowic i Andrzej Łaskarz. W czasach reformacji król Zygmunt August przyznawał prawa różnym odłamom protestantów, wyznając zasadę, że nie jest królem ludzkich sumień. Za symbol polskiej t., upamiętniony w 2003 przez UNESCO, uchodzi Konfederacja Warszawska (1573), która gwarantowała pokój między wszystkimi wyznaniem, potępiała zasadę „*cuius regio eius religio*”, zapewniała równouprawnienie w prawie publicznym i prywatnym dla szlachty, mieszczan i ludzi wolnych bez względu na wyznanie. Był to w Euro-

pie (i na świecie) pierwszy historycznie akt państwowy legalizujący t. w tak dużej skali i który nigdy nie został odwołany. W katolickiej Francji król Henryk IV podpisał Edykt z Nantes (1598), zapewniający wolność wyznania protestantom, ale edykt ten został odwołany w 1685. W Niemczech pokój augsburski (1555) przyznał panującemu prawo narzucenia wyznania swoim poddanym (wyjątkiem była Bawaria, gdzie w drugiej poł. XV w. postanowiono, że władza polityczna nie może siłą ingerować w ludzkie sumienia). Ang. Akt Tolerancyjny (1689) nie odnosił się do katolików i unitarian.

Niektórzy filozofowie, poczynając od G. W. Leibniza, uznali, że jedynym rozwiązaniem konfliktów na tle religijnym będzie odrzucenie wszystkich religii historycznych i zastąpienie ich religią rozumu, ustanowioną przez władze polityczne, nawet w wymiarze światowym (Leibniz, B. Spinoza, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, I. Kant, J. W. von Goethe, G. W. F. Hegel). Owa religia rozumu z istoty swej (jako czysto racjonalna) powinna zneutralizować powody religijnej nietolerancji (H. Wismann, *Les voix te la t. [...]*, 34–35). Taka koncepcja religii, popularna w epoce oświecenia, była podstawą wielu łóz wolnomularskich.

Współcześnie t. religijna włączona jest do kanonu ustawodawstwa państw demokratycznych zarówno na poziomie ogólnoświatowym (*Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, 1948, art. 26), europejskim (*Karta Praw Podstawowych*, art. 21, 22), jak i konstytucji poszczególnych krajów (*Konstytucja RP* (1997), art. 53, wolność sumienia i religii). Jednak prawodawstwo coraz mniej skutecznie chroni religię przed nietolerancją, gdy w imię wolności słowa i twórczości artystycznej powstają dzieła o charakterze bluźnierczym (atakowane jest głównie chrześcijaństwo), a religii przeciwstawia się światopogląd laicki, który ma być prawnie chroniony, dzięki czemu można w coraz większym stopniu sekularyzować przestrzeń życia społecznego.

FILOZOFICZNE UZASADNIENIE TOLERANCJI RELIGIJNEJ. Klasyczną rozprawą ukazującą powody, dla których w państwie powinna obowiązywać zasada t. religijnej jest *List o t. J. Locke'a*. Filozof ten twierdził, że religia nie może być wykorzystywana do walki politycznej, a troska o wiarę nie usprawiedliwia aktów przemocy, w tym nawracania siłą, bo jest to niezgodne z Ewangelią. Kluczowe jest odróżnienie sfery religijnej od sfery politycznej. Ta ostatnia została ustanowiona „wyłącznie dla zachowania i pomnażania dóbr doczesnych” i nie może

być rozciągnięta „na sprawy zbawienia duszy” (*List o t.*, tłum. L. Joachimowicz, Wwa 1963, 7). Kościół natomiast jest „wolnym stowarzyszeniem ludzi wolnych”, które oddaje publicznie cześć Bogu, a powodem przynależności do Kościoła jest nadzieja wiecznego zbawienia, nie zaś działalność, która ma pomnażać dobra doczesne (tamże, 11, 15) i wpływać na bieg spraw państwowych („[...] władza duchowna, ponieważ jest kościelna, musi zamykać się w granicach kościoła i w żaden sposób nie może się rozciągać na sprawy świeckie” – tamże, 21). Kościół wpływa nie za pomocą siły, ale zachęty, napomnienia i rady. „Wbrew woli nawet Bóg nikogo nie zbawi” (tamże, 25). Swoich przeciwników ma zachęcać do „miłości, łagodności i tolerancji” (tamże, 22) Natomiast między różnymi Kościołami winien być zachowany „pokój, sprawiedliwość i przyjaźń” (tamże, 18).

Volter w swym *Traktacie o t.* [...] twierdził, że podstawą prawdziwej t. w sferze religijnej jest filozofia („Filozofia, jedynie filozofia, ta siostra religii, rozbroiła ręce, które zabobon tak długo okrwawiała, a duch ludzki budząc się ze swego zapamiętania, zdumiał się potwornościami, ku którym poniósł go fanatyzm” – *Traktat o t. napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, Wwa 1988, 26). Brak t. jest chorobą, która musi być leczona za pomocą rozumu („Wspaniałym środkiem do zmniejszenia liczby maniaków, jeżeli coś tam ich jeszcze zostało, jest oddanie tej choroby ducha pod władzę rozumu, który oświeca ludzi z wolna, lecz niezawodnie” – tamże, 30–31). Prawo nietolerancji jest wg Woltera „niedorzeczne i barbarzyńskie” (tamże, 33). Wg niego zasadą t. kierowali się i Grecy, i Rzymianie. Również Żydzi byli t. względem innych narodów i religii, a okrucieństwa zapisane na stronach ST nie dotyczą stosunku Żydów do obcych, ale są ich wewnętrzną sprawą, gdyż wynikają z odstępstw od przekazanej im wiary („Bóg nie ukarał więc religii cudzej, ale zbezczeszczenie swojej [...]” – tamże, 64). Chrystus kierował się zasadą t. („Prawie wszystkie inne słowa i czyny Jezusa Chrystusa zalecają łagodność, cierpliwość, pobłażanie” – tamże, 75).

TOLERANCJA A WOLNOŚĆ SŁOWA. Jednym z pierwszych orędowników wolności wypowiedzi, choć bez posługiwania się terminem t., był B. Spinoza. W swoim *Traktacie teologiczno-politycznym* zarysował wizję wolnej Republiki, w której każdy ma prawo myśleć i mówić co chce, nie będąc ograniczonym ani przez autorytet moralny, ani religijny. Natomiast władza państwowa, która wy-

wodzi się z umowy społecznej, ma tę wolność zagwarantować instytucjonalnie, niezależnie od tego, czy głoszona przez kogoś opinia jest prawdziwa czy fałszywa, ponieważ głównym prawem naturalnym i obywatelskim jest wolność myślenia i wyrażania swoich opinii (*Traktat teologiczno-polityczny*, rozdz. XX, w: tenże, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000³, 321–330).

Do t. odwoływał się J. S. Mill w swej wpływowej, zawierającej credo liberalizmu, rozprawie *O wolności*; rozdz. II poświęcony jest t. (wolności) w zakresie myśli i słowa. Mill uważał, że nawet gdyby jedna osoba miała inne zdanie niż cała ludzkość, to nikt nie miałby prawa odebrać tej osobie wolności słowa („Gdyby cała ludzkość z wyjątkiem jednego człowieka sądziła to samo i tylko ten jeden człowiek był odmiennego zdania, ludzkość byłaby równie mało uprawniona do nakazania mu milczenia, co on gdyby miał po temu władzę, do zamknięcia ust ludzkości” – *O wolności*, w: *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. T. Kotarbiński, Wwa 2005, 110). Prawo takie wynika z wartości, jaką posiada prawda, bo jak nie można zabronić komuś mówienia prawdy, tak nawet jeśli ktoś głosi fałsz, tym bardziej mamy „jaśniejsze zrozumienie i żywszą świadomość prawdy wywołane przez jej kolizję z błędem” (tamże, 111). Mill broniąc t. w zakresie wolności słowa relatywizował prawdę i osłabiał znaczenie autorytetu. Dowody ma przynosić historia, gdy poglądy uważane kiedyś za prawdziwe okazały się fałszywe, a uznane za fałszywe – okazały się prawdziwymi. Dlatego należy dopuścić do głosu wszystkie opinie, nie tylko naukowe, ale również dotyczące moralności i religii („Niech atakowaną opinią będzie wiara w Boga i życie pozagrobowe lub któraś z powszechnie przyjętych doktryn moralnych” – tamże, 118). Każda wypowiedź jest dopuszczalna, wszystko może być podane w wątpliwość. Obok prawdziwości, relatywizacji ulega też pojęcie użyteczności, bo nigdy nie wiadomo z całą pewnością, która z opinii i kiedy może być użyteczna, a kiedy staje się bezużyteczna lub szkodliwa (tamże, 117). Zarzut niemoralności lub bezbożności bywał w historii pretekstem do „wytępienia najlepszych ludzi i najszlachetniejszych doktryn”, czego przykładem może być skazanie Sokratesa i Chrystusa (tamże, 119–120).

Za t. przemawia też to, że wiele jest opinii, które nie są całkowicie fałszywe lub całkowicie prawdziwe, lecz zawierają prawdę cząstkową. Takim była wiara luminarzy oświecenia w całkowitą przewagę cywilizacji europejskiej nad ludami pierwotnymi, czy przekonanie o absolutnym prymacie jedne-

go ustroju politycznego (jednej partii) nad drugim (tamże, 144–145). Nawet moralność chrześcijańska nie zawiera całej prawdy, bo odwołuje się i do ST, i do moralności Greków i Rzymian; w wielu miejscach jest też zbyt ogólnikowa, a Kościół chrześcijański wyrugował z niej wiele „istotnych składników wyższej moralności” (tamże, 147–150).

Mill uważał, że choć wolność słowa nie położy kresu „religijnemu lub filozoficznemu sekciarstwu”, to jednak zabezpiecza przez jednostronnym uznaniem fałszu za prawdę lub prawdy cząstkowej za całą prawdę, ponieważ zmusza do wysłuchania różnych opinii (tamże, 151).

INNE SFERY OBJĘTE TOLERANCJĄ. Zgodnie z aktem wydanym przez parlament bryt. (*Race Relations Act* z 1965, uzupełniany w latach 1968, 1976, 2000, 2003), nie wolno wzbudzać nienawiści z powodu rasy, koloru skóry, narodowości, pochodzenia etnicznego, i w efekcie ograniczać prawa w zakresie zatrudnienia, zdobywania różnych dóbr i usług, otrzymywania edukacji i pełnienia funkcji publicznych.

W zakresie „orientacji seksualnej” t. została zalegalizowana w Wielkiej Brytanii w 1967 (*Sexual Offences Act*), do czego uTOROWAŁ drogę wydany 10 lat wcześniej raport dotyczący homoseksualizmu i prostytucji (*Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution* z 1957). Uznano, że te kwestie należą do sfery prywatnej, a nie publicznej, i dlatego nie mogą być objęte ingerencją prawa, gdyż prywatna niemoralność musi być tolerowana. Kolejnym krokiem była liberalizacja prawa dotyczącego obscenicznych publikacji, co umożliwiło promowanie homoseksualizmu w filmie i mediach (*Aspects of T. Philosophical Studies*, 8). T. w zakresie „orientacji seksualnej”, obok zakazu dyskryminacji w takich sferach jak kolor skóry, etniczne lub społeczne pochodzenie, cechy genetyczne, język, religia, polityczne lub inne przekonania, przynależność do mniejszości narodowej, miejsce urodzenia, niepełnosprawność oraz wiek, ma prawne zabezpieczenie w Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej (art. 21.1).

TOLERANCJA I JEJ GRANICE. Zwolennicy t. nie twierdzą, że może ona być pozbawiona jakichkolwiek ograniczeń, różne jednak były kryteria i powody wyznaczania takich granic; niektóre z dawnych ograniczeń dziś są już nieaktualne. Wg Locke’a, granicę t. w państwie, jak i w Kościele wyznacza dobro społeczne, czyli to, co „ze swej natury jest szkodliwe dla całej zbiorowości obywa-

teli w ich życiu społecznym” (*List o t.*, 39). Z tego tytułu państwo nie może tolerować dogmatów, które są wrogie społeczeństwu i dobrym obyczajom (tamże, 53), nie może tolerować członków sekt, żądających dla siebie przywilejów (tamże), ani takich członków Kościoła, którzy z racji swej religii poddani są obcej władzy politycznej (tamże, 54–55), ani tych, którzy negują istnienia bóstwa (tamże, 55). Dwa ostatnie ograniczenia sprawiały, że t. nie mogli być objęci (w Anglii) katolicy i ateści: ateści dlatego, że negując istnienie Boga, przestają być wiarygodni na poziomie relacji społecznych („W końcu tych ludzi, którzy przeczą istnieniu bóstwa, w żaden sposób tolerować nie wolno. Dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które więziami są społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci swą wartość. Ponadto nie może żadnego przywileju tolerancji udzielić sobie pod przykrywką religii ktoś, kto przez ateizm burzy od posad wszelką religię” – tamże, 55–56); katolicy dlatego, gdyż są poddani obcemu władcy (papieżowi jako głowie państwa), co prowadzi do politycznej kolizji interesów („Po trzecie, nie może mieć prawa do tolerancji ze strony urzędu kościoła, w którego wiarę ktokolwiek zostanie wtajemniczony, tym samym przechodzi w stan poddaństwa i posłuszeństwa względem cudzoziemskiego władcy” – tamże, 54–55). T. w ujęciu Locke’a opierała się na uwypukleniu laickiego charakteru państwa i wypchnięciu religii poza orbitę spraw społeczno-politycznych. T. religijna miała być wymogiem samej Ewangelii (nikt nie może być zbawiony wbrew swej woli), a równocześnie – za cenę eliminacji Kościoła z życia publicznego (wiera jest sprawą prywatną) – miała wpływać korzystnie na bieg spraw państwowych.

Również Wolter określał granice t. z racji społecznych i politycznych. Nie może być nią objęty fanatyzm, który przyczynia się do wywoływania niepokojów społecznych, nie mogą być akceptowane zasady organizacji, zwł. religijnych, które są przeciwne prawu państwowemu, nie mogą być uznane akty przemocy dokonane w imię „wyższych celów nadprzyrodzonych”, nie mogą być przyjęte prawa Żydów zawarte w ST do mordowania bałwochwalców, czyli prawie wszystkich nie-Żydów („Uważają nas za bałwochwalców i chociaż my ich dzisiaj tolerujemy, to oni mogliby przecież, gdyby byli panami, pozostawić na świecie tylko nasze córki [...]. Jasne jest, że gdyby Żydzi tak rozumo-

wali dzisiaj, jedyną na to odpowiedzią byłoby posłanie ich na galery” – *Traktat o t.*, 86).

Mill uważał, że w zakresie poruszanych tematów nie ma granic dla wolności słowa, pojawiają się one tylko na poziomie osobistym, z uwagi na czyjaś „nieszczerłość, złośliwość, bigoterię lub nietolerancję”; stąd na pochwałę zasługuje spokój i uczciwość w przedstawianiu stanowiska, opowiadanie się za zdaniem mniejszości niż większości (*O wolności*, 154). Można stosować przymus (ingerencja państwa) wówczas, gdy ktoś chce szkodzić innym, ale nie w sferze działań prywatnych (*Aspects of T.*, 4). I tu granice t. obejmują działania wymierzone przeciwko społeczeństwu.

Współcześnie pogląd taki podtrzymywał K. R. Popper, twierdząc, że nie ma t. dla tych, którzy nie uznają t. („[...] the moral decisions of others should be treated with respect, as long as such decisions do not conflict with the principle of tolerance – *The Open Society and Its Enemies*, Lo 1977, I 235), oraz J. Rawls, wg którego kto odrzuca t., nie może żądać jej dla siebie, a wolność można ograniczyć tylko ze względu na wolność (*Theory of Justice*, C (Mass.) 1971, 250). Takie zastrzeżenia odnosiły się nie tylko do jednostek, ale i do ugrupowań, głównie politycznych, które w swym programie opierały się na nacjonalizmie, rasizmie lub szowinizmie. Stąd prawnie zakazane jest w niektórych państwach działanie partii nazistowskich. W sposób szczególny piętnowany jest antysemityzm.

Najdalej ograniczenia t. idą w nurcie lewicowo-liberalnym, zainicjowanym przez neomarksistowską szkołę frankfurcką (tzw. nowa lewica). Jej główny przedstawiciel, H. Marcuse, uważał, że t., która ma polegać na wolności wyrażania jakiegokolwiek opinii, jest t. fałszywą, natomiast prawdziwa t., wyzwalająca („liberating toleration”), jest brakiem t. dla politycznej prawicy, jest tylko przywilejem lewicy. Wyznacznikiem tego, co dobre i co złe, jest nowe, utopijne społeczeństwo, do którego drogę wskazuje lewica. Chodzi o zbudowanie nowego, bardziej ludzkiego społeczeństwa, a na przeszkodzie stoją okrucieństwo, agresja i przemoc, którym poddawani są ludzie i zwierzęta.

Prawica wykorzystuje t. dla niewolenia społeczeństwa, rozbudzając w nim fałszywe potrzeby (*Aspects of T.*, 58). Marcuse głosił, że nie ma t. dla ruchów promujących agresywną politykę, wzywających do zbrojeń, do szowinizmu, dyskryminacji ze względu na rasę lub religię, które przeciwstawiają się

poszerzeniu usług publicznych, bezpieczeństwu społecznemu, opiece zdrowotnej. To ograniczenie t. zaczynać się musi już na poziomie wolności słowa, co pociąga za sobą kontrolę treści, pojęć i metod w sferze mediów i edukacji. Nowym proletariatem (stary proletariatus, czyli robotnicy uległ konserwatyzmowi) stają się radykalne grupy mniejszościowe, zwł. „wojująca inteligencja” i „ludność skupiona w gettach” (tamże, 63). Do tych grup dołączono „mniejszości homoseksualne”, których prawa zaczęto umieszczać w ustawodawstwie państwowym, a obecnie również międzynarodowym (*Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, art. 21.1). Nowe społeczeństwo, wg Marcusego, ma być społeczeństwem wyzwolonym spod tyranii rozumu, tradycji, monogamicznej rodziny i czasochłonnej pracy; tyranie te hamują ludzkie popędy, zwł. popęd płciowy, wtedy dopiero powstanie cywilizacja t. i nierepresyjna, umożliwiająca maksymalne wykorzystanie ludzkiego ciała dla celów seksualnych (J. Szewczyk, *Eros i rewolucja*, 147–148). Taki kształt ma przyjąć społeczeństwo przyszłości.

Słowo „tolerancja” pozwala na zaciemnianie lub manipulowanie sensem określającym relacje międzyludzkie i społeczne. Przeniesione ze sfery religii (zawierającej treści podane do wierzenia i niesprawdzalne) w sferę światopoglądu i polityki (wymiernej i sprawdzalnej) staje się narzędziem walki ideologicznej. Słuszne, bo oparte na realnym rozróżnieniu dobra i zła, odnoszące się do ludzkiej podmiotowości i godności, prawa chroniące przed dyskryminacją z powodów rasowych lub etnicznych mieszane są z pseudoprawami „mniejszości seksualnych” lub ograniczane dla poglądów prawicowych. T. nie oznacza całkowitej wolności wyrażania wszystkich poglądów ani podejmowania jakichkolwiek działań. Posiada ona swoje granice, ale są one płynne, aprioryczne lub nawet arbitralne, wyznaczone bądź przez jedną z religii (lub wyznań), bądź przez filozofię, bądź przez ideologię.

O ile w tradycji klasycznej granice wolności były wyznaczane przez obiektywne dobro i zło, co wyrażało się w zasadzie „dobro należy czynić, a zła – unikać” (Cyceron), o tyle t. albo nie odwołuje się do dobra i zła, albo podaje nowe kryteria, albo jest samozwrotna: nie ma t. dla tych, którzy nie uznają t. W skrajnej postaci (charakterystycznej zwł. dla permissywizmu i neomarksizmu) zasada t. może doprowadzić do odwrócenia klasycznej zasady etyki głosząc, iż zło należy czynić, a dobra – unikać („dobra jest aborcja, a zły jest zakaz abor-

cji)”. W imię t. broniąc praw „mniejszości seksualnych” można niszczyć naturalną rodzinę.

Z uwagi na to, że t. posiada granice, nie może być uznana za naczelną zasadę postępowania; a jeśli granice te są płynne, a nawet dowolne, to zasada ta łatwo może przerodzić się w narzędzie manipulacji, a nawet dyskryminacji w stosunku do postaw uznanych za politycznie (ideologicznie) niepoprawne, a które opierają się na prawie naturalnym i dziedzictwie kultury chrześcijańskiej. Z tego względu T. nie może być uznana za obiektywną podstawę ludzkiej moralności.

A. Jobert, *La t. religieuse en Pologne au XVI^{ème} siècle*, w: *Studi di onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*, Fi 1962, 337–343; H. Kamen, *The Rise of T.*, NY 1967; H. Marcuse, *Repressive T.*, w: tenże, R. P. Wolff, B. Moore, *A Critique of Pure T.*, Bs 1969, 95–137, 1965; J. Szewczyk, *Eros i rewolucja. Krytyka antropologii filozoficznej Herberta Marcuse*, Wwa 1971; M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, Wwa 1974; *Aspects of T. Philosophical Studies*, Lo 1985; *On Toleration*, Ox 1987; *Justifying T. Conceptual and Historical Perspectives*, C 1988; *Les enjeux de la t. des guerres de religion au choc des cultures*, Magazine littéraire (1998) z. 363; M. Walzer, *On Toleration*, NH 1999.

Piotr Jaroszyński