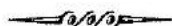


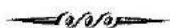
Anna Brożek, Jacek Jadacki & Marian Przełęcki



W poszukiwaniu najwyższych wartości

Rozmowy międzypokoleniowe

2. O wyrozumiałości i wolności



2.1. Afirmacja świata (Marian Przełęcki)

Swój, pisany przed trzydziestu laty, esej noszący tytuł „Tak”²¹ kończę takim oto patetycznym wezwaniem:

Wyrwać z siebie bolesny oścień niezgody na świat i ludzi, objąć wszystko wyrozumiałą i współczującą miłością. Przyjąć w pokorze, bez stawiania warunków i wysuwania roszczeń, ten świat – cudowny i straszliwy – mówiąc „tak” radości i cierpieniu, istnieniu i przemijaniu, życiu i śmierci.

Obca jest mi dziś stylistyka tej wypowiedzi. Co ważniejsze jednak, wątpliwości budzi we mnie również treść zawartego w niej postulatu. Aby je rozważyć, trzeba postulat ten poddać bliższej analizie – wskazać i ocenić różne jego interpretacje. Ponieważ cytowana wypowiedź jest pewną konkluzją poprzedzających je wywodów, jej sens zależny jest od całości tych wywodów. Prócz wspomnianego eseju podobne myśli zawarte zostały i w innych moich wypowiedziach. I ich więc dotyczą w pewnym stopniu poniższe uwagi.

Jednym z bezpośrednich powodów skłaniających mnie do ponownej refleksji nad problemem – nazwijmy go ogólnie – „afirmacji świata” stała się lektura rozmowy na ten temat z wybitnym pisarzem Eustachym Rylskim (zamieszczonej w *Gazecie Wyborczej* w dniu 10 lipca 2009 roku). W rozmowie tej pisarz daje – jaskrawy i sugestywny – wyraz swej postawie wobec świata diametralnie przeciwnej postawie postulowanej przeze mnie w eseju „Tak”. Ryłski mówi światu zdecydowane „nie”. Tę swoją „niezgodę na świat” wyraża w sposób skrajny i świadomie prowokujący. Oto niektóre wypowiedzi.

Mam prawo nie akceptować tego świata. Nie godzić się na wojny, przemoc, [...] na cierpienie, choroby, przemijanie, śmierć i cały absurd istnienia. Bez względu na to, kim lub czym jest Stwórca, mamy prawo powiedzieć, że nie podoba nam się życie, które nam zaprojektował [...]. Przyszanuj sobie prawo sążenia tego Abso-

21 M. Przełęcki, „Tak”, [w:] *idem, Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989, *Czytelnik*, s. 83-97.

lutu, nawet jeżeli za nim kryje się tylko milcząca kosmiczna pustka. Upoważniam się do wywrzaskiwania swoich pretensji nawet wobec nicości [...]. Nie wojujemy z opatrnością. Nie wojujemy? A to niby czemu?

Na pytanie o rezultat tak pojmowanej niezgody pisarz odpowiada:

Niezgoda zmienia na tyle, na ile zmienia nas każdy bunt, czyli czyni nas dumniejszymi [...]. Mierzmy się z tym, który nas na taką opresję skazał [...]. To czyni nasz los i życie ponadludzkim.

Niezgoda na świat oznacza „w teorii konsekwentne nieprzejednanie, w praktyce [...] naprawianie świata w miarę własnych możliwości”.

Wypowiedzi takie, jak przytoczone tu wyznania Rylskiego, wywołują potrzebę ustosunkowania się do wyrażonego w nich stanowiska. Przed kimś głoszącym, tak jak ja, poglądy ze stanowiskiem tym niezgodne, stawiają zadanie krytyki tego, co w stanowisku autora wydaje się błędne, a zarazem uwzględnienia w poglądach własnych tego, co w nim wypada uznać za słuszne. Wszelka próba realizacji tego zadania wymaga ujawnienia pewnych ogólnych założeń, które każdy z dyskutujących – wyraźnie lub milcząco – przyjmuje. Do założeń tych należy przede wszystkim odpowiedź na pytanie, czy możliwa jest w ogóle globalna – negatywna bądź pozytywna – ocena świata, całości ludzkiej i pozaludzkiej rzeczywistości. Odpowiedź taka zależy z kolei od rodzaju podstawowych metafizycznych hipotez, jakie odpowiadający skłonny jest akceptować. Głównymi przykładami tego rodzaju hipotez są hipoteza teistyczna (bądź panteistyczna) i hipoteza ateistyczna. Rozważmy ich, interesujące nas tutaj, konsekwencje.

Hipoteza teistyczna, podobnie zresztą jak panteistyczna, jest takim założeniem metafizycznym, które pozwala na globalną ocenę rzeczywistości; co więcej, zdaje się z konieczności pociągać ocenę pozytywną. Panteistyczna doktryna stoicka zakłada wprost „rozumność” czy „boskość” wszechświata. Rozum (Logos) rządzi światem. Stąd wiara w „opatrnościowy” charakter losu, w tym – losu człowieka. Jak pisze Marek Aureliusz:²²

22 Wszystkie cytaty pochodzą z: Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, Warszawa 1958, PWN.

Rozum, który [...] kieruje, nie ma żadnego powodu do robienia złego. Wszystko zaś dzieje się [...] po jego myśli. [...]

Dla każdego człowieka korzystne jest to, czego mu udziela wszech natura.

Jak to przekonanie pogodzić z niewątpliwą, wydawałoby się, obecnością zła w istniejącym świecie? Jak wytłumaczyć niewyobrażalny ogrom cierpień wszystkich istot czujących? Otóż stoik osiąga to dzięki swoistej redefinicji pojęć dobra i zła. Opierając się na odróżnieniu tego, co jest zależne od naszej woli, od tego, co jest od niej niezależne, zakłada, że tylko ten pierwszy rodzaj zdarzeń jest czymś, co może być dobre lub złe. Dobre lub złe mogą więc być tylko nasze czyny, a nie to, co nas spotyka niezależnie od naszej woli.

Te założenia stoicyzmu umożliwiają globalną pozytywną ocenę świata. Stanowią więc podstawę do naszej zgody na ten świat, do jego afirmacji. Co więcej, czynią ją naszym obowiązkiem.

Na to, co się wydarzy, gniewać się nie wolno. [...] Na wszystko godzę się, co jest zgodne z tobą, o wszechświecie.

Tę afirmację świata osiągają jednak stoicy za cenę, której, moim zdaniem, przyjąć nie sposób. Zrywają bowiem z przyjętym sposobem rozumienia dobra i zła. A jedyną racją, dla której to czynią, jest założenie, które w sformułowaniu Marka Aureliusza głosi co następuje:

Nie jest niczym złym ani dobrym, co po równi dotknąć może człowieka złego i dobrego.

Uzasadnienie tego założenia odwołuje się do podstawowej metafizycznej hipotezy stoicyzmu. To, że człowiekowi dobremu mogłoby przydarzyć się coś złego, byłoby czymś niezgodnym z „opatrznociowym” – „rozumnym” czy „boskim” porządkiem świata. Aby tego uniknąć, stoik nie waha się zaprzeczyć, że z jakimkolwiek złem mamy tu do czynienia – wbrew narzucającej się nam nieodparcie ocenie danej sytuacji. Toteż w stanowisku takim skłonny jestem widzieć efekt – dyskredytującego je, w moim przekonaniu – myślenia „życzeniowego”.

Inne możliwości naszego stosunku do świata i jego globalnej oceny stwarza hipoteza teistyczna, której przykładem może być metafizyka chrześcijańska. Metafizyka ta zakłada, że świat jest dziełem osobowe-

go Boga – istoty najdoskonalszej: wszechmocnej, wszechwiedzącej i wszechdobrej. Nieuniknioną tego konsekwencją jest przekonanie, że świat ten jest (jak głosił Leibniz) światem najlepszym z możliwych. Powstaje zatem – podobnie jak w przypadku stoicyzmu – pytanie, jak przekonanie to pogodzić z obecnością zła – fizycznego i moralnego – w istniejącym świecie. Stąd słynne pytanie: „unde malum?”. W przeciwieństwie jednak do stoika, chrześcijanin istnienia tego zła nie neguje; nie zmienia arbitralnie potocznego sensu pojęć dobra i zła. Głównym rozwiązaniem tej trudności jest wiara, że istniejący świat jest światem najlepszym z możliwych, mimo rzeczywistej obecności w nim fizycznego i moralnego zła. Wiara ta opiera się na przekonaniu, że między zawartością dobra i zła w świecie istnieje nieuchronna zależność, a istniejący świat jest światem, który zawiera maksimum dobra i minimum zła.

Rozwiązanie to budzi jednak różne dobrze znane wątpliwości. Płyną one między innymi z tego, że zagadkowy pozostaje dla nas sens pojęć takich, jak WSZECHMOC czy WSZECHWIEDZA Boża. Jeśli owa „nieuchronna zależność” między dobrem a złem ma, jak się wydaje, charakter pewnej koniecznej prawidłowości, to czy Bóg jest tą prawidłowością skrupowany? Czy nie ma mocy jej zmienić? Istnienie zła moralnego na przykład ma być konsekwencją tego szczególnego dobra, jakim jest wolna wola człowieka. Ale nie ma przecież sprzeczności w pojęciu człowieka, który mając wolność wyboru między dobrem a złem w rzeczywistości nigdy zła nie wybiera. (Tak chyba postępują aniołowie.) Czy wszechwiedzący Bóg nie może zachowania takiego z góry przewidzieć i jako wszechmogący sprawić, aby się dokonało? To tylko niektóre przykłady wysuwanych w tej sprawie wątpliwości. Wydaje się więc, że ktoś taki jak chrześcijanin musi przyznać, że obecność w świecie zła pozostaje dla niego niezgłębioną tajemnicą. Nie może tego świata po prostu potępić, wierząc jednocześnie, że jest on dziełem istoty najdoskonalszej. Niezgoda na istniejący świat, bunt przeciwko jego Stwórcy, jest w istocie zaprzeczeniem chrześcijańskiej idei owego Stwórcy – odmówieniem mu mocy, mądrości lub dobra. „Dumne wojowanie z opatrnością”, tak sławione przez Ryłskiego, jest postawą wyraźnie niekonsekwentną.

Chyba że samo pojęcie „Stwórcy” staje się czymś nieokreślonym („bez względu na to, kim lub czym jest Stwórca”). Pisarz mówi nawet

o „Absolucie”, za którym „kryje się tylko milcząca kosmiczna pustka”. Takie stanowisko metafizyczne nie zasługuje na nazwę stanowiska teistycznego. To raczej wyraz metafizycznego agnostycyzmu czy nawet ateizmu. (Pisarz czuje się upoważniony do swoich „pretensji nawet wobec nicości”.) Zastanówmy się więc nad sprawą afirmacji czy negacji świata na gruncie poglądu ateistycznego.

Następujący wniosek narzuca się tu nieodparcie. Niezależnie od tego, czy w tej sytuacji możliwa jest jakakolwiek – pozytywna lub negatywna – ocena świata jako całości, wszelka reakcja na świat, taka jak „pretensja” lub „bunt”, staje się zachowaniem ewidentnie nieracjonalnym, zachowaniem po prostu niemądrym. Odczuwać pretensję czy buntować się z powodu danego stanu rzeczy można sensownie tylko wobec kogoś, kto jest za ów stan rzeczy odpowiedzialny, a więc kto jest jego świadomym i celowym sprawcą. A na gruncie poglądu ateistycznego nikogo takiego być nie może. „Wywrzaskiwanie swoich pretensji wobec nicości” (do czego nasz pisarz czuje się „upoważniony”) jest zachowaniem bezsensownym.

Do czego zatem miałyby się sprowadzać nasza „niezgoda na świat”, gdyby taka właśnie miała być właściwa wobec tego świata postawa? Czy mogłaby nią być po prostu negatywna ocena istniejącego świata – całości istniejącej rzeczywistości? Otóż skłaniam się dziś do poglądu, że dla agnostyka czy ateisty taka globalna ocena świata jest czymś nieosiągalnym. Niemożliwy jest jakikolwiek „bilans” istniejącego w świecie dobra i zła. Niewyobrażalny jest poza tym jakiś przeciwstawiony temu światu świat idealny – świat wolny od wszelkiego zła, w tym wszelkiego cierpienia. W świecie takim nie mogłyby istnieć żadne istoty żywe zamieszkujące nasz świat rzeczywisty (zwłaszcza istoty zwierzęce, które jako organizmy cudzożywne skazane są na żywienie się innymi istotami żywymi). Dla nas najważniejsze jednak jest to, że w tym świecie idealnym nie mogłoby być istot zasługujących na miano istot ludzkich. Człowiek wolny od wszelkich cierpień jest istotą niepojętą. Byłaby taka istota pozbawiona tych przeżyć, w których upatrujemy istotę człowieczeństwa. Jak zauważył kiedyś Leszek Kołakowski, „prawie cała sztuka wyrosła z ludzkiego bólu; w niebie chyba sztuki nie ma”. Gdyby nawet było tak, jak pisze Ryłski – gdybyśmy mieli prawo powiedzieć, że „nie podoba nam się życie, które [Stwórca] nam zaprojektował” – nie

stać by nas było na przeciwstawienie temu innego, konkurencyjnego projektu idealnego.

Tak więc nasza „niezgoda na świat” nie może polegać na uzasadnionej negatywnej ocenie świata jako całości. Może polegać co najwyżej na negatywnej ocenie tego, co w tym świecie jest ewidentnie złe, w tym – na negatywnej ocenie wypełniającego go cierpienia. „Niezgoda” ta oznaczać ma, według Ryłskiego, „w teorii konsekwentne nieprzejednanie, w praktyce naprawianie świata w miarę własnych możliwości”. Przy pewnych zastrzeżeniach gotów byłbym się zgodzić z tą propozycją. Zastrzeżenia moje dotyczą głównie naszego stosunku do zła wyrządzanego przez człowieka. Potępienie tego zła nie powinno pociągać za sobą potępienia jego sprawcy. Toteż właściwym motywem pomocy krzywdzonemu powinno być raczej współczucie z jego cierpieniem niż potępienie krzywdziciela. W takiej postawie wobec zła moralnego widzę istotną cechę bliskiej mi moralności ewangelicznej.

Nawiasem mówiąc, ta rola współczucia zostaje przez Ryłskiego również zakwestionowana. „Współczuciu” przeciwstawia on „czułość” – jako „uczucie wyższe i daleko głębsze niż współczucie”. To przeciwstawienie pozostaje jednak zagadkowe. „Czułość” charakteryzuje on przez „element niepewności, smutku i bezsilności wobec bezprawia istnienia”, a jako jej przykład podaje swój ból wywołany widokiem wieszonych na rzeź poranionych koni. Trudno na tej podstawie odróżnić ową „czułość” od szeroko rozumianego współczucia, do którego ja skłonny jestem się odwoływać w swojej reakcji na zło.

Jak w świetle tych refleksji mamy ustosunkować się do postulatu afirmacji świata, głoszonego przeze mnie w eseju „Tak”? Wobec czego właściwie mamy prawo, a może obowiązek, powiedzieć nasze „tak”? Dla kogoś, kto tak jak ja nie może przyjąć hipotezy teistycznej, owo „tak” nie może polegać na aprobachie całości rzeczywistości, na globalnej pozytywnej ocenie świata. Może co najwyżej polegać na wstrzymaniu się od dezaprobaty tego świata, od jego globalnej negatywnej oceny, gdyż żadna uzasadniona globalna ocena świata nie jest mu dostępna.

Ta konkluzja wymaga jednak pewnego zastrzeżenia. Przyjmując bowiem niektórzy, że coś w rodzaju globalnej oceny świata może nam

dać nie tylko wiara religijna. Może dać nam ją również przeżycie metafizyczne zwane zwykle „iluminacją”. O przeżyciu takim wspomina również Rylski, mówiąc, że daje nam ono nagłe zrozumienie tego, „czym jest świat”, ale jednocześnie pyta sceptycznie, „komu poza Błażem Pascalem zdarzyła się taka iluminacja”. Myślę, że „iluminacją” można nazwać też przeżycie, które nie dając co prawda zrozumienia świata, pozwala nam nagłe ujrzeć ten świat jako coś w rodzaju „zasłony Mai”, kryjącej jakąś rzeczywistość „wyższą”. Takim przeżyciem jest również ujrzanie niezwykłego, porażającego nas, piękna świata. Mówi o nim też Rylski, twierdząc, że to „niebываłe, uwodziecielskie piękno świata” jest czymś „chroniącym przed nihilizmem”. Wszystkie te przeżycia, które nie mają wyraźnego charakteru religijnego, wprowadzają do naszego stosunku do świata pewne elementy afirmacji czy aprobaty.

Co pozostaje zatem – zgodnie z moim aktualnym poczuciem – z tego, głoszonego kiedyś przeze mnie, maksymalistycznego wezwania do zastąpienia niezgody na świat miłością do świata, negacji świata jego akceptacją? Czy istotnie winniśmy powiedzieć „tak” zarówno radości, jak i cierpieniu, życiu i śmierci? Odpowiedź na to pytanie zależy, moim zdaniem, od tego, o czym cierpieniu i o której śmierci tu mowa. Mamy prawo godzić się z cierpieniem własnym, nie mamy prawa godzić się z cierpieniem cudzym. Właściwą postawą wobec zła spotykającego naszego bliźniego jest, postulowana przez Rylskiego, „niezgoda” na to zło – „niezgoda” przejawiająca się w negatywnej ocenie tego zła i próbie jego naprawienia (wolnej jednak od nienawiści do ewentualnego jego sprawcy).

A jaki winien być nasz stosunek do zła spotykającego nas samych, do naszego własnego cierpienia? Moje poczucie mówi mi, że w tym wypadku mamy prawo godzić się z tym złem, z pokorą przyjmować to cierpienie. Czy można jednak powiedzieć, że powinniśmy tak reagować – tak myśleć i tak odczuwać? Nie sądzę, aby taka postawa uznana być mogła za nasz obowiązek. To raczej wyraz pewnego życiowego ideału, z natury rzeczy nigdy w pełni nieosiągalnego. Traktując w ten sposób tę postawę, przypisujemy jej oczywiście tym samym pewną pozytywną wartość. Powstaje więc pytanie, o jaką wartość tu chodzi. Czy jest to szeroko rozumiana wartość moralna czy też wartość eudajmoniczna, lub – nieokreślona bliżej – wartość

„metafizyczna”? Czy mówiąc „tak” temu, co nas w życiu spotyka, nie buntując się przeciw doznawanemu cierpieniu, stajemy się jakoś lepsi lub szczęśliwsi, lub może – pod jakimś względem – mądrzejsi? Cytowałem kiedyś zdanie Marii Dąbrowskiej, która twierdziła, że prawdziwą, godną człowieka sztuką jest „miłość życia przecierpianego”. Przypominałem też powiedzenie Jarosława Iwaszkiewicza, który ocenę trudnego okresu swego życia zamykał konkluzją: „za wszystko dobre i złe, wielkie dzięki”. W czym więc skłonni jesteśmy upatrywać wartość takiej postawy – owej „miłości życia przecierpianego” czy „wdzięczności” za wszystko, co nas spotkało? Mogę tu tylko dać jakiś wyraz własnym poczuciom w tej sprawie.

I tak, w naszej zgodzie na własny los widzę, po pierwsze, pewną wartość w szerokim znaczeniu tego słowa moralną, będącą rodzajem pokory, którą uważam za wartość wyższą od (tak sławionej przez Ryłskiego) dumy. Towarzyszy jej przy tym na ogół swoisty rodzaj męstwa, a więc również pewna wartość natury moralnej. Nie bez powodu więc Dąbrowska postawę tę uważa za „sztukę godną człowieka”. Jednocześnie w owej „miłości życia przecierpianego” dostrzegam pewną wartość eudajmoniczną, gdyż jest to postawa chroniąca w pewnym stopniu przed poczuciem nieszczęścia. „Miłość”, „wdzięczność”, „zgoda” – to postawy, z którymi są związane pewne uczucia pozytywne, uczucia swoistej przyjemności. Postawy im przeciwstawne – to postawy uczuciowo negatywne. (Przypomina mi się żartobliwa maksyma życiowa jednego z moich przyjaciół: „Nie dość, że mi źle, to się jeszcze martwił będę?”) W omawianej tu „miłości życia przecierpianego” dopatrywać się można wreszcie pewnej wartości „metafizycznej”. Różnie można próbować ją określić. Może to być miłość życia jako takiego – odczucie życia jako „wielkiego cudu”. Za odczuciem tym może stać pewne przeżycie „mistyczne” w szerokim sensie tego słowa, pewien akt wspomnianej już tutaj „iluminacji”: „ekstazy wznoszącego się nad całość naszego życia” (jak to pięknie określił cytowany kiedyś przeze mnie krytyk).

Na jakie więc wnioski pozwalają powyższe uwagi? Co pozostaje z owego apelu o zgodę na świat, o objęcie go naszą bezwarunkową miłością? Nie mamy co prawda prawa do uzasadnionej pozytywnej oceny świata jako całości i do opartej na tej ocenie zgody na świat.

Ale nie mamy też prawa do uzasadnionej oceny negatywnej i, co za tym idzie, do niezgody na świat istniejący. Nie mając prawa do potępienia świata jako całości, mamy jednak prawo do negatywnej oceny tego, co jest w nim złe. A jeśli to zło spotyka naszych bliźnich, mamy nie tylko prawo, ale i obowiązek potępienia tego zła i próby jego naprawienia. Nie godząc się w tym sensie na cierpienia naszych bliźnich, możemy godzić się na nasz los własny; możemy, mimo wszystkich cierpień, jakie los nam zsyła, zachować ową „miłość życia przecierpianego”, będącą pewnym aspektem postulowanej afirmacji świata.

2.2. W sprawie granic tolerancji **(Anna Brożek & Jacek Jadacki)**

Sądzimy, że tolerancja nie jest wartością moralną. Nie ma moralnej powinności bycia tolerancyjnym. Tolerancyjnym co najwyżej w pewnych wypadkach być wolno. Inaczej z nietolerancją: w pewnych wypadkach należy być nietolerancyjnym.

Tolerancja jest jedynie środkiem osiągania wartości moralnych. Bywa, że służy celom o wartości pozytywnej. Bywa, że służy celom o wartości negatywnej.

Dlatego pytać przede wszystkim trzeba, kiedy tolerancja jest dopuszczalna. Inaczej mówiąc – jakie są granice tolerancji.

Pytanie to zakłada, że te granice istnieją.

Tolerancja ma granice.

Sądzimy, że nasze stanowisko w tej sprawie jest zgodne z etyką ewangeliczną.

1.

Jaka jest natura tolerancji?

Przeciwdziałanie czyjemuś działaniu²³ – interwencja – polega na zapobieganiu temu działaniu lub na usuwaniu jego skutków.

Nie każda nieinterwencja jest tolerancją.

Kiedy mamy do czynienia z tolerowaniem czyjegoś działania? Otóż dla każdego osób x i y :

²³ Od razu zaznaczmy, że jedną z ważnych odmian działania jest – w wypadku człowieka – jego zachowanie.

osoba x toleruje działanie osoby y, gdy [(osoba x jest przekonana, że jest osoba z taka, że działanie osoby y jest złe dla osoby z) i (osoba x świadomie nie przeciwdziała działaniu osoby y)]²⁴.

Za pomocą symbolu 'x' będziemy dalej oznaczać osobę, która coś toleruje; za pomocą symbolu 'y' – osobę, której działanie jest tolerowane przez x-a; natomiast za pomocą symbolu 'z' – osobę, którą dotyczą złe skutki tolerowanego działania.

2.

Nazwijmy przekonania, które są *sui generis* powodami tolerancji – czynnikami, które co najmniej jej sprzyjają – „motywami tolerancji”. Oto najczęstsze motywy tolerancji:

(1) motyw niepewności: osoba x nie jest w pełni przekonana, czy działanie osoby y jest złe dla osoby z;

(2) motyw bezsilności: osoba x jest przekonana, że osoba x nie ma w ogóle albo dość sił (*resp.* środków), aby skutecznie przeciwdziałać działaniu osoby y;²⁵

(3) motyw prawomocności: osoba x jest przekonana, że osoba y ma do swego działania prawo;²⁶

(4) motyw bierności: osoba x jest przekonana, że nie należy przeciwdziałać żadnemu działaniu osoby y;

(5) motyw równej miary: osoba x jest przekonana, że nie należy przeciwdziałać działaniu osoby y, jeśli samemu podejmuje się działania złe dla osoby z lub kogoś innego – a osoba x wie, że podejmuje takie działania;

24 Podobnie rozumie „tolerancję” m.in. T. Kotarbiński. Polega ona – według niego – „na niesprzeciwianiu się cudzym działaniom, mimo że je uważamy za niepożądane. W poszczególnym przypadku na dopuszczeniu do tego, by głoszone poglądy i projekty naszym zdaniem *niestuszne*, choć moglibyśmy do tego nie dopuścić” (T. Kotarbiński, „Zgodliwe współdziałanie”, [w:] *idem*, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970, Ossolineum, s. 191-192).

25 Z motywem bezsilności mielibyśmy do czynienia np. wtedy, gdybyśmy – nie mogąc liczyć na niczyje wsparcie – nie przyszli z pomocą komuś szczerze otoczonemu przez bandę znęcających się nad nim opryszków.

26 Z motywem prawomocności mamy do czynienia wtedy, gdy uważamy, że skutki działania – nawet jeśli są złe (witalnie) – sprawiedliwie dotyczą osobę, na którą to działanie jest skierowane, jak np. gdy przestępcę spotyka zasłużona kara.

(6) motyw mniejszego zła: osoba x jest przekonana, że skutki przeciwdziałania przez osobę x działaniu osoby y są gorsze od skutków działania osoby y;

(7) motyw niemnożenia zła: osoba x jest przekonana, że skutki przeciwdziałania przez osobę x są złe – dla:

(a) osoby x (motyw nienadstawiania karku);

(b) osoby y (motyw nieograniczania wolności działania);

(c) osoby z (motyw nienarażania na odwet).

Zauważmy, po pierwsze, że motywami tolerancji są PRZEKONANIA, że w danym zakresie sprawy się mają tak-a-tak – nie zaś to, że sprawy się rzeczywiście mają tak-a-tak. Przekonania zaś miewają:

– różną siłę asercyjną (od całkowitej niepewności po całkowitą pewność);

– różny stopień zasadności (są lepiej lub gorzej uzasadnione);

– różną wartość logiczną (są prawdziwe lub fałszywe).

Zauważmy, po drugie, że do motywu – liberalnego – nieograniczania wolności odwołują się najczęściej ci, którzy najgłośniej wzywają do tolerancji.

3.

Jest dla nas kwestią sporną, czy wymienionych motywów nie należałoby włączyć do definicji „tolerancji”, tj. uznać kierowanie się jednym z wymienionych motywów za cechę istotną zachowania tolerancyjnego. Wydaje się np., że nieprzeciwdziałanie dziejącemu się złu np. ze zwykłego lenistwa – nie byłoby zachowaniem tolerancyjnym.

Gdyby motywy tolerancji należały do jej natury, to *definiens* naszej definicji miałby następujący schemat:

[(osoba x sądzi, że jest osoba z taka, że działanie osoby y jest złe dla osoby z) i (osoba x świadomie nie przeciwdziała działaniu osoby y kierując się motywem m)].

Powiedzmy teraz wyraźnie, czym tolerancja nie jest.

Po pierwsze, tolerancja nie polega na aprobacie (*resp.* pochvale) czynu, który uważamy za zły.²⁷

27 I. Łazari-Pawłowska nazywa zachowanie, polegające na nieprzeciwdziałaniu połączonym z aprobatą – „tolerancją pozytywną” właściwą Hindusom i relatywistom kulturowym („Trzy pojęcia tolerancji”, *Studia Filozoficzne* 1984, nr 8, s. 105-118).

Po drugie, tolerancja jest zachowaniem biernym. Coś więcej niż tolerancję mają na myśli ci, którzy oczekują od nas, abyśmy dawali wyraz swojej tolerancji w pewnych zachowaniach czynnych; od tolerancyjnego państwa oczekiwaliby np. stworzenia wszystkim religiom warunków do sprawowania przyjętego na ich gruncie kultu.

Po trzecie, tolerancja dotyczy zachowań werbalnych lub fizycznych. Toleruje się głoszenie «złych» poglądów lub dokonywanie «złych» czynów. Poglądy niezwerbalizowane nie mogą być przedmiotem tolerancji. Postulat tzw. wolności myśli – i tolerancji dla nich – jest wyważaniem otwartych drzwi. A jednak często definiuje się tolerancję właśnie jako postawę wobec cudzych stanów psychicznych. Dla przykładu w *Słowniku języka polskiego*²⁸ czytamy: „tolerancja – poszanowanie czyichś poglądów, wierzeń, upodobań, czyjegoś postępowania, różniących się od własnych”.²⁹ Zauważmy, że o treści przekonań innych osób możemy się dowiedzieć tylko za pośrednictwem pewnych «zewnątrznych» zachowań tych osób. W definicjach takich myli się więc najwyraźniej motywy aktów tolerancji z samymi tymi aktami.

«Zło» poglądów zwerbalizowanych polegać może na ich błędności (w wypadku opisu) lub niesłuszności (w wypadku oceny). «Zło» czynów – na tym, że są dla kogoś szkodliwe. Poglądy – opisy i oceny – bywają podstawą czynów. Jeśli te czyny są dla kogoś szkodliwe, to za szkodliwe wolno uznać także stanowiące ich podstawę poglądy.

4.

Jaka jest struktura tolerancji?

Przypomnijmy, że tolerancja ma trzy – a nie dwa – podmioty. Są nimi nie tylko tolerujący (x) i tolerowany (y) – ale także (nazwijmy go tak) poszkodowany (z).

Wrażenie, że jest inaczej, bierze się – po pierwsze – stąd, że czasem tolerujący jest tożsamy z tolerowanym. Bywamy tolerancyjni

28 Zob.: www.sjp.pwn.pl.

29 Tak określona tolerancja – to pewien fakt psychiczny („poszanowanie”). Inna sprawa, że w tym samym słowniku „poszanowanie” określa się jako „okazywanie szacunku”, a z kolei szacunek – to tyle, co „cześć, poważanie, poszanowanie, uznanie dla kogoś lub czegoś”. Pomijając błędne koło – okazuje się, że tolerować czyjeś poglądy – to otaczać je czcią i mieć dla nich uznanie... A to jest kolejna karykatura postulatu tolerancji.

wobec siebie samych (choć częściej powiemy wtedy, że jesteśmy względem siebie pobłażliwi czy wyrozumiali). Taka autotolerancja polegałaby na niepowstrzymywaniu się od czynienia czegoś, o czym mamy przekonanie, że jest czymś złym. Po drugie – bywa, że tolerujący jest tożsamy z poszkodowanym. Zwykle potencjalny tolerowany oczekuje od nas, że będziemy tolerowali jego zachowania złe dla nas właśnie.

W ogólnym wypadku należy jednak te trzy podmioty tolerancji rozróżniać.

Kiedy są rzeczywiście różne, zachodzić mogą między nimi relacje o dużej wadze dla granic tolerancji.

Najważniejsza z tych relacji – to więź między tolerującym a poszkodowanym. Szczególne znaczenie ma ta więź, kiedy polega na odpowiedzialności tolerującego za poszkodowanego.³⁰

5.

W ewangeljach nie występuje wprost termin „tolerancja”, ale wypowiedzi i zachowania Jezusa rzucają wiele światła na ewangeliczny stosunek do tolerancji. Chodzi w szczególności o wypowiedzi i zachowania Jezusa w obliczu trzech spraw: sprawy żdźbła w oku, sprawy obciętego ucha i sprawy drugiego policzka.

Sprawę żdźbła w oku poruszają św. Mateusz,³¹ św. Łukasz³² i św. Jan³³.

Jest ona ilustracją okoliczności, w których występuje motyw równej miary.

„Obludniku! – mówi Jezus u św. Mateusza do każdego, kto chciałby potępiać innych – wyrzuc pierwszej tram [scil. belkę] z oka twego, a wtedy przejrzyś, abyś wyrzucił żdźbło z oka brata twego.” I dodaje u św. Jana, odpowiadając na pytanie „doktorów i faryzeuszów” o to, czy należy ukamienować „niewiastę, którą na cudzołóstwie zastano”: „Kto z was bez grzechu jest, niech na nią pierwszy rzuci kamień”.

30 Nie możemy wszystkich obronić przed każdym złem, więc musimy pewne osoby wybrać. Nie powinniśmy tolerować morderstwa w ogóle. Ale przed zachowaniami mniej szkodliwymi, np. gorszeniem lub wprowadzaniem w błąd, powinniśmy chronić przede wszystkim najbliższych.

31 Mt 8, 1-5.

32 Łk 6, 37-42.

33 J 8, 3-11.

A więc sądzić i skazywać ma prawo tylko ten, kto jest lepszy od podsądnego. Jezus nie powiedział: „Ta niewiasta nie cudzołożyła”. Nie powiedział też, że cudzołóstwo nie jest zakazane. Powstrzymał się jedynie od oceniania postępowania cudzołożnicy.

Czy motyw równej miary «działa» w drugą stronę? Czy wchodzi w grę motyw – nazwijmy go tak – odwróconej równej miary? Tak można by sądzić z wielu wypowiedzi Jezusa. „Nie sądzicie, abyście nie byli sądzeni. Albowiem którym byście sądem sądzili, sądzeni będziecie, i którą miarą mierzyć będziecie, odmierzą wam” – przestrzega Jezus u św. Mateusza. I dodaje u św. Łukasza: „Nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni”.³⁴ Dlaczego jednak mielibyśmy unikać tego, że nas będą osądzać? Nie zawsze przecież taki osąd byłby niesprawiedliwy? Wydaje się, że motywy nienadstawiania karku i nienarażania się na odwet są obce duchowi ewangelii. Sam Jezus daje wielokrotnie przykład postępowania świadczącego o odwadze cywilnej. U św. Mateusza znajdujemy zaś normę, która odnosi się do zachowania, które nieraz wymaga właśnie takiej odwagi: „A niechaj mowa wasza będzie: Jest, jest; nie, nie. A co nad to więcej jest, od złego jest”.³⁵

6.

Sprawa obciętego ucha wypływa we wszystkich czterech ewangeliiach: według św. Mateusza,³⁶ według św. Marka,³⁷ według św. Łukasza³⁸ i według św. Jana.³⁹

Oto jak na podstawie tych omówień wolno zrekonstruować przebieg wydarzeń.

Jezus wraz ze swoimi jedenastoma uczniami – dwunastego ucznia, Judasza, nie było wśród nich – udał się na Górę Oliwną. Tam zostali otoczeni przez żołnierzy i służbę, przyprowadzonych przez Judasza. Jest rzeczą ważną, że otoczonych była garstka, a otaczających – „wielkie rzesze” (św. Jan mówi o rocie – mogło więc być

34 Przez analogię do formuły „Nie sądzicie, abyście nie byli sądzeni” należałoby tu może dać: „Nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni”.

35 Mt 5, 37.

36 Mt 24, 47-54.

37 Mk 14, 43-48.

38 Łk 23, 47-51.

39 J 17, 3-12.

tam od kilkudziesięciu do kilkuset żołnierzy uzbrojonych w miecze; w kije była uzbrojona prawdopodobnie służba). Zamiar żołnierzy i służby był jasny – zarówno dla Jezusa, jak i dla jego uczniów: schwycić Jezusa i postawić przed sąd. Chodziło więc o wyrządzenie ich Jezusowi zła. Uczniowie musieli zatem postawić sobie pytanie: przeciwdziałać temu – czy nie.

Jezus na to pytanie w odniesieniu do siebie – jeśli tak wolno powiedzieć – odpowiedział sobie negatywnie. Motywem tutaj nie był na pewno motyw nienadstawiania karku: stosunek sił ludzkich był co prawda nierówny, ale Jezus mógł przecież liczyć na bezpośrednią interwencję sił nadprzyrodzonych. Zdaje się, że chodziło o motyw bezsilności: napastnicy musieli schwycić Jezusa, gdyż byli – pośrednio – wykonawcami woli Ojca, zgodnie z którą Jezus miał być osądzony (i skazany).

A co zrobili uczniowie? Relacje ewangelistów różnią się trochę w szczegółach.

Według św. Marka, uczniowie po prostu zapytali Jezusa, czy mają się przeciwstawić napastnikom. Ale jeden z nich – Szymon Piotr – nie czekając na odpowiedź, rzucił się na Malchusa, jednego ze służby przyprowadzonej przez Judasza, i obciął mu ucho; Jezus sprawił jednak, że Malchus odzyskał zdrowe ucho. O obcięciu ucha wspominają wszyscy ewangeliciści; o odzyskaniu – św. Jan milczy.

Zauważmy przy okazji, że zachowanie Szymona Piotra było czysto symboliczne: było raczej tylko demonstracją postawy pogardy.⁴⁰ Gdyby to miało być rzeczywiste, racjonalne przeciwdziałanie schwytaniu Jezusa, oczekiwalibyśmy, że dojdzie do jakiegoś «zwarcia» szeregow jedenastu uczniów i do podjęcia próby przebicia się przez kordon kilkudziesięciu lub kilkuset oprawców, aby umożliwić Jezusowi ucieczkę – choćby ceną miała być śmierć uczniów.

Jaka jest jednak odpowiedź Jezusa na pytanie uczniów, czy mają się przeciwstawić napastnikom? Znowu – negatywna. A do motywu bezsilności Jezus u św. Mateusza dodaje jeszcze jeden: „Wszyscy, którzy miecz biorą, mieczem poginą”. Jest to motyw odwróconej równej miary, o którym była mowa wyżej: walcząc ze złem, narażamy się na to, że nas także spotka zło ze strony tego, któremu się przeciwstawiamy.

40 Przypomnijmy, że np. w prawie staropolskim obcięcie ucha było karą za wścążostwo i niektóre rodzaje kradzieży.

7.

Sprawa drugiego policzka pojawia się tylko w ewangeliach według św. Mateusza⁴¹ i według św. Łukasza⁴².

U św. Mateusza Jezus wprost mówi o niesprzeciwianiu się złu, przy czym chodzi tu o nakaz nie tylko tolerowania przez osobę x zła, które osoba y, różna od osoby x, wyrządza owej osobie x, ale więcej: o nakaz odpłacania przez osobę x osobie y DOBREM za zło, wyrządzone przez tę osobę y osobie x.

Jakie są motywy obu tych nakazów (z których pierwszy wynika z drugiego)? Bierność wobec zła, które nam się dzieje, nie jest przecież sama w sobie czymś dobrym moralnie; jest zarazem przyzwoleniem na cudze zło moralne.

Okazuje się, że znowu chodzi o motyw niemnożenia zła w świecie – nawet jeśli byłoby to zło wyrządzone krzywdzicielowi. Motyw ten nie jest – w tym wypadku – motywem ostatecznym. Stoją za nim inne motywy. Zdaje się, że jest ich dwa. Jeden – nazwijmy „motywem doskonałości”. „Bądźcie doskonali” – mówi Jezus. Drugi – to motyw zasługi. Tu Jezus mówi: „Będzie wielka zapłata wasza”. Pierwszy ma w tle element perfekcjonistyczny obecny w etyce ewangelicznej; drugi ma w tle obecny w tej etyce element eschatologiczny.

8.

Czyżby tolerancja była więc przez etykę ewangeliczną nakazana?

Rozpatrzmy tę sprawę oddzielnie dla sytuacji, w której chodzi o tolerowanie przez osobę x złego działania osoby y wobec osoby z różnej od osoby x, a oddzielnie dla sytuacji, w której chodzi o tolerowanie przez osobę x złego działania osoby y wobec samej osoby x.

W pierwszym wypadku sprawa jest jasna.

Etyka ewangeliczna żąda od nas stanowczo, żebyśmy nie dopuszczali do tego, aby naszemu bliźniemu działa się krzywda. W wypadku konfliktu normy „Kochaj bliźniego!” i normy „Bądź tolerancyjny wobec tych, którzy wyrządzają zło twoim bliźnim!” etyka ewangeliczna stawia wyżej normę pierwszą. „Nad to⁴³ nie masz innego

41 Mt 5, 38-48.

42 Łk 6, 27-34.

43 Chodzi tu o przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego.

większego przykazania” – mówi Jezus u św. Marka.⁴⁴ Im bliższy jest nam poszkodowany, tym bardziej jesteśmy zobowiązani do przeciwdziałania złu, które mu się dzieje. „Większej nad tę miłości nie ma, aby kto duszę swą położył za przyjaciół swoje” – czytamy u św. Jana.⁴⁵ Tolerancja jest wtedy nie tylko nie nakazana, lecz wprost przeciwnie: bezwzględnie zakazana.

Wydawałoby się, że w drugim wypadku – a więc wypadku krzywdy nam wyrządzanej – tolerancja jest przez etykę ewangeliczną nakazana. Przypomnijmy słowa Jezusa przytoczone przez św. Mateusza:

Miłujcie nieprzyjaciół wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowającymi i potwarzającymi was.

Podobnie czytamy u św. Marka:

Miłujcie nieprzyjaciół wasze, czyńcie dobrze tym, co was nienawidzą. Błogosławcie tym, co was przeklinają, a módlcie się za tymi, którzy was potwarzają.

Zauważmy jednak, po pierwsze, że mowa tu o zakazie nienawiści wobec tych, którzy nas krzywdzą – ale zakaz nienawiści nie jest przecież zakazem przeciwdziałania wyrządzaniu nam zła. Zauważmy dalej, po drugie, że mowa tu o nakazie czynienia dobra tym, którzy nas nienawidzą – a nie tym, którzy nas krzywdzą w ogóle. Zauważmy wreszcie, po trzecie, że mowa tu o nakazie modlenia się za tych, którzy nas prześladowają (oczekniając i przeklinając) – ale nakaz modlenia się za nich znowu nie jest zakazem przeciwdziałania prześladowaniu nas (oczeknianiu i przeklinaniu).

Nie ma więc w ewangelii absolutnego nakazu tolerancji wobec naszych krzywdzicieli. Jest natomiast nakaz relatywny: tolerancja wobec nich jest nakazana (lub dopuszczalna), jeśli przemawiają za nią motywy bezsilności, równej miary i niemnożenia zła; w tym ostatnim wypadku – ponieważ tylko powstrzymując się od czynienia jakiegokolwiek zła, będziesz doskonały za życia i zasłużysz na nagrodę po śmierci.

9.

Jest logiczna granica tolerancji: nieograniczona tolerancja jest paradoksogenna.

44 Mk 12, 31. Por. też: Mt 19, 36-39; J 23, 34-35.

45 J 15, 13.

Przypuśćmy, że opowiadamy się za obowiązującym wszystkich postulatem nieograniczonej tolerancji. I przypuśćmy, że ktoś inny uważa, że tolerancja nie powinna być nieograniczona i pewnych (np. naszych) zachowań nie toleruje.

Czy powinniśmy tolerować jego zachowanie?

Zgodnie z postulatem nieograniczonej tolerancji – powinniśmy. A więc w konsekwencji powinniśmy tolerować to, że ktoś łamie postulat nieograniczonej tolerancji.

To jest właśnie logiczna granica tolerancji.

Zwracał na nią uwagę Kotarbiński, pisząc:

Czy można się zdobyć na większą niekonsekwencję czynu, na większą niepraktyczność? Można... Jeżeli się postawi kropkę nad „i” i z zasady tolerancji wysnuje dyrektywę tolerowania działań, przeciw samej tolerancji zwróconych.⁴⁶

Jest także praktyczna granica tolerancji: tolerancja powinna być adekwatna do «parametrów» tolerowanego zachowania. Przeciwdziałamy czyjemuś zachowaniu na różne sposoby, a w obrębie każdego z tych sposobów z różną siłą. Skala mieści się między «lekkim» przeciwdziałaniem werbalnym (np. upomnieniem) a ciężkim przeciwdziałaniem «fizycznym» (np. przemocą).

Nie przeciwdziałać można w ogóle.

Przeciwdziałać można aż do fizycznego lub psychicznego unicestwienia nie-tolerowanego.

Jest wreszcie psychologiczna granica tolerancji: tolerancja po przekroczeniu pewnego progu staje się nie do zniesienia.

Wie to każdy, kto stara się praktycznie realizować postulat tolerancji. Czasem tolerowane zachowania przybierają taką postać, że nie da się już ich psychicznie (lub także fizycznie)... tolerować.

10.

Kto ma rozstrzygać, czy dane zachowanie powinno być tolerowane?

Zamiast powiedzieć, kto ma rozstrzygać – powiemy, kto w rzeczywistości rozstrzyga. Powiemy nie o powinnościach, lecz o faktach. A te – są takie.

46 T. Kotarbiński, „Idea wolności”, [w:] *idem, Wybór pism*. Tom I. *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957, PWN, s. 488.

Granica tego, co ktoś toleruje – i w jakim stopniu – wyznaczana jest przez tego kogoś. A jak to ten ktoś robi? Może to robić własnowolnie, ale może też robić to pod wpływem (w tym – przymusem) innych.

Granica zbiorowej tolerancji wyznaczana jest przez tego, kto jest w tej grupie «najsilniejszy» (pod różnymi względami). A więc zawsze musi być ktoś, kto chce być tolerancyjny wobec innych i potrafi postawę tolerancji narzucić członkom swojej grupy.

Dla tolerancji najlepiej, jak opowiada się za nią grupa silna: taka, która chce i umie narzucić innym taką czy inną odmianę i taki czy inny stopień tolerancji. Grupie słabej udaje się czasem narzucić innym postulat tolerancji dla postaw członków tej grupy ze strony grupy silnej. Wtedy jednak owa słaba grupa – okazuje się grupą silną (pod jakimś względem).

Jest to pogląd w gruncie rzeczy «pesymistyczny»: o granicy tolerancji rozstrzygać ma silniejszy.

Niestety: wydaje nam się, że jest to pogląd trafny.

Co gorsza: zachowuje on swój walor dla wszelkich wartości. Jeśli ktoś chce, żeby pewna wartość była preferowana w określonej grupie, to musi dysponować odpowiednią siłą (niekoniecznie fizyczną!), żeby narzucić odpowiednią preferencję innym.

2.3. Tolerancja jako wartość (Marian Przełęcki)

Po lekturze wypowiedzi Anny Brożek i Jacka Jadackiego „W sprawie granic tolerancji” nasuwają mi się przede wszystkim dwie uwagi. Jedna z nich dotyczy samego pojęcia tolerancji, druga – jej oceny. Obu tym myślom dałem już kiedyś wyraz w swych artykułach: „O tolerancji w sprawach moralnych” i „Głos absolutysty”.⁴⁷ Odsyłając więc do nich, tutaj przypomnę tylko krótko niektóre ich tezy.

Już sam tytuł pierwszego ze wspomnianych artykułów sugeruje szersze rozumienie zjawiska tolerancji niż to, które w swych rozważaniach przyjmują autorzy. „Tolerancja w sprawach moralnych” ma być, w moim rozumieniu, szczególnych rodzajem tolerancji; nato-

⁴⁷ M. Przełęcki, „O tolerancji w sprawach moralnych” i „Głos absolutysty”, [w:] *idem, O rozumności i dobroci*, Warszawa 2002, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 147-157.

miast definicja tolerancji, jaką podają autorzy, sprowadza w istocie rzeczy wszelką tolerancję do tolerowania działań moralnie złych – działań sprawiających komuś coś złego. Na ogół jednak tolerancja rozumiana jest szerzej. Działania podlegające tolerancji nie muszą być uważane za moralnie złe. Tak np. stawia sprawę cytowany przez autorów Tadeusz Kotarbiński. „Niesprzeciwianie się cudzym działaniom, mimo że je uważamy za niepożądane” może polegać, wedle niego, na „dopuszczaniu do tego, by głoszone poglądy i projekty naszym zdaniem niesłuszne”. Otóż ta ich „niesłuszność” nie musi być niesłusznością moralną. Może chodzić na przykład – i w rzeczywistości często chodziło – o poglądy religijne czy filozoficzne, które tolerujący uważa za fałszywe lub irracjonalne, a więc niedostatecznie uzasadnione. Bywa oczywiście tak, że poglądy te prowadzą, zdaniem tolerującego, do działań dla kogoś szkodliwych. Ale tak być nie musi. Może on traktować głoszenie tego rodzaju poglądów za niepożądane po prostu dlatego, że uważa je za błędne czy nierozumne.

Głównym rodzajem poglądów wysuwających problem tolerancji są poglądy składające się na to, co nazywamy czymś światopoglądem, obejmującym zarówno pewien ogólny obraz świata, jak i pewną związaną z nim ogólną koncepcję życia. Głosząc takie poglądy, nie zmuszamy oczywiście nikogo do ich akceptacji. Umożliwiamy jedynie zapoznanie się z nimi i ustosunkowanie się do tego, co propagują – a więc ich analizę i krytykę. Ten charakter wspomnianych poglądów świadczy o ich doniosłości egzystencjalnej. Jak pisałem:

Światopogląd dostarcza nam pewnej wartościującej wizji świata, która w istotny sposób wpływa na nasze poczucie sensu życia, na nasze poczucie szczęścia. Są to sprawy o takiej wadze życiowej, że nie mamy prawa ich za nikogo rozstrzygać [...]. Każdy ma prawo myśleć i żyć zgodnie z takim światopoglądem, o którego prawdziwości jest przekonany.

Na tym polega przede wszystkim wartość określana zwykle jako „autonomia istoty ludzkiej”. Wedle słów Milla, zakłada ona „swobodę dążenia do własnego dobra na swój własny sposób”. Sposób życia może być tylko wtedy dobry, gdy jest „swobodnie wybrany i swobodnie przestrzegany”. To prawo swobodnego wyboru daje tym samym człowiekowi prawo wyboru błędnego.

W świetle tych spostrzeżeń trudno zgodzić się z twierdzeniem autorów, że „tolerancja nie jest wartością moralną”, że „nie ma

moralnej powinności bycia tolerancyjnym". Postępowania tolerancyjnego wymaga od nas owa podstawowa wartość życiowa, jaką jest autonomia istoty ludzkiej. Wartość ta może oczywiście pozostawać w konflikcie z innymi wartościami i w pewnych wypadkach – jako mniej ważna – musi im ustępować. Tak właśnie rzecz się ma z sytuacjami rozważanymi przez autorów, którzy problem tolerancji ograniczają do działań uważanych za działania dla kogoś szkodliwe. W sytuacjach takich ważniejsza od nieograniczania autonomii krzywdziciela może się okazać obrona krzywdzonego.

Przyznać trzeba, że koncepcja tolerancji jako zachowania postulowanego przez autonomię istoty ludzkiej zostaje w pewien sposób uwzględniona w uwagach autorów. Jako jeden z motywów tolerancji wymieniają oni „motyw nieograniczania wolności działania” osoby tolerowanej. Uzasadnieniem takiego nieograniczania mogłoby być, zdaniem autorów, przekonanie, że skutki przeciwdziałania postępowaniu osoby tolerowanej byłyby gorsze od skutków jej działalności.

W swoim tekście poświęconym tolerancji zwracałem uwagę – podobnie zresztą jak to czynią dyskutowani autorzy – na różne sposoby przeciwdziałania czyjemuś postępowaniu, z których niektóre skłonny jestem (paradoksalnie) nazywać „tolerancyjnymi”. Zaliczam do nich przede wszystkim próby przekonania oponenta o niesłuszności jego postępowania – przedstawienia racji przemawiających przeciwko jego stanowisku. Jeśli odstąpi od niego przekonany o jego niesłuszności, nie można powiedzieć, że nasza ingerencja naruszyła jego autonomię.

Nieco inaczej niż autorzy skłonny byłbym rozumieć niektóre dotyczące tolerancji teksty ewangeliczne – na co innego kłaść główny akcent. Do tekstów takich należy np. wezwanie do „niesprzeciwiania się złu”, do „nadstawiania drugiego policzka”. Chodzi tu istotnie – jak piszą autorzy – o motyw niemnożenia zła w świecie. Ale motyw ostateczny, który za tym stoi, upatruję nie tyle w ideale perfekcjonistycznym czy perspektywie eschatologicznej, ile w postulatcie miłosierdzia. „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny.” „On jest dobry dla niewdzięcznych i złych” (Łk 6, 35-36). Ten ideał miłosierdzia skłonny jestem uważać za wartość ostateczną, niewymagającą już żadnych dalszych racji. W moim poczuciu moralność ewangeliczna to moralność miłosierdzia, a nie – sprawiedliwości.

2.4. Granice wolności (Jacek Jadacki)

1.

Któż z nas nie pamięta bajki Aleksandra Fredry zaczynającej się od słów:

Paweł i Gaweł w jednym stali domu,
Paweł na górze, a Gaweł na dole,
Paweł spokojny, nie wadził nikomu,
Gaweł najdziksze wymyślał swawole.

Zrozpaczony Paweł – nie mogąc już znieść tych swawoli, daje nauczkę Gawłowi i odpłaca pięknym za nadobne. Teraz Gaweł wpada w pułapkę wolności:

- Co waćpan robisz? – Ryby sobie łowię.
- Ależ, mospanie, mnie kapie po głowie!

Wystarczy zmienić parę szczegółów – i mamy obrazek całkiem współczesny. Gaweł w dni powszednie wiercący udarową wiertarką w ścianie swego domu, a od święta grillujący namiętnie na ... sąsiedniej łączce. Gawłowa wyprowadzająca pieska, aby się wysusiał etc. na resztki naszego wspólnego trawnika. Jedno Gawłatko rozkoszujące się przy otwartym oknie pseudomuzyką płynącą z głośników nastawionych na cały regulator. Drugie Gawłatko rozjeżdżające nas górskim rowerem na chodniku (służącym, jak sama nazwa wskazuje, do chodzenia, a nie jeżdżenia) – i tak dalej, i tak dalej.

2.

Powiedzenie „Wolność, Tomku, w swoim domku” wprowadza nas od razu w samą istotę PUŁAPKI WOLNOŚCI. Gdybyśmy wszyscy mieli nieograniczoną wolność – życie nasze stałoby się nie do zniesienia. Jaka więc wolność nam przysługuje – i w jakich granicach?

Odróżnijmy najpierw wolność FIZYCZNĄ od wolności PSYCHICZNEJ.

Mówimy o kimś, że jest wolny fizycznie, gdy jego działań nie uniemożliwiają przeszkody zewnętrzne. Mówimy na przykład, że ktoś jest „wolny jak ptak”, ponieważ o ptakach sądzimy, że mogą szybować bez przeszkód w przestworzach. Nie trzeba chyba do-

dawać, że nikt – i nic – na świecie, którym «rządzą» niewzruszone prawa, nie ma tak rozumianej wolności fizycznej.

Wolność psychiczna związana jest z naszymi «chczeniami»: aktami wolicjonalnymi; tę właśnie wolność mamy na myśli, gdy mówimy o wolności woli. Wiele czasu upłynęło, zanim uświadomiono sobie, że wolność woli nie polega na tym, że «chcenia» nie mają żadnych przyczyn. W nauce przyjmuje się dziś bez zastrzeżeń pogląd, że wszystko ma przyczynę. Gdyby wolność woli polegała na tym, że nasze «chcenia» nie mają przyczyn, trzeba by wybierać: albo jest wolna wola – i nie wszystko ma przyczynę, albo wszystko ma przyczynę – i nie ma wolnej woli.

Tymczasem wolne «chcenia» – to nie takie akty, które NIE MAJĄ ŻADNEJ PRZYZYNY, lecz takie, które są wyznaczone przez czynniki WEWNĘTRZNE, a nie zewnętrzne.

3.

Aby wyjaśnić, na czym polega to, że akty wolicjonalne mają przyczynę wewnętrzną, dobrze jest rozróżnić wolność woli POZYTYWNA I NEGATYWNA.

Z POZYTYWNA wolnością woli mamy do czynienia w wypadku kogoś, kto, jeśli chce coś robić – to to robi. Natomiast ktoś ma wolność woli NEGATYWNA, gdy jakiegoś czynu dokonuje tylko wtedy, gdy chce go dokonać. Ani Paweł, ani Gaweł nie mają pełnej pozytywnej wolności woli, gdyż nie są w stanie robić wszystkiego, co tylko zechcą. Ale Gaweł – urządzający „najdziwsze swawole” – jest w swoim działaniu wolny fizycznie: jego swawole nie naruszają praw fizyki, a „spokojny Paweł” nie stawia mu – przynajmniej początkowo – oporu. Co więcej: Gaweł jest ponadto negatywnie wolny psychicznie, bo nikt go do tych swawoli nie zmusza. W przeciwieństwie do tego Paweł jest właśnie zmuszony do znoszenia „najdziższych swawoli” Gawła. Znosząc te swawole, daje świadectwo tego, że jego wolność negatywna została ograniczona.

Sam przymus, o który chodzi w wypadku braku negatywnej wolności woli, może być zewnętrzny lub wewnętrzny. Zachcianki „spokojnego Pawła” powstrzymywane są OD WEWNĄTRZ: tak został ukształtowany jego charakter, że „nie wadzi nikomu”. „Gawła” przed „najdziższymi swawolami” powstrzymuje dopiero ZEWNĘTRZNA interwencja Pawła.

4.

Jak widać, jest po prostu FAKTEM, że nikt z nas nigdy nie ma wolności fizycznej (czyli zdolności łamania praw przyrody), a wszyscy – jak się okazuje prędzej czy później – mamy tylko OGRANICZONĄ wolność woli (czyli wolność psychiczną).

Zarówno pozytywna, jak i negatywna wolność woli natrafia na dwie granice – w postaci wspomnianej już zasady przyczynowości (zgodnie z którą wszystko ma przyczynę) oraz zasady równości (zgodnie z którą nikt nie ma szczególnych uprawnień tylko dlatego, że to on, a nie ktoś inny). Gdyby Gaweł chciał o własnych siłach szymbować u sufitu swego pokoju – jak „ptak niebieski” – jego pozytywna wolność natrafiłaby na barierę pierwszego rodzaju w postaci prawa ciężenia. O drugiej barierze mówi zakończenie bajki Fredry:

Z tej to powiastki morał w tym sposobie:
Jak ty komu, tak on tobie.

Skoro wszyscy mamy równe prawa (zasadniczo – bo czasem niektóre prawa z WŁASNEJ WOLI możemy utracić), to wszyscy mamy też prawo do negatywnej wolności woli, czyli do wolności od cudzego przymusu, od zniewolenia, a w konsekwencji mamy obowiązek odpowiedniego ograniczenia swojej wolności pozytywnej.

Nasza wolność nie jest więc nieograniczona. Granicą naszej wolności jest mianowicie cudza wolność.

Nie domagamy się NIEOGRANICZONEJ wolności, gdyż taka wolność – przyznana WSZYSTKIM – byłaby NIE DO ZNIESIENIA.

2.5. Wolność i odpowiedzialność (Anna Brożek & Jacek Jadacki)

1.

Rozważmy dwie sytuacje:

(1) Osoba x chce robić to-a-to i osoba x robi to-a-to.

(2) Osoba x NIE chce (resp. chce NIE) robić tamtego-a-tamtego, ale osoba y zmusza osobę x do robienia tamtego-a-tamtego (i osoba x robi tamto-a-tamto).

W sytuacji (1) czyn osoby x był wolny₁; inaczej: osoba x, robiąc to-a-to, była wolna₁. Natomiast w sytuacji (2) osoba x, robiąc

tamto-a-tamto, nie była wolna₁; osoba x działała pod przymusem – ze strony osoby y.

Zauważmy, że w sytuacji (2) przymus wywarty przez osobę y nie spowodował u osoby x nie-chcenia robienia tamtego-a-tamtego; spowodował on tylko samo to robienie.

Zauważmy też, że bywa i tak, że:

(3) Osoba x chce robić to-i-owo i osoba x nie robi tego-i-owego.

Akt wolicjonalny nie jest więc wystarczającym warunkiem działania.

Zastanówmy się, dlaczego tak jest: dlaczego chcenie zrobienia czegoś nie «pociąga» zrobienia tego czegoś. Powodów może być kilka.

Po pierwsze bywa tak, że osiągnięcie pewnego chcianego stanu rzeczy s jest niemożliwe fizycznie, technicznie etc. Ktoś lub coś może nam też w tym przeszkodzić.

Po drugie, często jest tak, że kiedy chcemy urzeczywistnić jakiś stan rzeczy, to zazwyczaj go «abstrahujemy» z całego ciągu stanów rzeczy. A bywa, że nie chcemy jakiegoś stanu pośredniego między stanem obecnym a stanem rzeczy s lub nie chcemy stanu, który z dużym prawdopodobieństwem zaszedłby po stanie rzeczy s. Ostatecznie więc – jeśli nawet początkowo chcemy i postanawiamy urzeczywistnić stan rzeczy s, to niekiedy zanim zaczniemy go urzeczywistniać uświadamiamy sobie, że nie chcemy jakiegoś stanu rzeczy skorelowanego kauzalnie ze stanem rzeczy s – i odступujemy od postanowienia.

Wygląda więc na to, że przed zrealizowaniem chcianego stanu rzeczy powstrzymać nas może bądź jakaś niemoc – bądź odstępianie od chcenia. A zatem: jeśli chcę i mogę urzeczywistnić stan rzeczy s – to urzeczywistniam stan rzeczy s. A jeśli nie urzeczywistniam, to stanu rzeczy s nie chcę lub nie mogę urzeczywistnić.

2.

Niektórzy posługują się innym pojęciem wolności niż wolność₁. Nazwijmy tę inną wolność „wolnością₂”. Przyjmują mianowicie, że:

(4) Osoba x, robiąc tamto-a-tamto, jest wolna₂, gdy osoba x, robiąc tamto-a-tamto, chce robić tamto-a-tamto, a nadto akt wolicjonalny osoby x nie ma przyczyny.

Jak pamiętamy, gdyby istniała wolność₂, kauzalizm (resp. determinizm «kauzalny») byłby obalony.

Zauważmy, że wolność₂ osoby x, pociąga wolność₁ osoby x, ale nie na odwrót: osoba x może być wolna₁, nie będąc wolna₂.

3.

Jak wiadomo wolność jest w następujący sposób związana z odpowiedzialnością:

(5) Osoba x jest odpowiedzialna za czyn c, gdy osoba x, dokonując czynu c, była wolna.

Pytanie: wolna₁ czy wolna₂?

Kto uznaje, że kauzalizm jest prawdą, powie oczywiście: wolna₁, gdyż nikt nie jest wolny₂.

Często jednak opieramy się uznaniu tezy kauzalizmu, a zwłaszcza determinizmu. Opór budzi przede wszystkim to, że determinizm, a w pewnym stopniu także kauzalizm, są niezgodne z pewnymi naszymi najgłębszymi poczuciami – w szczególności z poczuciem, że jednak coś TYLKO od nas zależy, że możemy w pewnych sprawach zdecydować tak lub inaczej i że ta decyzja zależy tylko od nas. To poczucie jest w nas tak zakorzenione, że myśl, że jest ono tylko uludą, wydaje się nam przerażająca.

4.

Jednym z powodów zamieszania wokół zagadnienia wolności było uznanie za prawdę długiego składnika alternatywy w pytaniu „Wolna₁ czy wolna₂?”. Być może brało się to stąd, że zdarzają się wypadki, kiedy przyczyną czyjegoś aktu wolicjonalnego jest cudzy akt wolicjonalny:

(6) Osoba x chce robić to-i-tamto (bo osoba y zmusiła osobę x do tego, żeby osoba x chciała robić to-i-tamto) i osoba x robi to-i-tamto.

Osoba x nie przestaje być wtedy wolna₁, ale niektórzy chcieliby, żeby mimo to osoba x została zwolniona od odpowiedzialności. Chcieliby zatem przyjąć, że:

(7) Osoba x jest odpowiedzialna za czyn c, gdy osoba x, dokonując czynu c, była wolna₃.

Tutaj „osoba wolna₃” znaczy tyle, co „osoba zarazem wolna₁ i taka, że do odpowiedniego aktu wolicjonalnego nie została zmuszona (scil. nakłoniona) przez inną osobę”.

Motywy wprowadzenia pojęcia wolności₃ jest być może to, żeby karać tylko tych ludzi, którzy są wolni₃.