

Władysław Majkowski

Tolerancja i jej granice

Symposium 2/2(3), 37-50

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Władysław Majkowski SCJ

TOLERANCJA I JEJ GRANICE

Aczkolwiek tolerancja jest dziś powszechnie uważana za pozytywną postawę jednostek i instytucji, a w szczególności państwa, to jednak stanowi ona ciągle skomplikowany problem. Wynika on z natury samej tolerancji, koniecznych ograniczeń, jakim poddane są jednostki, by społeczeństwo mogło przetrwać i względnie łagodnie funkcjonować. Stąd rodzi się bardzo ważne pytanie o granicę tolerancji: czy taka istnieje, a jeśli tak, to kto lub co ją wyznacza.

1. Na linii: nietolerancja – tolerancja

a. Konflikt podstawowym procesem społecznym

Analiza grup prowadzi do wniosku, że do podstawowych procesów grupowych należy konflikt¹. Nie chodzi w tym wypadku o marksistowskie rozumienie konfliktu jako koniecznego następstwa klasowej struktury społecznej, stanowiącego sedno historii dotąd istniejących społeczeństw, ale o konflikt wyrastający z faktu ciągłego, niemożliwego do uniknięcia zderzania się konfliktujących interesów jednostek i grup na różnych poziomach: ideologicznym, aksjologicznym, ekonomicznym czy społecznym.

Zasadniczo konflikt oceniany jest jako zjawisko negatywne. Stąd istnieje potrzeba jego rozwiązywania albo ograniczania. Dzieje się to poprzez ugodę, która może przyjąć jedną z następujących form: pokój (zaprzestanie akcji zbrojnej na stałe), rozejm (strony w konflikcie zaprzestają akcji czasowo), kompromis (każda ze stron z czegoś rezygnuje, ale też coś zyskuje), narzucenie warunków (jedna ze stron w konflikcie uzyskuje tak znaczną przewagę nad drugą, że narzuca jej warunki zakończenia konfliktu). Niekiedy rozwiązanie konfliktu dokonuje się dzięki interwencji strony trzeciej. Interwencja ta może przyjąć następujące for-

my: pojednanie (strona trzecia zachęca strony w konflikcie do jego rozwiązania), mediacji (trzecia strona sugeruje określone sposoby rozwiązania konfliktu) i wreszcie arbitraż (strony w konflikcie zgadzają się na rozwiązanie konfliktu między nimi przez interweniującą stronę trzecią).

Nierzadko jednak zdarza się, że rozwiązanie konfliktu jest niemożliwe, czy to ze względu na fakt, że żadna z form ugody jest niemożliwa, czy też z powodu niemożliwości zaakceptowania środków prowadzących do rozwiązania konfliktu. W takiej sytuacji rodzi się potrzeba tolerancji rozumianej jako: „zdolność do znoszenia tego, czego się nie aprobuje, co uważa się za błędne, antypatyczne, moralnie niesłuszne”². Tak rozumiana tolerancja wyrasta na bazie nie tego, co ludzi łączy, niezależnie od faktu jak wiele mają wspólnego, ale na kanwie tego, co ich dzieli. Można wręcz powiedzieć, że tym większa jest potrzeba tolerancji, im szerszy jest zakres dzielących ludzi spraw i im dalej idąca jest dezaprobatą innych wobec czegoś. Tolerancja domaga się też rezygnacji z poczucia wyższości wobec osoby czy opinii tolerowanej. Prowadzi to do swoistego paradoksu: godzenie rzeczy ze sobą sprzecznych – dezaprobatę czegoś, a jednocześnie odnoszenie się do tego z szacunkiem. Ponadto, zważywszy ciągle poszerzający się zakres tolerowanych zjawisk: religijnych, obyczajowych, politycznych..., deklaracja tolerancji jest odczytywana jako nie aksjologiczne traktowanie rzeczywistości zakrawające w pewnym sensie o bezmyślność. Kryteria zaś ograniczające tego rodzaju dezaprobatę nie są wystarczająco wyraziste. W konsekwencji „stajemy się skłonni do tolerowania rzeczy oburzających, bo dostrzegamy w nich ukryty szacunek (na przykład trudno odmówić moralnych przesłanek niektórym działaniom terrorystycznym), a także potępiamy inne, pozornie niewinne, bo znajdujemy w nich ukryty brak szacunku (na przykład zbyt silna retoryka wspólnotowa może być odczytana jako przejaw słownej nietolerancji wobec innych, a umieszczenie symboliki religijnej w szkołach bywa traktowane jako chęć zdominowania innowierców lub ateistów)³.

b. Nietolerancja

Z definicji tolerancji wynika, że jej potrzeba rodzi się w momencie, gdy rodzi się pluralizm: idei, wartości, postaw, przekonań politycznych... Nie ma takiej potrzeby we wszelkiego rodzaju systemach monistycz-

nych. Brak wyartykułowanych różnic wśród ludzi i grup społecznych przesądza o tym, że problem tolerancji nie istnieje.

Przezwyciężeniem, na której tolerancja jest najbardziej zagrożona, jest religia. Do natury religii należy bowiem przekonanie jej wyznawców w wyłączne posiadanie przez nich prawdy. Przekonanie we własny monopol prawdy połączony z przesadnym prozelityzmem rodzi postawy nietolerancyjne. Można to zauważyć na przykładzie samego chrześcijaństwa. Niezależnie od faktu, że Pismo święte zawiera wiele *passusów*⁴, które jednoznacznie wskazują na „tolerancję” Boga w stosunku do człowieka grzesznego, a istotą Bożego objawienia jest nieskończona miłość Boża do każdego z ludzi, łącznie z grzesznikami, a może do nich w sposób szczególny, to określona interpretacja niektórych fragmentów Ewangelii leżała u podstaw nietolerancji w Kościele. Chodzi konkretnie o przypowieść o zaproszonych na goody zapisaną w Ewangelii św. Łukasza (por. 14,15-24). Gdy zaproszeni na ucztę nie chcieli przyjść wymawiając się kolejno innymi pracami, pan najpierw nakazał słudze, by wyszedł na ulicę i zaprosił spotkanych. Gdy sługa to zrobił, a miejsce jeszcze było, otrzymał polecenie, by wyszedłszy na oplotki nie tylko zapraszał, ale nawet przymuszał do wejścia: *compelle intrare*.

Święty Augustyn posłużył się argumentacją wspomnianej przypowieści w religijnych polemikach z donatystami. Tłumaczył, że Pan widział potrzebę przymusu w odniesieniu do ludzi, będąc przekonanym, że „lepiej jest kochać z surowością niż oszukiwać pobłażając”⁵. Poza tym w miarę jak Kościół przejmował pewne role polityczne wkraczając w okres tryumfu chrześcijaństwa, miał prawo nie tylko zapraszać, ale i „przymuszać do wejścia”. Z tej racji św. Augustyn jest uważany za ojca nietolerancji, a nawet prekursora inkwizycji. Również św. Tomasz z Akwinu był przekonany, że skoro za wiele zbrodni, a nawet mniejsze przestępstwa, na przykład fałszowanie pieniędzy, władcy świeccy karzą śmiercią, to tym bardziej można heretyków nie tylko wykluczać ze społeczności, ale i sprawiedliwie skazywać ich na śmierć.

Niezachwiane przekonanie w posiadanie prawdy, poza którą nie ma zbawienia oraz przesadny prozelityzm połączone z supernaturalizmem⁶ stają się prostą drogą do religijnej nietolerancji i tendencji władzy kościelnej do ingerencji w sprawy świeckie łącznie z podporządkowaniem

sobie władzy świeckiej⁷. Parawan religii bowiem, a zwłaszcza „troska” o religijną ortodoksję, jest wygodnym i funkcjonalnym ukrywaniem prawdziwych motywów działania nietolerancyjnej jednostki: pychy, samolubstwa, żądzy władzy. Jednostka taka oskarża innych o nieortodoksyjność, brak subordynacji, nowinkarstwo czy współpracę z anonimowymi ośrodkami władzy. Siebie zaś stawia w fikcyjnej roli obrońcy prawdy, moralności, integralności instytucji... Dosłowna zaś interpretacja niektórych sformułowań biblijnych doprowadziła do całkowicie błędnego widzenia świata i kosmosu. Uczeni, odkrywający prawdziwe prawa przyrody, poddani byli szykanom, prześladowaniom, a nawet byli skazywani na śmierć. Postacie Galileusza i Giordana Bruna są dobrymi przykładami ofiar takiej nietolerancji. Pierwszy uniknął śmierci odwołując swoją teorię; drugi stracił życie spalony na stosie.

Kwestia tolerancji religijnej nabrała nowych wymiarów z nastaniem reformacji. Reformacja nie tylko podzieliła Kościół i wewnętrznie go osłabiła, ale stworzyła całkowicie nową sytuację. „Heretycy” czy „innowiercy” tego okresu to nie pojedynczy nieortodoksyjni wyznawcy, wykluczeni z Kościoła, często prześladowani, ale wielkie grupy, a nawet całe państwa. Traktowanie ich w sposób podobny jak przed reformacją było rzeczą niemożliwą. Nawet świeccy władcy katolickich państw nie byli już w stanie powstrzymać reformacji. Wyrazem tego były wojny religijne XVI wieku, zakończone pokojem w Augsburgu ze słynną formułą: *cuius regio eius religio*. Tym sposobem został uruchomiony proces tolerancji pomiędzy grupami religijnymi, kończący wieoletni spór pomiędzy wyznawcami różnych denominacji religijnych.

Jednak powyższa formuła nie tylko nic nie zmieniła w kwestii nietolerancji religijnej wewnątrz kościołów, lecz wręcz doprowadziła do sytuacji absurda: odtąd należało wyznawać religię swego monarchy. Gdy więc na tronie zasiadał władca katolicki wszyscy obywatele państwa mieli obowiązek wyznawania wiary katolickiej; gdy zaś po nim rządy przejmował protestant – obowiązującą religią stawała się religia protestancka. Mogło się więc zdarzyć, że wierny musiał zmieniać swoją religię wiele razy w ciągu swego życia i to nie z własnego wyboru, a z nakazu prawa⁸. Justus Lipsius holenderski autor, znany przeciwnik tolerancji religijnej dawał radę panującemu jak ma postępować wobec gwałcicieli obowiązującej religii: „(...) wypalaj, wycinaj, bo lepiej, żeby usunąć je-

den członek, niż żeby całe ciało miało ulec zniszczeniu. Bo gdy jakąś niegodziwość wyrządza się świętej religii, wszyscy na tym cierpią”⁹. Podobny pogląd głosił Samuel Parker. W swoim dziele zatytułowanym: *Discourse of Ecclesiastical Policy* pisał: „Dzikie i fanatyczne sumienie jest rzeczą zbyt mocną, by dało się okiełznać zwykłą surowością, i dlatego narzucone mu ograniczenia muszą być proporcjonalne do jego niedyscyplinowania (...)”¹⁰. Ingerencja władcy w życie poddanych jest tym bardziej uzasadniona, że ludzie często są gnuśni, beztroscy i nieodpowiedzialni; „w takiej sytuacji każdy człowiek nie będąc poddany żadnej kontroli albo nie dbałby wcale o swoją duszę, albo dbając szedłby za głosem nieuzasadnionych przesądów, kapryśnego humoru lub jakiegoś sprytnego omamiacza, którego uznaliby za stosowne wziąć za przewodnika”¹¹.

2. Tolerancja i jej granice

a. Zwolennicy tolerancji

Tolerancja jako sposób na wielorakie konflikty niełatwo znajdowała akceptację społeczną. Wynikało to tak z jej niepraktyczności, jak i możliwych negatywnych konsekwencji. Na przykład, domagający się dla siebie tolerancji protestanci, sami okazywali się nietolerancyjni. Morałiści, a takich było najwięcej, przestrzegali przed zgubnymi skutkami wolności nieodpowiedzialnych ludzi tak dla społeczeństwa, jak i dla nich samych. Teoretycy zajmujący się zagadnieniem tolerancji mieli niebawą trudność w ustaleniu jej granic.

Postulatem, który budził najmniej kontrowersji to pomysł oddzielenia Kościoła od państwa, czyli oddzielenia władzy religijnej od politycznej. „Jeśli takiego rozdziału się nie dokona – pisał John Locke – żadnym sporom nigdy nie będzie można położyć kresu, sporom pomiędzy tymi, którym dobro dusz albo państwa bądź rzeczywiście leży na sercu, bądź też udają, że leży”¹². Mariaż tych dwóch instytucji jest niebezpieczny szczególnie wtedy, gdy w Kościele znaczne wpływy uzyskują zeloci, religijni fanatycy. To zaś jest realnym niebezpieczeństwem. Zelotyzm pozbawia ludzi zdrowego rozsądku, racjonalnego myślenia i czyni ich nieczułymi na potrzebę umiaru i wymóg powszechnych norm moralnych. „Kto jest dumny i zarozumiały w kwestii religii – twierdził S. Parker – w sposób naturalny popada w najdzikszą bezczelność i nik-

czemność natury, i jest całkowicie niezdolny do tego, by być dobrym poddanym i dobrym bliźnim”¹³. Rozdzielając te instytucje stają się możliwe do osiągnięcia dwa skutki: „aby jedni prześladowania i okrucieństwa, sprzeczne z duchem chrześcijańskim nie stroili w barwę troski o państwo i poszanowanie dla prawa i na odwrót, by inni za parawanem religii nie szukali dla siebie swawoli obyczajów i bezkarności występków”¹⁴.

Uczonym, który postulaty dotyczące wolności posunął najdalej był John Stuart Mill. On też jest powszechnie uważany za prekursora idei państwa liberalnego i samego liberalizmu.

b. Granice tolerancji

Każdy, kto podejmuje problematykę tolerancji musi z konieczności postawić sobie pytanie o jej granice: czy istnieją granice tolerancji, kto lub co je wyznacza, czy granice tolerancji ulegają przesunięciom. Dowodem na to jak trudne jest to zagadnienie są zróżnicowane odpowiedzi, jakie w tej materii są dawane.

(1) Prawo naturalne wyznacznikiem granicy tolerancji – John Locke

Prawo naturalne definiowane jako zbiór norm tworzących boski porządek rzeczy zdaje się być dobrym wyznacznikiem granic tolerancji. Dotyczy to tak zasad pierwszych (*principia per se nota*), jak zasad dalszych (*secunda principia*) będących wnioskami wyprowadzanymi z zasad pierwszych. Jedne i drugie są odbiciem odwiecznego prawa Bożego i dlatego mają powszechną co do zakresu, przestrzeni i czasu moc obowiązującą według powiedzenia: *obligatio legis naturae perpetua et universalis est*. „Te nakazy prawa natury – podkreślał Locke – które są absolutne i które dotyczą kradzieży, rozwiązłości i oszczerstw, a z drugiej strony religijności, altruizmu, wierności i tym podobnych, są wiążące dla wszystkich ludzi na świecie w stopniu równym, dla królów i poddanych, szlachty i pospólstwa, barbarzyńców i Greków”¹⁵. Tak rozumiane prawo naturalne ma charakter powszechny, bezwzględny i w żaden sposób niepodważalny. Zważywszy jednak fakt, że człowiek jest wolny, prawo to może być przez niego zlekceważone; może też być przez niego pominięte z powodu ignorancji. W pierwszym przypadku rodzi się potrzeba przymusu politycznego; w drugim – wysiłek poznawczy.

W obydwu przypadkach polityczne działanie jest uzasadnione i moralne, ponieważ prawo naturalne posiada gwarancję prawdy i pewności. Wobec człowieka wyłamującego się spod takiego prawa można użyć wszelkiego rodzaju przymusu. „Tacy ludzie – twierdzi Locke – nie są (...) związani powszechnym prawem rozumu, nie mają żadnych innych zasad prócz siły i gwałtu, mogą więc być traktowani jak drapieżne zwierzęta, niebezpieczne i szkodliwe bestie (...)”¹⁶.

(2) Chrześcijańska miłość a tolerancja – Wolter

Może dla kogoś być zaskakującym, że wróg Kościoła jakim był Wolter uczynił z miłości chrześcijańskiej kategorię tolerancji. Faktycznie tak było. Gwoli jasności należy jednak wyartykułować, że nie było to wynikiem jego przekonań religijnych. Wolter usilnie wskazywał na sprzeczność w chrześcijaństwie pomiędzy głoszoną nauką a praktyką wymuszanych nawróceń w Kościele. „To my, chrześcijanie – pisał – to my byliśmy prześladowcami, katami, mordercami. (...) To my zburzyliśmy sto miast trzymając krucyfiks lub Pismo święte w ręku (...)”¹⁷. Wysuwając powyższe oskarżenia pod adresem chrześcijaństwa Wolter świadomie posługuje się uogólnieniami oskarżając o nietolerancję chrześcijaństwo jako całość. Nietolerancyjne postawy przypisuje doktrynie i praktykom religijnym, władcom, konwertytom, a nawet męczennikom, którzy umierali za wiarę odrzucając inne religie. Jego nienawiść do Kościoła katolickiego zaszła tak daleko, że nie był w stanie dostrzec w Kościele żadnej pozytywnej cechy. Nawet przy całej swojej wrogości do Żydów oceniał ich bardziej pozytywnie niż chrześcijaństwo. Wolter pisał: „W całej historii tego ludu nie znajdujemy ani jednego rysu szlachetności, wielkoduszności, dobroczynności, ale spośród chmur tak długiego i ohydneho barbarzyństwa wyrwyją się promienie powszechnej tolerancji”¹⁸. Tego o chrześcijaństwie Wolter powiedzieć nie mógł. Podczas gdy chrześcijaństwo głosiło naukę o miłosiernym Bogu, sami chrześcijanie „obciążyli ten czysty i święty zakon sofizmatami i niezrozumiałymi rozprawami (...), wzniecali niezgodę, dziś z powodu jakiegoś nowego terminu, jutro z powodu jednej jedynej litery alfabetu (...) grozili karą wiekiustymi za opuszczenie kilku słów, za uchybienie kilku obrzędom, których inne ludy znać nie mogły”¹⁹.

Chrześcijańska etyka miłości miała posłużyć Wolterowi do wypracowania niechrześcijańskiej etyki tolerancji. Włącza on do niej również wszystkie inne elementy, które w jego ocenie pozwalają ludziom na harmonijne współżycie: sprawiedliwość, altruizm, poczucie taktu, roztropność, obyczaje, idee, a nawet instynkty i ludzkie wady, jak na przykład hipokryzję. Tę ostatnią zilustrował następującą anegdotą o jezuitcie i dominikaninie, który kłócąc się dali publicznie zgorszenie za co zostali uwięzieni przez mandaryna. Inny pomadaryn zapytał sędziego: „Jak długo ekscelencja życzy sobie trzymać ich w areszcie? Dopóki się nie pogodzą – odpowiedział sędzia. O! – rzekł pomadaryn – to posiedzą do końca życia. No, może – padły słowa sędziego – dopóki sobie nie wybaczą. Na to tamten: Nie wybaczą sobie nigdy, ja ich znam. Na to – odparł sędzia – może tak długo, dopóki nie stworzą pozorów, że sobie wybaczyli”²⁰.

(3) John Stuart Mill i postmoderniści

Natchnienie do napisania rozprawy *O wolności* przyszło autorowi podczas zwiedzania Kapitolu w Waszyngtonie. Symbolika tego faktu jest znacząca. Stany Zjednoczone były pierwszym nowoczesnym, demokratycznym państwem ucieleśniającym idee wolności, tolerancji i pluralizmu. Tematykę pracy autor przedstawia lakonicznie: „wolność obywatelska lub społeczna” oraz „charakter i granice władzy, której społeczeństwo ma prawo podporządkować jednostkę”²¹. Sformułowana zaś przez autora zasada wolności brzmi: „(...) jedynym celem usprawiedliwiająym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona (...). Jego własne dobro, fizyczne lub moralne, nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem. Nie można go zmusić do uczynienia lub zaniechania czegoś, ponieważ tak będzie dla niego lepiej, ponieważ to go uszczęśliwi, ponieważ zdaniem innych osób będzie to mądrym lub nawet słusznym postępkim. Są to poważne powody, by go napominać, przemawiać mu do rozumu, przekonywać go lub prosić, lecz nie, by go zmuszać lub karać w razie, gdyby nas nie słuchał. Aby to ostatnie było usprawiedliwione, postępowanie, od którego chcemy go odwieść, musi zmierzać do wyrządzenia krzywdy komuś innemu. Każdy jest odpowiedzialny przed

społeczeństwem jedynie za tę część swego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny; ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem”²².

Przesłanie zawarte w tym urywku jest jasne: jednostka jest suwerenna w sprawowaniu władzy nad swoim ciałem i umysłem i jest odpowiedzialna tylko za tę część swego postępowania, która ma swoje odniesienie do innych, stąd jedyną racją, dla której ingerencja społeczeństwa w ten świat wolności jednostki jest uzasadniona to ochrona innych przed ewentualną krzywdą. „Żadne społeczeństwo – nalega J.S. Mill – w którym swobody te nie są, na ogół biorąc, szanowane, nie jest wolne, bez względu na formę jego rządu; i żadne społeczeństwo nie jest całkowicie wolne, jeśli nie są one w nim uznawane bez żadnych absolutnie zastrzeżeń”²³.

Konsekwencją głoszonej tezy o wolności jest niewątpliwie swoisty antagonizm pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Jednostce przysługują wszystkie prawa; społeczeństwu rola negatywna: kontrola, przymus, ograniczanie, a nawet tyrania... Ale jest w tym coś jeszcze. Nawet w tym jedynym przypadku, w którym dopuszczalna jest ingerencja społeczeństwa, jej racja jest *par excellence* negatywna – zapobieżenie ewentualnej krzywdzie innych.

Mill uważał również, że proponowana przez niego wolność jest warunkiem dotarcia do prawdy. Uzależniając w ten sposób prawdę od wolności, która to wolność w równym stopniu prowadzi do prawdy jak i do błędu, zrelatywizował prawdę. Na szerokim rynku idei prawda i fałsz mają równe szanse; są na równi godne rozpowszechniania. Wprawdzie „sam Mill – jak zauważa G. Himmelfarb – chciał jedynie podkreślić, że społeczeństwo nie ma prawa rozstrzygać o prawdzie i o fałszu ani nawet popierać prawdy, gdy ta już została odnaleziona. Lecz późniejsze pokolenie – pozbawione autorytetu społeczeństwa, znajdujące się pod wrażeniem uznania i tolerancji dla błędu – może tak zrelatywizować i «sproblematyzować» prawdę, iż tym samym zaprzeczy jej istnienia”²⁴.

Podobny los spotkał również moralność, chociaż sam Mill daleki był od tego będąc przekonanym o istnieniu wartości takich jak: wstrzemięźliwość, trzeźwość, uczciwość, altruizm. Będąc święcie przekonanym, że podobnie jak prawda rodzi się ze swobody dyskusji, tak i moralność wpływa z indywidualistycznej wolności. Podobnie jak społeczeństwo

nie powinno się angażować po stronie prawdy eliminując fałsz, również nie powinno się promować przy pomocy sankcji moralności, czy zniechęcać do niemoralności, ponieważ „sankcje społeczne i moralne są takim samym naruszeniem wolności jak sankcje prawne czy fizyczne”²⁵.

W kwestii religii Mill wyróżniał jej sferę prywatną i publiczną. Szacunkiem i wolnością jednak objęta jest tylko sfera prywatna, ponieważ wkraczając na arenę publiczną religia automatycznie staje się zagrożeniem dla wolności. W rzeczy samej bowiem „jednym z zadań indywidualizmu jest przyzwolenie do ataku na religijne establishmenty i dogmaty, do kwestionowania konwencjonalnych poglądów i praktyk moralnych”²⁶. Nawet samo odrodzenie religii może być niebezpieczne, a takie jest w „ciasnych i niewykształconych umysłach”. Tam bowiem, „gdzie w uczuciach ludu istnieje silny i trwały ferment nietolerancji, a tkwi on zawsze w klasie średniej naszego kraju, niewiele potrzeba, by wywołać czynne prześladowanie tych, których ta klasa nigdy nie przestała uważać za właściwy przedmiot prześladowania”²⁷.

Trudno do końca powiedzieć, jaki wpływ na bieg historii miała teoria wolności i super tolerancji J.S. Milla. Jedno jest pewne, że żadne państwo nie posunęło się tak daleko w przyznawanych wolnościach jednostki, czyli nie rozszerzyło na proponowane przez niego sfery granicy tolerancji. Samolubne cele jednostek zdeorganizowałyby państwo od wewnątrz i osłabiły tak, że nie starczyłoby mu energii do walki z naturalnymi źródłami zła albo najeżdżcą z zewnątrz. „Państwo radykalnie liberalne – mówi Leszek Kołakowski – to utopia, która obraca się przeciw sobie. Państwo liberalne nie jest zdolne do przetrwania w wyniku samej bezwładności systemu nieinterwencji państwa neutralnego”²⁸. W państwie opartym na takiej teorii obywatela można by dość łatwo ukarać, gdy narusza prywatną własność drugiego; trudniej, gdy kradnie własność wspólną, wcale, gdy uchyla się od płacenia podatków albo nie broni własnej ojczyzny przed najeżdżcą.

Idea wolności absolutnej podważa też samą wolność, ponieważ pozbawia najistotniejsze wartości bezpiecznej podstawy. „Wolność odebrana od tradycji i zwyczaju, od moralności i religii, która czyni z jednostki jedynego depozytariusza i arbitra wszelkich wartości i przeciwstawia go społeczeństwu oraz państwu – taka wolność to wielkie zagrożenie dla liberalizmu. Bo kiedy ta właśnie wolność dowodzi swej

nieprzydatności – kiedy narusza intuicje moralne wspólnoty albo okazuje się sprzeczna z prawomocnymi oczekiwaniami społeczności – wtedy nie możemy się odwołać do jakiegś zasady pośredniczącej, która powściągnęłaby te oczekiwania lub uzgodniłaby te intuicje; nie istnieje sfera pośrednia między szaloną karuzelą libertarianizmu i paternalizmu”²⁹.

c. Kościół wobec liberalizmu

Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej liberalizm jest doktryną co najmniej niebezpieczną. Z tego powodu Kościół podchodzi do niego z wielką rezerwą. Otwarcie odżegnuje się od niego lub go potępia, gdy jest rozumiany jako: „wolność od” autorytetów, wartości, zobowiązań...; gdy „liberalny” oznacza indywidualistyczny, subiektywny i niczym nie skrępowany styl życia; gdy oznacza egoistyczny, czyli obniżający wartość moralną wyznającej go osoby, a w konsekwencji niszczący rodzinę, wspólnotę, a nawet społeczeństwo oraz gdy liberalizm jako doktryna ekonomiczna staje w sprzeczności z nauką Kościoła o społecznym przeznaczeniu dóbr. Z tego powodu – jak zauważa M. Nowak – „papieże skłaniali się ku twierdzeniu, że nie kontrolowana wolność wyrządza często szkodę moralności publicznej, przeto państwo powinno ją czasami ograniczać”³⁰.

Stąd Papież Jan Paweł II w swojej encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) odniósł się krytycznie tak do kapitalizmu jak i do komunizmu. Każdy z nich – według papieża – ma swoje specyficzne mankamenty. Wynika to tak z ich teoretycznych założeń, jak i doświadczeń życia w systemach bazujących na tych ideologiach. Pierwszy czyni z wolności bożka, drugi ograbia człowieka z niezbywalnych praw, które mu przysługują jako osobie ludzkiej. Najnowsza historia zdyskredytowała jednoznacznie ten ostatni. Z dwojga zła Kościół wybrał to mniejsze. Przez swego najwyższego pasterza w encyklice *Centesimus annus* (1991), „mówi (...) społeczeństwu liberalnemu kilkakrotnie «tak» i owe tak są ściśle odmierzone; są wszelako prawie zawsze opatrzone jakimś «ale», i owe «ale» czasem są poważniejsze niż owe «tak»”³¹. Kiedy jednak przed przeszło 30. laty (7 XII 1967 r.) II Sobór Watykański ogłosił dekret o wolności religijnej, wyrażając problem wolności religijnej nie w kategoriach praw prawdziwej religii, lecz praw osoby ludzkiej, „odtąd małżeństwo Kościoła i wolności w społeczeństwie stało się małżeństwem z miłości, po okresie, kiedy zbyt długo było małżeństwem z rozsądku”³².

Bo na dobrą sprawę „to despotyzm może się obejść bez wiary, ale nie wolność. Religia jest o wiele bardziej niezbędna w republice niż w monarchii, w republice demokratycznej bardziej niż we wszystkich innych. Jak społeczeństwo mogłoby uniknąć zagłady, jeśli wtedy, gdy rozluźniają się więzi polityczne, nie zacieśniałyby się więzi moralne? I jak uczynić panem samego siebie naród, który nie jest poddany Bogu”³³.

Przypisy

- ¹ Konflikt jest „procesem, w którym jednostka lub grupa dążą do osiągnięcia własnych celów (zaspokojenia potrzeb, realizacji interesów) przez wyeliminowanie, podporządkowanie sobie lub zniszczenie jednostki lub grupy dążącej do celów podobnych lub identycznych”. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 484.
- ² R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997, s. 212.
- ³ Tamże, s. 215.
- ⁴ Na przykład: „(...) On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45); w przypowieści zaś o chwaście, który został zasiany w zbożu pan żniwa pozwala mu rosnąć aż do żniw: „Pozwólcie obojgu rósć aż do żniwa (...)” (Mt 13,30).
- ⁵ M. Goldie, *Theory of Religious Intolerance in Restoration England*, [w:] *From Ersecution to Toleration; The Glorious Revolution and Religion in England*, pod red. Grell, J.I. Isracl, N. Tacke, Oxford 1991, s. 334.
- ⁶ Supernaturalizm akcentując wartości religijne deprecjonował wartości świeckie ograbiając je z ich autonomiczności i podporządkowując kompletnie tym pierwszym. Rola wartości świeckich polega na tym, by być „środkami do rozwoju wartości religijnych”. M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji*, [w:] *Socjologia religii*, pod red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 424.
- ⁷ Aktem, który symbolizował autonomię władzy świeckiej i jej uwolnienie się spod dominacji władzy religijnej było nałożenie sobie przez Napolconą I korony cesarskiej w czasie koronacji w 1804 r.
- ⁸ Przykładem takiej sytuacji była Anglia. Po śmierci Henryka VIII rządy w kraju przejął Edward VI, a właściwie Rada Regencyjna, która kontynuowała politykę religijną Henryka VIII. Jednak w 1553 r. na nowo przywrócono katolicyzm za panowania Marii I (1553-1558); ale już w 1959 r. na życzenie Elżbiety I przywrócono Act of Supremacy co równało się z wprowadzeniem obowiązku przyjęcia anglikanizmu.
- ⁹ J. Lipsius, *Six Bookes of Politikes or Civil Doctrine*, London 1994, s. 63.
- ¹⁰ S. Parker, *Discourse of Ecclesiastical Polity*, London 1669, s. 21.
- ¹¹ J. Proast, *The Argument of the Letter Concerning Toleration*, Oxford 1690, s. 27.
- ¹² J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963, s. 7.
- ¹³ S. Parker, dz. cyt., s. VIII.
- ¹⁴ J. Locke, dz. cyt., s. 6-7.
- ¹⁵ J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, Oxford 1988, s. 197. Jednocześnie Locke odrzucał utylitarystyczno-relatywistyczne rozumienie prawa wywodzące się od sofistów jakoby „opierając się na użyteczności ludzie ustalili dla siebie reguły prawne odpowiednie dla swoich zachowań i obyczajów, zmieniające się wraz ze zmiennością czasów w obrębie tej samej wspólnoty; nie ma zatem żadnego prawa natury, ponieważ wszyscy ludzie, a także wszystkie inne istoty motywowane są wrodzonymi impulsami dążenia do własnych interesów (...)”. Tamże, s. 205.
- ¹⁶ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 174.
- ¹⁷ Wolter, *Traktat o tolerancji*, Warszawa 1988, s. 50.
- ¹⁸ Tamże, s. 62.
- ¹⁹ Tamże, s. 94.
- ²⁰ Tamże, s. 88.
- ²¹ J.S. Mill, *O wolności*, Warszawa 1959, s. 117.

- ²² Tamże, s.129-130.
- ²³ Tamże, s. 133.
- ²⁴ G. Himmelfarb, *Granice liberalizmu*, [w:] *Spoleczeństwo liberalne*, pod red. K. Michalski, Kraków 1996, s. 120.
- ²⁵ Tamże, s. 121.
- ²⁶ Tamże, s. 124.
- ²⁷ J.S. Mill, dz. cyt., s. 160.
- ²⁸ L. Kołakowski, *Gdzie jest miejsce dzieci e filozofii liberalnej*, [w:] *Spoleczeństwo liberalne*, pod red. K. Michalski, Kraków 1996, s. 148.
- ²⁹ G. Himmelfarb, dz. cyt., s. 137.
- ³⁰ M. Nowak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1991, s. 57.
- ³¹ Kard. R. Etchegary, *Liberalne społeczeństwo i Kościół Katolicki*, [w:] *Spoleczeństwo liberalne*, pod red. K. Michalski, Kraków 1996, s. 169.
- ³² Tamże, s. 170.
- ³³ Tocqueville, *On Democracy in America*, vol. II, lib. II, ch. 2.