



Wojciech Burszta

Instytut Sławistyki
Polska Akademia Nauk

Wędrująca idea tolerancji

Pojęcie tolerancji zwykło się odnosić do odmienności związanej z kulturą, religią i stylem życia. Tym samym wymaga ono podejścia podmiotowego w takiej postaci, jaką proponował choćby przed laty Jerzy Kmita (1985), a do którego chcę w tym tekście nawiązać. Podmiotowa rekonstrukcja kultury proponowana przez Kmitę to krytycznie opracowany i epistemologicznie uzasadniony wariant ujmowania zjawisk kultury „ze współczynnikami humanistycznym”. Samo zaś zjawisko podmiotowe to „wszelki taki obiekt lub stan rzeczy, który jest odniesieniem przedmiotowym danej jednostki komunikatywnej: językowej, artystycznej, obyczajowej itp., a przy tym owo odniesienie przedmiotowe ujmowane jest jako zjawisko spełniające sądy tworzące założenia semantyki odnośnej jednostki, zaś werbalizowane w zdaniach czy formułach zdaniowych języka przynależnego do badanej kultury. Fakt, że owe założenia są «wymieniane», nie zaś «używane» – w Quine’owskim sensie obydwu tych zwrotów – rozstrzyga właśnie o tym, iż mamy tu do czynienia ze zjawiskiem podmiotowym, nie zaś zobiektywizowanym” (Kmita, 1985, s. 65).

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2014.

Publisher: Institute of Slavic Studies PAS & The Slavic Foundation
[Wydawca: Instytut Sławistyki PAN & Fundacja Sławistyczna]

Stosowane podmiotowo pojęcia, jakie wchodzą w rachubę przy językowo-podmiotowym rekonstruowaniu kultury, przynależą do dwóch kategorii. Są to, po pierwsze, wszelkie odniesienia przedmiotowe wszelkich autonomicznych i nieautonomicznych jednostek komunikatywnych stosowanych w sferze komunikacji regulowanej przez daną kulturę. Po drugie, są to „trzy klasy zjawisk, o których mowa jest we wszelkich sądach normatywnych i dyrektywalnych tworzących całość kultury: (a) podejmowane czynności (lub ich wytwory), (b) intencjonalnie relewantne okoliczności ich podejmowania, (c) wartości intencjonalnie realizowane za pośrednictwem rzeczonych czynności (lub ich wytworów)” (Kmita, 1985, s. 71). Zjawiska należące do klas (a)–(c) dają się rekonstruować w trybie podmiotowo-interpretacyjnym o tyle tylko, o ile są odniesieniami przedmiotowymi jednostek komunikatywnych danej kultury, inaczej mówiąc – czynności, kontekst i wartości są poznawalne tylko jako obiekty lub stany rzeczy zakomunikowane w trybie społeczno-kulturowym. W takim też trybie można mówić o podmiotowym ujmowaniu tolerancji, która jest ideą i pojęciem „wędrującym” poprzez dzieje, różne nauki, ideologie polityczne i praktyki ustanawiania społecznego ładu.

Problem z podmiotową rekonstrukcją pojęcia tolerancji zawiera się jednak także i w tym, że „wędrując”, należy ono do kategorii terminów rozmytych, a pojęcia rozmyte są czymś w rodzaju niewiadomych. Jak pisze Kwame Anthony Appiah:

„Kiedy pojęcia tego, co słuszne, i tego, co złe, rzeczywiście się stosuje, są gęsto wplątane w komplikacje konkretnych kontekstów społecznych. W tym sensie, jak twierdzi wybitny amerykański teoretyk polityki Michael Walzer, moralność nabiera gęstości. Dzieje się tak wówczas, kiedy usiłujemy znaleźć punkty porozumienia z innymi, powiedzmy, zaczynamy abstrahować od pojęć rozmytych, które mogą leżeć u podstaw tych gęstych” (Appiah, 2008, s. 68–69).

Pojęcia rozmyte, takie jak tolerancja, wydają się właśnie z tego powodu uniwersalne, jako że zakładają, iż nie jesteśmy jedynymi ludźmi, którzy posiadają pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, dobra i zła. Dzięki antropologii kultury utrwaliło się przekonanie, że każde społeczeństwo posiada również pojęcia odpowiadające pojęciom rozmytym. Jednocześnie jednak wiemy, że istnieją gęste pojęcia, które w rzeczywistości są specyficzne dla konkretnych społeczeństw. To wówczas cnota tolerancji ma na celu „rozrzedzenie” lokalnych gęstych pojęć w celu ich zrozumienia – po to, aby dzięki nabytej wiedzy tolerować te sfery obcości, które skądinąd są nie do pomyślenia w naszym kontekście. Zawsze musimy wówczas dokonać jednego – „wymienić” założenia

powodujące, że tolerancja ma sens albo wskazać, że pewnych rzeczy tolerować nie sposób. Nieuchronnie bowiem tolerancja ma naturę asymetryczną – zawsze są ci, którzy tolerują, i ci, którzy są tolerowani (sami nie posiadając takiej cnoty).

Świat był zawsze rozpięty między nienawiścią do „innego” jako podstawą budowania tożsamości „naszej”, a **próbami regulowania relacji międzyludzkich na zasadzie różnych form** tolerowania się wzajemnego. O ile panuje zgoda co do tego, że nie sposób uwolnić się w myśleniu – zwłaszcza grupowym – od etnocentryzmu, który wyznacza podstawową opozycję **pozwalającą się samookreślać na uniwersalnej zasadzie „my” – „oni”**, o tyle tolerancja nie jest z pewnością wartością, którą odnajdziemy we wszelkich społeczeństwach i społecznościach. Agresja, siła, ksenofobia, stereotyp czy wręcz nienawiść (często zaczynająca się od nielubienia) to sposoby radzenia sobie w świecie, który od zarania był wielokulturowy i pełen wzajemnie sprzecznych interesów. To o Europie powiada się, że jej stosunek do różnorodności kulturowej wyrażający się w tendencji do „znoszenia różnicy” bierze swój początek z różnorodności religijnej¹. Jak jednak słusznie zauważa Hans Joas:

„Znoszenie różnicy» z pewnością nie jest tym samym, co tolerancja w pełnym sensie zaangażowania się po stronie wolności innego. W tej mierze historia tolerancji rozpoczyna się dopiero po średniowieczu. Właśnie dlatego byłoby mylące, gdyby tolerancję, a nie tylko «znoszenie różnicy», zaliczało do tradycyjnych wartości Europy. Idea tolerancji powstała ze specyficznych sposobów radzenia sobie z konfliktami religijnymi w Europie i Ameryce Północnej i jako już istniejąca uwrażliwia nas dopiero na ślady swego wyłaniania się także w średniowieczu” (Joas, 2012, s. 25–26).

Odrębnym zatem zadaniem byłoby prześledzenie, jak podmiotowo rozumiana idea tolerancji „wędrowała” jako rozmyte pojęcie – zarówno w sensie geograficznym, jak i, przede wszystkim, jako zespół założeń i argumentów na rzecz autonomii życia wspólnotowego o wolności wyboru. Jest to walka z utrwalonymi matrycami postrzegania inności – etnocentryzmem i stereotypem, które są zarówno „gęste”, jak i uniwersalne.

Najpierw „matryca etnocentryczna”. Za tym groźnie brzmiącym terminem kryje się coś w istocie niezwykle prostego i naturalnego, a mianowicie przekonanie, że miejsce, ludzie i przedmioty, w kręgu których się obracamy, składają się na

¹ Na ten temat szczegółowo i kompetentnie pisze Frank Furedi w książce *On Tolernace. A Defence of Moral Independence* (Furedi, 2011, s. 25–54).

świat zrozumiąły dla nas, oczywisty, nie wymagający zastanowienia². Dorastając w społeczeństwie, uczymy się patrzeć i oceniać rzeczywistość przez pryzmat tego, co znane, co sami reprezentujemy, co „wysaliśmy z mlekiem matki”. Jeśli więc jacyś „inni” odstają od podobnej normy – wierzą w innego Boga, mają inny kolor skóry albo po kilka żon, jedzą robaki albo tylko warzywną papkę miast soczystego kotleta – wówczas odczuwamy, że „coś nie jest w porządku”. Inni dlatego są inni, że nie przystają do świata bezrefleksyjnej oczywistości, jaką jest każde społeczeństwo i każda kultura z punktu widzenia tych, którzy w nich żyją. Aby oceniać to, jak żyją inni ludzie, musimy się oprzeć na jakichś kryteriach, a te zawsze pochodzą z wnętrza naszego świata wartości. Nasz świat jest zawsze „pełny” w tym sensie, że nas ogarnia i pozwala tłumaczyć każde odstępstwo od normy, do jakiej przywykliśmy. Niejako na straży psychicznego zdrowia i komfortu harmonijnego życia stoi drugi z zasygnalizowanych przeze mnie przed momentem sposobów myślenia – stereotyp. Etnocentryzm i stereotyp wzajemnie się wspomagają, są jak awers i rewers tej samej monety.

Kiedy w latach 20. ubiegłego stulecia William Sumner (1906, 1995) i Walter Lippmann (1922) powołali do życia – odpowiednio – pierwsze i drugie pojęcie, w istocie jedynie nazwali coś, co tkwi w ludziach od zawsze. Tym „czymś” jest potrzeba wartościowania, wartości zaś najlepiej przyswoić sobie w jasnej, a tym samym uproszczonej postaci. Stereotyp to nic innego jak sąd wartościujący (może być negatywny albo pozytywny) połączony z przekonaniem, że inne rasy, narody, grupy etniczne, wyznawcy obcych religii czy mieszkańcy sąsiedniego województwa są tacy to a tacy. Stereotypy mają społeczne pochodzenie i funkcjonują grupowo, a więc są zawsze etnocentryczne. Nie ma „indywidualnych stereotypów”. Myślenie stereotypowe jest zawsze wyrazem postawy emocjonalnej, która konfrontuje „nas” i „innych”. Służy ono w pewnym sensie uspokojeniu własnego sumienia poprzez naznaczenie innych. Jak przekonująco pokazuje George Lakoff, stereotypy stanowią pewien wyidealizowany model poznawczy, dający początek tzw. efektom prototypowym. Tym samym: „Stereotypy społeczne stanowią przypadki metonimii, gdzie kategoria podrzędna zastępuje całą kategorię w społecznie uznawany sposób i zwykle na potrzeby szybkiego osądu” (Lakoff, 2011, s. 78). Należą one przeto do bardzo poręcznych pojęć zaludniających semantyczne podstawy ludzkiej komunikacji. Każdy zwolennik tolerancji musi się zmierzyć przede wszystkim z nimi.

² W tym fragmencie tekstu korzystam z ustaleń poczynionych w mojej książce (Burszta, 2013).

Kiedy czytamy treść hasła „Czarny” w pierwszym amerykańskim wydaniu *Encyclopaedia Britannica* z roku 1798, musimy się zastanowić, czy budowaniu obcości na mocy stereotypu nie są w stanie także oprzeć się ludzie, od których wymagamy, aby objaśniali nam świat w trochę bardziej zniuansowany, racjonalny sposób. Inkryminowane hasło brzmi:

„W karnacji Czarnych wiele jest odcieni, jednak wszyscy oni różnią się od pozostałych ludzi rysami twarzy. Ich wygląd zewnętrzny charakteryzują: okrągłe lico, wystające kości policzkowe, czoło dość wysokie, nos krótki, szeroki i spłaszczony, mięsiste wargi, małe uszy, brzydota i nieregularność kształtów. Czarnoskóre kobiety mają spadziste łędwie i bardzo wielkie pośladki, które nadają im kształt siodła. Najbardziej znane przywary zdają się być przeznaczeniem tej nieszczęsnej rasy: mówi się o próżniactwie, zdradliwości, mściwości, okrucieństwie, kradzieżach, kłamstwie, wulgarności, rozwiązłości, podłości i nieumiarkowaniu, które zabiły w nich wartości prawa naturalnego i kazały zamilknąć wyrzutom sumienia. Obce są im wszelkie odruchy litości i stanowią straszliwy przykład zepsucia człowieka, gdy sobie samemu będzie pozostawiony” (Eco, 2011, s. 14–15).

Życie wśród innych to przede wszystkim poszukiwanie pewności w świecie różnych pomysłów na życie, obyczajowości, religii, estetyk i aksjologii. Poszukujemy *integritas*, a więc przeciętnych cech danego gatunku ludzi, po to, aby ich obraz był jasny i zrozumiały. Stąd nie dziwi, że postawa tolerancji zawsze przyjmuje się opornie, a gdy się już pojawia, miała i ma wielu wrogów. Kto jest zwolennikiem tolerancji, często traktowany jest jako kosmopolita, osoba wykorzeniona, dziwna, obca. To są poeci, filozofowie, święci, zdrajcy i owi koneserzy zróżnicowania, za jakich uchodzą przedstawiciele antropologii kultury. To także mityczne „elity”, o których prawi się w ramach współczesnych wojen kulturowych. Tolerancję bowiem kojarzy się z myśleniem i działaniem, których etyczne podstawy i aksjologia rzekomo zakładają, że wroga i nieprawości nie ma. A przecież chodzi tylko o to, abyśmy starali się zrozumieć innych i wskazać na powody, dlaczego są inni i trwają przy własnych przekonaniach. Jak zgodnie twierdzą Kwame Anthony Appiah, Umberto Eco i większość dzisiejszych antropologów: tolerancja oznacza próbę zrozumienia Innego poprzez przewyciężanie stereotypów, ale bez negocjowania czy wręcz „wymazywania” różnic. Być stronnikiem tolerancji nie oznacza w sposób konieczny opowiedzenia się za relatywizmem etycznym. Warto się temu argumentowi przyjrzeć dokładniej.

Tolerancja i relatywizm kulturowy (nie mylić z relatywizmem etycznym, a to często, niekiedy z pełną świadomością popełniane zrównanie) to jakby

– ponownie – awers i rewers tej samej monety, którą „bije” się na rzecz kulturowania różnorodności konwencji życia jako istotnej wartości człowieczeństwa. Odmienność i różnorodność, o jaką tutaj chodzi, wiąże się z szeroko pojmowaną kulturą jako pewnym korpusem wspólnie podzielanych norm i dyrektyw, zwłaszcza w sytuacji, gdy w takiej czy innej mierze wchodzi one sobie wzajemnie w drogę, albo – częściej – zmuszone są ze sobą współistnieć. Tolerancja zakłada jedną podstawową cnotę – uwzględnianie odmienności, relatywizowanie własnego absolutyzmu, co – powtórzmy – nie oznacza rezygnacji ze sposobu życia, który samemu się preferuje; nie oznacza rezygnacji z pojęcia „własnej prawdy”, jakkolwiek tę ostatnią będziemy rozumieć. Inaczej mówiąc – tolerancja to próba pomieszczenia w jednej intelektualnej i terytorialnej przestrzeni konkurencyjnych pomysłów, jak realizować ideę człowieczeństwa i współegzystować, różniąc się, ale potrafiąc jednocześnie rozmawiać o tym, co nas dzieli i co (teraz lub niebawem) może nas łączyć. Tolerancja nawołuje do poszukiwań takich wartości, które powinny być uniwersalne. To jednak wymaga najpierw zrozumienia, że istnieje całe mnóstwo wartości, które są i muszą pozostać lokalne. Nie możemy spodziewać się, że osiągniemy ostateczne porozumienie odnośnie do tego, jak uszeregować i uporządkować tego rodzaju wartości. Dlatego potrzeba modelu rozmowy: w szczególności rozmowy między ludźmi o odmiennych sposobach życia. Jak ujął to Appiah:

„Problem międzykulturowej komunikacji może wydać się niezmiernie trudny w teorii, kiedy staramy abstrakcyjnie wyobrazić sobie zrozumienie obcych. Ale wielka nauka, jaką można wyciągnąć z antropologii, jest taka, że kiedy obcy przestaje już być obcym wyobrażonym, a staje się rzeczywisty i obecny, łączy go z nami ludzkie życie społeczne, można go lubić albo nie lubić, zgadzać się z nim albo nie zgadzać – i, o ile chcemy tego obaj, możemy w końcu zrozumieć się nawzajem” (Appiah, 2008, s. 124).

Problem konfrontacji uniwersalności (absolutu) i względności (relatywności) pojawia się – jako zagadnienie zarówno naukowe, jak i praktyczne – wówczas, kiedy konfrontujemy przynajmniej dwie odrębne, całościowo ujmowane kultury, a tym samym – dwa odrębne systemy pojęciowe, jakie owe kultury charakteryzują. Zakłada się tym samym, a czyniła tak klasyczna antropologia, że dana jednostka jest zawsze reprezentantem pewnej kulturowej całości, która – właśnie jako całość – jest zestawiana z rzeczywistością kulturową wobec niej zewnętrzna i, niejako na mocy definicji, odmienną. Ta druga „całość” jest także rozumiana jako jednorodny system, stąd można o niej orzekać w trybie abstrahującym od istniejących w nim zróżnicowań, a osobę, z którą się stykamy

uważać za prototyp, odwzorowanie każdej innej jednostki z tej właśnie kultury – to właśnie *integritas*. W sytuacji, kiedy ludzie nie kontaktują się ze sobą na co dzień, inni mieszkają daleko i żyją gdzieś tam „po swojemu”, łatwo przychodzi być tolerancyjnym relatywistą kulturowym i powiadać, że „co kraj, to obyczaj”. Skoro inni postępują w sposób dla mnie nie do przyjęcia, a widać, że to im z jakichś bliżej nieznanych powodów odpowiada, niech więc tak dalej postępują, mnie nic do tego. Taki rodzaj tolerancji jest po części wynikiem perswazji, jakiej od lat wierni są antropolodzy, proponujący wręcz pewien rodzaj wyobraźni moralnej związanej z postrzeganiem różnic kulturowych.

Według Fuyuki Kurosawy, autora bardzo interesującej pracy *The Ethnological Imagination* (2004), krytyczna hermeneutyka nowoczesności, której źródłem jest wyobraźnia antropologiczna, zawiera się w trzech krokach, zbliżających nas także do podmiotowego rozumienia, czym jest tolerancja. Na pierwszym z nich musi dojść do zwrotu ku zewnątrz albo momentu otwarcia na kulturową odmienność, co oznacza ową Lévi-Straussowską *technique de dépaysement* – zdystansowanie się wobec własnego społeczeństwa i/lub epoki. Ten krok prowadzi do następnego, który zawiera się w umiejętności porównawczej neutralności i mediacji. To etap bycia *in-betweenness*. Jak to pięknie i przekonująco ujął Norbert Elias:

„Spojrzenie na ludzkość z zewnątrz, jak gdyby z perspektywy, z jakiej mógłby ją oglądać zewnętrzny obserwator, wymaga wysokiego poziomu neutralności, wyższego niż zwykła zdolność do spojrzenia na siebie z dystansu (...). Tradycja ukształtowała nasze poczucie rzeczywistości w taki sposób, że termin „ludzkość” wydaje się odnosić do odległego ideału, a nie do istniejącej aktualnie formacji społecznej – do najwyższego z poziomów integracji społecznej. Uznanie, że ten idealizujący obraz ludzkości nie jest poprawny, wymaga dużej neutralności. Potrzeba dużego wysiłku samozdystansowania się, żeby dostrzec, że brzemienne konfliktami całość społeczna określana terminem „ludzkość” jest pewnym etapem w toczącym się procesie postępującej lub – bo i tak może być – cofającej się integracji” (Elias, 2003, s. 83).

W perspektywie porównawczej, na jakiej zasadza się istota wyobraźni antropologicznej o zróżnicowaniu kulturowym świata, zasada neutralności i mediacji oznacza dialektyczne napięcie między poszukiwaniem tożsamości społecznej i odmienności, a tym samym – krytyczne zaangażowanie się w różne formy życia. Zachodnia nowoczesność jawi się wówczas jako jedna jedynie z możliwych konfiguracji, która powinna być postrzegana w porównawczej perspektywie z konfiguracjami innymi.

Trzeci etap krytycznej hermeneutyki to zwrot ku wnętrzu albo moment refleksyjnego zaangażowania. Tocqueville nazywał go „zwróceniem lustra na nas samych”, co można także określić jako odwrócenie perspektywy antropologicznej. Chodzi nie o to, by stać się „tubylcem” albo mieszkańcem zamierzchłej przeszłości, ale wystawić wyobraźnię na radykalnie odmienne sposoby życia istniejące na świecie po to, aby odmienić i rozszerzyć horyzonty własnej myśli – poddać wyobraźnię próbie samozdystansowania i oderwania się od własnego kontekstu kulturowego.

Wspomniany wcześniej Kurosawa poświęcił swoją książkę analizie głównych epizodów z historii kształtowania się wyobraźni antropologicznej. Według kanadyjskiego badacza możemy wyodrębnić trzy etapy jej rozwoju, które prowadzą do dojrzałej postaci wyobraźni jako krytycznej hermeneutyki zachodniej nowoczesności. Pierwszy z nich zaczyna się właściwie w momencie otwarcia się Europy na Nowy Świat, którego odkrycie zmienia zasadniczo perspektywę postrzegania różnicowania form życia na ziemi. Tak więc od XVI do późnego XIX wieku ludy żyjące poza Europą postrzegane są jako antyteza Zachodu albo obrazują wczesne stadia rozwoju kultury Starego Kontynentu. Kurosawa szczegółowo skupia się na takich wyobrażeniach, jak stan natury Jana Jakuba Rousseau czy idee pierwotnego komunizmu i azjatyckiego sposobu produkcji Karola Marksa. Na przełomie XIX i XX stulecia dochodzi jednak do zakwestionowania historycznego zapóźnienia odległych ludów i kultur, czego wyraz znajdziemy w szczególnej perspektywie kulturowo-społecznego perspektywizmu, reprezentowanej przez Maksa Webera i Emile’a Durkheima³.

Druga połowa XX stulecia to zdecydowana zmiana w paradygmacie porównawczego postrzegania odmienności kulturowej, dokonująca się pod hasłem relatywnej równoważności kultur Lévi-Straussa i Foucaulta, idei decentracji metafizyki Zachodu Derridy i późniejszych postmodernistycznych negacji wielkich opowieści o logice dziejów. Takie są, ujęte w maksymalnym skrócie, ramy opowieści o losach wyobraźni antropologicznej, które szczegółowo przedstawia Kurosawa.

³ Co ważne, autor *The Ethnological Imagination* słusznie zwraca uwagę, że Webera i Durkheima trzeba czytać całościowo, a więc nie tylko pod kątem ich diagnoz dotyczących realiów Zachodu, ale zawsze w kontekście porównawczych analiz odmiennych kontekstów kulturowych. Tak więc Weber, czytany „całościowo”, to nie tylko wnikliwy analityk etyki protestanckiej i kapitalizmu, lecz także autor prac o wielkich systemach religijnych Wschodu, rzadko przywoływanych w rutynowej interpretacji jego twórczości. Podobnie ma się rzecz z Durkheimem.

Czasy wygodnego i mało krytycznego relatywizmu, o którym pisałem wcześniej, należą już zatem do przeszłości – dzisiaj tolerancja i nietolerancja to prawdziwe wyzwanie. Skoro powszechnie przyjmuje się, że nie ma kultur izolowanych (czy takie w ogóle istniały, to już odrębna sprawa), samowystarczalnych i jednorodnych co do wartości, tym samym odchodzi się od klasycznego ujęcia relatywizmu jako porównywania odrębnych (i najczęściej odległych geograficznie) całości, które tylko niekiedy wchodziły ze sobą w konflikt. Dzisiaj wiemy świetnie i cieszymy się z faktu, że możemy doświadczać na własnej skórze wielokulturowości, ale jednocześnie jest to wielki sprawdzian z tego, co można by nazwać tolerancją praktyczną, w odróżnieniu od teoretycznej. Według Michaela Walzera (Walzer, 1999) mamy w tym względzie kilka możliwych postaw. Część z nich ma swoje historyczne precedensy.

Można zatem przyjąć postawę akceptowania oczywistych odmienności, choćby w imię wartości, jaką jest pokój społeczny. Tolerujemy się wzajemnie na tyle, aby się nie zabijać, żyjemy jednak obok siebie, co znaczy – osobno, ale rezygnując z jakichkolwiek form nawracania innych na właściwą (a więc naszą) drogę. I tego samego wymagamy także wobec naszej konwencji życia – wara innym od niej! W sprzyjających okolicznościach taka postać tolerancji może się przemienić w bierną, łagodną i życzliwą obojętność wobec odmienności, która wynika z przekonania, że zróżnicowanie świata wartości i stylów życia jest rzeczą cenną. „Inni” mają takie same prawa jak „my”, choć może nie zawsze korzystają z nich w sposób przez nas akceptowany. Tak rozumiana tolerancja wcale nie musi dotyczyć społeczeństw heterogenicznych, ale daje się uzgodnić z kulturową homogenicznością, kiedy to tolerujemy odmienność wiążącą się z autonomią jednostek nie zawsze dokonujących wyborów uważanych za kulturową normę. Kultura demokratyczna pełna jest debat także i na ten temat.

Dalej idący wymiar tolerancji zakłada, że innych można traktować nie tylko z moralnym stoicyzmem, lecz także wychodzić im naprzeciw, być wobec nich otwartym, interesować się ich pomysłami na życie, szanować je, być nawet gotowym do uczenia się, a także wchodzenia z nimi w życzliwą debatę. Wreszcie mamy najdalej idącą postawę, sprowadzającą się do entuzjastycznego radowania się odmiennością, mającą dwa oblicza: aprobaty estetycznej, „jeżeli odmienność traktuje się jako kulturową formę, która wyraża bogactwo i różnorodność Bożego stworzenia lub świata przyrody”; albo aprobaty funkcjonalnej, „jeśli odmienność uważana jest, jak w liberalnej argumentacji

na rzecz wielokulturowości, za warunek konieczny ludzkiego rozwoju, który stwarza poszczególnym ludzkim jednostkom możliwość dokonywania wyborów nadających sens ich autonomii” (Walzer, 1999, s. 22).

Uznanie dla empirycznie poznawalnych zjawisk, które potwierdzają różnorodność kulturową, jest zachętą do ich tolerowania o tyle tylko, o ile w grę wchodzi idea „zwykłego” relatywizmu kulturowego. Taką postawę nazywamy najczęściej cnotą tolerancji i to o nią właśnie chodziło Wolterowi, kiedy pisał swój słynny *Traktat o tolerancji*. Uznanie różnorodności kulturowej nie oznacza jednak, jak się niekiedy twierdzi, że nie ma wśród ludzi zachowań bardziej i mniej uniwersalnych, a więc nie zmusza do automatycznego przyjmowania relatywizmu moralnego, o który oskarża się zwolenników tolerancji. Powtórzmy więc raz jeszcze: uznanie i ciekawość odmienności nie oznacza rezygnacji z naszej kulturowej tożsamości, a tego z kolei obawia się np. kościół katolicki w Europie, identyfikujący relatywizm kulturowy z etycznym.

Żyjemy dzisiaj w czasach dualizmu nowoczesności i ponowoczesności, który wymaga dwojakiego rodzaju kompromisu z odmiennością. Pierwszy dotyczy owej nieusuwalnej relacji „my” – „oni”, pojmowanej jako rywalizacja/współistnienie konkurencyjnych tożsamości zbiorowych, z których każda chce być zauważona, doceniona i znaleźć własne miejsce w pluralistycznym świecie. W tym kontekście Zachód obawia się i niechętnie toleruje przede wszystkim wyznawców islamu, a więc owych współczesnych „barbarzyńców u naszych bram”. Ale ów dawny sposób rozumienia odmienności, wiążący jednostki z ich suwerennymi grupami, powracający pod postacią wojny kultur, budzi sprzeciw tych wszystkich, którzy od podobnych identyfikacji pragną się wyzwolić. Odmienność tedy – jak argumentuje Walzer – musi być objęta dwojakiego rodzaju tolerancją, dotyczącą zarówno ponowoczesnych dysydentów, jak i fundamentalistów kulturowych, wśród których najgłośniejszą grupą są integraliści religijni. Chodzi więc w istocie o rządy tolerancyjnego myślenia. Zadanie, przed którym stajemy, to niełatwa próba przywrócenia pierwotnego sensu pojęciu *humanitas* w obrębie *integritas* XXI wieku. Wendy Brown (2008) nazywa to wyzwanie próbą regulowania awersji.

To jest jeden wymiar, w jakim możemy podmiotowo rekonstruować wędrowkę idei tolerancji jako zespołu norm i przekonań na rzecz znoszenia różnicy. Zupełnie odrębnym zadaniem jest rekonstrukcja historyczna (a nie adaptacyjna, z jaką często mamy do czynienia, np. przenoszenie realiów Grecji Peryklesa jako wzorca dla dzisiejszego państwa imigranckiego), empirycznych postaci „rządów tolerancji”, z jakimi mieliśmy do czynienia w dziejach. Wypada

zgodzić się z przywoływanym już wcześniej wielokrotnie Michaeliem Walzerem, że typologicznie da się wyodrębnić pięć form takich rządów.

[1] Imperia wielonarodowe. W takiej formie rządów tolerancję okazuje się grupom, niezależnie od tego, czy posiadają one status autonomicznej wspólnoty czy suwerennego państwa. Ich prawa, praktyki religijne, procedury sądowe, polityka fiskalna i dystrybucyjna, programy edukacyjne i struktury rodzinne uchodzą za uprawione bądź dopuszczalne i podlegają tylko pewnym minimalnym i rzadko egzekwowanym ograniczeniom. Klasycznym przykładem jest system *millat* (miletów) państwa otomańskiego (osmańskiego), gdzie samorządne wspólnoty o czysto religijnym charakterze, w obliczu dominującego islamu (Turcy osmańscy byli muzułmanami) jako religii państwowej, mieli prawo tworzenia autonomicznych organizacji prawosławnych, Kościoła ormiańskiego i judaizmu. Dotyczyło to także sekt, np. Karaimów, które wyodrębniały się z tych trzech wspólnot. Takim wielonarodowym imperium było także Wielkie Księstwo Litewskie, o czym przypomina choćby *Księga Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ku europejskim tradycjom wspólnotowości* (Strumiłło, 2008). W przywoływanej pracy Jerzy Kłoczowski pisze: „Nie ma wątpliwości, że doświadczenia unijne Rzeczypospolitej Obojga Narodów należą do szczególnie ważnych w tej perspektywie doświadczeń historycznych, niestety zbyt mało dotąd znanych w najszerszych kręgach ludności naszej dziś Unii Europejskiej” (Strumiłło, 2008, s. 79).

[2] Państwo związkowe (np. Belgia, Szwajcaria, Cypr, Liban czy Bośnia i Hercegowina). Tutaj sytuacja jest podobna, chociaż dochodzi nowy element, jakim są powszechne prawa obywatelskie, które odgrywają znacznie poważniejszą rolę niż w większości imperiów, stwarzając państwu możliwość ingerowania w praktyki grupy w obronie praw jednostki. Istota rzeczy polega tutaj na tym, że różnorodne grupy muszą tolerować się nawzajem i muszą wspólnie wypracować reguły swojej koegzystencji.

[3] Państwo narodowe. Tutaj prawa obywatelskie zyskują znacznie większe znaczenie, jako że przedmiotem tolerancji staje się jednostka, rozumiana zarówno jako obywatel, jak i członek pewnej konkretnej mniejszości. Jednostki są niejako tolerowane ze względu na swoje nazwy rodzajowe, ale nie wymaga się od nich przynależności do określonego rodzaju (poza posiadaniem obywatelstwa państwa); grupy, do których takie jednostki należą, nie mogą zmuszać ich do posłuszeństwa, a państwo stara się aktywnie interweniować, jeśli taka sytuacja ma miejsce. Poszerza to spektrum możliwości wyboru dla jednostki: niezobowiązująca przynależność do grupy, brak jakichkolwiek afiliacji grupowych, asymilacja w grupie większościowej.

[4] Społeczeństwa imigranckie. To dalsze rozszerzenie palety możliwości. Jednostki są tu w szczególny sposób tolerowane ze względu na ich nazwy własne, a ich wybory są rozpatrywane w kategoriach indywidualnych, a nie stereotypowych. Daje to możliwość pojawienia się spersonifikowanych wersji kultury grupowej, wielu różnych sposobów bycia członkiem tej czy innej grupy, które inne członkowie grupy muszą tolerować choćby dlatego, że sami są tolerowani przez społeczeństwo jako całość. Na tym tle ortodoksyjny fundamentalizm charakteryzuje się tym, że odmawia uznania owej powszechnej tolerancji.

[5] Społeczność międzynarodowa. To nie jest forma wewnętrznego ustroju państwa, ale bardzo słaba forma rządów charakteryzująca się tolerancją mimo braku tolerancji niektórych państw wchodzących w jej skład. Tolerancja stanowi podstawowy aspekt suwerenności i to ona przyczynia się w istotny sposób do tego, że suwerenność jest stanem tak pożądanym. Suwerenność daje gwarancję, że nikt po tamtej stronie granicy nie może ingerować w to, co dzieje się po tej stronie. Ludzie „stamtąd” przyjmować mogą wobec tutaj stosowanych praktyk jedną z wcześniej wymienionych postaw (rezygnacji, obojętności, stoickiej akceptacji, zaciekawienia lub entuzjazmu), a tym samym nie będą skłonni do ingerencji. Często wynika to z logiki obustronnej suwerenności. Podobnie ma się rzecz z wzajemnym potępianiem obyczajów i kultury danego kraju – tutaj też za wszelką cenę unika się ingerencji. Ale w praktyce bywa zupełnie inaczej, ale to już inna opowieść.

Obecnie dyskusja wokół tolerancji staje się dyskursem cywilizacyjnym, skupionym wokół problemu, kto jest cywilizowany, a kto jest barbarzyńcą. To powrót idei „West and the Rest” albo „West and its Other”. Pary tych przeciwstawień działają metonimicznie, każdy członek nacechowany pozytywnie wskazuje na swoje przeciwieństwo. Tym samym historia tolerancji pisze się dalej, ale przede wszystkim – poza murami akademii, przez co staje się w coraz większym stopniu elementem konkurencyjnych imaginariów społecznych w sensie Charlesa Taylora (Taylor, 2010). Idea tolerancji wędruje zatem dokładnie w tym sensie, jaki wędrowce pojęć nadała Mieke Bal (2012). Powiedziałbym wręcz, że tolerancja musi być ideą podmiotowo zróżnicowaną z tego powodu, że analogiczny status ma w ogóle pojęcie kultury.

Odwołując się z pełną świadomością do figury podróży pojęć w czasie i przestrzeni, moglibyśmy tedy powiedzieć, że na przykładzie kultury widać, na czym polega badana przez Mieke Bal „wędrowka pojęć” w humanistyce. Wprawdzie sama holenderska badaczka nie śledzi, w jaki sposób podróżowała w dziejach – od słowa do pojęcia, między nauką i społeczną *praxis*, między

naukami, między pojęciem i jego odniesieniem przedmiotowym – kultura, ale wynika to jedynie z przyjętych przez nią założeń. Według Bal pojęcia należą do kultury, ale jej nie konstytuują. Jeśli wszakże zważyć, że pojęciu kultury przypisywano tak wielką rangę, iż porównywano je do grawitacji w fizyce, warto przyrzeć się także podróży tego abstrakcyjnego terminu, który, wędrując między konkurencyjnymi teoriami, między okresami historycznymi, a także przemieszczając się w przestrzeni, uległ w rezultacie dramatycznym przeobrażeniom. Można więc odwrócić zasadę rozumowania Bal i przyjąć, że sposób rozumienia kultury jako abstrakcyjnej matrycy porządkującej zakres zbiorowych doświadczeń w sposób zasadniczy wpływa na to, jak rozumiemy inne pojęcia i jaki nadajemy im status. Kultura „zapyła” i normuje relacje między pojęciami, które wyznaczają symboliczne uniwersum ludzkich działań. Inaczej owo uniwersum jawi nam się w ramach metakultury symultaniczności, jak chcę nazywać dzisiejszą popkulturę, inaczej – w ramach praktyk wdrażania wielokulturowości, inaczej wreszcie – w obrębie współczesnych postaci nacjonalizmu, neonacjonalizmu i popnacjonalizmu. Odmienne jest ona ponadto konsumowana – jako ideał wielokulturowości – w ramach światowego systemu przemysłu turystycznego, który warto może nazwać już mianem „kultury turystyki”. Co więcej, aby zrozumieć, dlaczego idea „wojny kultur” nadal jest tak pociągająca, że jej ogniska co rusz wybuchają w różnych częściach świata (nie jest od nich wolne społeczeństwo polskie), także należy rozpocząć od starannej wiwisekcji miejsca i czasu, do których zawędrowało pojęcie kultury. A tym samym zastanowić się, jak w jego obrębie mości się podmiotowo rozumiana idea tolerancji. Chodzi zatem o takie jej rozumienie, które ma niewiele wspólnego z pustymi, choć szlachetnymi jej definicjami w rodzaju tej proponowanej przez UNESCO.

BIBLIOGRAFIA

- Appiah, K. A. (2008). *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*. Tłum. J. Klimczyk. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Bal, M. (2012). *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Brown, W. (2008). *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Burszta, W. (2013). *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*. Warszawa: Iskry.

- Eco, U. (2011). *Wymyślanie wrogów i inne teksty okolicznościowe*. Tłum. A. Gołębiowska & T. Kwiecień. Poznań: Rebis.
- Elias, N. (2003). *Zaangażowanie i neutralność*. Tłum. J. Stawiński. Warszawa: PWN.
- Furedi, F. (2011). *On Tolerance. A Defence of Moral Independence*. London: Continuum.
- Joas, H. (2012). Kulturowe wartości Europy. Wprowadzenie. W: H. Joas & K. Wiegandt (Red.), *Kulturowe wartości Europy* (s. 11–33). Warszawa: IFiS PAN.
- Kmita, J. (1985). *Kultura i poznanie*. Warszawa: PWN.
- Kurosawa, F. (2004). *The Ethnological Imagination. A Cross-Cultural Critique of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lakoff, G. (2011). *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*. Tłum. M. Buchta, A. Kotarba, & A. Skucińska. Kraków: Universitas.
- Lippmann, W. (1922). *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Strumiłło, A. (Red.). (2008). *Księga Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ku europejskim tradycjom wspólnotowości*. Sejny: Fundacja Pogranicze.
- Sumner, W. G. (1906). *Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals*. Boston: Ginn and Co.
- Sumner, W. G. (1995). *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie*. Tłum. M. Kempny & K. Romaniszyn. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Taylor, C. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Tłum. A. Puchejda & K. Szymaniak. Kraków: Znak.
- Walzer, M. (1999). *O tolerancji*. Tłum. T. Baszniak. Warszawa: PIW.

Wędrująca idea tolerancji

Tolerancja należy do tych idei, które można traktować jako zjawisko podmiotowe w tym sensie, że semantyka założeń, leżąca u podstaw jego rozumienia, jest bardzo zróżnicowana i zmienna. Tolerancja jest ideą podróżującą w czasie i przestrzeni właśnie z tego podstawowego powodu, że sposób jej werbalizacji decyduje każdorazowo o sposobie, w jaki rozumie się to pojęcie. Tolerancja zawsze wchodzi w związki z całą paletą pokrewnych pojęć, w ramach których tworzy się konkretna semantyka tej idei. To m. in. pojęcia uniwersalności, relatywności i kosmopolityzmu. Na tym tle dobrze widać także różnicę między tolerancją w sensie teoretycznym (podmiotową) a tolerancją praktyczną (przedmiotową, pragmatyczną).

Artykuł przedstawia kilka najważniejszych epizodów wędrówki tolerancji-jako-idei w historii kultury europejskiej – począwszy od Imperium Osmańskiego, a skończywszy na dzisiejszych sporach o status tolerancji w demokracjach liberalnych.

Słowa kluczowe: tolerancja; pojęcia wędrujące; Mieke Bal; relatywizm moralny; multikulturalizm; stereotypy; kosmopolityzm

The Travelling Idea of Tolerance

As an idea, “tolerance” belongs to a category of notions that can be seen as a subjective phenomenon in the sense that the underlying semantics of its assumptions are greatly varied and variable. Tolerance is a travelling idea exactly because of this primary reason, for which the practice of verbalising tolerance influences the way it is being understood. Tolerance always forms a relation with a wide palette of similar notions, which decide on its particular semantic understanding. These include for example the notions of universality, relativity and cosmopolitanism. Against this background, the difference between tolerance in theory (subjective) and tolerance in practice (objective, pragmatic) also becomes evident.

The paper presents several important episodes from the specific journey of tolerance-as-idea in the history of European culture – beginning with the Ottoman Empire and ending with modern disputes on the status of tolerance in liberal democracies.

Keywords: tolerance; travelling concepts; Mieke Bal; moral relativism; multiculturalism; stereotype; cosmopolitanism

Notka o autorze

Wojciech Burszta – kulturoznawca, antropolog kultury, profesor zwyczajny. Kierownik Katedry Antropologii Kultury w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie oraz Zakładu Badań Narodowościowych Instytutu Slawistyki PAN w Poznaniu. Członek licznych gremiów naukowych, pełni m.in. funkcję prezesa Instytutu im. Oskara Kolberga, jest redaktorem naczelnym półrocznika „Sprawy Narodowościowe”, przewodniczącym Rady Naukowej kwartalnika „Przegląd Kulturoznawczy”, przewodniczącym Komitetu Nauk o Kulturze PAN. Współautor i współredaktor licznych prac naukowych i tomów zbiorowych np.: *Europa – Slavia – Germania. W poszukiwaniu tożsamości*, (2009); *Kulturoznawstwo: dyscyplina bez dyscypliny?* (2010); *Kultura miejska w Polsce z perspektywy interdyscyplinarnych badań jakościowych* (2010); *Tożsamość i samotność. Komentarze młodego pokolenia* (2011); *Stadion – Miasto – Kultura. EURO 2012 i przemiany kultury polskiej*, (2012); *Polskie widzenie Europy. Historia i współczesność* (2012). Wśród licznych książek autorskich wydał m.in.: *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia* (2008); wybór dwudziestu szkiców i esejów publikowanych na przestrzeni ostatnich dwóch dekad *Od mowy magicznej do szumów popkultury* (2009) oraz *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle* (2013).