

TOLERARE ERGO SUM ?

Dialogi polsko-niderlandzkie

Marcin Korzewski

„[...] to nie jest ściana. To dźwiękoszczelna szyba.
Stoimy po jednej i po drugiej stronie – i wyrażamy sobie.
Jest dźwiękoszczelna, bo chociaż mówimy i krzyczymy,
to nie słyszymy się, nie potrafimy się zrozumieć.
Nie ma już wspólnego języka.
Rozpadł się i zamiast tego jest jakiś bełkot, który wyraża jedynie
najprymitywniejsze emocje”.¹

„It is a nation divided, but not one divided against itself”.²

Punkt wyjścia do rozważań nad tolerancją wyznaczany jest przykrą koniecznością uznania faktu, że jakieś „nie-ja” istnieje i zawsze będzie istnieć.

Otwarcie

Niniejsze rozważania będą próbą przyjrzenia się skromnemu wycinkowi rzeczywistości w załamanej czasoprzestrzeni – zestawione bowiem zostaną tutaj dwa światy: Polska współczesna oraz Niderlandy sprzed stulecia. Takie zestawienie wydaje się na pozór absurdalne i niczym nie uzasadnione. By jednak uchwycić istotę problemu, który będzie przedmiotem prowadzonej tutaj analizy, czyli wskazać pewne fundamentalne różnice w podejściu do tolerancji w społeczeństwie holenderskim i polskim, wypada wprawdzie znaleźć jakiś punkt zaczepienia, jakiś wspólny mianownik, dzięki któremu wskazane odmienności uzyskają spójną perspektywę i nabiorą właściwego sensu. Rzecz więc będzie o tym, czym w warunkach ideologicznych podziałów – podzielone ideologicznie jest dziś społeczeństwo polskie i było (kiedy ideologia w Holandii znaczenie miała fundamentalne) społeczeństwo holenderskie – jest tolerancja.

W sprawie tolerancji – głos kolejny

Zacznijmy od źródeł – *tolerare* znaczy tyle, co cierpliwie wytrzymywać i z rezygnacją znośić kogoś (coś), kogo (czego) akceptować nie sposób. Z tej prostej definicji wynikać może tylko jedna i stosunkowo banalna konkluzja: tolerancja jest formułą mniejszego zła, zamieszkuje obszary środkowe gdzieś między światem zaślepienia nienawiścią a krainą szczęśliwej miłości, choć ściślej – jak się zdaje, z konieczności – związana jest z tym pierwszym niż z tą drugą. Tym się bowiem różni od akceptacji właśnie, że umożliwiać ma raczej uniknięcie aneksji przez świat nienawiści niż ekspansję krainy miłości. Jest więc tolerancja swoistym minimum tego, co domaga się realizacji w rzeczywistości, w której **różnica jest faktem** – faktem brzemennym w konsekwencje, ponieważ obarczonym stałym ryzykiem konfliktu w obliczu konfrontacji z tym, który (co) – ze względu na swą odmienność – budzi opór, idzie w poprzek jakiegos „ja”/„moje”, jakiegos „my”/„nasze”. Tam wszakże, gdzie jest jakieś „ja”, jest także jakieś „nie-ja” – inaczej nie byłoby żadnego życia społecznego. Co więcej, nawet w obrębie „my” jest różne „ja”.

Ten egzystencjalny stan doznawanego „mierzenia” Immanuel Kant³ opisuje w kategoriach „nietowarzystkiej towarzyskości” – paradoksu natury ludzkiej (i życia społecznego) polegającego na tym, że z jednej strony człowiek przejawia skłonność do bycia z innymi, ponieważ tylko takie bycie daje mu możliwość rozwoju jego naturalnych predyspozycji, z drugiej zaś strony – i z równie znaczącą siłą – dochodzi do głosu jego skłonność do separowania się od innych, by móc „wszystko

¹ Rozmowa Marcina Mollera z Andrzejem Stasiukiem, *Wielka imitacja reszty świata*, „Newsweek” 51-52/2012.

² A. Lijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley 1968.

³ I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przekł. T. Kupś i inni, Kęty 2005, s. 34.

urządzać wedle własnego upodobania”. Świat człowieka jest zatem światem skazania na Innego, bez którego życie nie jest możliwe, ale którego jednocześnie zdzierżyć trudno niezmiernie. Owo skazanie „ja” na nieusuwalne „nie-ja” kładzie „obiektywne” – w pewnym sensie – fundamenty dla tolerancji, rozumianej jako konieczność uznania różnicy za fakt, już chociażby z tego powodu, że jakkolwiek „nie-ja” stanowić może zagrożenie dla „ja”, to jednocześnie owo „nie-ja” funduje prymarny punkt odniesienia dla rozpoznawania i konstruowania – na zasadzie binarnych opozycji – tożsamości „ja”. A zatem „ja” potrzebuje „nie-ja” nie tylko dlatego, że wynika to z natury życia społecznego, ale dlatego również, żeby w ogóle być jakimś „ja”⁴.

Punkt wyjścia do rozważań nad tolerancją jest więc swoiście „negatywny” i „minimalistyczny” – wyznaczany jest przykrą koniecznością uznania faktu, że jakieś „nie-ja” istnieje i zawsze będzie istnieć. Bo nawet jeśli „ja”, realizując własne upodobania, będzie próbowało usunąć „nie-ja”, to ceną, jaką zapłacić może za swą absolutną wolność od „nie-ja”, będzie w najlepszym wypadku utrata poczucia „ja”, a w najgorszym – wyrastająca z absolutnej samo-woli równie absolutna samo-tność i idąca za nią fundamentalna bezradność. „Uwolnienie” bowiem od „nie-ja”, od innych, nawet tych najbardziej uprzykrzonych i natrętnych, od owego źródła – jako rzecz Zygmunt Bauman⁵ – „nie kończących się pretensji”, równoznaczne jest z utratą ich pomocy, bez której „próba czysto fizycznego przetrwania byłaby skazana na niepowodzenie”.

A zatem „obiektywna” konieczność tolerancji wynika z uwarunkowań naturalnych (tylko dzięki innym mogą przetrwać w środowisku naturalnym), społecznych (tylko dzięki społeczeństwu stają się człowiekiem) i indywidualnych (tylko dzięki „nie-ja” stają się „ja”).

Niezależnie jednak od wskazanych powyżej pewnych „obiektywnych” kryteriów fundujących tolerancję warto do problemu tego podejść z innej – aksjonormatywnej – perspektywy, ponieważ to ona – poza tym, że będzie wyznaczać ramy dalszych rozważań – ustanawia pewien formalny meta-poziom, na którym nadbudowuje się poziom treściowy, czyli kwestia umocowania dla podejścia do konkretnych obiektów (nie)tolerancji.

Otóż w perspektywie aksjonormatywnej ujawniają się dwa wymiary tolerancji. Z jednej strony, możemy postrzegać ją jako normę, z drugiej – jako wartość. Jeśli mówimy o tolerancji jako normie, ujmujemy ją przez pryzmat praktycznych dyrektyw dotyczących postępowania (lub jego zaniechania), które wymagają realizacji ze względu na konieczność osiągnięcia jakiegoś założonego celu. Normą bowiem jest pewien wzór czynności, dzięki któremu uzyskujemy informację, w jaki sposób mamy się zachowywać, aby zrealizować określone dążenie albo – inaczej mówiąc – jakich środków winniśmy używać, aby motyw naszego (nie) działania przekształcił się w jego skutek. Jeśli zaś potraktujemy tolerancję jako wartość, nasza uwaga skupić się winna nie tyle na środkach, ile na pożądanym celu właśnie. Wartość bowiem jest tym, co postrzegamy jako pewien ideał, który – jako nasze istotne dążenie – domaga się urzeczywistnienia. Stanowi ona walor, który warunkuje podjęcie (lub zaniechanie) określonego działania. A zatem wartością jest to, co – w warstwie idealnej – stanowi cenny przedmiot pożądania.

⁴ Co w praktyce oznacza, że różnica „wyprzedza” tożsamość.

⁵ Zob. Z. Bauman, *Wolność*, Kraków 1995, s. 63.

Dla właściwego ukierunkowania prowadzonej w niniejszych rozważaniach analizy (i zanim dokonamy umiejscowienia owych kategorii w kontekście tolerancji) wypada normę i wartość – przedstawione powyżej jako pojęcia ogólne – zdefiniować w kategoriach socjokulturowych, zwracając uwagę na to, że w tym kontekście norma formułuje dyrektywy postępowania jako wzory uznane i obowiązujące w danym społeczeństwie (kulturze), natomiast wartość określa ideały jako społecznie pożądane dążenia i cele. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na to, że w aspekcie społeczno-kulturowym relacja między normami a wartościami ukierunkowana jest – zasadniczo – w taki sposób, że określonym wartościom przypisane są określone normy, co oznacza, że po pierwsze, normy umożliwiają realizację określonych wartości wedle uznanego społecznie wzorca normatywnego, a po drugie, ów wzorzec normatywny – określając i sankcjonując (zwyczajem, moralnością lub prawem) zachowania „nienormatywne”, umożliwia – stając się dlań „strażnikiem” – realizację określonych wartości społecznych. W praktyce jednak – jak trafnie naświetlił rzecz Robert Merton⁶ – możemy mieć do czynienia z sytuacją, w której do realizacji określonych wartości wykorzystywane są inne niż społecznie uznane normy, realizacja zaś obowiązujących dyrektyw normatywnych nie musi oznaczać identyfikacji ze społecznie uznanymi ideałami. W konsekwencji owa pierwotna zgodność z określonymi środkami i celami może się rozkładać na pięć możliwych wariantów (typów idealnych) relacji między nimi. Chciałbym je opisać – modyfikując perspektywę przyjętą przez Mertona – w odniesieniu do kategorii tolerancji, która może być traktowana, z jed-

nej strony, jako norma, czyli (praktykowana) dyrektywa działania, z drugiej zaś, jako wartość, czyli założona i domagająca się urzeczywistnienia idea.

Wariant I – postrzeganie tolerancji w kategoriach zarówno wartości, jak i normy – **tolerancja sensu stricto** – w tym przypadku mamy do czynienia ze współwystępowaniem wartości i normy tolerancji: „jestem tolerancyjny, ponieważ uznaję tolerancję za wartość”. Uznawanie „mierzącego nie-ja” dokonuje się tutaj zarówno na poziomie środków (praktykowanie tolerancji), jak i celów (zrealizowanie wartości tolerancji). Innymi słowy, norma tolerancji stoi na straży i przyczynia się do urzeczywistnienia wartości tolerancji.

Wariant II – postrzeganie tolerancji w kategoriach normy, ale nie jako wartości – **tolerancja pragmatyczna (normatywna)** – realizacja normy tolerancji wynika z uznania wartości innych niż tolerancja, do których urzeczywistnienia może dojść dzięki praktykowaniu tolerancji. To rodzaj myślenia o normach, w którym uznanie „mierzącego nie-ja/nie-moje” nie ma na celu urzeczywistnienia wartości tolerancji.

Wariant III – postrzeganie tolerancji w kategoriach wartości, ale nie jako normy – **tolerancja ideologiczna (aksjologiczna)** – uznanie wartości tolerancji nie pozostaje w związku z normą tolerancji, ponieważ idea tolerancji domaga się realizacji „wszelkimi dostępnymi środkami”, co oznacza, że do jej urzeczywistnienia i zabezpieczenia można wykorzystać normy nie pozostające w związku z uznaniem „mierzącego nie-ja/nie-moje”.

Wariant IV – postrzeganie tolerancji jako antywartości i/lub antynormy – **nietolerancja** – źródłem waloryzacji rzeczywistości jest normatywne i/lub aksjologiczne kwestionowanie +

⁶ Zob. R. Merton, **Teoria socjologiczna i struktura społeczna**, przekł. E. Morawska, J. Wertenstein-Zuławski, Warszawa 2002, s. 197–224.

„mierzącego nie-ja/nie-moje” zmierzające do jego zniesienia (wyłączenia). Oznacza to, że nietolerowanie jawi się jako standard normatywny „antyetyczny” wobec tolerowania, nietolerancja zaś jako wartość stanowiąc ma aksjologiczną „antytezę” tolerancji⁷.

Wariant V – niepostrzeżenie tolerancji ani w kategoriach wartości, ani normy – **indyferentyzm aksjonormatywny w odniesieniu do tolerancji**, który oznacza, że „nie-ja/nie-moje” jest obojętne – „ani nie mierzi, ani nie grzeje”.

Wariant ostatni – obojętność – jakkolwiek w sensie logicznym uprawniony, należy w tym wypadku potraktować jako przypadek wyjątkowy. Źródłem przyjęcia tego stanowiska bowiem jest indyferentyzm aksjonormatywny per se – ten zaś, zarówno na meta-poziomie, jak i na poziomie treściowym, sprawia, że ujmowanie tego przypadku w kategoriach (nie)tolerancji staje się bezprzedmiotowe – „wszystko mi jedno” nie pozostaje w żadnym związku z zaangażowaniem aksjonormatywnym, jakie zakłada (nie)tolerancja.

⁷ Chodzi tutaj o sytuację, w której standardy normatywne tolerancji odrzucane są jako umożliwiające urzeczywistnienie niepożądanego wartości tolerancji (nietolerancja sensu stricto), albo sytuację, w której standardy normatywne tolerancji uniemożliwiają urzeczywistnienie pewnych cenionych wartości (nietolerancja pragmatyczna), albo w końcu o sytuację, w której tolerancja jako wartość uznawana jest za niepożądaną do urzeczywistnienia (nietolerancja ideologiczna). Należy tutaj zaznaczyć, że o ile – w przypadku tolerancji ideologicznej – można sobie wyobrazić, iż dla urzeczywistnienia wartości tolerancji wykorzystane mogą być standardy normatywne nietolerancji (próby wymuszania tolerancji za pomocą nietolerancji), o tyle trudno już znaleźć logiczne i empiryczne uzasadnienie dla sytuacji odwrotnej, czyli posługiwania się – w przypadku nietolerancji ideologicznej – standardami tolerancji w celu zakwestionowania jej jako wartości.

Z powodów, które ilustrację swą znajdują w dalszej części rozważań, sądzę, że przedstawione powyżej warianty drugi i trzeci są szczególnie interesujące, ponieważ to one właśnie (nie zaś tolerancja sensu stricto tudzież nietolerancja) posłużyć mogą jako narzędzia analityczne służące identyfikacji sposobów podejścia do tolerancji dominujących w społeczeństwie polskim i holenderskim. Wydaje się bowiem, że tolerancja nie jawi się Holendrom jako wartość, lecz postrzegana jest w kategoriach pewnego standardu normatywnego, umożliwiającego realizowanie innych niż tolerancja wartości. Innymi słowy, społeczeństwo holenderskie przejawia pragmatyczną postawę wobec tolerowania, gdy tymczasem w społeczeństwie polskim tolerancja postrzegana jest w kategoriach aksjologicznych, co oznacza, że Polacy przejawiają w istocie ideologiczny stosunek do tolerancji. Zarysowana w ten sposób rama dla dalszej analizy oznacza, że mamy w praktyce do czynienia z zupełnie odmiennymi punktami wyjścia dla rozważań o tolerancji w Polsce i Holandii, co z kolei tytuł niniejszego artykułu czyni dość przewrotnym, ponieważ będzie to raczej, jak się zdaje, podwójny monolog niż dialog – perspektywy bowiem podejścia do tolerancji w tych dwóch kontekstach wydają się wzajemnie nieprzekładalne (choć – być może – wzajemnie się uzupełniają).

Tolerancja w warunkach konfliktu ideologicznego – wprowadzenie

Wiele wskazuje na to, że społeczeństwo polskie znajduje się obecnie na etapie podobnym do tego, na którym społeczeństwo holenderskie znajdowało się pod koniec XIX wieku, czyli w „ostrej” fazie ideologicznej, a dokładnie rzecz ujmując, w fazie głębokich podziałów, które ujawniają się jako konsekwencja

zasiedlania przestrzeni aksjologicznej coraz to nowymi światami, roszczeniami sobie prawo bytu na równi z innymi. Pogłębiająca się pluralizacja rzeczywistości staje się zarzewiem nieustannych konfliktów – konfliktów o tyle niebezpiecznych, że groźących – ponieważ chodzi nierzadko o wartości absolutnie pryncypialne, a przynajmniej o pryncypialne stanowisko wobec określonych wartości – w najlepszym wypadku uciążliwą niestabilnością i permanentnymi, nierozwiązywalnymi sporami, a w najgorszym – rozpadem społeczeństwa. Skoro społeczeństwo holenderskie w obliczu takiego ryzyka stanęło niemal półtora wieku temu, warto się przyjrzeć, w jaki sposób owo zagrożenie zostało w Holandii zneutralizowane.

Holenderskie społeczeństwo filarowe – tolerancja jako kompromis

Otóż sposobem, jaki przyjęto dla uniknięcia stanu rzeczy, w którym ideologicznie podzielone społeczeństwo imploduje pod ciężarem narastających sporów o (fundamentalne) wartości, było spacyfikowanie konfliktu i uregulowanie go w formule społeczeństwa filarowego. To właśnie wtedy społeczeństwo holenderskie się podzieliło, żeby przetrwać. „Skoro nie możemy się porozumieć, skoro najwyraźniej nie chcemy się porozumieć, skoro – koniec końców – nie możemy żyć razem, możemy żyć obok siebie, nie wchodząc sobie wzajemnie w drogę”.

Projekt społeczeństwa filarowego zrodził się jako odpowiedź na sytuację, w której rzeczywistość, na pierwszy rzut oka, oferowała wyłącznie prostą alternatywę w formie niekończącej się walki albo o ideologiczną dominację z prawem do narzucania własnej (jednej) Prawdy innym, albo w obronie przed

ideologicznym poddaństwem wobec innych. Tymczasem wyjściem z sytuacji okazał się „rozpad połowiczny”, który przybrał postać swoistego „dobrowolnego apartheidu”. Jeśli bowiem nie można było się uchronić przed nieustanną ekspansją i ewentualną aneksją własnego świata ideologicznego przez inne światy, jeśli nie można było również ustanowić własnego świata światem jedynym, rozwiązaniem okazała się idea „suwerenności we własnej domenie”. Społeczeństwo holenderskie podzieliło się więc – wedle kryteriów ideologicznych – na cztery bloki: katolicki, protestancki, socjalistyczny i liberalny. Sam fakt podziału nie jest jednak w tym wypadku tak istotny jak forma, którą ów podział przybrał. Otóż świat życia społecznego w Holandii został „rozparcelowany” na cztery całkowicie izolowane (nie tylko mentalnie i aksjologicznie, ale również instytucjonalnie czy wręcz fizycznie) krainy ideologiczne – istniejące obok siebie rzeczywistości równoległe. W praktyce oznaczało to, że „protestanci mogli rodzić się w protestanckich szpitalach, uczęszczać do protestanckich przedszkoli, szkół, gimnazjów i uniwersytetów, gromadzić się w protestanckich stowarzyszeniach i klubach, pracować u protestanckiego pracodawcy, działać w protestanckich związkach zawodowych, głosować na protestancką partię polityczną, słuchać protestanckiego radia, czytać protestancką prasę, zamieszkać w protestanckim domu spokojnej starości i być pochowanym na protestanckim cmentarzu”⁸. Taka totalna formuła strukturalnej izolacji uznana została i przyjęta jako obowiązująca przez wszystkie filary społeczeństwa holenderskiego. Każdy dostał swój „skrawek ziemi”, na którym gospodarować mógł tak, jak chciał – zgodnie z własnym systemem wartości, w zgodzie z własną ideologią.

⁸ M. Wintle, *An Economic and Social History of the Netherlands 1800–1920. Demographic, Economic and Social Transition*, Cambridge 2000, s. 262.

Polskie społeczeństwo filarowe?

W 2010 roku profesor Radosław Markowski, znany i uznany polski socjolog, w wywiadzie udzielonym dla „Gazety Wyborczej”⁹ zaproponował – czym wywołał sporo kontrowersji – by już i tak fundamentalnie pęknięte polskie społeczeństwo podzieliło się, na wzór Holandii z końca XIX wieku, na filary, tym razem jednak dwa: oświeceniowo-świecki i katolicko-narodowy. Miałyby to być próba zapobieżenia „krwawej rewolucji”, w obliczu której stoi Polska ze względu na nawarstwiający się spory ideologiczne. A skoro taki stan rzeczy w społeczeństwie polskim wydaje się utrzymywać, Markowski zasugerował, że może takie właśnie rozwiązanie problemu – w formule społeczeństwa filarowego – sprawdziłoby się w naszym kraju. Jednocześnie jednak – niemal natychmiast – sam podał zasadniczy powód, dla którego uregulowanie kwestii sporów aksjologicznych w trybie strukturalnej, dobrowolnej segregacji może nie być realną alternatywą. Otóż zasadnicza przyczyna tkwić ma w specyfice polskiej sceny politycznej – Markowski jako problematyczną postrzega wolę elit politycznych względem konieczności minimalnej możliwej współpracy i porozumienia na rzecz budowy, a co ważniejsze, utrzymania ładu społeczno-politycznego w standardach wyznaczanych, jak go nazywa, „funkcjonalnym federalizmem”.

W istocie bowiem normatywne wskazania do tego, by formuła „współzycia osobno” mogła być urzeczywistniana – nie doprowadzając jednak przy tym do niekonfliktowego już wprawdzie, ale nadal faktycznego rozpadu – zabezpieczone i realizowane były w Holandii przez elity polityczne, których podstawowym

zadaniem miało być utrzymywanie społeczeństwa w minimalnej możliwej w takich okolicznościach spójności, zgodnie z zasadami, które znany i uznany holenderski politolog Arend Lijphart opisuje jako „politykę kompromisu”¹⁰. Wystarczy tu wymienić jedynie dwa (spośród pięciu) wymogi strategii politycznej aplikowanej dla utrzymania ładu społecznego w warunkach skrajnego pluralizmu ideologicznego, by się przekonać, że mimo pewnego podobieństwa sytuacji społeczno-kulturowej klimat polityczny, z jakim mamy do czynienia obecnie w Polsce, jest tak dalece odmienny, iż realizacja standardów normatywnych demokracji konsocjonalnej – jak określa ją Lijphart – nie jest, jak się wydaje, możliwa. Otóż pierwsze – i chyba najbardziej znamienne – kryterium wyraża się potrzebą „menedżerskiego” podejścia do polityki, która – w przeciwieństwie do rzeczywistości społeczno-kulturowej – ma być odideologizowana, to znaczy nastawiona na efektywne rozwiązywanie problemów, co oznacza, że wszelkie spory doktrynalne nie mogą stanowić przeszkody w realizacji założonych celów. Drugi warunek – nie mniej istotny – zakładał „zgodę na niezgodę”, co oznaczać miało w pierwszej kolejności zaakceptowanie przez wszystkie opcje polityczne różnych ideologicznych i uznanie ich jako nieusuwalnego faktu na temat rzeczywistości. Odmienność bowiem wizji świata nie mogła stanowić uprawomocnienia dla podejmowania działań zmierzających do narzucenia komukolwiek własnej perspektywy, co w praktyce oznaczało konieczność prowadzenia negocjacji politycznych tak długo, aż konsensus w danej sprawie zostanie osiągnięty. Każda strona miała swój wkład w wynegocjowane porozumienie, ale każda też – aby coś osiągnąć – musiała coś poświęcić.

⁹ A. Kublik, **Rozmowa z prof. Radosławem Markowskim**, http://wyborcza.pl/1,76842,8591226,Markowski_Zwyciestwo_Jaroslaw_Kaczynskiego.html (10.12.2012).

¹⁰ A. Lijphart, op.cit., s. 122–138.

Polski system polityczny – podobnie jak holenderski – oparty jest na ordynacji proporcjonalnej, co w praktyce wymusza tworzenie koalicji parlamentarno-rządowych. Niemniej wydaje się, że strategie polityczne realizowane przez polskie elity polityczne nie uwzględniają (lub robią to w minimalnym zakresie) wskazanych powyżej standardów normatywnych dla formowania i utrzymywania ładu w warunkach (skrajnego) pluralizmu aksjologicznego. Charakter podziałów ujawniających się na poziomie społeczno-kulturowym znajduje, jak można sądzić, proste przedłużenie i odzwierciedlenie w przestrzeni politycznej, gdzie emocjonalny spór o pryncypia toczy się być może z jeszcze większym natężeniem. W rezultacie polskie elity polityczne nie tylko nie przyczyniają się do stabilizowania podziałów, ale w swym ideologicznym i – co chyba równie ważne – „misjonarskim” nastawieniu przyczyniają się do ich wzmocnienia, nie wykazując przy tym szczególnego zainteresowania kompromisem, czy wręcz demonizując go jako „zaprzeczenie się”, wyrzeczenie się głoszonych ideałów. Stajemy w rezultacie wobec takiej oto rzeczywistości, którą Jacek Żakowski (w polemice z propozycją prof. Markowskiego) streszcza krótko: „[c]zyja władza, tego ideologia”¹¹.

Jak zatem widać, dyskurs polityczny jest w Polsce obarczony aksjologicznym pryncypializmem, którego zapewne nie brakowało również Abrahamowi Kuyperowi – politykowi i kalwińskiemu kaznodziei, inicjatorowi budowania w społeczeństwie holenderskim systemu filarowego. Kuyper wybrał jednak inną drogę – drogę ideologiczną „suwerenności we własnej domenie”, możliwej do zrealizowania dzięki tolerancji równoznacznej z aplikacją odideologizowanej, normatywnej strategii kompromisu

godzącego „ja” i „nie-ja”. Polska droga tymczasem wiezie, jak się zdaje, w innym kierunku.

Polskie społeczeństwo ideowe – tolerancja jako solidarność

Słowem-kluczem, a zarazem remedium mającym „lepić” popękane polskie społeczeństwo, ma być, jak się zdaje, wartość solidarności. To ona stanowić ma aksjologiczny punkt odniesienia dla tworzenia ładu społecznego w warunkach ideologicznego pluralizmu. Zakłada ona wspólnotę budowaną na poszukiwaniu jedności w różnorodności, a zatem zestawiona może być z wyróżnioną w pierwszej części tolerancją aksjologiczną, ponieważ w mierzącym „nie-ja” dostrzega się jednak pewną prymarną tożsamość z „ja” – pewien walor, który znoszenie czyni mniej uciążliwym. Innymi słowy, „nie-ja” nie jest w istocie absolutnym „nie-ja”. Tolerancja jako solidarność jawi się więc jako idea, w obrębie której różnica uznawana jest ze względu na zawarty w niej – wartościowy – moment podobieństwa, który z kolei stanowić może źródło swoistej „dobrej woli” skierowanej wobec różnicy.

Wydaje się że idea solidarności odgrywa w Polsce rolę mitu założycielskiego fundującego podwaliny pod demokrację w III Rzeczypospolitej. Mit ów stanowić miał platformę ideową, na której zakwitłby pluralizm, i ramę aksjologiczną dla porozumienia między światami ideologicznymi zasiedlającymi przestrzeń uwolnioną od hegemonii „jedynej słusznej” ideologii. Dziesięć milionów ludzi różniących się od siebie pochodzeniem, statusem zawodowym i społeczno-ekonomicznym, poziomem wykształcenia, wyznawanymi poglądami, płcią, a zapewne również orientacją seksualną uznało ideę solidarności za fundament porozumienia ponad podziałami i zjednoczyło się +

¹¹ J. Żakowski, **POLandia i PiSlandia**, „Polityka” 46/2010, s. 14.

w ruchu, który doprowadzić miał do obalenia opresyjnego reżimu i ustanowienia ładu społecznego, w którym ideał solidarności będzie mógł zostać urzeczywistniony.

I oto stało się – wolność została odzyskana, a przestrzeń społeczno-kulturowa zaczęła się zapełniać wizjami ideologicznymi, które przed 1989 rokiem nie miały prawa bytu. Pluralizm światopoglądowy – przynajmniej nominalnie – stał się w Polsce faktem. Niemal natychmiast jednak się okazało, że o ile idea solidarności jako wartość ogólnospołeczna sprawdza się jako aksjologiczny punkt odniesienia dla zjednoczenia różnych (i cierpliwego tym samym znoszenia „nie-ja”) we wspólnych zmaganiach przeciwko jednemu – opresyjnemu – „nie-ja”, o tyle w warunkach uwolnienia przestrzeni aksjologicznej skutkującego (przynajmniej nominalną) równoprawnością systemów wartości „ja” i „nie-ja” urzeczywistnienie idei solidarności napotyka fundamentalne przeszkody. Jakkolwiek bowiem wartość solidarności znalazła swoje normatywne zakorzenienie i odzwierciedlenie w formule zjednoczonego ruchu oporu, takimi ogólnospołecznie podzielanymi standardami normatywnymi nie została jednak zabezpieczona jako idea, na której ufundowany miałby być ład społeczny budowany i podtrzymywany w warunkach uprawomocnionego pluralizmu ideologicznego. Innymi słowy, nie dokonano w Polsce przekładu wartości na normę, która mogłaby być jednocześnie strategią służącą do realnego rozwiązywania konfliktów w ideologicznie podzielonym społeczeństwie (w imię solidarności). Co więcej, podziały ideologiczne (zwłaszcza te zaznaczające się w przestrzeni politycznej) przyczyniły się do tego, że wartość solidarności została w istocie zinstrumentalizowana: została wyprowadzona z przestrzeni ogólnospołecznej i, przestając pełnić tam funkcję aksjologicznego spoiwa, uległa partykularyzacji. To zaś oznacza, że idea solidarności sama w praktyce została

zideologizowana i sama stała się przedmiotem sporu – każda z wizji ideologicznych przetworzyła tę ideę po swojemu i w sporze ideologicznym próbuje domagać się jej realizacji.

O ile więc – jak się wydaje – sprawdziła się jako standard normatywny solidarności „przeciw”, o tyle już solidarności „z” nie znajduje swego urzeczywistnienia¹². I wydaje się, że to właśnie „solidarności oporu” – ponieważ się sprawdziła – wyznacza dziś w polskim społeczeństwie główny rys myślenia o relacjach między „ja” i „nie-ja”. Czyli w istocie nic się nie zmieniło – solidarny (ogólnospołeczny) opór przeciw jednemu zastąpiony został przez motywowany ideą solidarności (wewnętrznej) opór jednych partykularyzmów ideologicznych przeciw innym.

Idea solidarności, jeśli pojawia się w polskim społeczeństwie *en bloc* – jako zjednoczenie różnych – to w chwilach szczególnych: kiedy na przykład umierał Jan Paweł II czy kiedy doszło do katastrofy lotniczej pod Smoleńskiem. Mieliliśmy wówczas do czynienia z ukierunkowaniem afektu narodowego na dramat śmierci. Ale ponieważ w takich okolicznościach zawiązuje się nie tyle realna wspólnota, ile wspólnota emocji, ten stan rzeczy trwał jedynie tak długo jak emocje, które mu towarzyszyły. Polska afektywna solidarność plemienna już po chwili powróciła na poziom ideologicznej afektywności „subplemiennej”, która w praktyce oznacza, że „naszym celem nie jest debata, dialog, rozmowa, łagodne przekonywanie, ale położenie

¹² Wydaje się, że adekwatnym miernikiem realizacji normy solidarności może być poziom zaufania społecznego. Według badań CBOS z 2012 roku, na pytanie, czy „ogólnie rzecz biorąc, większości ludzi można ufać,” pozytywnie odpowiedziało jedynie 23% respondentów. Zob. **Zaufanie społeczne. Komunikat z badań**, Warszawa 2012, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_033_12.PDF (12.11.2012).

kresu¹³ – narzucenie własnej wersji solidarności jako punktu odniesienia dla wszystkich, słowem: albo cała Polska będzie katolicko-narodowa, albo oświeceniowo-świecka – „kto nie jest z nami, jest przeciwko nam”.

Domknięcie – niedostatki

Fundamentalna zatem różnica w holenderskim i polskim podejściu do tolerancji w warunkach konfliktu wartości sprowadzałyby się do przyjęcia zupełnie odmiennych perspektyw względem tego, czym jest tolerancja. Otóż Holendrom – jak się zdaje – metodą tolerancji opartej na normatywnym standardzie odideologizowanego kompromisu¹⁴ udało się zrealizować cel (wartość), jakim było uregulowanie konfliktu – ustabilizowanie niebezpiecznie ideologicznie rozchwanego społeczeństwa w formule: „kto nie jest z nami, jest obok nas”. System filarowy w Holandii został rozmontowany – to prawda. Ale stało się tak nie dlatego, że okazał się nieskuteczny, lecz dlatego, że lata 60. XX wieku przyniosły w tym kraju koniec panowania (co nie znaczy: zupełny zanik) ideologii, więc jako taka filaryzacja stała się bezprzedmiotowa.

Nie oznacza to oczywiście, że holenderska pragmatyczna tolerancja oparta na kompromi-

sie stanowiła absolutnie idealne rozwiązanie – nie była wszak tolerancją sensu stricto. Oto bowiem formuła „suwerenności we własnej domenie” stać się miała przyczynkiem do dramatu 110 tysięcy (spośród 140 tysięcy wszystkich) Żydów holenderskich podczas II wojny światowej, którzy zapłacili najwyższą cenę za to, że nie zorganizowawszy się w strukturach filarowych, zostali w istocie wypchnięci na margines życia społeczno-politycznego i ich losy przestały być przedmiotem jakiegokolwiek zainteresowania ze strony przedstawicieli innych filarów. Pragmatyczna tolerancja w Holandii, oparta na „kompromisie zorganizowanych”, w odniesieniu do Żydów oznaczała w istocie (i dosłownie): „zorganizuj się albo giń”. Można zatem stwierdzić, że „produktem ubocznym” tolerancji pragmatycznej w Holandii stał się indyferentyzm, co potwierdza tylko przyjęta na te rozważania perspektywę, wedle której tolerowanie jako norma, która nie realizuje wartości tolerancji, nie może być traktowane jako tolerancja sensu stricto.

W Polsce natomiast tolerancja – jak sędzę – postrzegana jest jako wartość (w formule idei solidarności), przy czym taka wartość, która nie doczekała się na razie aktualizacji, ponieważ postulat aksjologicznym nie towarzyszą żadne **uzgodnione i podzielane** standardy normatywne, definiujące i zabezpieczające sposób jej urzeczywistnienia. Co więcej, brak owych standardów oznaczać może, że standardem normatywnym dla urzeczywistnienia wartości solidarności stanie się prawdopodobnie faktyczny brak solidarności, co przypuszczalnie może wynikać z pewnej immanentnej „nieszczelności” samego pojęcia solidarności. Etymologicznie bowiem odsyła nas ono raczej do tego, co wspólne, podobne, monogeniczne. Zasadniczy więc problem uznania wartości solidarności za fundament ładu społecznego w warunkach konfliktu aksjologicznego +

¹³ T. Terlikowski, **To jest wojna**, cyt. za: J. Żakowski, op. cit., s. 13.

¹⁴ Warto zwrócić uwagę na to, że strategia odideologizowanego kompromisu nastawionego na rozwiązywanie problemów społecznych stała się dla Holendrów – już współcześnie – sposobem na prawne uregulowanie takich kontrowersyjnych ideologicznie kwestii, jak polityka narkotykowa, prawo do eutanazji i aborcji czy problem małżeństw osób homoseksualnych. Jakkolwiek niezmiernie interesujące, zwłaszcza w perspektywie zestawienia specyfiki holenderskich rozwiązań z polskim – ideologicznym – do nich podejściem, kwestie te nie stanowią jednak w tych rozważaniach przedmiotu bezpośredniego zainteresowania.

polegać może na tym, że jeśli zostanie ona zinstrumentalizowana w jej imię, a zatem prawnocnie, dążyć można nie tyle do uznania „nie-ja” jako w jakimś zakresie zbieżnego z „ja”, ile do pozbawienia „nie-ja” jego własnej tożsamości jako „nie-ja”, tak by z „nie-ja” zostało tylko „ja”. I, jak się zdaje, w polskim społeczeństwie właśnie z taką sytuacją mamy obecnie do czynienia. Oznacza to, że tolerancja w Polsce może być charakteryzowana jako tolerancja ideologiczna, ale podobnie jak w Holandii, nie jest tolerancją sensu stricto. O ile bowiem Holendrom zabrakło aksjologicznego punktu odniesienia w postaci na przykład solidarności jako wartości, o tyle w polskim społeczeństwie brakuje standardu normatywnego, który zabezpieczałby realizację idei solidarności, a którym mógłby być kompromis jako pragmatyczna, odideologizowana strategia uzgadniania rzeczywistości w warunkach silnie zarysowujących się podziałów ideologicznych. ●

fot. LESZEK SZCZANIECKI,
Amsterdam

