



Demokratyzacja debaty publicznej a idea tolerancji

PAWEŁ DYBEL

UNIWERSYTET PEDAGOGICZNY W KRAKOWIE, POLSKA AKADEMIA NAUK

1.

Formuła demokratyzacji debaty publicznej zakłada milcząco, że sposób, w jaki ta debata przebiega w państwie demokratycznym, w tym w szczególności w państwie demokratycznym takim jak nasze, był do tej pory i jest nie dość demokratyczny. A w każdym razie istniały i istnieją takie formy i odmiany tej debaty, w których trudno by mówić o ich prawdziwie demokratycznym charakterze. Problemem ma być zatem jak demokratyczną debatę publiczną uczynić jeszcze bardziej demokratyczną.

Co jednak począć z dyskusją na temat demokratyzacji debaty publicznej w sytuacji kiedy kryzys dotyka demokratyczne podstawy państwa? Kiedy na przykład przedstawiciele partii znajdującej się u władzy nie tylko twierdzą, że stanowisko drugiej strony jest nie tylko fałszywe i błędne, ale że jest ono wręcz zdradą interesów narodowych? I tylko oni mają prawo do ich „jedynie słusznego” definiowania i reprezentowania? Debata publiczna wówczas siłą rzeczy przestaje być wymianą argumentów i przedstawianiem odmiennych racji w politycznej dyspucie, ale przeradza się rodzaj procesu sądowego, w którym jedna strona jest oskarżycielem a druga została sprowadzona do roli oskarżonego. Przy czym pod adresem tego drugiego formułuje się najcięższe zarzuty, pozbawiając go praktycznie politycznej legitymacji. Między stronami sporu powstaje wówczas przepaść i coraz trudniej

jest im dojść do jakiegokolwiek konsensusu. Towarzyszą temu pogłębiające się podziały społeczne, co nigdy nie służyło demokratyzacji jakiegokolwiek debaty. Prędzej wzmocnieniu skłonności do całkowitej pacyfikacji jednej strony przez drugą, politycznie zwycięską. Czy zatem w sytuacji, w której załamują się podstawowe konstytucyjno-instytucjonalne warunki do prowadzenia na sposób demokratyczny debaty publicznej zastanawianie się nad jej demokratyzacją nie nabiera siłą rzeczy ironicznego wydźwięku?

2.

Pojęcie debaty publicznej, która by przebiegała zgodnie z podstawowymi wymogami państwa zorganizowanego na sposób demokratyczny wiąże się ściśle z narodzinami w tradycji europejskiej idei tolerancji. A więc idei, która – mówiąc najogólniej i w dużym uproszczeniu – zakłada tolerowanie wszelkich grup etnicznych, narodowościowych czy społecznych, które wyznają inną religię, mają inne obyczaje i hołdują innym kulturowym wartościom. We współczesnej myśli politycznej kwestia związku, w jaki idea tolerancji pozostaje z podstawowymi wyznacznikami państwa demokracji liberalnej była podejmowana niejednokrotnie. Zazwyczaj obrońcami tej idei byli filozofowie o nastawieniu liberalnym, jak John Rawls, Izaak Berlin, Friedrich A. Hayek, Karl Popper podkreślający

znaczenie zastrzeżenia przez państwo demokratyczne podstawowych obywatelskich wolności. Krytykują ją natomiast zazwyczaj przedstawiciele radykalnej lewicy, jak Slavoj Žižek, Michael Hardt czy Antonio Negri, oraz narodowej prawicy, jak Carl Schmidt czy u nas Jerzy Legutko. Mimo głębokich ideologicznych różnic łączyło ich jedno: przekonanie, że idea ta ma charakter pozorny i jest jedynie listkiem figowym liberałów, za którym skrywa się ich głęboka hipokryzja.

W moim wystąpieniu chciałbym prześledzić ten związek na przykładzie wypowiedzi autorów, których zarówno trudno jest zaliczyć do przedstawicieli myśli liberalnej, jak też radykalnej lewicy czy prawicy. Są to Jacques Derrida i Jürgen Habermas. Swoje stanowisko w kwestii związku idei tolerancji z demokratycznym charakterem debaty publicznej zaprezentowali w rozmowach z Giovanną Borradori, która później wydała je w książce pod tytułem *Filozofia w czasach terroru*.¹ Tłem politycznym pojawienia się książki był atak terrorystów Al Kaidy na *Twin Towers* w Nowym Jorku. Poniżej przedstawię podstawowe wyznaczniki ich stanowisk, aby następnie krytycznie rozpatrzyć stojące za nimi założenia.

3.

Derrida odniósł się bardzo sceptycznie do pytań autorki na temat związku idei tolerancji z postacią debaty publicznej w państwie demokracji liberalnej. Według niego idea ta nie implikuje równorzędnego traktowania wszystkich uczestników tej debaty. W tradycji demokracji europejskiej tolerancja jest bowiem:

przede wszystkim formą dobroczynności. I to dobroczynności w rozumieniu chrześcijańskim, nawet jeśli, jak się zdaje, żydzi i muzułmanie

przyswoili ją w równej mierze. Tolerancja jest zawsze po stronie »racji silniejszego«, kiedy to »władza stanowi prawo«; jest ona dodatkowym znamieniem suwerena, który przemawia do innych z pozycji kogoś usytuowanego ponad nim: » Pozwalam ci żyć, jestem w stanie cię ścierpieć, daję ci do rozgoszczenia się miejsc w moim domu, ale nie zapominaj, że jest to mój dom...»²

Takie rozumienie tolerancji zakłada niesymetryczną relację między jej podmiotem (tym, kto toleruje) i przedmiotem (tolerowanym innym). Jest to relacja dominacji i władzy ze strony tego pierwszego. Po raz pierwszy to rozumienie tolerancji doszło według Derridy w sposób wyraźny do głosu w wydanym w 1598 roku przez Henryka IV edyktie nantejskim. Edykt ten, wprowadzając wolność wyznania i równouprawnienie protestantów, zakończył okres wojen religijnych we Francji. Znamiennym rysem tego edyktu było jednak, że został on wydany przez króla francuskiego z pozycji dominacji i siły, w sytuacji, kiedy opcja katolicka uzyskała tak dominującą pozycję w państwie, że protestanci nie byli już w stanie jej zagrozić. Dlatego:

na słowie »tolerancja« przede wszystkim odcisnęła swoje piętno religijna wojna między chrześcijanami, czy też między chrześcijanami i niechrześcijanami. Tolerancja jest cnotą chrześcijańską, czy też w istocie cnotą katolicką. Chrześcijanin musi tolerować niechrześcijanina, tym bardziej zaś katolik musi zaakceptować protestanta.³

Derrida twierdzi, że ten paternalistyczny sposób rozumienia idei tolerancji przetrwał do czasów dzisiejszych. Przytacza w tym kontekście wypowiedź Mitteranda, w której ten postuluwał ograniczenie liczby przyjmowanych imigrantów argumentując, że w tym wypadku istnieje pewien „próg” tolerancji, którego nie należy przekraczać. Przekroczenie tej liczby nie

tylko bowiem obciąży zbyt finansowo państwa, ale będzie grozić rozmyciem tożsamości narodowej Francuzów.

Według Derridy w tej wypowiedzi daje o sobie wyraźnie znać to, co znamionowało edykt nantejski; jesteśmy gotowi tolerować innych jedynie wówczas, kiedy są w znaczącej mniejszości i gotowi są przystać na nasze warunki. Dlatego idea tolerancji, która ukształtowała się w tradycji europejskiej ma charakter warunkowy. To tolerancja głoszona z pozycji siły, za którą idzie silna presja na osoby tolerowane, aby w zamian za zagwarantowanie im pewnych praw przyjęły proponowane warunki.

Ten model tolerancji można nazwać *ekskluzywną tolerancją warunkową*. Implikuje on dominującą pozycję tych, którzy ustalają warunki tolerowania innych i je im narzucają, wykluczając z obowiązywania tej zasady osoby, które tych warunków nie przyjmują. Dokonuje się wtedy ich społecznej ekskluzji czyli wykluczenia. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w postaci debaty publicznej, jaka toczy się w państwach demokracji liberalnej. Wbrew ustalonym regulacjom prawnym i konstytucyjnym zapisom, wiele mniejszościowych grup społecznych nie ma w ich praktycznie równego dostępu do tej debaty, inne w ogóle w niej nie uczestniczą. A jeśli nawet to z góry narzuca się im zakres problemów i kwestii, o których mogą mówić, inne zaś się z góry eliminuje.

Na tym podłożu wyrastają różnego rodzaju religijne fundamentalizmy i polityczne radykalizmy, dla których społecznym podłożem są grupy na różne sposoby dyskryminowane, nie dopuszczane na równych prawach do debaty publicznej. Ostatecznie podstawową słabością europejskiej idei tolerancji jest orientowanie się w społecznej i politycznej praktyce według modelu dominacji jednych grup społecznych nad drugimi.

Dlatego, zdaniem Derridy, aby zapewnić rzeczywistą równość grupom społecznym wykluczonym z debaty publicznej lub w jej

ramach marginalizowanym należy wyjść od innego pojęcia niż tolerancja. Jest nim według niego pojęcie gościnności. Tę ostatnią należy pojmować w sposób radykalny: jako gotowość przyjęcia pod swój dach „radykalnie innego” bez stawiania mu żadnych warunków, lecz akceptując go we wszystkim, co stanowi o jego inności. Aby odróżnić potoczne rozumienie słowa „gościnność” od proponowanej przez siebie „czystej gościnności bezwarunkowej” Derrida stwierdza:

Lecz czysta czy bezwarunkowa gościnność nie polega na tego rodzaju zaproszeniu (» Zapraszam cię, witam cię w moim domu, pod warunkiem jednak, że dostosujesz się do praw i norm w nim obowiązujących, do mojego języka, tradycji, pamięci i tak dalej.«). Czysta i bezwarunkowa gościnność, gościnność jako taka, otwiera lub jest z góry otwarta na kogoś, kogo się ani nie oczekuje, ani nie zaprosiło, na kogoś kto przybywa do nas jako całkowicie nam obcy gość, jako nowy przybysz, ktoś kogo nie sposób zidentyfikować i przewidzieć, krótko, ktoś całkiem inny. To podejście nazwałby raczej gościnnością nawiedzenia niż zaproszenia. Tego rodzaju nawiedzenie/wizyta może być bardzo niebezpieczne, i nie możemy tego ignorować. Ale czy gościnność bez ryzyka, gościnność wspomaganą przez pewne zabezpieczenia, ochraniająca przez nieprzenikalny system nakierowany przeciwko całkiem innemu, byłaby prawdziwą gościnnością?»⁴

Derrida zastrzega wprawdzie, że tak pojęta bezwarunkowa gościnność jest niemożliwa do urzeczywistnienia w społecznej praktyce, jak też trudno by ją prawnie zalegalizować. Ba, byłoby czymś nierozsądnym pozbywanie się wszelkich zabezpieczeń w sytuacji gdy wpuszczamy kogoś obcego do domu. Uważa jednak, że bez myśli o tej bezwarunkowej gościnności, nie bylibyśmy w stanie wytworzyć żadnego konkretnego pojęcia gościnności i opracować

¹ Giovanna Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, tłum. A.Karalusz i inni, (red. A.Szahaj) Warszawa 2008

² Tamże s. 127

³ Tamże s. 126

⁴ Tamże s. 128–129

reguły dla gościnności warunkowej. Nie dość tego. Bez tego rodzaju myśli:

nie mielibyśmy nawet idei innego, inności innego, to znaczy kogoś, kto wkracza w nasze życie, nie będąc zaproszony. Nie mielibyśmy nawet idei miłości, czy »życia razem (vivre ensemble)« z innym w taki sposób, że nie jest on częścią jakiejś totalności lub »zespołu«. Bezwarunkowa gościnność, która nie jest polityczna ani prawna, jest mimo to warunkiem tego, co polityczne i prawne.⁵

Naturalnie podobny projekt „gościnności bezwarunkowej”, gdyby go rozpatrywać pod kątem pytania o jego możliwą realizację w społecznej i politycznej praktyce, jawi się jako iluzoryczny. I to szczególnie w kontekście dzisiejszych ogromnych problemów natury społecznej, ekonomicznej, kulturowej z jakimi borykają się kraje europejskie w związku z napływem milionów emigrantów z krajów Afryki i Azji. Nie mówiąc już o niedawnych atakach terrorystycznych we Francji czy w Belgii i reakcji na nie społeczeństw europejskich. Chociaż rozpatrywany w czysto teoretycznej perspektywie problem wypracowania przez demokratyczne władze państw europejskich odpowiedniej strategii integracyjnej w odniesieniu do grup imigrantów ukształtowanych przez inną tradycję kulturową jest jak najbardziej aktualny. Jest to w ogóle jeden z kluczowych problemów przed jakim stoją dziś rządy tych państw i od sposobu, w jaki zostanie rozwiązany zależy zapewne w dużej mierze przyszłość kontynentu.

W wywodzie Derridy najbardziej dyskusyjny jest jednak jego pogląd, że z ideą tolerancji wiąże się w tradycji europejskiej demokracji paternalistyczny model sprawowania władzy zakładający dominację jednych grup społecznych nad drugimi. Naturalnie podane przez niego przykłady jak okoliczności ogłoszenia przez Henryka IV Edyktu Nantejskiego,

przemówienie G.J. Busha po ataku na dwie wieże o kierowaniu się zasadą tolerancji w stosunku do mniejszości muzułmańskiej w Stanach Zjednoczonych czy wypowiedź Mitteranda o konieczności wprowadzenia limitu w przyjmowaniu uchodźców potwierdzają ten pogląd. Pytaniem jest czy te przykłady mogą być traktowane jako paradygmatyczne w odniesieniu do idei tolerancji w tej postaci w jakiej narodziła się ona np. w myśli politycznej brytyjskiego empiryzmu i jak funkcjonowała w I Rzeczypospolitej od XV wieku czy też stanowią jej wypaczenie. Bliższe przyjrzenie się słynnemu *Listowi o tolerancji* Johna Locke'a, wypowiedziom Cromwella i innych, czy choćby zapisom *Konfederacji warszawskiej* każe stwierdzić, że idea tolerancji w tej postaci w jakiej się tu pojawia, nie ma w sobie nic z idei „dobroczyńności”. Wręcz przeciwnie, zakłada właśnie partnerski stosunek wyznawców różnych religii i przedstawicieli różnych opcji politycznych, którzy na równych prawach mają uczestniczyć w rządzeniu państwem.

4.

Do tego rozumienia idei tolerancji nawiązuje Habermas w swojej rozmowie z Borradori. Według niego paternalistyczny model tolerancji z jakim mamy do czynienia w edykcje nantejskim był znamieny za czasów, kiedy dominującą formą ustrojową państw europejskich była monarchia. W ramach tego porządku jedna osoba mogła podejmować ważne decyzje, nie licząc się z głosem ogółu. Natomiast:

W obrębie wspólnoty demokratycznej, której obywatele wzajemnie nadają sobie równe prawa, nie ma miejsca na autorytet będący w stanie jednostronnie określać granic tego, co należy tolerować. W oparciu o zasadę równych praw obywatelskich i wzajemnego szacunku do siebie, nikt nie posiada przywileju ustanawiania granic tolerancji z punktu widzenia własnych preferencji i perspektyw wartościujących. Z pewnością,

tolerowanie poglądów innych ludzi bez akceptacji ich prawdy, i tolerowanie innych sposobów życia bez uznawania ich istotnych wartości, jak to czynimy w odniesieniu do nas samych, wymaga posiadania wspólnych standardów. W przypadku wspólnoty demokratycznej ta wspólna wartość jest ugruntowana w zasadzie konstytucji.⁶

Paternalistyczny model stosowania zasady tolerancji jest zatem nie do pogodzenia z podstawową zasadą, na której jest oparta wspólnota demokratyczna; wzajemne nadanie sobie przez obywateli równych praw. Nikt nie znajduje się tutaj w pozycji ekskluzywnego podmiotu narzucającego innym swoje warunki, które muszą oni zaakceptować, jeśli chcą być tolerowani. Przeciwnie, wszyscy nadają sobie identyczne obowiązki i prawa zobowiązując się do szanowania się nawzajem w kwestiach odmiennych religii, obyczajów, tradycji, poglądów politycznych itd. Nowoczesne państwo demokratyczne toleruje nawet opór ze strony:

dysydentów, którzy wyczerpawszy wszystkie środki prawne, nadal przeciwstawiają się usankcjonowanym prawnie decyzjom. Nakłada ono tylko wymóg, aby ów opór przeciwko prawu był dobrze uzasadniony w zgodzie z duchem i literą konstytucji i prowadzony za pomocą środków symbolicznych, które nadają walce postać pokojowego apelu skierowanego do większości, aby przemyślała ponownie swoje decyzje.⁷

Zdaniem Habermasa podobna sytuacja refleksyjnego przekraczania w nowoczesnym państwie demokratycznym ustalonych prawnie granic tolerancji wynika z uniwersalistycznej natury prawnego i moralnego ukonstytuowania liberalnego porządku:

W ścisłym sensie »uniwersalizm« przybiera postać egalitarnego indywidualizmu moralności, domagając się wzajemnej akceptacji w postaci

obopólnego szacunku i liczenia się z każdym. Uczestniczenie w tej inkluzywnej wspólnotcie moralnej, która jest otwarta na wszystkich, niesie ze sobą nie tylko obietnicę solidarności i włączenia w jej obręb bez dyskryminowania, ale równocześnie obietnicę równych praw jeśli chodzi o ochronę indywidualności i odmiennych rysów każdego.⁸

I jakkolwiek, dodaje dalej Habermas, często się zdarza, że powołując się na uniwersalny charakter demokratycznego prawa, określone grupy formułują je w ten sposób, aby zabezpieczyć kosztem innych swoje partykularne, prywatne interesy, zjawisko to nie może służyć jako argument przeciwko temu prawu. Jeśli w ten sposób zostaje naruszona zasada równości i wzajemności, to nie fundamentalne ogólne standardy, na których zostało oparte to prawo. Zawsze istnieje możliwość krytycznej autorefleksji ze względu na owe standardy i naprawy tej sytuacji:

Tak jak każdy zarzut podniesiony przeciwko selektywnej i jednostronnej aplikacji uniwersalistycznych standardów musi już zawsze zakładać owe standardy, podobnie wszelka dekonstrukcyjna demaskacja ideologicznie zamaskowanego użycia uniwersalistycznego dyskursu zakłada krytyczne stanowisko zajęte w oparciu o ten dyskurs.⁹

Innymi słowy, z faktu, że ktoś nadużywa demokratyczne standardy i pod maską uniwersalistycznej natury stanowionego prawa forsuje własne partykularne interesy nie wynika jeszcze, że owo prawo ma partykularny charakter i tym samym nie może zagwarantować równości i wzajemności w relacjach między obywatelami demokratycznego państwa. Zawsze można, kierując się owymi demokratycznymi standardami, naprawić owo prawo. Mówiąc inaczej, z faktu, że ktoś celowo deformuje demokratyczne prawo, naruszając

5 Tamże s. 129

6 Tamże s. 41

7 Tamże s. 42

8 Tamże s. 42

9 Tamże s. 42

jego podstawy nie wynika, że owo prawo ze swej istoty jest złe. Jak też, że system demokracji liberalnej nie oferuje żadnej możliwości zmiany tego prawa tak, żeby odzyskało swój uniwersalistyczny wymiar. Owa możliwość zawarta jest we wspomnianej uniwersalistycznej istocie tego prawa.

Analogicznie, jeśli można podać wiele przykładów paternalistycznego stosowania zasady tolerancji, w wyniku czego ma ona w społecznej praktyce charakter mocno ograniczony i warunkowy, oznaczając dyskryminację określonych grup społecznych, nie może to być argumentem przeciwko tej zasadzie, tak jak ona powinna funkcjonować w systemie demokratycznym. Podobne stosowanie tej zasady jest jej wypaczeniem, które winno zostać usunięte na drodze krytycznej auto-refleksji dla czego system demokratyczny stwarza możliwość.

Habermas reprezentuje zatem całkiem odmienny niż Derrida pogląd na sposób funkcjonowania zasady tolerancji we współczesnych państwach demokracji liberalnej i jej aplikacji do kształtu debaty publicznej. Mimo iż zasada ta ulega tutaj niekiedy wypaczeniom, można je zawsze skorygować usunąć w oparciu o sformułowane prawnie konstytucyjne podstawy tego państwa.

Z pewnością mocnym punktem w argumentacji autora *Erkenntnis und Interesse* jest wykazanie, że paternalistyczny model tolerancji ekskluzywnej edyktu nantejskiego nie tylko nie może służyć za punkt wyjścia w rozpoznaniu sposobu, w jaki zasada tolerancji została sformułowana w konstytucji państwa demokratycznego, ale że pozostaje z nią wręcz w jaskrawej sprzeczności. W końcu zasada ta zakłada swe obowiązywanie w stosunku do wszystkich obywateli tego państwa w ten sam sposób i we wszystkich dziedzinach ich życia. Jej podmiotem nie jest wyróżniony jednostkowy podmiot-suweren, który formułuje ją z własnej perspektywy i ze względu na własny interes, lecz podmiot zbiorowy, który tworzą

w równej mierze wszyscy obywatele demokratycznego państwa.

Pod adresem ujęcia Habermasa nasuwa się jednak pytanie na ile idea tolerancji równościowej oparta na zasadzie symetrycznej wzajemności może zostać zastosowana w każdej sytuacji, prowadząc do ustanowienia konsensusu między spierającymi się stronami. Szczególnie jeśli w państwie tym żyją liczne grupy obywateli, których style życia, obyczaje, normy etyczne i wzorce nie tylko różnią się od siebie, ale niekiedy wchodzą ze sobą w konflikt. Dla wielu ortodoksyjnych muzułmanów żyjących we Francji na przykład noszenie przez kobiety burek ma sankcję religijną, w oczach laicko nastawionego społeczeństwa francuskiego natomiast jest wymownym świadectwem dyskryminacji kobiet.

Zakaz noszenia burek jest wówczas przez owych muzułmanów traktowany z kolei jako dyskryminacja ich religii; nieuprawniona ingerencja państwa w sferę, która winna pozostać nienaruszona. Jak w takim razie rozwiązać ów konflikt na poziomie konstytucyjnego prawa? Czy może tu zadziałać zasada wzajemności, symetrycznej równości? Każde jego rozstrzygnięcie, takie lub inne, oznacza odrzucenie systemu wartości jednej z jego stron. W dodatku jeśli prześledzić zachowanie mediów publicznych we Francji w okresie poprzedzającym wprowadzenie tego zakazu, w sposób wyraźny preferowane było w nich stanowisko rządu i administracji państwowej. A zatem sama debata nie odbywała się w sposób dostatecznie „demokratyczny”, gwarantując równy do niej dostęp każdej ze stron. Tego typu przykładów można podać dziesiątki.

Przyczyn takiego stanu rzeczy nie należy upatrywać w paternalistycznym podejściu dominującej grupy społecznej, narodowościowej czy partii do grup mniejszościowych, w wyniku czego są one w dyskursie publicznym ograniczane, marginalizowane czy z niego wykluczane. Tkwią one w tym, że w każdy system

demokratyczny danego państwa wpisane są pewne idee i wartości, które wiążą się z jego partykularną dziejową tradycją. W przypadku francuskiego modelu państwa demokratycznego są to np. idee sięgające czasów rewolucji z 1898 roku, nacisk położony na świecki charakter instytucji państwowych i życia publicznego oraz szczególne wyczulenie na kwestie równouprawnienia kobiet. Pytaniem jest wówczas jednak na ile tego typu tradycja może stanowić decydujący argument na rzecz określonych decyzji prawnych w tego typu sytuacjach konfliktowych? Czy nie należałoby w tych wypadkach zachować daleko idącą powściągliwość i ostrożność?

Tak czy inaczej przekonanie Habermasa, iż dzięki wpisanej w demokratyczne prawo zasadzie auto-refleksyjności zawsze można skorygować partykularne ograniczenia i wynaturzenia tego prawa i przywrócić mu uniwersalny „równościowy” charakter, nie zawsze się sprawdza w praktyce państwa demokratycznego. Niektóre ograniczenia zakresu stosowalności tego prawa mają swoje korzenie w takich elementach religijnej, etnicznej czy narodowej tożsamości danej grupy społecznej, których ocena nie poddaje się racjonalnym kryteriom. Nie dość tego. Niekiedy pozostają one w radykalnej sprzeczności z podstawowymi ideami i wartościami, jakie legły u podstaw państwa demokracji liberalnej np. rozumieniem podstawowych praw i wolności obywatelskich. Na elementy te składają się różne obyczaje, wymagany ubiór dla mężczyzn i kobiet, sposób rozumienia relacji państwo – kościół, rola niepisanego, ale mającego swoje korzenie w tradycji, rodzinnego czy plemiennego prawa, usankcjonowane religijnie rozumienie pozycji kobiety w rodzinie i w samych praktykach religijnych itd.

Jak zatem w podobnie konfliktowych sytuacjach mają postępować władze państwa demokratycznego? Często wszak niemożliwe jest znalezienie rozwiązania prawnego, które

by uwzględniało wspomnianą powyżej zasadę równościową. Mamy tu do czynienia z sytuacją typu albo – albo, w której każda podjęta decyzja będzie wyborem między wykluczającymi się systemami wartości. Jeśli więc uzna się racje tylko jednej ze stron, druga będzie miała poczucie własnej marginalizacji czy dyskryminacji.

W tym kierunku idzie na przykład niedawna decyzja władz niemieckich, będąca reakcją na ostatnie zamachy terrorystyczne i narastające problemy kulturowo-społeczne związane z ogromną falą uchodźców. Zgodnie z nią przebywać na terenie Republiki Federalnej Niemiec może tylko ta osoba, która zintegruje się ze społecznością tego państwa, utożsamiając się z jego systemem konstytucyjno-prawnym oraz z tkwiącym u jego podstaw system wartości. Ale wówczas będzie to dla wielu grup imigrantów oznaczało wymuszenie na nich odejścia od ich własnej tradycji kulturowej i religijnej. W tej decyzji rozpoznajemy bez trudu tak krytykowany przez Derridę paternalistyczny model ekskluzywnej tolerancji warunkowej. Pozwalamy wam żyć wśród nas, ale musicie uznać nasze warunki. Niezależnie od tego jak będziemy oceniać tego typu decyzję, nie ulega wątpliwości, że wydarzenia ostatnich miesięcy postawiły przed europejskimi rządami demokratycznymi problem wyrażonego określenia granic i warunków stosowania równościowej zasady tolerancji.

Innego typu ograniczenie równościowej zasady tolerancji w rozumieniu Habermasa następuje w stosunku do tych partii i ugrupowań społeczno-politycznych, które w swoich programach podważają konstytucyjne podstawy państwa demokratycznego. Państwo to zmuszone jest wówczas obwarować zasadę tolerancji określonymi warunkami czyli ograniczyć zakres jej ważności. Nie wszyscy „dysydenci” na przykład (w szczególności radykalne ugrupowania z prawa i z lewa) ograniczają się do – jak to zakłada Habermas – czysto

„symbolicznych” form protestu i kierują „pokojowe apele” do społecznej większości, aby ta dostrzegła i uwzględniła w porządku prawnym ich racje. Czasem te formy protestu przebiegają w sposób gwałtowny i rozsadzają ramy demokratycznego porządku. Nie mówiąc już o uciekaniu się przez przedstawicieli tych ugrupowań do jawnych form przemocy i terroru.

5.

Z faktu, że stosowanie równościowej zasady tolerancji ma w demokratycznym państwie swoje wyraźne granice – czego Habermas zdaje się nie dostrzegać – nie wynika, że jest ona wątpliwa w samych swych podstawach. Stanowi ona jedną z podstawowych zasad tego państwa wpisaną w jego system konstytucyjno-prawny. Zasada ta winna też odgrywać dominującą rolę w odnoszeniu się do siebie obywatele tego państwa w różnych sferach ich życia codziennego, wyznaczać też ramy dla wszelkich debat, jakie toczą się w sferze publicznej. Nawet jeśli nie można jej stosować w sposób nieograniczony w odniesieniu do wszystkich konfliktowych sytuacji, winna w państwie demokratycznym pełnić rolę zbliżoną do funkcji „idei regulatywnych” w filozofii Kanta. Jeśli bowiem nie można zrealizować tej zasady w „czystej” postaci, tak iż objęte by nią zostały wszelkie postaci międzyludzkich relacji, to, podobnie jak tamte, winna stanowić główny punkt odniesienia i kryterium przy formułowaniu podstaw konstytucyjnych państwa demokratycznego i jego regulacji prawnych. Innymi słowy podobnie jak idee duszy, świata i Boga, będące tylko wyobrażeniem, któremu według Kanta obiektywnie nic nie odpowiada, są warunkiem możliwości doświadczenia ludzkiej psychiki, rzeczywistości zewnętrznej i kosmosu, tak samo odniesienie do zasady tolerancji równościowej jest niezbędnym warunkiem tego, aby móc zbudować społeczeństwo

demokratyczne oparte w jak największym możliwym zakresie na zasadzie symetrycznej wzajemności. Jakkolwiek nigdy nie jest możliwa do osiągnięcia pełna demokratyzacja debaty publicznej, to działania władz państwa demokratycznego winno cechować dążenie do możliwie jak najszerszego określenia zakresu oddziaływania tej zasady.

Gdyby ten „regulatywny” sposób podejścia do idei tolerancji równościowej nie był poważnie brany pod uwagę przy formułowaniu konstytucyjnych podstaw państwa demokratycznego i jego regulacji prawnych, prawo tego państwa szybko przekształciłoby się w prawo paternalistyczne. Stanowione byłoby w całości przez dominujący w danym społeczeństwie podmiot zbiorowy, a więc daną grupę narodowościową, społeczną, partię, które podporządkowałyby z czasem wszystkie dziedziny życia sfery publicznej i prywatnej swoim ideowym wyobrażeniom i systemom wartości. Otworzyłyby to drogę do przekształcenia państwa demokratycznego w państwo o charakterze autorytarnym, w którym przestrzeń tolerancji dla innych poglądów, wyznań religijnych i systemów wartości zostałaby drastycznie ograniczona. Demokracja przekształciłaby się w demokrację.

Istotne znaczenie tego „regulatywnego” punktu odniesienia przy tworzeniu demokratycznego porządku polega na tym, że stanowi on zaporę dla wszelkiego tego typu autorytarnych dążeń. Pozwala on tym samym zastrzec to, co stanowi fundament demokracji: zapewnienie wszystkim obywatelom tych samych praw i wolności na zasadzie równości i symetrycznej wzajemności. Stanowi zarazem podstawowy warunek zastrzeżenia prawdziwie demokratycznego charakteru debaty publicznej, do której na równych prawach winny być dopuszczane wszystkie uznające demokratyczne podstawy państwa grupy narodowościowe, religijne, społeczne, stowarzyszenia i partie.

To kluczowe „regulatywne” znaczenie równościowej idei tolerancji dla porządku demokratycznego zostało zapoznane przez Derridę, który jej paternalistycznie zdeformowaną warunkową postać, jaką przybrała ona w edykcie nantejskim, uznał za paradygmatyczną, jeśli chodzi o sposób w jaki funkcjonowała ona później w systemach demokratycznych. Dlatego szukając dla niej alternatywy, przeciwstawił jej całkowicie utopijną, nieprzekładalną – co zresztą sam przyznaje – na jakąkolwiek praktykę polityczną i społeczną ideę bezwarunkowej gościnności.

Mankamentem tej idei jest, iż postulowana w niej postawa bezgranicznej otwartości na Innego nie może służyć za podstawę do ukształtowania się relacji dialogicznej, w której inny staje się partnerem rozmowy. I to niezależnie od tego czy ta rozmowa przybierze postać dialogu, sporu, negocjacji itd. Jeśli bowiem mam przyjąć owego Innego pod swój dach, nie stawiając mu żadnych warunków (i tym samym stając się samemu całkowicie bezbronny, wystawiając się na możliwość agresji z jego strony), to wówczas wykluczam z góry możliwość podjęcia z nim jakiegokolwiek dialogu. O czym bowiem mielibyśmy wtedy ze sobą rozmawiać? Skoro bowiem otwarty bezgranicznie na Innego, gotów jestem uznać bezwarunkowo z góry wszystko to, co stanowi o jego inności, to co miałbym mu wówczas jeszcze do powiedzenia? Jak też czy w ogóle mogłoby zainteresować mnie cokolwiek, co on może mi powiedzieć? Czy byłbym w stanie zadać mu jakiegokolwiek pytanie?

Tego typu relacja przypominałaby do złudzenia relację jaką mistyk zawiązuje z nawiedzającym go doświadczeniem sacrum, które napływając z zewnątrz wypełnia go bez reszty, porywa za sobą, każąc zapomnieć o sobie samym. Z pewnością podobnie bezgranicznie otwarte podejście do Innego ma swój wielki urok, ale czy może stanowić wzorcowy model współbycia z innymi w przestrzeni społecznej?

Tym bardziej zaś przygotowywać jednostkę do prowadzenia z nim dysput w przestrzeni publicznej? Niezbędnym warunkiem takich dysput jest wszak zaznaczenie własnej odrębności i dystansu wobec Innego i tym samym wyznaczenie jakichś granic własnego otwarcia na niego. Dopiero wówczas możliwe się staje traktowanie go jako równorzędnego partnera rozmowy na zasadzie symetrycznej wzajemności.

6.

Derridy postulat bezwarunkowej otwartości na Innego posiada jeszcze inny poważny mankament, który wręcz go dyskwalifikuje jako wyjściowy wzorzec wszelkich relacji o charakterze intersubiektywnym. Tak jak bowiem nienawiść jest drugą stroną miłości, nierozzerwalnie z nią splecioną, tak samo drugą stroną bezwarunkowego otwarcia na Innego jest postawa podejrzliwości oraz nieprzejdanej wrogości i agresji wobec niego. Innymi słowy, tak samo jak gotów jestem na jego bezkrytyczne przyjęcie i całkowitą akceptację, na to, że wkroczy w mój świat bez stawiania mu z mojej strony jakichkolwiek warunków, równie „bezwarunkowo” mogę, w sytuacji gdy to nastawienie z jakichś powodów się załamie, dążyć do jego eksterminacji, usunięcia z horyzontu mojego świata. Tym czego brakuje w ujęciu Derridy to innymi słowy wyznaczenie jakiejś bariery, przedziału, granicy, „warunku”, postawie otwartości wobec Innego, dzięki której można byłoby wykluczyć możliwość bezpośredniego, niczym nie ograniczonego, przeobrażenia się tej bezwarunkowo otwartej postawy wobec Innego w równie bezwarunkowo wobec niego zamkniętą. Możliwość takiego przeobrażenia tkwi immanentnie w zakładanej przez Derridę ontologii postawy bezwarunkowej otwartości na Innego.

Bariera w stosunku do tej otwartości może pojawić się dopiero w sytuacji rozmowy, dialogu czy sporu z Innym, w których dochodzi do

konfrontacji naszych odmiennych stanowisk. Choćby poprzez wymianę naszych odmiennych argumentów i racji. Z jednej strony nie mogę być wówczas bezwarunkowo otwarty na Innego, prezentuję wszak wobec niego moje własne, odrębne zdanie i krytycznie przysłuchuję się temu, co on mówi. Z drugiej strony jedynie dzięki temu rozgraniczeniu między nim a sobą, mogę go w ogóle wysłuchać i zdecydować o tym, czy zgadzam się z tym, co powiedział czy nie. Słowem, dopiero kiedy stwarzam jakiś przedział między sobą a nim jako tym kto ma – lub może mieć – inne niż ja zdanie, mogę z nim w ogóle rozmawiać. W dodatku wdając się z nim w rozmowę, muszę się rzeczy uwzględnić szereg reguł i konwencji jej prowadzenia, które w sposób naturalny wyznaczają „warunki” mojej na niego otwartości.

W debatach publicznych potraktowanych jako specyficzna forma społecznego dialogu niezbędnym i, zdawałoby się, oczywistym warunkiem ich wiarygodności jest dopuszczenie w nich na równych prawach wszystkich ich uczestników. W końcu do ich definicji należy, aby w mających w nich miejsce dyskusjach mogły się swobodnie wypowiedzieć wszystkie zainteresowane strony. W ramach państwa demokratycznego ten swobodny, równościowy charakter debaty publicznej ma odpowiednie gwarancje konstytucyjne i prawne. Nie wszystko jednak daje się w tym wypadku zabezpieczyć prawnie. Wtedy dużo zależy po prostu od demokratycznej kultury politycznej i otwartości osób organizujących i prowadzących tego rodzaju debaty. Jeśli one szwankują, lub partie polityczne znajdujące się u władzy wywierają presję na dziennikarzy organizujących tego typu debaty, aby je oni odpowiednio „modelowali” mamy wówczas do czynienia z wypaczeniem ich „równościowego”, demokratycznego charakteru. Podobnie też samo poczucie bycia u władzy i posiadania za sobą poparcia większości społecznej w danej kwestii może sprawiać, że politycy rządzącej partii

pojmują swoją tolerancyjną, otwartą postawę wobec mniejszościowych grup społecznych na sposób paternalistyczny, formułując pod ich adresem określone warunki, które te winny spełnić, aby być przez nich zaakceptowane. Kiedy więc Derrida na przykładzie wypowiedzi Busha i Mitteranda wykazuje jak dochodzi w nich do głosu ta paternalistyczna postawa ma bez wątpienia wiele racji. Idea tolerancji przybrała bowiem w tych wypowiedziach charakter warunkowy, będąc sformułowana z ekskluzywnej perspektywy dominującego podmiotu. Nie ma jednak racji, kiedy uznaje, że tego rodzaju paternalizm tkwi u podstaw porządku konstytucyjno-prawnego państw demokracji liberalnej.

W tym punkcie bardziej przekonująca wydaje się argumentacja Habermasa, który kładzie nacisk na fundamentalne znaczenie równościowej wykładni idei tolerancji dla konstytucyjnych podstaw państwa demokratycznego. Może ona wprawdzie ulegać w tym państwie różnego typu deformacjom, ograniczeniom i wypaczeniom, niemniej jednak przy formułowaniu wszelkiego typu regulacji prawnych, również tych, które dotyczą sposobu prowadzenia debaty publicznej, winna stanowić ostateczne kryterium i punkt odniesienia. Jeśli politycy, dziennikarze i przedstawiciele różnych grup społecznych uczestniczący w debacie publicznej przestają się orientować w swych relacjach wzajemnych zgodnie z tą ideą, wówczas debata publiczna traci charakter *agonu*, w którym wszyscy uczestniczą na równych prawach. Staje się ona kolejnym polem politycznej gry zawłaszczonym przez władzę, która za pomocą różnych formalno-prawnych i administracyjnych posunięć zagwarantowała sobie w niej dominującą pozycję. W rezultacie debata publiczna przybiera charakter pozorny. Traci swą podmiotowość i w politycznej praktyce partii znajdującej się u władzy staje się jedynie jednym z instrumentów do zaznaczania własnej dominacji w życiu

publicznym i forsowania własnych poglądów. Państwo pogrąża się w kryzysie, w którym też dopiero widać z całą wyrazistością, jak istotne znaczenie dla zagwarantowania w jego obrębie demokratycznego charakteru debaty publicznej posiada urzeczywistniana w politycznej i społecznej praktyce równościowa idea tolerancji. 👁

Paweł Dybel, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie oraz Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Stypendysta Fundacji im. Alexandra von Humboldta, DAAD, DFG, The Mellon Foundation i innych. Wykłady i seminaria na uniwersytetach w Bremie, Berlinie, Londynie i Buffalo. Trzykrotnie nominowany do Nagrody im. Jana Długosza. Publikacje (wybór): *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce H.G. Gadamera* (2004), *Okruchy Psychoanalizy* (2007), *Dylematy demokracji* (2015), *Psychoanaliza – ziemia obiecana?* (2016), *Mesjasz, który odszedł. Bruno Schulz i psychoanaliza* (2017)

Bibliografia

Borradori, G. (2008). *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*. Tłum. A. Karalus i inni. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne: Warszawa.