

## Tolerancja i dobra konfliktu

### Jakie pytania winniśmy zadawać?

Kiedy powinniśmy być nietolerancyjni i dlaczego? Stawiam to pytanie przede wszystkim jako zagadnienie dotyczące etyki konwersacji, zwłaszcza etyki pewnego szczególnego rodzaju konwersacji. Taka konwersacja pojawia się, gdy grupa jednostek wspólnie docieka, jaki byłby najlepszy sposób ich postępowania, aby mogły osiągnąć pewne dobro lub uniknąć pewnego zła, gdzie dobro jest zarówno dobrem jednostkowym, jak i dobrem wspólnym – dobrem tego określonego domostwa lub sąsiedztwa, tego lub innego miejsca pracy, szkoły czy szpitala, tej lub innej orkiestry, laboratorium albo klubu szachowego czy futbolowego. Najważniejszym celem tego rodzaju konwersacji jest dojście do możliwie najszerszego porozumienia, które pozwoli na skuteczne podejmowanie praktycznych decyzji. Konwersacja ta jednak nie osiągnie tego celu, jeżeli uprzednio nie osiągnie dwóch celów pośrednich; jeden z nich ma umożliwić uczestnikom konwersacji wyrażenie ich własnych trosk i zrozumienie trosk innych, a tym samym ustrukturyzowanie i skatalogowanie najlepszych racji na rzecz lub przeciwko każdemu z możliwych sposobów działania.

Takie konwersacje są cechą każdej rozwijającej się formy codziennego życia społecznego. Są one również zazwyczaj scenami konfliktu, co nie powinno budzić zaskoczenia. Są one bowiem najbardziej potrzebne wówczas, gdy w najbliższej przyszłości danej grupy otworzyły się znacząco odmienne alternatywne możliwości i gdy istnieją dobre powody, przynajmniej na pierwszy rzut oka, dla różnych i wzajemnie niezgodnych sposobów działania. Właśnie takie sytuacje pobudzają do wyłaniania się różnic między

jednostkami, dotyczących ich całościowych koncepcji dóbr jednostkowych i wspólnych, różnic, które dotąd nie zostały wyartykułowane. Spory dotyczące poszczególnych kwestii zawsze mogą okazać się zakorzenione w sporach bardziej systematycznych, i niekiedy tak rzeczywiście się dzieje.

Konflikt jest zatem czymś równie mocno wpisanym w życie takich grup, jak konwersacja. Aby taka grupa mogła w ogóle rozkwiatać, musi umieć zarządzać swoimi konfliktami, aby nie padła ofiarą jednej z dwóch złych rzeczy. Pierwsze zło jest złem stłumienia; polega ono na myśleniu, że konfliktu można uniknąć, odbierając jednej z jego stron środki wyrażania jej postaw, trosk i argumentów. Drugie zło jest złem zerwania, tj. takiego rodzaju sporu i takich sposobów wyrażania niezgody, które niszczą możliwość dojścia do porozumienia, jakie jest niezbędne do skutecznego, wspólnego podejmowania decyzji. Jedną z tych postaci zła stwarzają czasem ci, którzy chcą uniknąć drugiej. Niekiedy bowiem perspektywa zerwania wiedzie do stłumienia. Niekiedy zaś lęk przez stłumieniem generuje postawy prowadzące do zerwania.

Pewne kwestie tolerancji powstają właśnie w takim kontekście lokalnym, gdzie choć konwersacje mogą się toczyć na wiele sposobów, nie mogą one nie pociągać spotkań twarzą w twarz. Kiedy bowiem jesteśmy zaangażowani w debatę z osobami, które głoszą odmienne punkty widzenia, możemy wobec ich wypowiedzi przyjąć jedną z czterech różnych postaw. Możemy je przyjąć jako wzmocnienie naszych własnych wniosków lub wsparcie w przeformułowaniu lub rewizji naszych wniosków. Możemy je też przyjąć jako przyczynek do ostrego, lecz konstruktywnego sporu, ponieważ dają przekonujące powody do przyjęcia jakiegoś punktu widzenia, który różni się od naszego i jest z nim niezgodny. W obu takich przypadkach możemy traktować wypowiedzi innych jako coś, co przyczynia się do osiągnięcia wspólnych dóbr konwersacyjnego dociekania. W trzecim przypadku możemy uznawać wypowiedzi innych za coś, co nie stanowi takiego przyczynku, lecz mimo to wymaga rozumnej odpowiedzi, by przekonać rozmówcę, jeżeli to możliwe, że na przykład trudność, jaką on przewiduje, nie powstaje, lub że pogląd przez niego wyrażony opiera się na niedającej się naprawić pomyłce. Istnieje również czwarty typ wypowiedzi, na którą jedynym właściwym sposobem reakcji jest tymczasowe lub trwałe wykluczenie rozmówcy z konwersacji. Nie jest to kwestia stłumienia pewnego punktu widzenia w ramach debaty. Jest to kwestia wykluczenia kogoś z de-

baty. W takim przypadku przedmiot lub sposób wypowiedzi – lub też jedno i drugie – są uznawane za powód do dyskwalifikacji mówcy jako uczestnika debaty. To, co powiedział, lub jak to powiedział, zniszczyło jego konwersacyjną pozycję. Taka wypowiedź nie może być tolerowana.

Moje wstępne pytania brzmią: na czym polega granica oddzielająca ten czwarty rodzaj wypowiedzi od trzech pozostałych? To znaczy, na czym polega różnica między uzasadnioną nietolerancją a nieuzasadnionym stłumieniem? Kto wytycza tę granicę? A gdy zostanie już wytyczona, jak można ją narzucić jako normę rządzącą tego rodzaju konwersacją? Zanim podejmę się odpowiedzi na te pytania, chciałbym uczynić trzy uwagi. Pierwsza polega na tym, że odpowiedzi na te pytania już z góry kształtują, niekiedy wprost, często zaś nie wprost, życie każdej grupy społecznej. W praktyce każda grupa ustanawia granicę dla tego, co może tolerować i w pewien sposób zmusza do przestrzegania tego ograniczenia. Moje dociekania opierają się na uznaniu za coś oczywistego, że w toku naszych sporów i konfliktów musimy być nietolerancyjni i że jedyny problem polega na tym, czego i kogo będzie nietolerancja dotyczyła, oraz dlaczego. Po drugie, musimy zauważyć, że spory i konflikty pojawiają się nie tylko wewnątrz grup, jakie opisałem, lecz także między grupami. Konkretna grupa, posługująca się dobrze opracowanym pojęciem dóbr, które pragnie osiągać w poszczególnych sferach jej działania, zawsze może i często faktycznie spotyka inną grupę, której pojęcie dóbr, do jakich chce dążyć, różni się w pewnych ważkich aspektach od jej własnej. Podczas gdy w każdej grupie rywalizujące argumenty formułuje się na podstawie szerszej lub węższej akceptowanych przesłanek i zakłada się wspólne rozumienie wykorzystywanych pojęć, to w debacie między grupami każda z nich musi podjąć wysiłek znalezienia jakiejś innej wspólnej podstawy, do której obie mogą się odwoływać, w procesie tym zaś może dokonywać ponownego przemyślenia pojęć, na których dotychczas polegały. W wymianie między takimi grupami powyższa poczwórna klasyfikacja wypowiedzi, stosująca się do debaty w ramach grup, również znajdzie zastosowanie. Ponownie więc powstaje pytanie: jeżeli jakkolwiek wypowiedź można w ogóle uznać za niedającą się tolerować, to jakiego rodzaju musi to być wypowiedź?

Po drugie, spór i konflikt w istotny sposób wzbogacają codzienne życie takich grup. Albowiem takie grupy potrafią ucieleśnić w swym wspólnym życiu racjonalne dążenie i osiąganie ważkich dóbr tylko za pośrednictwem

sporu i konfliktu, tylko za pośrednictwem dążenia do wniosków, które są skutkiem sprawdzianów, jakim są one poddawane za pomocą możliwie najsilniejszych kontrargumentów. Dlatego oceniając argumentacyjny wkład do jakiejś debaty toczącej się w grupie, w której życiu uczestniczymy, winniśmy to czynić mając na uwadze to, w jakim stopniu przyczyniają się one, lub nie, do osiągania dóbr konfliktu. Nie moglibyśmy więc tolerować czegoś, czego tolerowanie przeszkadza lub uniemożliwia osiąganie tych dóbr. Poszczególne praktyki tolerancji lub propozycje praktycznego tolerowania czegoś można adekwatnie ocenić tylko w kontekście konfliktu. Granica między tym, co jesteśmy gotowi tolerować, a tym, czego nie chcemy tolerować, zawsze częściowo definiuje nasze stanowisko w jakimś zbiorze konfliktów.

### Propozycja Locke'a dotycząca tolerancji i państwa

Czego możemy się nauczyć z klasycznych tekstów o tolerancji, gdy chcemy odpowiedzieć na pytania o stosunek między dobrami konfliktu a tolerancją w kontekście pewnego rodzaju konwersacji? Chciałbym tutaj wprowadzić rozróżnienie między tym, czego możemy się nauczyć od Locke'a, a tym, czego możemy nauczyć się od Milla<sup>326</sup>. Będę argumentował, że winniśmy się zgodzić przynajmniej z niektórymi wnioskami Locke'a lub raczej z wnioskami wyciągniętymi z linii argumentacji zapoczątkowanej przez Locke'a, wyciągając zarazem te wnioski z przesłanek bardzo odmiennych od Locke'owskich, podczas gdy w przypadku Milla winniśmy zaakceptować niektóre z jego przesłanek, wyciągając z nich bardzo odmienne wnioski. Rozpocznę od Locke'a.

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że klasyczne teksty o tolerancji, powstały w kontekście siedemnasto- i osiemnastowiecznych konfliktów, w których stawką był, z jednej strony, stosunek między grupami, które przyjęły wielość niezgodnych ze sobą wersji religii chrześcijańskiej, z drugiej zaś, władza i autorytet państwa. Najbardziej wpływowym stanowiskiem,

<sup>326</sup> To, co mam do powiedzenia na temat Locke'a i Milla o tolerancji, ma charakter bardzo selektywny; por. szersze ujęcie tego tematu w: Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Macmillan, London 1989, rozdz. 2 i 3.

jakie wyłoniło się z tych tekstów, było to, ku któremu, w miarę, jak te spory się rozwijały, skierował się w swoich myślach Locke: funkcją i obowiązkiem władzy jest zapewnianie bezpieczeństwa, porządku i harmonii ludu, lecz nie jest nią dążenie do regulacji ich poglądów czy nawet wpływania na nie, z wyjątkiem sytuacji, gdy, jak to według Locke'a dzieje się w przypadku rzymskich katolików i ateistów, wiara religijna lub jej brak takiemu bezpieczeństwu, porządkowi i harmonii zagraża.

Argumentacja Locke'a zdradzała pewne napięcie między jego poglądami. Z jednej strony wydawał się sądzić, iż autentycznej wiary, wewnętrznego przekonania, nie można nakazać, że przymus może co najwyżej wytworzać zewnętrzny pozór podporządkowania. Nikt, powiada, nie może „kierować swoim rozumieniem lub określać dzisiaj tego, jakie będzie miał zdanie jutro” i dlatego też nikt nie może przekazać innemu władzy „nad tym, nad czym on sam nie posiada władzy”<sup>327</sup>. Wyciąga więc wniosek na temat przekonań religijnych na podstawie natury przekonań jako takich. Z drugiej strony, gdy musiał odpowiedzieć na tezę Jonasa Proasta, że umiarkowane użycie przymusu może rzeczywiście nakłonić daną osobę do rozważenia argumentów, których nie wzięłaby dostatecznie uważnie pod rozwagę, Locke odparł, iż nie mamy dostatecznie dobrych powodów do uznania jakiegokolwiek szczególnego zbioru doktryn religijnych za uzasadnienie dla użycia władzy państwa na jego rzecz<sup>328</sup>. Twierdząc tak, Locke wydaje się odróżniać przekonania religijne od innych rodzajów przekonań.

Każdy z tych argumentów wyprzedza pewien nurt w późniejszej myśli liberalnej na temat tolerancji. Z jednej strony, na ile to możliwe, jednostki należy pozostawić sobie samym w formułowaniu własnych opinii, winny być wolne od ingerencji w postaci nakazów autorytetu politycznego lub religijnego. Każda jednostka nie może nie być jedynym autorytetem na temat tego, jak rzeczy jej się przedstawiają oraz jej przekonań, które stąd wynikają. Jest to prawda dotycząca wszystkich przekonań, a nie tylko przekonań religijnych czy przekonań o naturze ludzkiego dobra. Z drugiej strony, przekonania religijne i, bardziej ogólnie, przekonania o ludzkim dobru

<sup>327</sup> John Locke, *Essay on Toleration*, cyt. za: John Dunn, *Locke*, Oxford University Press, Oxford 1984, s. 26.

<sup>328</sup> *Third Letter Concerning Toleration*, por. Maurice Cranston, *John Locke*, MacMillan, New York 1957, s. 331–332 i 366–368.

należy traktować jako odmienne od innych przekonań dlatego, że można je w nieskończoność kwestionować. Z tego powodu ich rozpowszechnianie podlega restrykcjom, jakim inne nie podlegają. Państwo może w uzasadniony sposób narzucić programy nauczania w naukach przyrodniczych, za pomocą których wdrażana jest wiara w teorię ewolucji drogą doboru naturalnego. Lecz nie może w uzasadniony sposób narzucać programów nauczania, za pomocą których wdrażana byłaby wiara w boskie stworzenie wszechświata. Albowiem w sprawie religii i, bardziej ogólnie, w sprawach dotyczących ludzkiego dobra, państwo winno zachować neutralność wobec odmiennych punktów widzenia.

Tolerancja winna zatem stosować się do rzeczników każdego i dowolnego punktu widzenia, przy założeniu, że nie zagrażają oni bezpieczeństwu, porządkowi i harmonii społeczeństwa. A więc nie tylko państwo nie może dążyć do narzucania jakiegokolwiek poglądu, nie może tego także nikt inny. Słowo „narucać” jest tutaj istotne. Wykluczony jest przymus, zwłaszcza przemoc lub zagrożenie przemocą. Nie ma jednak żadnych lub prawie żadnych granic nakładanych na środki perswazji, które mogą być dopuszczone. W istocie wolność gwarantowana grupom religijnym i innym obejmuje zazwyczaj wolność posługiwania się wszelkimi środkami, jakie zechcą obrać, ponownie jednak przy założeniu, że nie mogą one zagrażać społecznemu bezpieczeństwu, porządkowi i harmonii.

Oczywiście sam Locke, podobnie jak późniejsi liberałowie, którzy rozwinięli i do pewnego stopnia przekształcili jego myśl, był uczestnikiem tych samych konfliktów, jakie proponował rozwiązać między innymi za pomocą prawnego narzucenia tolerancji. To prawne narzucenie stało się dziełem partii, która w siedemnastowiecznych konfliktach dotyczących religii ubiegała się o władzę, a następnie odniosła w nich zwycięstwo. Nowożytne państwo, które powstało jako instrument realizacji celów tej zwycięskiej partii, samo w sobie nigdy nie było neutralne w konfliktach, które nadal dzieliły zarządzane przez nie społeczeństwo. Wystarczy tu jedynie zauważyć, że idee, za którymi głównie opowiadało się państwo, miały charakter wielce dyskusyjnych koncepcji wolności i własności oraz relacji między nimi – koncepcje te oczywiście zmieniały się wraz z upływem czasu – oraz że państwo systematycznie faworyzowało te grupy i partie, których rozumienie ludzkiego dobra było zbieżne z ideami wolności i własności samego państwa, oraz systematycznie nie sprzyjało tym, których rozumienie tych

spraw było antagonistyczne wobec państwa. Zauważywszy jednak, że nowożytnie państwo nigdy nie jest po prostu arbitrem konfliktów, lecz samo jest zawsze w pewnym stopniu stroną w konflikcie społecznym, i że działa ono w interesie konkretnych i wielce kwestionowanych koncepcji wolności oraz własności, musimy także pamiętać, jak bardzo odmienna jest nasza współczesna kondycja od warunków panujących w osiemnastym stuleciu, i to przynajmniej pod trzema względami.

### Natura i wartości współczesnego państwa

Na czym polegają istotne różnice? Po pierwsze, w wielu obszarach Zachodu polityka została z powodzeniem zsekularyzowana i znaczenie polityczne religii uległo znacznemu zmniejszeniu. Oczywiście nadal w wielu częściach świata prześladowanie wyznawców religii przez ludzi sprawujących władzę sprawia, że kwestia tolerancji jest tak pilna. Jednak w rozwiniętej nowoczesności Zachodu względnie rzadko takie kwestie dotyczą religii. Niekiedy oczywiście jej dotyczą, i nie jest to sprawa błaha, zwłaszcza gdy chodzi o prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z dogmatami jakiejś konkretnej religii. Lecz nawet tutaj przyda się poszerzenie dyskusji, dlatego od tej chwili będę mówił jedynie o rywalizujących koncepcjach ludzkiego dobra, obejmując tym zwrotem także koncepcje religijne.

Po drugie, współczesne państwo jest bardzo odmienne od państwa osiemnastowiecznego pod wieloma oczywistymi względami. Zakres jego działań uległ znacznemu poszerzeniu, podobnie jak wpływ tych działań na gospodarkę. Liczba, rozmiar i różnorodność jego agend znacznie wzrosły. Poziom złożoności prawodawstwa, regulacje podatkowe i procedury administracyjne mają taki charakter, że szczegółowe ich zrozumienie przekracza obecnie zdolności zwykłego obywatela; jest to fakt, którego znaczenie trudno przecenić. I jakkolwiek państwo jest obecnie czymś więcej i czymś innym niż tylko instrumentalnym środkiem realizacji celów ludzi, którzy zdobyli kontrolę nad jego mechanizmami, w coraz większej mierze stało się ono zbiorem instytucji posiadających własne wartości.

Po trzecie, współczesne państwo jest w znacznym stopniu zespolone w nierozwiązywalnym partnerstwie z rynkami narodowymi i międzynarodowymi. Polega ono na operacjach tych rynków, gdy idzie o zaopatrzenie

w zasoby materialne, które można opodatkować. Rynki te z kolei polegają na państwie, gdy idzie o zagwarantowanie społecznej i prawnej struktury, bez której nie mogłyby korzystać ze stabilności, jakiej potrzebują. Prawdą jest, że często dochodzi do pomniejszych konfrontacji między tą lub inną agencją rządu i podmiotami tego lub innego obszaru operacji rynkowych. Prawdą jest także, że nieustannie trwają ideologiczne debaty na temat tego, gdzie powinna przebiegać granica między publiczną i rządową działalnością korporacyjną a prywatną działalnością korporacyjną. Jednak zgoda leżąca u podłoża tych konfliktów i wspólne założenia tych debat odzwierciedlają wspólną potrzebę państwa i rynku, jaką jest gromadzenie kapitału, rozwój ekonomiczny i właściwie przygotowana, a jednocześnie dyspozycyjna siła robocza, której członkowie są potulnymi konsumentami, a zarazem przestrzegającymi prawa obywatelami.

Pomyślmy więc o współczesnym państwie i współczesnej gospodarce narodowej jako czymś gigantycznym, zespolonym, złożonym, heterogenicznym i niezmiernie potężnym, zauważając, iż demonstruje ono swą władzę i swoje wartości na dwa bardzo odmienne sposoby. Z jednej strony, jest to maska, jaką ono przywdziewa we wszystkich codziennych działaniach, w trakcie których jednostki i grupy są zmuszone radzić sobie ze zróżnicowanym zbiorem publicznych i prywatnych agencji korporacyjnych, płacąc swe podatki, aplikując o zatrudnienie i zasiłek, kupując dom, będąc aresztowanym, pobierając naukę. Jednostki i grupy spotykają się tu nade wszystko z administracyjnym stosowaniem zasad do konkretnych przypadków. Zasady te są częścią kodeksów prawnych i regulacji, których złożoność sprawia, iż są one mniej lub bardziej niedostępne dla znacznej większości jednostek i grup. Gdy jednostki lub grupy zakwestionują zastosowanie zasad do ich konkretnych przypadków, są zazwyczaj wskutek tego zmuszone powierzyć swe sprawy ekspertom. Jeżeli idą dalej i starają się zakwestionować te zasady, stwierdzają, że mogą to skutecznie uczynić tylko o tyle, o ile nauczą się stosowania tych samych języków i rodzajów argumentacji, za pomocą których przedstawiciele państwa i rynku uzasadniają swoje zasady i decyzje. Pojęciami odgrywającymi główną rolę w tych językach i argumentach są kategorie *użyteczności* i *praw*.

Zauważmy, że te argumenty uzasadniające przechodzą przez trzy stadia. Są to przede wszystkim analizy kosztów i korzyści, mające na celu przedstawienie dobrych powodów do wyboru jednego zbioru procedur po-

dejmowania decyzji lub jakiejś polityki w odróżnieniu od innych. W formułowaniu takich analiz zawsze powstają problemy, czyje interesy należy wziąć w nich pod uwagę, w jakiej skali czasu należy mierzyć jakie koszty i korzyści, oraz kto ma rozstrzygać o odpowiedzi na dwa pierwsze pytania. Odpowiedzi na te pytania określają, gdzie spoczywa władza. Następnie należy przedstawić drugi argument, który wskaże jednostki i grupy mogące mieć podstawy do twierdzenia, że maksymalizacja użyteczności w zgodzie z wnioskami analizy kosztów i korzyści pogwałci pewne ich prawa, oraz który oszacuje, czy istnieją powody do uznania ich twierdzeń. Pierwszy i drugi rodzaj argumentu prowadzi do wniosków, które w argumentacie trzeciego typu mają być wzajemnie oszacowane, by można było udzielić odpowiedzi na pytanie: jaką wagę w tym konkretnym kontekście należy nadać danym wnioskowi dotyczącym praw ludzi, o których mowa, oraz jaką wagę będą miały wnioski dotyczące tego, który sposób postępowania pozwoli na maksymalizację odpowiednich użyteczności. W jaki sposób jeden zestaw rozważań należy zrównoważyć innym?

Metafory ważenia i równoważenia na tym etapie argumentacji są niezbędne. Ich użycie przesłania jednak pewien ważki fakt: nie ma wagi. To znaczy nie tylko nie istnieje dająca się racjonalnie uzasadnić zasada ogólna, za pomocą której można szacować twierdzenia o użyteczności jako przeważające lub nie będące w stanie przeważać nad twierdzeniami o prawach, ponieważ w każdym poszczególnym kontekście to, co rozstrzyga o sposobach rozsądzania takich twierdzeń, zawsze zależy od tego, kto w tym konkretnym kontekście ma władzę rozsądzania, oraz od tego, w jaki sposób ta władza rozsądzania jest ogólnie powiązana z dystrybucją władzy ekonomicznej, politycznej i społecznej. Nie jest to jednak jedyny tryb retoryczny, za pomocą którego państwo i rynek się prezentują.

Przywdziewają one bowiem inną maskę i przemawiają zupełnie odmiennym głosem, gdy uzasadniają swą politykę i działania w roli strażników wartości społeczeństwa, prezentując państwo jako strażnika ideałów narodowych i opiekuna jego dziedzictwa, rynek zaś jako zinstytucjonalizowany wyraz jego wolności. W tym właśnie przebraniu państwo od czasu do czasu żąda od nas, abyśmy umierali dla niego, natomiast rynek, za pomocą swych agencji reklamowych, kształtuje fantazje o dobrobycie. Ten typ retoryki polega nie tylko na języku użyteczności i praw, lecz na perswazyjnej definicji i redefinicji takich terminów jak „wolność”, „demokracja”, „wolny

rynek” i podobnych. Warunkiem wstępnym osiągnięcia pewnego rodzaju statusu w ramach aparatu państwa i rynku jest umiejętność skutecznego poruszania się między jednym z tych trybów retorycznych a drugim.

Tryby uzasadniania stosowane w ramach państwa i rynku oraz na rzecz ich działań nie mogą wyrażać wartości kształtujących konwersacje argumentacyjne, za pośrednictwem których członkowie lokalnych wspólnot starają się uzyskać swe dobra oraz swoje dobro. Wartości państwa i rynku nie tylko różnią się od wartości takiej lokalnej wspólnoty, lecz także w wielu sytuacjach są z nimi niezgodne. W przypadku państwa i rynku podejmowanie decyzji dokonuje się za pomocą sumowania preferencji i w drodze serii transakcji, w których to, czyje preferencje będą sumowane, oraz to, co zostanie przehandlowane za co, zależy od politycznej i ekonomicznej pozycji przetargowej przedstawicieli rywalizujących interesów. W przypadku lokalnych wspólnot wspólne rozumienie wspólnego dobra określonego rodzaju działania lub zbioru działań wyznacza wzorzec niezależny od jednostkowych preferencji i interesów; jest to wzorzec, względem którego jednostkowe preferencje lub interesy grupowe są oceniane. Dla państwa i rynku nie istnieją argumenty, których w pewnych okolicznościach nie przeważałyby inne argumenty. Dla lokalnych wspólnot istnieją argumenty rozstrzygające, które odsyłają nas do dóbr, jakich nie można poświęcić lub utracić bez utraty sensowności działań, w które angażuje się dana wspólnota. W przypadku państwa i rynku zdolność do elastyczności i kompromisu, wiedzę o tym, kiedy i jak zamienić jeden zbiór zasad na inny, uznaje się za główną cnotę polityczną. We wspólnotach lokalnych za jedną z cnot politycznych natomiast uznaje się pewną moralną nieustępliwość, która stałaby na przeszkodzie w odniesieniu sukcesu w świecie państwa i gospodarki rynkowej.

### Tolerancja a państwo współczesne

Konsekwencją tych cech życia społecznego rozwiniętej nowoczesności zawsze jest napięcie, a niekiedy konflikt między wymogami państwa i rynku z jednej strony a oczekiwaniami racjonalnej wspólnoty lokalnej z drugiej. Ci zatem, którzy cenią przedsięwzięcia racjonalnych wspólnot lokalnych, mają słuszość układając swe relacje z państwem i rynkiem

w taki sposób, by w możliwie największym stopniu zachować zdolność czerpania z zasobów, jakie zagwarantować może jedynie państwo i rynek, z zachowaniem własnej samowystarczalności, zdolności do polegania na sobie i wolności od ograniczeń z ich strony. Muszą więc traktować agencje państwa z nieustępliwą podejrzliwością.

Tym samym bardzo odmienną drogą doszliśmy do tych samych wniosków, które sformułowali klasyczni i nowocześni liberałowie: nie można państwu pozwolić na narzucenie jednej konkretnej koncepcji ludzkiego dobra lub utożsamienie takiej koncepcji z jego własnymi interesami i sprawami. Musi ono tolerować różnorodność punktów widzenia. Liberałowie jednak doszli do tych wniosków dlatego, że wierzą, iż państwo winno zachowywać neutralność wobec odmiennych rywalizujących koncepcji dobra lub też dlatego, że państwo powinno aktywnie promować wolność i autonomię jednostek w podejmowaniu przez nie ich wyborów. W przeciwieństwie do tego argumentowałem, że, po pierwsze, państwo nie jest i nie może być neutralne w swych ocenach, po drugie zaś, że właśnie dlatego, że państwo na różne sposoby nie jest w swych ocenach neutralne, to zazwyczaj nie można mu zaufać, iż będzie promowało jakikolwiek godzien respektu zbiór wartości, w tym wartości autonomii i wolności.

W przeszłości najbardziej obawiano się tego, że państwo, faworyzując wyłącznie jeden punkt widzenia, zaszkodziłoby interesom zwolenników innych punktów widzenia. Krzywda wyrządzona prawnie usankcjonowaną hegemonią ustanowionego kościoła byłaby krzywdą wyrządzoną ludziom, którzy przyjęli inne wyznanie, oraz krzywdą wyrządzoną wolności do zmiany wyznania. Choć takiego rodzaju krzywd nadal należy się obawiać, to wielka krzywda może wynikać dla interesów tych, których punkt widzenia zostanie uznany przez państwo za własny. Współczesne państwo bowiem nie może przyjąć punktu widzenia na ludzkie dobro za własny bez istotnego jego zniekształcenia, poniżenia i zdyskredytowania. Wartości te bowiem zostałyby zaprzęzione w służbę jego własnej politycznej i ekonomicznej władzy, a tym samym uległyby degradacji i dyskredytacji. Najważniejsza krzywda, jaka była skutkiem przyznania hegemonii kościołowi rzymskokatolickiemu przez reżimy takie jak frankistowska Hiszpania czy Irlandia de Valery, została ostatecznie wyrządzona religii rzymskokatolickiej.

Tym sposobem udzieliłem częściowej i negatywnej odpowiedzi na moje wstępne pytania. Ktokolwiek miałyby przeprowadzać granicę mię-

dzy punktami widzenia, których ekspresja miałaby być tolerowana, a tymi punktami widzenia, których wyrażania nie należy tolerować, to nie powinny to być agencje państwa. Należy dążyć do tego, aby te agencje gwarantowały równą ochronę wszystkim poddanym państwa przed rozmaitymi krzywdami, oraz do tego, aby ochrona ta zachowywała zewnętrzne pozory neutralności państwa. Nawet jeżeli neutralność nigdy nie jest rzeczywista, to jest to fikcja ważna, ci zaś, którzy są świadomi zarówno jej wagi, jak i jej fikcyjnego charakteru, zgadzają się z liberałami co do obrony pewnego zakresu wolności obywatelskich.

### Wykluczenia i akty nietolerancji niezbędne dla racjonalnego dialogu wspólnotowego

Państwu jednakże nie wolno pozwalać na narzucenie ograniczeń, które stanęłyby na przeszkodzie w kształtowaniu przez lokalne grupy ich konwersacji na temat ich wspólnego dobra jako dialogu praktycznie racjonalnego. Warunki kształtowania i zachowania takiego praktycznie racjonalnego dialogu wymagają pewnych lokalnych wykluczeń i aktów nietolerancji. Rozważmy pięć takich warunków.

Pierwszy dotyczy tego, *kto* ma uczestniczyć w konwersacji. Jeżeli jakaś grupa dążąca do wspólnego dobra jest zaangażowana w praktycznie racjonalną konwersację mającą na celu osiągnięcie decyzji, która będzie autentycznie jej własną decyzją, musi zagwarantować, aby wszyscy jej członkowie mieli swobodę wyrażenia swych trosk i oceny przedstawianych argumentów, aby akt końcowy tego procesu w rzeczywistości nie był jedynie pozorem zgody. Musi jednak również zagwarantować, aby ci, którzy dążą do celów nieistotnych lub sprzecznych, nie zaburzyli ich wspólnego dociekania. Na przykład więc w dyskusji mającej na celu wskazanie, w jaki sposób należałoby zdefiniować dobro, jakim jest zdrowie pewnej konkretnej wspólnoty z określonym rozkładem wieku i określonymi zagrożeniami zdrowotnymi, istotne znaczenie będzie miał wkład lekarzy, pielęgniarek, różnego rodzaju terapeutów, faktycznych i potencjalnych pacjentów i wszystkich zajmujących się dziećmi i osobami starszymi; takiego znaczenia jednak nie będzie miał wkład przedstawicieli firm ubezpieczeniowych i biurokratycznych zarządców organizacji medycyny zbiorowej. Ci drudzy

oczywiście mocno interesują się tym, jak definiuje się zdrowie, lecz ich interesu nie można uznać za upoważnienie ich do uczestnictwa w tej dyskusji, nakazuje raczej uznać ich za podejrzanych i kandydatów do wykluczenia.

Gdy członkowie danej wspólnoty podjęli decyzję, w jaki sposób w ich przypadku będzie wyglądała poprawna definicja zdrowia, muszą oczywiście stanąć następnie wobec kolejnego pytania, jaką część swych zasobów są gotowi i są w stanie udostępnić w celu osiągnięcia tych dóbr, jakich innych rodzajów dobra nie będą mogli wówczas osiągnąć, i w jaki sposób mogą wykorzystać te zasoby możliwie najbardziej efektywnie. Na tym drugim etapie pewne punkty widzenia, które na etapie wcześniejszym były nieistotne, a nawet szkodliwe, mogą stać się ważne.

Chciałbym wyrazić to w inny sposób. Im bardziej dyskusja jest otwarta dla każdego i dla kogokolwiek, dzięki czemu najbardziej rozmaite interesy nieskończenie wielu rodzajów mogą zyskać wyraz, tym mniej istnieje wówczas wspólnie akceptowanych założeń lub wręcz wcale ich nie ma, a wtedy dyskusja może mieć tylko taki kierunek i taki przedmiot rozważań, których skutkiem będzie podjęcie decyzji wtedy tylko, gdy ów kierunek, przedmiot rozważań i niektóre formy podejmowania decyzji zostaną narzucone na dyskusję przez tych, którzy mają władzę umożliwiającą im takie narzucenie. Ta władza w demokracjach liberalnych rozwiniętej nowoczesności spoczywa w rękach elit partii politycznych i środków masowego przekazu i to oni właśnie decydują o kierunku i przedmiocie rozważań, określając nie tylko to, co wybierze społeczeństwo, lecz także to, jakie są inne alternatywy wyboru publicznego.

Jeżeli sami uczestnicy mają się nie tylko zaangażować w autentycznie racjonalną dyskusję determinującą skutki praktyczne, lecz także w kontrolowanie jej kierunku, musi istnieć spory zakres wstępnej zgody co do tego, co ma być zdecydowane, co do wzorców, według których można odróżnić lepsze powody do decyzji i działania od gorszych, oraz co do dóbr, jakie są w tym wszystkim stawką. Racjonalne rozstrzygnięcie sporów wymaga więc pewnego zakresu uprzedniej zgody, która sama może być zakwestionowana, jeżeli okaże się, że są dobre powody, aby ją zakwestionować. Tę niezbędną wstępną zgodę można zagwarantować za pomocą wykluczeń, które same w sobie winny być uzgodnione i możliwe do zakwestionowania.

Po drugie, racjonalna dyskusja i dociekania, w których słyszalne mają być wszystkie głosy, jest nie do pogodzenia z pewnymi sposobami ekspre-

sji. Wypowiedź zawierająca groźbę lub obrazę, która naraża innych uczestników dyskusji na pogardę lub im grozi, która czyni swoim przedmiotem ich motywy, ich osoby, ich cechy etniczne lub płeć aniżeli ich argumenty lub ich wnioski, stanowi do tego stopnia pogwałcenie norm racjonalnej dyskusji, że należy ją traktować jako akt samowykluczenia z debaty, jako wyraz woli bycia wykluczonym. Grupa winna zgodzić się na takie narzucone samemu sobie wycofanie i je wymusić, choćby tymczasowo. Lokalna racjonalność nakazuje lokalną nietolerancję.

Można by na to odpowiedzieć, że przyjmuję absurdalnie nierealistyczny i bezpłodny pogląd na to, jak przebiega lokalna debata wspólnotowa, gdy jest autentycznie kształtowana przez troskę jej członków. Żarty, kpiny i wyrazy oburzenia są bądź co bądź tylko jedną z wielu form, jaką przybiera retoryka pasji kształtowanej przez rozum, kształtowana przez rozum pasja jest bowiem tym, co motywuje uczestników takiej debaty. Jak zatem mamy przeprowadzić granicę między żartami i obrazą, między uprawnioną kpiną z pewnego poglądu, a nieuprawnioną kpiną z tych, którzy go głoszą? W jaki sposób w ogóle można stanowić prawo przeciwko pomysłowemu szyderstwu i subtelnemu aktowi protekcyjności?

Odpowiedź polega na tym, że racjonalność zmusza nas do uznania siły obu zbiorów rozważań i że nie jest możliwa sztywna zasada, za pomocą której taka linię można by wyznaczyć. Niezbędna jest zdolność do osądu oraz kultywowanie cnót, które są konieczne dla kształtowania zdolności osądu. Członkowie racjonalnej wspólnoty muszą kształcić siebie i innych w tych i innych cnotach, fakt zaś, że takie kształcenie trwa w czasie, zmusza nas do zwrócenia uwagi na to, że każda konkretna przejawiająca racjonalność wspólnota przejawia ją tylko dzięki ciągłemu samokształceniu w cnotach racjonalności praktycznej i że każda wspólnota jest w stanie dokonać większego lub mniejszego postępu w takim samokształceniu. Zdolność do osądu musi się pojawić. Musimy się uczyć, w jaki sposób być nietolerancyjni wobec pewnego rodzaju wypowiedzi.

Do tych już skatalogowanych wykluczeń i rodzajów nietolerancji musimy dodać jeszcze jeden. Warunkiem racjonalnej dyskusji i dociekań jest to, że uczestnicy dyskusji muszą rozumieć pewne pytania jako konkluzywnie rozstrzygnięte. Więcej: upieranie się, że pewne typy pytań pozostają nadal otwarte może być oznaką cech, które wykluczają ich posiadaczy z dalszego uczestnictwa w dyskusji. Rozważmy najpierw absurdalny przykład. Dr

Rumpelstiltskin jest z pozoru inteligentną i dobrze poinformowaną osobą. Uzyskał doktorat w dziedzinie humanistyki na wiodącym uniwersytecie. Jego poglądy przypominają poglądy innych takich osób, z jednym godnym uwagi wyjątkiem: jest on głęboko i szczerze przekonany do prawdziwości flogistonowej teorii spalania. Publikuje własnym kosztem pamflety potępiające Priestleya i Lavoisiera za to, że sprowadzili chemię na złą drogę. Przedstawia wyjaśnienia ich sukcesu, które zdradzają pewną dozę przenikliwości, lecz mogą przekonać jedynie tych, którzy nie mają niemal żadnej wiedzy w dziedzinie chemii. W jaki sposób należałoby potraktować kogoś takiego jak Rumpelstiltskin?

Odpowiedź polega na tym, że wszyscy milcząco zgadzamy się go uciszyć ignorując go, a wśród innych środków, jakie możemy przedsięwziąć, jest wykluczenie go z wszelkich dyskusji, w których poważnie traktowana jest prawdziwość jakichkolwiek teorii chemicznych. Eseje, które przygotowuje do przedstawienia na spotkaniach naukowych, nigdy nie zostaną zaakceptowane. Jego listy do pism i gazet nie ukazują się. W wykładach publicznych, gdy tylko przewodniczący dowie się, kim jest ta osoba, z rozmysłem pomija go w czasie debaty nad wykładem. Jego pamfletów nikt nie czyta, chyba tylko dla żartu. Lecz czy bylibyśmy gotowi pozwolić Rumpelstiltskinowi nauczać w szkole lub na uniwersytetach przedmiotów innych niż chemia, na przykład historii starożytnej?

Nikt rozsądny nie odpowie na to pytanie „nie”, chyba, że ktoś odkryje, iż jego prestiż wśród uczniów uczęszczających na prowadzone przez niego zajęcia z historii starożytnej sprawia, iż niektórzy biorą jego poglądy chemiczne poważnie, wskutek czego pewni uczniowie, którzy w innych okolicznościach wybraliby zajęcia z chemii, obierają inne przedmioty ze szkodą dla siebie samych. To z pewnością byłby jakiś powód, aby odmówić Rumpelstiltskinowi stanowiska nauczyciela. Wydaje mi się, że to, jak mocne byłyby to powody, zależałoby od siły jego wpływu na studentów. Jednakże byłby zapewne taki poziom jego wpływu, który pozwoliłoby uznać, iż jego dalsze zatrudnienie na stanowisku nauczyciela nie jest możliwe i że należy wykluczyć jego poglądy i jego wraz z nimi nie tylko ze wspólnoty naukowej, lecz także z szerszej wspólnoty akademickiej. To znaczy, że nasze stanowisko wobec kogoś takiego jak Rumpelstiltskin polega na tym, iż nikt w istocie nie zabrania mu wyrażać poglądów, jak długo mamy pewność, iż nikt ich nie bierze poważnie.

Rozważmy teraz, co Mill stwierdza w 2 rozdziale *O wolności* (rozdział zatytułowany *O wolności myśli i słowa*), a mianowicie, że powinniśmy nie tylko tolerować wszelkie opinie odbiegające od tego, co w danym społeczeństwie uznaje się za przyjętą normę, lecz zachęcać do ich wyrażania. „Gdyby cała ludzkość z wyjątkiem jednego człowieka sądziła to samo i tylko ten jeden człowiek był odmiennego zdania, ludzkość byłaby równie mało uprawniona do nakazania mu milczenia, co on, gdyby miał po temu władzę, do zamknięcia ust ludzkości”<sup>329</sup>. Winniśmy pamiętać, że Mill rozważał uciszanie opinii przez rząd, który uczynił sam siebie instrumentem opinii publicznej, a więc tego, co Mill nazywa „ogólną nietolerancją społeczności”. Ja zaś już uznałem, że nie powinniśmy pozwalać rządowi – przynajmniej rządowi państw współczesnych – na tłumienie opinii. Mam nadzieję, że przykład zmyślonego dra Rumpelstiltskina pokazuje, iż nie musimy przywoływać władzy rządu, aby uciszać wyrażanie opinii. Mogą być one i często są uciszane na różnych lokalnych płaszczyznach za pomocą milczącej, a nawet wyrażonej zgody właściwych wspólnot. Prawdą jest, że chodzi tu nie o „ogólną nietolerancję społeczności”, którą miał na myśli Mill. Jest to jednak forma stłumienia, która jest wyraźnie w sprzeczności z donośnymi i bezwyjątkowymi deklaracjami Milla.

Sugeruję tu mianowicie, że istnieje klasa opinii, które wielu spośród nas, liberałów i nieliberałów, zgadza się wyłączyć z Millowskiego zakazu tłumienia, choć często nie przyznajemy się, iż tak postępujemy. Nasz powód do niezgody z Millem polega na tym, że nie uważamy, iż w odniesieniu do tych opinii jest prawdą, że ich stłumienie implikuje „szczególne zło” stłumienia, że mianowicie: „ograbia ono cały ludzki rodzaj; zarówno przeszłe pokolenia jak współczesnych, a tych, którzy nie godzą się z daną opinią, bardziej jeszcze niż tych, którzy ją głoszą. Jeżeli ta opinia jest słuszna, pozbawia się ich sposobności dojścia do prawdy; jeśli niesłuszna, tracą coś, co jest niemal równie wielkim dobrodziejstwem: jaśniejsze zrozumienie i żywszą świadomość prawdy wywołane przez jej kolizję z błędem”<sup>330</sup>.

Sugestia, że poważna ponowna akceptacja flogistonowej teorii spalania w jakiegokolwiek postaci może uczynić cokolwiek dla „jaśniejszego

<sup>329</sup> John Stuart Mill, *O wolności*, w: *Utylitaryzm. O wolności*, s. 139.

<sup>330</sup> Ibid.



rozumienia i żywszego postrzegania” tych prawd, które wyparły ją ponad dwieście lat temu, jest głęboko nieprawdopodobna.

Można by na to odpowiedzieć, iż użyty przykład jest zwodniczy i że jest wielce znaczące, iż posłużyłem się przykładem zmyślonym. Nikt bowiem w rzeczywistości nie głosi flogistonowej teorii spalania, ponieważ nie może tego czynić. Mówiąc bardziej ogólnie, klasa opinii, które można uznać za kontrprzykłady dla generalizacji Milla, jest pusta. Ponadto, gdyby takie opinie były głoszone, ich wyrażanie byłoby aktem autodyskredytacji. Ich tłumienie jest albo zbędne, albo bezcelowe. Istnieją jednak wzięte z życia przykłady naukowych opinii tak niezręcznie bliskich opinii Rumpelstiltskina, które w najnowszych czasach upowszechniły się w pewnych obszarach – mam tu na myśli nie tylko przekonania członków Stowarzyszenia Płaskiej Ziemi, lecz także, na przykład, pewne typy kwestionowania darwinizmu. Lecz najważniejszy kontrprzykład do twierdzeń Milla, jaki jest szczególnie ważki, ma zupełnie odmienny charakter.

Rozważmy twierdzenie i próbne odrzucenie twierdzenia, że Holocaust – zaplanowana i przerażająco skutecznie zrealizowana destrukcja ludu żydowskiego przez ludzi działających z rozkazu Hitlera i Himmlera lub z nimi współpracujących oraz zaplanowana i przerażająco skutecznie zrealizowana destrukcja Romów, Cyganów – nigdy się nie zdarzył i że twierdzenie, iż do niego doszło, jest fabrykacją antynazistowskiej propagandy. Jakie stanowisko powinniśmy zająć w sprawie wolności wyrażania takich opinii?

Gdy idzie o interwencję rządu, mamy do czynienia z przeciwnymi przykładami Stanów Zjednoczonych i Niemiec. W Stanach Zjednoczonych dwudziestowieczne interpretacje Pierwszej Poprawki [do Konstytucji USA] wykazały, że wolność wyrażania tej opinii, tak jak wolność wyrażania jakiegokolwiek opinii, musi być zagwarantowana przez państwo. Dany uniwersytet miałby prawo odmowy zatrudnienia w instytucie współczesnej historii Niemiec kogoś, kto głosi tę opinię, dlatego, że wykazał się rażąco niekompetencją w ocenie świadectw historycznych. Lecz odmówienie stanowiska profesorskiego jakiejś osobie, dobrze wykształconej w jakiejś innej dziedzinie, na przykład w którejś z nauk przyrodniczych lub stosowanych, tylko dlatego, że głosiła ona lub wyraziła tę opinię, i że właśnie jej zatrudnienie na stanowisku profesora wzmocniłoby wiarygodność tej opinii wśród pewnego typu ludzi, byłoby złamaniem praw tej osoby gwarantowanych przez Pierwszą Poprawkę. W przeciwieństwie do tego wyrażenie tej

opinii w Niemczech jest, jak rozumiem, przestępstwem zagrożonym karą. Jak mamy rozstrzygnąć między tymi rywalizującymi poglądami?

W odpowiedzi na to pytanie ważne są dwie cechy poglądu zaprzeczającego Holocaustowi. Po pierwsze, zaprzeczanie, że Holocaust się zdarzył, jest z pewnością interwencją w debaty między protagonistami odmiennych i rywalizujących koncepcji ludzkiego dobra. Każda koncepcja ludzkiego dobra jest bowiem częściowo równoznaczna z tym, na czym polega opowiedzenie się za nią lub co oznaczałaby ona w praktyce. Na czym polegałoby życie w społeczeństwie ukształtowanym przez tę konkretną koncepcję? Nie jest oczywiście konkluzywnym argumentem przeciwko jakiejś konkretnej koncepcji ludzkiego dobra, że ludzie w praktyce kierujący się na nie jako na swój cel najwyższy, byli w istocie winni wielu ogromnych krzywd. Źródłem tych krzywd bowiem mogła nie być ta koncepcja dobra, lecz raczej jej zniekształcenie lub niedoskonałość w jej realizacji lub jakiś przygodny fakt w historii jej zwolenników, który jest powiązany z nią tylko *per accidens*. Niemniej historia mówiąca o tym, w jaki sposób dana koncepcja ludzkiego dobra została ucieleśniona w praktyce, zawsze ma wielkie znaczenie dla jej oceny. Dla każdego bowiem, kto chciałby ocenić te koncepcje ludzkiego dobra, które odegrały wiodącą rolę w historii Europy – koncepcje Kościoła katolickiego, wielką różnorodność doktryn ruchów wyłaniających się z Oświecenia lub przeciwko niemu – stosunek ich historii do historii europejskiego antysemityzmu musi mieć ogromne znaczenie.

Wynika stąd, że gdyby państwo zakazywało i karało wypowiedzi zawierające zaprzeczenie Holocaustu, tym samym aktywnie ingerowałoby w debaty między protagonistami rywalizujących koncepcji ludzkiego dobra. Moją wcześniejszą konkluzją jednak było, że takie interwencje ze strony państwa są z konieczności katastrofalne. Dlatego jestem zmuszony opowiedzieć się po stronie prawa w Stanach Zjednoczonych, a nie prawa niemieckiego, i tak rzeczywiście czynię. Nie oznacza to jednak, że wypowiedzi zawierające zaprzeczenie Holocaustu należy w ogóle tolerować. Dlaczego nie?

Lokalne wspólnoty zaangażowane w systematyczną konwersację na temat ich własnego dobra muszą traktować pewne pytania jako już rozstrzygnięte. Wśród nich są obecnie kwestie dotyczące zła antysemityzmu. W istocie trucizny antysemityzmu polegają na tym, że żadnej koncepcji ludzkiego dobra nie da się racjonalnie obronić, jeżeli ich zwolennicy nie

potrafią wykazać, że opowiedzenie się za nią można oddzielić od antysemityzmu oraz w jaki sposób może ona zagwarantować lub zdobyć środki neutralizacji tych trucizn. To jest możliwe tylko dla tych, którzy uznają fakty Holokaustu. Nie chcę przez to powiedzieć, iż nie należy uznawać również wielu innych faktów. Sądzę jednak, że fakty dotyczące Holokaustu są paradygmatycznym przypadkiem faktów historycznych, których zaprzeczanie wyklucza racjonalną ocenę licznych koncepcji ludzkiego dobra. Wnioskuje, że żadna wspólnota nie powinna tolerować takiej opinii, że jej tolerowanie jest formą występku i że należy uciszać tych, którzy ją głoszą.

Przeciwko temu wnioskowi George P. Fletcher argumentował zauważając, że: „Jeżeli zaprzeczanie Holokaustowi jest przestępstwem, to być może za przestępstwo należałoby uznać kwestionowanie dominujących poglądów historyków na inne kłopotliwe wydarzenia historyczne. Co by było, gdyby ktoś wykazał, że Lincoln w ogóle nie obchodziło zniesienie niewolnictwa, że interesowała go jedynie potęga ekonomiczna Unii? Czy taki pogląd winien być uciszony? Jest to równia pochyła, która zaczyna być zbyt śliska, aby zatrzymać osuwanie się ku coraz większej cenzurze”<sup>331</sup>.

Argument ten jest znany i można o nim powiedzieć dwie rzeczy. Po pierwsze, byłby on znacznie bardziej przekonujący, gdyby jego rzecznicy, zamiast poprzestawać na zadawaniu pytań w rodzaju „co by było gdyby?”, potrafili przedstawić pewną liczbę przykładów podobnych historycznych równi pochyłych, po których doszło do takich ześlizgnięć. Bez takich przykładów osuwania się w nietolerancję ludzie pod innymi względami tolerancyjni staliby się jedynie fantomami liberalnej wyobraźni. Po drugie, Fletcher faktycznie zwrócił nam uwagę na niebezpieczeństwo, którego powinniśmy być świadomi i którego winniśmy się wystrzegać. Tego rodzaju czujność jednak jest jednym z aspektów cnoty wstrzemięźliwości, niezbędnej we wszelkiej racjonalnej debacie i praktyce. Dlatego wnioskuję, że argument z równi pochyłej nie prowadzi do wniosku, że ludziom zaprzeczającym Holokaustowi należałoby pozwolić na głoszenie ich opinii. Jednak jak należy ich uciszać, jeżeli nie z pomocą rządu?

<sup>331</sup> George P. Fletcher, *Instability of Tolerance*, w: David Heyd (red.), *Tolerance: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton 1996, s. 167.

Odpowiedź polega na tym, że należy ich uciszać za pomocą tych samych metod lub ich bardziej wyrafinowanych i bardziej radykalnych wersji, za pomocą których uciszane są realne jednostki, których poglądy przypominają poglądy zmyślnego Rumpelstiltskina. Znaczy to, że cechą każdej formy lokalnej dyskusji lub dociekania, która aspiruje do autentycznej racjonalności praktycznej, winno być to, że jej uczestnicy wykluczają wyrażanie tej myśli. Powinny one także traktować wolę wyrażania takich stwierdzeń jako oznakę charakteru, który nie może być dopuszczony do uczestnictwa w racjonalnej dyskusji lub dociekaniach. Tych, którzy je formułują, należy możliwe najbardziej wykluczać nie tylko z dyskusji wiodących do podejmowania decyzji, lecz także uniemożliwiać im zajmowanie stanowisk w takich lokalnych wspólnotach, jak szkoły czy uczelnie. Oczywiście jednak pytanie o to, czy narzucać takie wykluczenie czy nie, czy odmawiać tolerowania takiego przekonania czy nie, samo może być przedmiotem debaty i dociekania w każdej grupie, w której takie kwestie się pojawiają. To ich rozumowanie o konkretnych przypadkach ma być konkluzywne, nie zaś moje generalizacje.

Z tego, co powiedziałem, wynika oczywiście, że chociaż państwo musi być tolerancyjne, to nie może narzucać tolerancji innym. Lokalna wspólnotowa autonomia wymaga wolności podejmowania własnych decyzji o tym, gdzie przeprowadzić granicę między wypowiedzią, którą można tolerować, a wypowiedzią, której tolerować nie można. Taka lokalna autonomia musi przysługiwać instytucjom wchodzącym w skład lokalnych wspólnot, wśród nich szkołom i uczelniom. Powtarzam więc wniosek stojący w sprzeczności z niektórymi najgłębszymi przekonaniem Milla. W rzeczywistości jednak stosunek tego ekskluzywistycznego i nietolerancyjnego poglądu do Millowskiej obrony tolerancji jest nieco bardziej złożony. Te rozbieżności w stosunku do Milla, choć są fundamentalne, nie tylko współistnieją, lecz zapewne wywodzą się z jeszcze bardziej fundamentalnej zgody. Mill bowiem słusznie kładł nacisk na to, co nazywał „rozumnym i żywym pojmowaniem prawdy”, i miał świadomość, że takie rozumne i żywe pojmowanie prawdy może wyłaniać się tylko z systematycznego procesu dociekania, w trakcie którego jesteśmy przez innych uznawani za odpowiedzialnych za racje, które naszym zdaniem uprawniają do naszych wniosków. Mill podaje przykłady takich procesów: są nimi dialektyczne dociekania Sokratesa oraz proces argumentowania i kontrargumentowania w średniowiecznych

dysputacjach. (Mill miarkuje swą aprobatę dla tych drugich wyrażając dezaprobatę dla roli, jaką w nich odgrywało odwołanie do autorytetu; przypuszczam jednak, że nie zrozumiał, o co w tych odwołaniach chodziło.) W tych spotkaniach twarzą w twarz istotne jest to, że nie możemy w nich uniknąć odpowiedzialności za nasze stwierdzenia; w spotkaniach tych prezentujemy się jako osoby zasługujące na wysłuchanie o tyle tylko, o ile przyjmujemy taką odpowiedzialność. Sam Mill stanowi godny podziwu przykład kogoś, kto w bardzo odmiennych kontekstach przejawiał cnotę konwersacyjnej i argumentacyjnej odpowiedzialności.

Jedną z oznak posiadania tych cnót jest czerpanie przyjemności z faktu, gdy wykaże się nam, iż jesteśmy w błędzie, a jest to wyjątkowo trudne osiągnięcie. Inną, blisko spokrewnioną oznaką jest zdolność do uznania i gotowość przyznania, że wykazano nam błąd. W przeciwieństwie do tego, oznaką braku takich cnót jest nieumiejętność rozpoznania tego lub brak gotowości do uznania tego faktu; jest to porażka pod względem odpowiedzialności, a tym samym jest to coś, co *prima facie* dyskwalifikuje daną osobę z racjonalnego dyskursu i dociekania. To, czy w konkretnym wypadku ma to być coś więcej niż powierzchowny werdykt; czy wykluczenie osoby, która popełniła wykroczenie, ma dotyczyć tylko jednego rodzaju dyskursu czy też winno dotyczyć także innych, oraz czy winno to być wykluczenie tymczasowe, czy trwałe – odpowiedzi na wszystkie te pytania zmieniają się zależnie od okoliczności rozpatrywanego przypadku. Ponieważ jednak odpowiedzialność jest ważna z tych samych powodów, które podkreślał Mill, to istnieją pewne przekonania, których uporczywe nieodrzućenie w obliczu świadectw uzasadnia wykluczenie z grona racjonalnych ludzkich istot.

### Problemy nierozwiązane

Argumentowałem, że tolerancja sama w sobie nie jest cnotą i że tolerancja zbyt inkluzywna jest występkiem. Tolerancja jest postępowaniem cnotliwym właśnie o tyle, o ile służy pewnego rodzaju racjonalnym dociekaniom i dyskusji, w których wyrażanie sprzecznych punktów widzenia pozwala nam drogą konstruktywnego konfliktu osiągnąć pewne indywidualne i wspólnotowe dobra. Lecz nietolerancja również jest postępowaniem cnotliwym o tyle, o ile pozwala nam osiągnąć te same dobra. Być może

więc tak rozumiane postępowanie nietolerancyjne należy stosować z nie mniejszą szerszej, niż dotąd sugerowałem.

Racjonalność lokalnych wspólnot, gdy faktycznie istnieje, zawsze jest osiągnięciem; jest rezultatem historii, w której należało pokonać wiele trudności i przeszkód. Racjonalność w takich wspólnotach zawsze jest zagrożona przez zwodnicze i gwałtowne siły, które uzyskały obecnie potężną władzę w szerszych obszarach obywatelskiego społeczeństwa rozwiniętej nowoczesności. Racjonalne podejmowanie decyzji w życiu codziennym musi zazwyczaj przebiegać w otoczeniach, w których jednostki i grupy wskutek działania technologii środków masowego przekazu są wystawione na zbyt wielką ilość informacji zbyt wielu rodzajów i o wątpliwym pochodzeniu, często zwodniczo skrótowych, a w każdym przypadku mających na celu pobudzenie krótkotrwałego zainteresowania lub podniecenia, które jest łatwo wypierane przez następny wymierzony bodziec. Jest rzeczą oczywistą, że posługiwanie się sloganami, skracanie czasu trwania koncentracji odbiorców i manipulacja uczuciami dokonują się obecnie w mediach, w debatach politycznych i w reklamie z niezwykłą fachowością. Powstaje więc kolejny zbiór problemów. Retoryczne tryby racjonalnego dociekania i dyskusji są głęboko niezgodne z retorycznymi trybami dominującej kultury politycznej i komercyjnej. Nie możemy się więc czoła tej niezgodności i konfliktom, które ona generuje, ani dobro, którym ona zagraża, bez dalszego przemyślenia pewnych dobrze ugruntowanych form wolności słowa i tolerancji. Jak tego jednak konstruktywnie dokonać w obronie racjonalności polityki wspólnoty lokalnej, nikt dotychczas nie powiedział. Ja również nie.