

RASTKO MOČNIK

Lublana

TOLERANCJA, EGOIZM I SOLIDARNOŚĆ*

Natrętnie narzuca się pytanie: Czy propagowanie „tolerancji” ma jakikolwiek sens? W niniejszym artykule postaramy się określić, pod jakimi warunkami możliwe jest twierdzenie, że kampanie na rzecz tolerancji są sensowne. Już refleksja wstępna doprowadza nas do paradoksu: okoliczności, w jakich kampanie na rzecz tolerancji mają w ogóle jakiś sens, są takie same jak okoliczności, w jakich kampanie te nie mają żadnych skutków.

Moralność indywidualna i nietolerancja publiczna

Złudzenie wyjaśnienia problemu pojawia się już na samym początku: droga intelektu (który uzasadnia „sensowność”) zbyt wcześnie rozchodzi się z drogą praktyki, ginąc w beczynności. Albo inaczej: niech kampanie na rzecz tolerancji prowadzą media publiczne, bo kampanie te zawsze mają jakiś nieprzyjemny posmak czyjegoś motywowanego prywatą wsparcia moralnego. Dlatego są odpychające – nie ze względu na „treść”, lecz na formę, choćby ich inicjatorzy odrzucali posądzenia, że wygrażają palcem, że „trują”. Ale przecież jeszcze większe znaczenie ma i to, że same nazwy czy hasła tych kampanii mogą zniekształcać

* Rastko Močnik jest socjologiem, profesorem w Instytucie Socjologii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Lublanie. Powyższy artykuł ukazał się w numerze 164-165 dwumiesięcznika „Časopis za kritiko znanosti” z 1995 roku. Czasopismo to poświęcone jest szeroko rozumianej humanistyce i problemom współczesności. Tekst artykułu drukujemy za wiedzą i zgodą Redakcji oraz Autora.

ich wymowę informacyjną, co wyjdzie na jaw, gdy zostaną opacznie odebrane. Widzimy, jak często kampanie na rzecz tolerancji są „więźniami” zakłętego kręgu prywatności, jak ich wymowa nie może się oddzielić od jakiejś immanentnej prywaty, ale także sam ich odbiór jest „prywatny” i nieobowiązkowy. Dzieje się tak, jakby jakaś potężna władza broniła im dostępu do publiczności i jakby żadna indywidualna refleksja nie mogła ogarnąć „obiektywnego” podtekstu ideowego, jaki obowiązuje w „społeczności” i dyktuje w zasadzie zakres jej działalności.

Prowadzić by to mogło do konstatacji, że nietolerancja jest cechą strukturalną, nie zaś postacią poglądu na świat. Innymi słowy: dostrzegamy, że nietolerancja oddziałuje w punktach, gdzie splatają się „struktura” i „kultura”. Określone historyczne struktury społeczne pragną więc wytworzyć w tych punktach „kulturalne” warunki dla przebudowy. Nietolerancja jest więc ideologią w ujęciu materialistycznym, tj. więzią społeczną. W przypadku nietolerancji szczególnie wyraźnie objawia się „obiektywistyczna” natura ideologii, co Marks określił zdaniem: „Tego nie rozumieją, dlatego to czynią”. Nietolerancja zatem (w niektórych społeczeństwach historycznych) przynależy do powiązań społecznych niezależnie i bez względu na to, co członkowie danej społeczności myślą sami o sobie.

Sytuacja jest taka: z jednej strony tolerancja jest narzucana na poziomie deklaracji jako pogląd indywidualny, lecz wyjątkowy, i na poziomie przesłanek jako „moralizowanie abstrakcyjne”, z drugiej zaś strony nietolerancja funkcjonuje jako konkretna podstawa stosunków i jako wymiar ogólny powszechnie obowiązujących i sankcjonowanych przepisów. Nietolerancja jest więc zinstytucjonalizowana na poziomie deklaracji i na poziomie przesłanek, tolerancja pozostaje natomiast „swobodnie wyrażaną opinią”. Podział na publiczne i prywatne jest więc mechanizmem wtórnym, lecz ze względów strategicznych istotnym. Dlatego można sądzić, że nietolerancja, którą obserwujemy w naszych społeczeństwach jest zjawiskiem rozpowszechnionym w ustroju, dla którego podział na „prywatne” opinie i „publiczne” działanie jest zjawiskiem typowym; można by zatem domniemywać, że nietolerancja przynależy do indywidualizmu burżuazyjnego. Nie pojmujemy tutaj przeciwieństwa „prywatne-publiczne” moralistycznie, lecz raczej w ujęciu materialistycznym; podział ten jest w takich społeczeństwach zinstytucjonalizowany i funkcjonuje jako mechanizm, który „chroni” zasadniczo nietolerancyjną konstrukcję tych społeczeństw. Granica między sferą publiczną i prywatną działa tu więc jako bariera zagrządzająca drogę do przestrzeni publicznej, tj. politycznej. W przeciwieństwie do ideologii (która przynależy właśnie do tego mechanizmu bariery), w myśl której rozróżnienie między sferą publiczną i prywatną powinno „chronić” prywatność, o wiele ważniejszy jest inny efekt tego rozróżnienia: ten mianowicie, że sfera publiczna jest „chroniona” przed możliwymi a niepożądanymi próbami ingerencji, które nieprzerwanie kierowane są z powrotem do sfery „prywatności”.

Funkcję tę można też wyrazić afirmatywnie – w terminologii mitologii liberalnej. Zewnętrzne granice wolności („granica wszelkiej wolności jest wolność drugiego człowieka”) zawarte są w zbiorze praw, który określa i porządkuje przestrzeń, w której każdy może praktykować swoją wolność. W tej przestrzeni może czynić po prostu wszystko, co jest zgodne z prawem; co zaś w tej przestrzeni nie „odzwierciedla” prawa lub nie jest zależne od tego, kto uczciwie praktykuje swoją wolność – to zależne jest od tego, jak ta przestrzeń jest w danym momencie zagospodarowana.

Skutki działalności publicznej nie są zależne od prywatnych opinii, dlatego sfera publiczna zawsze bazuje na jakimś poglądzie zinstytucjonalizowanym, który obowiązuje „bez względu na i niezależnie od” opinii prywatnych. Szczegółość liberalnego terminu „wolność”, włączając w to wolność wypowiedzi, polega zatem na tym, że osoby płci obojga, oprócz tego, że „działają” w społeczeństwie, czyli funkcjonują, a funkcjonują pod dyktando „zinstytucjonalizowanej opinii publicznej”, mają dodatkowo jeszcze tę możliwość, że „sami dla siebie” mogą myśleć to czy tamto. Skutkiem sytuacji liberalnej jest rozżew etyczny: za wolność myśli płaci się wyrzutami sumienia z powodu braku wolności działania. W liberalizmie burżuazyjnym spontanicznie powstała ideologia klas nie posiadających, wywołana poczuciem krzywdy z powodu wyzysku. Teraz już możemy zrozumieć, dlaczego tak szybko upadły oświeceniowe osądy: ponieważ zostały wplecione w konstrukcję stosunków, przeciw którym występowały.

Rozważania o tolerancji bardzo szybko doprowadzą nas do paradoksu społeczeństw rewolucyjnych: że nie muszą spełniać tego, co obiecują, choć obietnice są podstawą legitymizacji w tych społeczeństwach. Paradoks ten znamy z czasów rewolucyjnego społeczeństwa komunistycznego, ale pomimo faktu, że ze społeczeństwa tego trafiliśmy z powrotem do rewolucjonizmu burżuazyjnego, paradoks pozostał ten sam. Chociaż terror ideologii narastał, niespełnienie obietnic rewolucji burżuazyjnej stało się momentem strukturalnym burżuazyjnego ucisku i wyzysku. Robotnik najemny jest wyzyskiwany, mimo że jest wolny i stanowi podmiot „praw człowieka”; w burżuazyjnym horyzoncie ideowym zajmowanie się tolerancją jest bezprzedmiotowe, ponieważ wymaga wolności wypowiedzi i działania.

„Nietolerancja klasowa” i sprzeczności ideologii tolerancji

Niespójność, niedopowiedzenia, toporność i w ogóle „niewygodność” dotychczasowych kampanii na rzecz tolerancji w Słowenii musimy przyjąć jako symptom; jako wynik paradoksu, w który brnie każda kampania pro tolerancyjna, gdyż nasza

ideologia tolerancji jest sprzeczna sama z sobą. Bernard Nežmah w jednym z pamfletów zwrócił uwagę, jaka obłudna była pierwsza większa kampania tego rodzaju: z jednej strony „niezrozumiały plakat”, a z drugiej ta sama partia, która kampanię prowadziła, uprawia politykę szowinistyczną, nietolerancyjną, a na dodatek kokietuje faszystów. Sprzeczność między zasadami i praktyką ma więc równie duże znaczenie dla głosiciela, co celnie sformułowane hasło. Potwierdza to naszą tezę, że ideologia tolerancji z jednej strony została z drugiej uzupełniona o nietolerancję; teraz już tylko należy oczekiwać, że politycy liberalno-demokratyczni będą nietolerancyjni w praktyce, choć tolerancję wpiszą sobie do programów. Sprzeczność jest mniej więcej widoczna, bowiem politycy tej orientacji nie ukrywają, że są „real Politik” – krótko: mniej „lżą”, co zawsze jest bardziej do przyjęcia niż polityka różnych uniwersalistycznych ideologów – ich nabożne programy są luźnym odbiciem ich reakcyjnych poczynań.

Przeciwnicy jednej z kampanii na rzecz tolerancji próbowali wykorzystać to, że kampanię tę zainicjowała jedna z partii politycznych. Pociągnięcie było oryginalne, jednak w rzeczywistości natrafiło na słaby punkt. Niestety, wspomniane pociągnięcie nie zostało wykonane w taki sposób, by wykorzystać całą jego siłę, nie dało się też tego zrobić, gdyż w sprzeczności z zasadą tolerancji partia prowadząca kampanię zaangażowała się także w inny globalny projekt – w restaurację kapitalizmu. Wypunktowano więc nawet, że stanowisko partii, a ściślej partii, która odbudowuje kapitalizm, zawiera zarówno elementy tolerancji, jak i antytolerancji.

Dlaczego tak się dzieje? Po pierwsze dlatego, że partie jako część aparatu ideologicznego państwa (kapitalistycznego) są także częścią jego bazy instytucjonalnej, której składnikiem istotnym jest zinstytucjonalizowana nietolerancyjność. „Baza zinstytucjonalizowana” i „bariera tego, co publiczne” nie są zaś niczym innym, jak postacią materialną ideologii panującej. Po drugie natomiast, partie zajmujące się odbudową kapitalizmu nie czynią nic innego, jak tylko z pomocą przymusu państwowego (represyjnego i ideologicznego) wprowadzają nowe stosunki ucisku i wyzysku. Nietolerancja staje się więc także celem ich działalności lub środkiem do osiągnięcia ich celów.

A dlaczego także „prywatystyczne”, „moralistyczne”, „abstrakcyjne” i „kazondziejskie” kampanie na rzecz tolerancji są w gruncie rzeczy właściwie „przeciw-tolerancyjne”? Dlaczego na poziomie walki ideologicznej nie ma, formalnie rzecz ujmując, żadnych różnic między oboma tak przeciw różnymi pod względem treściowym przedsięwzięciami? Ponieważ bazują na zasadniczej nietolerancyjności klasowej stosunków kapitalistycznych: rozmaite szowinizmy, orientalizmy, nienawiści religijne itd. są tak samo „przypadkami”, jak „przypadkiem” jest nakaz tolerancji. Wyjaśnijmy to na przykładzie. W logice obecnego stopnia rozwoju kapitalizmu w peryferyjnych społeczeństwach postkomunistycznych mieści się także skokowy wzrost bezrobocia. Z punktu widzenia wprowadzania kapitalistycznych

stosunków wyzysku jest bowiem całkowicie obojętne, czy nacisk armii bezrobotnych maleje dzięki temu, że się w ramach konkurencji wyrzuci z pracy robotników innych narodowości, czy wskutek rewizji prawa o obywatelstwie zmniejsza się udział tej siły roboczej, czy armia bezrobotnych pozostaje w tej samej ilości, czy ruch związkowy, rozmiijając się ze swą ideologią, idzie na lep współudziału świata pracy przy odbudowie stosunków kapitalistycznych itd. Można się także zdecydować na dowolną kombinację wymienionych środków, z tym, że robotnicy będą się podżegać przeciw sobie z przyczyn rasowych, religijnych czy narodowych, rozpadnie się ich solidarność; wprawdzie armia bezrobotnych nieco zmaleje, w zamian ci, którzy będą segregowani, będą jeszcze poslušniej kolaborować, będą godzić się na nadmierną eksploatację, na pracę „na czarno”, być może nawet zaczną być wykorzystywani jako łamistrajki (jak to się już działo w RPA, gdzie związkowcy długo sprzeciwiali się włączeniu czarnych robotników do ruchu zawodowego) – i tak oto wraz z szowinizmem oraz nietolerancją religijną i kulturową do ruchu robotniczego przenikają mechanizmy jego samozagłady. Obecnie właściwie wszystkie partie parlamentarne w Słowenii popierają taki właśnie scenariusz – różnią się jedynie w jego dawkowaniu i w retoryce.

Faszyzm słoweński to jedynie romantyka w zestawieniu z prozą liberalizmu: to, co dla liberalnej ekonomii stanowi tylko „środek”, dla faszystów jest celem i wartością; co ekonomia liberalna i jej urzędowi realizatorzy czynią, faszyci głoszą; co dla liberalizmu jest tylko posunięciem dla doraźnej korzyści, by już na jutro móc zgodnie z tą samą ideologią czynić coś przeciwnego, bo tego akurat wymaga logika kapitału i wyzysku, to dla faszystów staje się wymogiem substancji narodowej, jej bytu i jej tożsamości.

Widzimy więc, jak problem tolerancji brnie w ślepią uliczkę: z jednej strony ideologia tolerancji jedynie zapewnia warunki odbudowy i odtwarzania stosunków wyzysku i ucisku, czyli dla kapitalistycznej „nietolerancji klasowej”, z drugiej strony ideologia nietolerancji przenosi tylko zasadniczo klasowy charakter nietolerancji na płaszczyznę kulturową. Biorą się stąd dwa problemy:

1. Czy wolności liberalne są tylko postacią szczególnej historycznej odmiany ucisku i wyzysku, czyli kapitalizmu; czy kapitalizm z samej swej istoty jest ustrojem „nietolerancyjnym” (od „nietolerancji” wobec przyrody do „nietolerancji” wobec przeważającej części świata, którą wyzyskuje, grabi i niszczy; aż po nietolerancję wobec wykorzystywanych i „zbędnych” grup i klas w każdym kapitalistycznym społeczeństwie z osobna) – lecz czy wtedy zajmowanie się tolerancją, która powinna pozostać tylko na płaszczyźnie ideologicznej, może w ogóle łatwo zmienić się w nietolerancję, wmontowaną w samą strukturę kapitalizmu?

2. Czy nietolerancja, bazująca na różnicach kulturowych (która obecnie znajduje się na czele starań o tolerancję) jedynie przenosi zasadniczą nietolerancyjność systemu kapitalistycznego na płaszczyznę drugorzędą i pod względem znaczenia

mniej istotną – lecz czy starania, aby ludzie porzucili tę sferę wrogości, nie staną się tylko (a) zajmowaniem się problemami drugorzędnymi, likwidacją najbardziej widocznych skutków barbarzyństwa systemu, zaś samo barbarzyństwo kapitalizmu dzięki walce pionierów postępu stanie się mniej widoczne i dlatego będzie bardziej oddziaływać? (b) poprawki kosmetyczne, podtrzymujące liberalne złudzenia; czy takie zabiegi kosmetyczne to w gruncie rzeczy kolaboracja z nietolerancyjnością kapitalizmu jako systemu w tle?

Do odpowiedzi na oba pytania możemy dojść, jeśli przedtem zastanowimy się nad innym pytaniem: dlaczego „zasadnicza nietolerancyjność kapitalizmu” przejawia się w „zwodniczej” postaci nietolerancji kulturowej? Ponieważ „zasadnicza nietolerancyjność” każdego systemu opartego na walce klas zawsze objawi się jako płaszczyzna kulturowa. Przyczyna tego polega na tym, że każda władza klasy może być ustanawiana, broniąca i odzyskiwana jedynie przy pomocy mechanizmów ideologicznych. Możemy przytoczyć przykłady z historii; możemy się też zadowolić przykładem skrajnym, sytuacją, gdy płaszczyzna walk „świadomych” (politycznych i ideologicznych) w społeczeństwie zbiegła się bezpośrednio z płaszczyzną „nietolerancyjnej” walki klas. Także w takich momentach rewolucyjnych zakres strukturalny jest wyrażony „kulturowo”, czyli ideologicznie – co więcej, jest ideologicznie stworzony. W takich momentach dochodzi także do „skupień” i „zagęszczeń”, wywołanych przez mechanizmy ideologiczne. Najpierw rozmaite napięcia, konflikty lokalne itp. skupiają się na jakimś jednym określonym punkcie czy linii, zależnej od przypadkowej koniunktury historycznej, następnie zaś wraz z szeregiem przeniesień napięć strukturalnych następuje na tym punkcie czy linii zagęszczenie – i można już obserwować walkę klasową w danym momencie i danym społeczeństwie.

Rewolucja komunistyczna może służyć nam za dobry i pozytywny przykład: pokazała nam mianowicie, jak z pomocą działania ideologii egoistycznej, jedynej możliwej ideologii w danej chwili, dojrzewały takie przeniesienia i zagęszczenia, jak potem przesunięto „podział klasowy” aż na skraj absurdu. Dlatego też rewolucja komunistyczna nie jest jedynym możliwym sposobem rozwiązywania sprzeczności strukturalnych, jest natomiast prawdą to, że sytuacja rewolucyjna została wywołana przez jedną ideologię, która potem posłużyła do budowy porewolucyjnych stosunków władzy. Rewolucja demokratyczna przez swój sukces dowiodła, że takie stosunki władzy nie są niezbędne. Kontrrewolucja nacjonalistyczna ustanawia nowe podziały ideowe – bynajmniej nie „niezbędne” – wraz z podstawami przebudowy stosunków w społeczeństwie postkomunistycznym.

Walka klasowa nie jest niczym innym, jak tylko tym przeniesieniem i zagęszczeniem różnorodnych napięć strukturalnych w społeczeństwie. Jednocześnie walka klasowa jest właściwa, gdy „nie ma społeczeństwa” lub gdy, jak pisze Althusser, należy nieustannie wytwarzać „efekt społeczny”. Walka klasowa jest równo-

cznie przyczyną nie-całości społeczeństwa, jak i efektu społecznego, czyli efektu całości. To właśnie, jak sądzimy, miała na myśli ideologia nazistowska, gdy walce klasowej klasy panującej przeciwstawiała walkę klasową mas rewolucyjnych.

Niedawne doświadczenia mogą nam pomóc zrozumieć walkę klasową. Rządząca koalicja komunistyczna zatraciła poczucie ważności walki klasowej, tracąc przy tym równocześnie wolę, zdolność i umiejętność jej prowadzenia. Bezpośrednim skutkiem podziału wśród rządzących był rozpad samej koalicji i stopniowy upadek mechanizmów władzy. Przeciw walce klasowej klasy rządzącej wystąpiły ruchy i grupy zwolenników społeczeństwa obywatelskiego, które swego wystąpienia nie pojmowały jako walki klas, uważanej za komunistyczną iluzję rewolucji proletariackiej. Odrzucając walkę klas ruchy te odrzuciły system jednopartyjny jako przyczynę napięć i konfliktów; odrzucenie tych elementów miało samo z siebie wyrzucić korzystny wpływ na sytuację społeczeństwa i jednostki. I to okazało się utopią, idealizmem antykomunistycznej rewolucji obywatelskiej, rewolucji „klasy klas”.

Skoro tylko obywatelska rewolucja demokratyczna nakreśliła linię swej walki – odsuwając od władzy dotychczasowych rządzących – natychmiast odtworzyła walkę klasy rządzącej. Strategicznie ważnym momentem było odejście od komunizmu tzw. frakcji podporządkowanej, czyli ludzi z niższych szczebli aparatu władzy i elity kulturalnej, którzy opuścili swych partnerów z koalicji rządzącej i otworzyli nowy front walki w oparciu o państwo narodowe, zawiązali nowe sojusze rządzące, nową strukturę organizacyjną „walki klasy panującej” (państwo narodowe) i weszli w sojusz z siłami konserwatywnego kapitalizmu liberalnego.

Całą resztę już znamy i nie musimy się zagłębiać w analizy. Dodajmy tylko, że również kontrrewolucja nacjonalistyczna przebiegała w oparciu o przeniesienia i zagęszczenia, zatem na podobieństwo walki klas. Płaszczyznę tych mechanizmów walki klasowej w kontrrewolucji nacjonalistycznej analizowaliśmy w innych pracach. W pierwszej fazie, jak się wydaje, były to określone mechanizmy ideologiczne, opierające się na fascynacji totalitaryzmem, a więc na klasycznej pozycji dysydenckiej. Mechanizmy te preferowały terror ideologiczny, który wytworzył podstawę, na jakiej terror ekonomiczny kapitalizmu liberalnego funkcjonuje „normalnie”. Fazą drugą była, jak sądzę, faza normalizacji, tj. faza gangsterstwa gospodarczego nowych grup kapitalistycznych – w przeciwieństwie do gangsterstwa ideologicznego grup dysydenckich. Rasizm kulturowy pierwszej fazy (fazy budowy państwa narodowego) został skierowany na zewnątrz i przyjął postać klasycznego szowinizmu, orientalizmu lub rasizmu „biologicznego”. Współczesny rasizm kulturowy kieruje się przede wszystkim do wewnątrz i bierze sobie za przeciwnika kultury alternatywne, subkultury itd. Faszyzacja kultury panującej jest z jednej strony logicznym następstwem stopnia okrzepnięcia ideologii nacjonalistycznej – jest to ważne ze względu na nasilenie walki; faszyzacja kultury jest atawistyczną

reakcją awangardy kontrrewolucji nacjonalistycznej, która zatraciła rolę wiodącą z chwilą nadejścia prozaicznej fazy budowy stosunków kapitalistycznych. Ważny jest tu wniosek: kontrrewolucja nacjonalistyczna czerpie wzory z utopii rewolucji proletariackiej, ale także z historycznej praktyki demokratycznej rewolucji obywatelskiej.

Państwo narodowe jest „postacią materialną” ideologii nacjonalistycznej – i szkieletem instytucjonalnym nowych stosunków władzy¹. Państwo narodowe jest zmaterializowaną postacią nietolerancji nowego typu – nietolerancji kulturowej. O ile w poprzednio panujących stosunkach podbudowa ideologiczna „nietolerancji klasowej” występowała w szatach duchownych bądź w masce socjalizmu naukowego, to dzisiejszą bazą ideologiczną panowania jest państwo narodowe i narodowa kultura. Nietolerancja kulturowa jest postacią nietolerancji charakterystyczną dla nacjonalistycznej ideologicznej konstytucji władzy – w końcu rasizm biologiczny schyłku XIX wieku i dużej części naszego stulecia był tylko epizodem (bazującym na tzw. kulturowym, czyli ideologicznym pojmowaniu biologizmu) w karierze historycznej „rasizmu”, który był – i jest – w większości okresów kulturowy; antysemityzm wieków średnich i wszystkich wieków następných, antyislamizm u zarania nowoczesnej Europy i dziś, teorie o społeczeństwach prymitywnych w ewolucjonizmie XIX wieku, odrodzenia narodowe ostatnich dwustu lat...²

Dlatego walka z nietolerancją jest walką z podstawami ideowymi dzisiejszych rządów – trzeba także dostrzegać „przesunięcia” pod względem przyczyn nietolerancji, wszak nowe władze ustanawia się w ruchu³.

Pytania taktyczne

Janez Šušteršič⁴ zagadnienie tolerancji/nietolerancji podnosi w formie pytania teoretycznego: jak rozumieć działania innych? Jeśli uda nam się skonstruować mniej więcej niezawodną teorię interpretacji działań innych, będziemy także mogli należycie wpływać na te działania, aby inni chcieli zasady tolerancji stosować wobec bliźnich. Obok odpowiedzi na pytanie: czego chcemy?, musimy także w szczególności znać odpowiedź na pytanie: co musimy? Autor nawiązuje do klasycznego

¹ Zob. np.: E. Balibar, I. Wallerstein, *Race – nation – classe. Les identites ambiguës*, Decouverte, Paris 1989.

² E. Balibar na określenie rasizmu kulturowego proponuje termin „neorasizm”. Równocześnie zwraca też uwagę, że współczesny rasizm kulturowy, czyli „dyferencjalistyczny” jest właściwie „zgeneralizowanym antysemityzmem” (zob. dz. cyt., s. 31 i nast.).

³ E. Balibar, *Les frontieres de la democratie*, Decouverte, Paris 1992.

⁴ Janez Šušteršič, *Nomija in logija*, „Razgledi”, 24.12.1993, s. 9.

problemu rozumienia działania społecznego, przenosząc tym samym debatę na rzeczywiście teoretyczny poziom – wnosi mianowicie do rozważań ożywczy powiew sceptycyzmu. Jego chwyt jest ironiczny: jeśli nie chcemy, aby nasze zajmowanie się tolerancją nie ugrzęzło w niezależnej zrozumiałości codziennych poczynań, musimy najpierw zbadać, czy postępujemy niezależnie i rozumiale. Oczywiście: niezależnie i rozumiale interpretujemy codziennie działania innych. Jeżeli poprzez swoje działanie wchodzimy w taką czy inną interakcję społeczną, pośród najistotniejszych warunków znajduje się rozumienie otoczenia, w które swym działaniem ingerujemy, a więc „rozumienie działań innych”. Tak jak nie możemy tego, czego chcemy, osiągnąć bez oceny tego, co musimy, tak dla zrozumienia działań innych nie wystarczy, że spróbujemy odgadnąć, czego poprzez te działania chcą – musimy także zapytać, co w ogóle mogą w swej sytuacji zrobić. Działania innych nie da się zrozumieć jedynie ze znajomości zamiarów, w oparciu o którą można te działania opisać – konieczne jest także uwzględnianie możliwości, jakie inni w tych działaniach mają.

Artykuł Šušteršiča dowcipnie krąży od „ja” do „inni” i z powrotem, a z każdym okrażeniem przynosi korzyść poznawczą. Jeżeli w swym działaniu nie chcemy zatracić się w nieskrępowanej samowiedzy, musimy rozważyć, jak najlepiej postępować niezależnie i rozumiale. Najbardziej rozumiale wymierzamy swe pragnienia, przyrównując je do możliwości; po naszym działaniu podług zamiarów inni niewątpliwie oceniają możliwości. Najbardziej rozumiale interpretujemy działania innych: nie wnioskujemy o nich tylko z zamiarów, ale także i z możliwości, jakie inni mają. Wniosek: jeśli ktoś chce odciągnąć drugiego od jednego rodzaju działania, by go pozyskać dla innego rodzaju, to: 1. nie wystarczy, że tego chcemy, musimy wiedzieć, jak to można osiągnąć; 2. nie wystarczy, że poprzez innych wpływamy na ich zamiary, musimy im pomóc także te zamiary zrealizować.

A pytanie o możliwość to nie tylko pytanie o to, co jest możliwe, a co nie jest możliwe. Takie twardo sformułowane pytanie istniałoby dalej; wystarczyłoby ustalić, co jest, a co nie jest możliwe – pośrodku szybko powstałaby szara strefa niepewności. A właśnie w tej przestrzeni „możliwego plus szarej strefy” da się postawić pytanie, które dla Šušteršiča jest pytaniem zasadniczym o możliwości: jakie są zyski i straty wynikłe z takiego czy innego działania?

Šušteršič dowcipnie pokazał, w czym leży przyczyna sprzeczności, które wciąż możemy znaleźć w rozmaitych sondażach opinii publicznej. Za przykład może posłużyć program telewizyjny, który pokazał, że ankietowani ogólnie całkiem pozytywnie, jeśli idzie o „zasady”, oceniają swój stosunek do nie-Słoweńców, równocześnie jednak w większości z rezerwą lub wręcz negatywnie odpowiadają, gdy pytanie dotyczy konkretnej sfery stosunków (zwolnienie cudzoziemca z pracy, ślub z cudzoziemcem). Podobną sprzeczność można zauważyć również w innych ankietach; pytani niemal ciągle pozytywnie oceniają danego polityka, gdy zada się im pyta-

nie ogólne, sądy negatywne wyrażają zaś, odpowiadając na pytania szczegółowe. Przyczyna tej sprzeczności leży w tym, że nie ma sprzeczności: opinie opierają się bowiem na ocenach kosztów ewentualnych działań, które są działaniami zróżnicowanymi o zróżnicowanym poziomie kosztów. Z wyrażaniem „toleracyjności w ogóle” pytany nie wiąże żadnych działań własnych, pociągających za sobą jakieś koszty – równocześnie zaś wyrażenie wielkoduszności przynosi samo z siebie korzyść moralną, symboliczną. I odwrotnie: praktykowanie tolerancji „w szczegółach” może łączyć się z ponoszeniem wysokich kosztów, wobec których zahamowania moralne są już sprawą mniej dotkliwą.

Zwróćmy uwagę, że już sama ankieta bazuje na podstawach rasistowskich, wyodrębnia mianowicie szczególną kategorię nie-Słoweńców i sympatię lub niechęć, jaką wywołuje członek tej kategorii, a sympatia ta bądź antypatia bazuje na tych samych rasistowskich podstawach. W tym kontekście dla respondenta jest jasne, że praktykowanie tolerancji może się wiązać z jakimiś nadmiernymi kosztami. Dziwi nas co najwyżej szczerść ankietowanych, lecz równocześnie gorszy nas ich naiwność, gdy mówią, że takie rasistowskie podstawy ankiety są zupełnie zrozumiałe, lecz zdecydowana i niewątpliwa szczerść nie burzy zasad moralnych.

Dlatego możemy przejawić sceptycyzm co do słuszności wniosków, wynikających z przeprowadzonej przez Šušteršiča analizy: według niego, tolerancja nastalaby wówczas, kiedy zmniejszyłyby się jej koszty, a równocześnie rosły koszty nietolerancji. Zmniejszenie kosztów tolerancji zależne jest od sytuacji gospodarczej – jeśli kategorie „obiektywne” nie są sztywne, warunki są zależne od tego, jak je postrzegają ludzie. Nie należy oczekiwać, że poprawa warunków gospodarczych nastąpi szybko, ani tym bardziej, że ludzie w swej większości zaczną je określać jako wystarczająco dobre, aby w imię równości dzielić się tym dobrem z innymi. Ponieważ tolerancja jest pochodną luksusu, a my tkwimy w rasizmie po uszy, należy raczej się spodziewać, że taka „luksusowa” tolerancja zawsze będzie rasistowską nietolerancją.

Wzrost kosztów nietolerancji zależy natomiast od „tła ideowego”, czyli od panującej ideologii. Niekorzystne są dwie sytuacje: 1. gdy koszty nietolerancji zawierają w sobie sankcje negatywne, które, choćby tylko były natury moralnej, zawsze będą wywoływać napięcia w grupie czy grupach, od których oczekujemy tolerancyjności; 2. gdy samo „tło ideowe” lub epoka są tak bardzo nietolerancyjne, że zmiana tego stanu rzeczy wymaga ogromnej energii, a zwłaszcza wrażliwości, pomysłowości itd. Obie koncepcje razem wzięte mogą doprowadzić do konkluzji, że podwyższanie kosztów nietolerancji może doprowadzić do „pedagogizacji” stosunków społecznych, czyli do działań autorytarnych. Jeśli tego rodzaju taktyka miałaby doprowadzić do zwiększenia nadzoru społecznego nad tym, czy ludzie porzucają rasizm, musiałoby to oznaczać wzrost napięcia między ludźmi. Jeżeli kampanie na rzecz tolerancji nakierowane są także na to, by podnosić koszty nie-

tolerancji, to pomysły takie tylko potwierdzają nasze sceptyczne domniemanie, że kampanie te, nawet jeśli są sensowne, nie wywrą żadanego skutku, a co więcej – mogą mieć nawet następstwa negatywne.

Problem tolerancji staje się problemem rzeczywistym, gdy nadamy mu postać: jak zmienić bazę ideową nietolerancji? Nie mamy ambicji, by w niniejszym artykule udzielać rad praktycznych, możemy jednak wskazać na pewne rozwiązania, które wynikają z dotychczasowych pozytywnych doświadczeń. Problem tolerancji/nietolerancji można, jak się wydaje, rozwiązać w taki sposób, że się go w pewnym sensie obejdzie. Nie pada więc pytanie, kto stanowi konkretny przedmiot bądź podmiot nietolerancji, lecz podejmujemy działania, które problemu tolerancji/nietolerancji w ogóle nie dotyczą. Dotychczasowe doświadczenia pozytywne mówią tylko tyle: praktykowanie tolerancji możliwe jest tylko w pewnych kręgach społeczeństw, albowiem społeczeństwo jako całość zbudowane zintegrowało się na bazie nietolerancji. Kręgi te pozostają (co najmniej we własnym mniemaniu) w konflikcie z panującą ideologią i z podstawami integracji tych społeczeństw, a zazwyczaj nadajemy im nazwę kultur alternatywnych, subkultur itd. Ponadto, że tolerancji nie można praktykować bez twórczego wkładu tych, którzy mogą się stać przedmiotem nietolerancji. Krótko: odpowiedzi praktycznych trzeba poszukiwać w hasło: „Alternatywni wszystkich kierunków, łączcie się!”

Zyski małe i duże

Bez trudu można znaleźć przykłady na to, że tolerancja i równość przynosi większe korzyści niż nietolerancja. Załóżmy, że gdybyśmy czysto abstrakcyjnie mierzyli korzyści poszczególnych osób i grup, jak je oceniają sami aktorzy, biorący udział w procesie, z całą pewnością musielibyśmy wskazać, że różnica między postawą tolerancyjną i nietolerancyjną jest następująca: nietolerancja przynosi wątpliwe krótkotrwałe korzyści niektórym osobom i grupom, tolerancja zaś przynosi oczywiste i trwałe zyski wielkim grupom. Indywidualne korzyści z nietolerancji są wątpliwe z tej przyczyny, że nietolerancja na dłuższą metę jest kiepską strategią społeczną i grupom, które ją praktykują, szkodzi „dubeltowo”, ponieważ niweczy również te drobne korzyści, które przyniosła osobom indywidualnym.

Obronę tolerancji można jeszcze bardziej wzmocnić. Długotrwałe korzyści z tolerancji są wspólne i powszechne: wspólne dlatego, że służą wszystkim, zaś powszechne, bo z udziału w nich nie można nikogo wyłączyć – ich zapewnienie dla całej wielkiej grupy jest zawsze możliwe wraz z wprowadzeniem strategii tolerancji. Właśnie w tym zawiera się problem, który stawiał Janez Šušteršič.

Grupy postępujących racjonalnie osób, zbudowane na ideologii indywidualistycznej nie mogą zapewnić działania kolektywnego i z wielkimi trudnościami udaje się im zapewnić postępowanie zbiorowe, przynoszące wspólne i powszechne dobro⁵. Każdy członek takiej grupy staje przed decyzją indywidualną poświęcenia swej prywatnej korzyści w imię dobra wspólnego i zaufania, że inni postąpią tak samo, lecz charakter tej decyzji nie jest pewny – pewne jest natomiast, że nikt nie odmówi swego udziału w zbiorowej korzyści. Kto podejmuje racjonalne decyzje, opowie się za „wspólnym”, może bowiem zakładać, że wszyscy myślą racjonalnie, dlatego nie może ufać, że inni zrzekną się korzyści osobistych w imię korzyści wspólnej. I na odwrót: ten czy inny egoistycznie nastawiony osobnik może się przyłączyć do grupy z zamiarem partycypowania w korzyściach, wołając, aby to inni działali na korzyść grupy. Gdy tak myślą wszyscy, działanie kolektywne nie może nastąpić. Wymowa tego jest taka, że tolerancja nie jest możliwa do osiągnięcia. Przynajmniej nie w wielkich grupach racjonalnie decydujących indywidualistów.

A przecież właśnie ten dowód, w myśl którego tolerancja w wielkich grupach nie powinna być możliwa, nadaje sens kampaniom na rzecz tolerancji. Korzyści z tolerancyjnego postępowania nie są brane pod uwagę w rachubach pragmatycznych, gdyż ci, którzy takie rachuby czynią, nie mogą ufać, że inni będą gotowi zrzec się tych korzyści indywidualnych dla większego dobra wspólnego. W kampanii na rzecz tolerancji z reguły wszyscy jej realizatorzy wyrażają gotowość do wspólnego działania; rzec zatem można, że kampania na rzecz tolerancji pomaga utrwalić solidarność grupową wszystkich osób biorących udział w tej kampanii. Wielokrotnie jako argument popierający tego rodzaju kampanie podnosi się uniwersalność człowieczeństwa, zachęcanie do solidarności z innymi, umacnianie solidarności wśród „naszych”. Bądźmy jednak precyzyjniejsi: warunkiem solidarności z „innymi” jest solidarność z „takimi samymi”, dlatego też solidarność nie powinna działać na poziomie, gdzie w ogóle można by stosować rozróżnienie między „innymi” a „takimi samymi”.

Od dawna znany jest paradoks działania wspólnego w warunkach racjonalizmu i indywidualizmu: nie wystarczy, że korzyści z działania wspólnego są większe od korzyści z poczynań jednostkowych i nie wystarczy, że wszyscy o tym wiedzą – trzeba jeszcze ponadto, by każdy uczestnik tego działania z osobna miał motyw swej decyzji dotyczącej wspólnego solidarnego postępowania, a przeciw

⁵ Problem działań kolektywnych w warunkach indywidualizmu i racjonalizmu ma już długą historię. Swą klasyczną formułą otrzymał w: Mancur Olson, *The logic of Collective Action: Public Goods and Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge 1965. W ostatnich czasach poszczególne elementy tej problematyki stawiane są w nowym świetle na postkomunistycznym Wschodzie, lecz, co ciekawe, nigdy w całości, a w szczególności bez analizy krytycznej historycznych podstaw ideowych tej problematyki.

egoistycznemu działaniu w pojedynkę, jednak takiej motywacji w warunkach racjonalizmu indywidualistycznego nie można zapewnić. Myśląca racjonalnie osoba podejmuje decyzję, ponieważ oczekuje, że wszyscy inni podejmą taką samą. Przyczyn, dlaczego tak trudno jest wierzyć, że inni podejmą decyzję na rzecz działania solidarnego, jest więcej.

Przyczyny egoizmu

Przyczyna pierwsza jest zdroworoządkowa i wychodzi z mniej lub bardziej realistycznej oceny ludzkich motywacji; na przyczynę tę zwracają uwagę różne stare mądrości, jak na przykład: „Także i Bóg najpierw dla siebie brodę stworzył.” Te pełne moralnego sceptycyzmu poglądy są wątpliwe, choć robią wrażenie sądów ogólnych. Przeciw sądom ogólnym o „świętym egoizmie” zawsze można przytoczyć liczne konkretne przykłady z historii na międzyludzką solidarność; przykłady te wprawdzie nie mogą sugerować konkretnym ludziom konkretnych zachowań w konkretnych okolicznościach, jednak mogą z powodzeniem podważać przesyczone sceptycyzmem poglądy, roszczące sobie pretensję do uogólnień. Dla naszych potrzeb to wystarczy. Na przykład pogląd o powszechnym ludzkim zepsuciu nie może mieć waloru sądu ogólnego, są pewne przykłady konkretnych zachowań, które mu ten walor odbierają, tak więc nie ma on dla nas większej wartości. Waloru tego nie dodaje mu nawet fakt, że ma on zwolenników o znanych nazwiskach. Tak samo sceptycyzm dotyczący solidarności może stać się prawdziwy również „wstecz” – na sposób „samo spełniającego się proroctwa” (*self-fulfilling prophecy*)⁶.

Tu leży druga przyczyna egoizmu i nietolerancji (którą można określić jako rodzaj niesolidarności, a więc egoizmu). Dana osoba może postępować egoistycznie, jeśli wierzy, że i inni wierzą, iż człowiek jest egoistyczny z natury, a więc nie można liczyć na solidarność. Z domniemania o przekonaniu innych, że ci inni są egoistami, każdy może wyciągnąć wniosek, że będzie najkorzystniej, gdy sami będziemy postępować egoistycznie. Wnioskowanie przebiega tak: ja sam dobrze wiem, że lepiej być tolerancyjnym i solidarnym niż nietolerancyjnym i niesolidarnym, inni być może też to wiedzą, ale wierzą w stare mądrości o ludzkim egoizmie i nietolerancyjności, dlatego sądzą, że tolerancja i solidarność się nie opłaca; jeśli

⁶ Klasyczne sformułowanie problemu „samo spełniającego się proroctwa” zob. w: Robert K. Merton, *The Self-fulfilling Prophecy: Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York – London 1968 (wydanie rozszerzone, pierwsze wydanie: 1946). Niektóre dalsze wnioski, zob. tegoż autora, *Beseda besedo*, ŠKUC, Ljubljana 1985; także E. A. Kaplan i M. Sprinker, *Ideology and Fantasy*, w: *The Althusserian Legacy*, Verso, London – New York 1993.

są rozumni, będą działali zgodnie ze swymi przekonaniem, a więc będą postępowali niesolidarnie i nietolerancyjnie, dlatego osiągnięcie wspólnego solidarnego działania nie jest możliwe, toteż i ja będę postępować niesolidarnie i nietolerancyjnie.

Dobrem sprawy jest, aby w takiej sytuacji nie było potrzebne, by ktoś sam z siebie był naprawdę egoistą, co więcej: wszyscy mogą liczyć jeden na drugiego, że każdy z nich wie, iż lepiej jest być nieegoistycznym i solidarnym niż egoistycznym i niesolidarnym; wystarczy, że jeden wobec drugiego zastosuje pogląd o powszechnym ludzkim egoizmie i niesolidarności – wszyscy naprawdę będą postępować egoistycznie i niesolidarnie. W oparciu o wiarę, że inni mają złe mniemanie o człowieczeństwie, jeden na drugim będzie potwierdzał swe przekonanie o ludzkim zepsuciu. Gdy jeden drugiemu będzie przypisywał ciasnotę poglądów i ograniczoną umysłową, najpierw będą przed sobą nawzajem udawali ograniczonego kołtuna, by następnie szukać na sobie nawzajem potwierdzenia posądzeń o kołtuństwo. W takich sytuacjach kampanie na rzecz solidarności mają zazwyczaj sens, jeśli tylko są ogólne i zgodne z powszechnie uznawanymi zasadami; mianowicie burzą mury uprzedzeń, jakie ludzie wnoszą przeciw sobie nawzajem.

Trzecią przyczyną niesolidarności i nietolerancji jest to, że poszczególne osoby mogą oczekiwać, że solidarne i tolerancyjne postępowanie mogłoby im przysporzyć nieprzyjemności. Nie dlatego, że z niesolidarnego i nietolerancyjnego postępowania mogłoby mieć korzyści, które teraz tracą, lecz dlatego, że postępowanie tolerancyjne mogłoby wywołać krytyczne opinie środowiska. W czasie kampanii nacjonalistycznych i szowinistycznych, które pewne postawy tolerancyjne oceniają jako występki przeciw patriotyzmowi, takie obawy są uzasadnione. Jeżeli się obawiam, że moje działania solidarne i tolerancyjne, które jest dla mnie motywowane moralnie, inni oceniają jako wykroczenie przeciw ogólnym normom środowiskowym, będę mieć pokusę tłumienia swych obiekcji moralnych. Koszty, jakie poniesie sama idea i cała grupa, są tak duże, że niezależne i motywowane moralnie postępkami w tej grupie całkowicie zanikną. Obawy te są tym bardziej uzasadnione i tym silniejsze, im nacjonalistyczne i szowinistyczne kampanie są częstsze i ostrzejsze, gdyż nikt nie chce otwarcie się im sprzeciwić. W takim przypadku kampania na rzecz tolerancji jest szczególnie potrzebna, gdyż przeciwdziała instytucjonalizacji nietolerancji i wrogości w ogóle.

Dla tej sytuacji ważne jest, że poszczególne osoby wierzą, że inni wierzą również. Siłą kampanii szowinistycznych jest stwarzanie pozoru powszechności nietolerancji – że takim kampaniom nic się nie oprze, że ludzie będą mieć powód wierzyć, że nikt już inaczej nie myśli. Jeśli będą działać zgodnie z tą oceną, ponownie potwierdzą zasadność poglądu, który dotąd był tylko przypuszczeniem. W tych warunkach kampanie na rzecz tolerancji burzą mury nieufności i strachu między ludźmi.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że kampanie na rzecz tolerancji mogą mieć sens, co więcej: wydaje się, że mają sens właśnie dlatego, że ich główną wadą była zbyt ogólnikowość i sposób argumentacji. Kampania może być bardziej ogólnikowa i słabiej argumentowana, jeśli walczy z przesadami ogólnymi i z zagrożeniem instytucjonalizacją nietolerancji.

Inne sprzeczności tkwiące w tolerancji

Trudności z tolerancją są głębsze. Sprzeczność polega na tym, że można ją propagować tylko „ogólnie”, indywidualnie natomiast można ją tylko praktykować. W tolerancji ciekawe jest to, że w działaniu, które „z zewnątrz” może zostać opisane jako tolerancyjne, „wewnątrz” tolerancja nie musi pojawić się jako motyw. Działanie można uznać za tolerancyjne pod warunkiem, że podmiot działający nie myśli ani nie mówi, że działanie podjął, bo jest tolerancyjny, bo chce tę tolerancję pokazać, udowodnić itd. Stąd bierze się niewygodna sprzeczność w kampaniach na rzecz tolerancji: zwracają uwagę na działania nietolerancyjne po to, by poniekąd przestać zauważać motywy, jakie ludzie podają na uzasadnienie swych nietolerancyjnych zachowań. Kampanie na rzecz tolerancji powiadają nam: ludzie są różni, mają do tego prawo, różność należy szanować; a równocześnie pouczają nas: musicie tak postępować, jakbyście tych różnic nie widzieli, co więcej – musicie postępować tak, jakby nie było ich wcale. Zresztą podpowiadają nam to nie tylko kampanie na rzecz tolerancji, również współczesne poczucie człowieczeństwa obraca się wokół tej sprzeczności: dla nas tolerancja nie polega na tym, aby zamykać oczy, lecz na tym, by tych różnic, które mogą stać się przyczyną nietolerancji, nie uwzględniać w swym działaniu, aby nasze działanie było na te różnice „ślepe”⁷.

Sprzeczności w kampaniach na rzecz tolerancji biorą się także z niespójności współczesnego pojmowania samej tolerancji, co związane jest ze sprzecznościami w ideologii praw człowieka. Z jednej strony współczesne poczucie człowieczeństwa wymaga, aby z każdym postępować po ludzku, nie bacząc na żadne cechy indywidualne – jest to więc dostrzeganie bliźniego w człowieku, niezależnie od wszelkich różnic i wbrew nim. Z drugiej strony jednak to samo współczesne poczucie człowieczeństwa wymaga, aby te różnice i odmienności uznawać i szanować, byśmy je dostrzegali i doceniali. Jeżeli zgodnie z pierwszym zdaniem zachowujemy się tak, jakby żadnych różnic nie było, choć dobrze wiemy i wyraźnie dostrzegamy,

⁷ Więcej na temat tych sprzeczności w: Ch. Taylor, *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*, Princeton University Press, Princeton 1992. O paradoksach uniwersalizmu zob. E. Balibar, I. Wallerstein, dz. cyt.

że są, wnosimy do naszego postępowania hipokryzję, a z drugiej strony staramy się być na te różnice wrażliwi, w każdej chwili bacząc, byśmy nie zabrnęli w jakiś „nieświadomy” rasizm.

Ciekawe jest, że dylemat ten w stosunkach wzajemnych aż tak nie występuje (jeśli wystąpi, stosunki przestają być wzajemne). Poszanowanie drugiego człowieka, które w indywidualistycznych społeczeństwach egalitarnych stanowi „ogólną podstawę” wszelkich możliwych stosunków międzyludzkich, odnosi się do osoby w jej niepowtarzalności. Współczesne indywidualistyczne rozumienie „jedyności” osoby musimy pojmować w dwóch różnych, lecz ze sobą powiązanych znaczeniach, choć ryzykujemy tu podejrzeniem o przesadną pedanterię językową: 1. osobę przyjmujemy „całą równocześnie”, powiada się, że z góry założoną jako niepodzielna synteza cech indywidualnych; 2. w swej niepodzielności osoba jest „jedyna i niepowtarzalna” i jako taka stanowi przedmiot szacunku. Jeżeli sprzeciwimy się pierwszej części, zanegujemy także drugą; jeżeli bowiem ze z góry założonej syntezy osoby wyłączymy jakąś jedną cechę indywidualną, to posiadacza tej cechy nie odbieramy już w jego niepowtarzalności – zaczynamy bowiem dostrzegać w nim „egzemplarz” z grupy, którą ta cecha definiuje, i na odwrót: jeżeli w kimś widzimy przedstawiciela, reprezentanta czy wręcz „egzemplarz” z grupy, trudno nam będzie traktować go jak osobę i posłuży nam tylko za „nośnik” indywidualnej cechy typowej dla całej grupy. Istotne jest, że tego rodzaju zabiegi podważają szacunek dla osoby bez względu na to, czy cechę, za pomocą której ją określiliśmy, uznajemy za pozytywną czy negatywną; również wyodrębnianie cech pozytywnych, zwłaszcza tych, które w wyobrażeniu społecznym wywyższają grupę, zawęża osobę do poziomu reprezentanta czy wręcz egzemplarza. Z tego wynika, mamy nadzieję, zasadnicza problematyczność różnego rodzaju „dyskryminacji pozytywnych”, zwłaszcza od momentu, gdy się je praktykuje jako „decyzje tymczasowe”.

Sprzeczności w ideologii praw człowieka

W pojęciu praw człowieka zawiera się roszczenie uniwersalistyczne, którego zaspokojenie nie jest możliwe. Przeszkody mają charakter zewnętrzny i wewnętrzny. Do przeszkód natury zewnętrznej należy to, że każdy, komu te prawa przysługują jako „człowiekowi w ogóle”, sądzi, że mógłby te prawa w mniejszym czy większym stopniu stosować tylko tam, gdzie obywatel występuje „w pojedynkę”. Do trudności wewnętrznych należy natomiast to, że w przypadku niektórych praw dotyczących opieki pozytywnej niemal niemożliwe jest uniknięcie ich kolektywnego stosowania. Bardzo szybko prawa jednostki są określane, a nawet stosowane,

na sposób kolektywny, rozwiązywanie problemu natomiast popada w sprzeczność z podstawą, na której problem bazuje.

Sprzeczność jeszcze się zaostrza, zwłaszcza gdy zagadnienie praw jednostki postawimy w kontekście stosunków między grupami, powiedzmy, między większością i mniejszością. Obrona mniejszości wymaga uznania rysów charakterystycznych członków mniejszości; implikacji tego jest wiele, tu wskażemy tylko na to, co pozostawia nam koszmar naszego fin-de-siecle'u: ochrona odrębności kulturowych członków różnych grup ogłoszona jest niemalże prawem zbiorowym tych grup. Oznacza to, że w imię uznawania odrębności grupowych i w imię ich obrony określa się, co powinno być dobre dla członków danej grupy. Pozostaje to w zasadniczej sprzeczności ze współczesnym rozumieniem stosunków międzyludzkich, a mianowicie z tym, że nikomu nie można narzucać, co ma być dla niego dobre. Obrona kultury społeczności może się zmienić w terror wobec jej członków i ich prawa do decydowania o sobie. Zinstytucjonalizowana tolerancja wobec grupy może zmienić się w zinstytucjonalizowaną nietolerancję wobec jej członków. (Powszechnie znanym przykładem jest ustawa językowa w prowincji Quebec, która zezwalała obywatelom angielskojęzycznym uczęszczać do szkół angielskich, obywatelom francuskojęzycznym i emigrantom natomiast nakazywała uczęszczanie do szkół francuskich.)

Niektórzy przypuszczają, że z tego kłopotu można wyjść w taki sposób, że instytucjonalnie zostanie zagwarantowano prawo do obrony tylko tych odrębności grupowych, których obrona pozwoli grupie przetrwać jako grupie. Tu musimy sobie postawić kolejne kłopotliwe pytanie: jak takie cechy określić, skoro taki pomysł może rozbudzić różne postawy skrajne, co spowoduje zainicjowanie różnych kampanii w sprawie zagrożeń grupy i na rzecz poszerzenia zakresu chronionych praw zbiorowych – z tym będzie się wiązał terror grupy wobec jej członków. Taka logika nie jest charakterystyczna li tylko dla grup mniejszościowych, często stosują ją również grupy większościowe. Dzisiejsi rasiści powiadają o sobie, że „innych” nie prześladują za ich inność jako taką, przeciwnie: musimy mieć na uwadze argument główny, którym jest obrona; dzisiejsza nietolerancja w przeważającej liczbie wypadków ogranicza się, jak to się tłumaczy, wyłącznie do obrony tożsamości tubylców. Już powierzchowny wgląd w logikę tych obrońców wskazuje, że nietolerancja wobec obcych uderza także w tubylców, których los nie jest dużo mniej pożałowania godny, niż los, jaki nietolerancja zgotowała obcym: 1. jeśli nietolerancję usprawiedliwia się działaniami obronnymi (a jeszcze dziś może się ją tak usprawiedliwiać), należy wskazywać niebezpieczeństwo – takie wskazywanie wzbudza poczucie zagrożenia, poczucie zagrożenia uzasadnia surowe decyzje, stany wyjątkowe, wspomaga poszukiwanie odszczepieńców, prześladowania zdrajców, wzmacnia aparat represji i obrony, wywiera naciski na instytucje wychowawcze, uruchamia autocenzurę, uzasadnia wprowadze-

nie cenzury itd., itp.; 2. jeżeli nietolerancja chroni tożsamość, niepodległość itd., musi wychodzić od w pełni jednoznacznej definicji tej tożsamości czy niepodległości – w podzielonych wewnętrznie i wielokulturowych społeczeństwach współczesnych oznacza to, że jedna ze społecznych subkultur otrzymuje status przedmiotu obrony i że z poparciem instytucjonalnym i przy użyciu (ewentualnie) środków przymusu będzie zyskiwać przewagę nad innymi subkulturami i rząd dusz nad obywatelami.

Wyszliśmy od logiki tolerancji, kończymy w logice faszyzmu. Można by z tego wyprowadzić argument na korzyść kampanii na rzecz tolerancji; w tym świetle kampania na rzecz tolerancji, dzięki swej abstrakcyjności i naiwności, powinna samą tolerancję obronić przed jej własnymi paralogizmami. Przesłanie kampanii mogłoby być takie: „Pamiętajcie o miejscach, skąd przyszliśmy”. Jeżeli układanie stosunków międzyludzkich jest domeną rozumu, a nie przedmiotem nudnych dedukcji, powracanie do punktu wyjścia jest zajęciem wprawdzie żmudnym, lecz zawsze zalecanym przy każdym posunięciu i decyzji.

Praktyka praw człowieka

A więc z samej konstrukcji naszego pojmowania tolerancji nie da się wyprowadzić jednoznacznych zaleceń dotyczących tolerancyjnego postępowania w różnych okolicznościach i sytuacjach. Jak by to ujął Arystoteles, tolerancja wraz z innymi naszymi uczynkami przynależy do sfery rozumu, *Fronesis* i możliwości, a nie do sfery wiedzy, *Episteme* i konieczności. Dlatego analiza, póki mieści się w ideologicznych ramach współczesnego rozumienia tolerancji, nie może pójść dalej niż do określenia sprzeczności, tkwiących w tolerancji jako przestrzeni, gdzie działają, ścierają się, a być może i walczą różne rozumy praktyczne. Analiza tych „rozumów” nie jest jedynie rozważaniami o logice wewnętrznej ideologii (naszej ideologii praw człowieka, tolerancji i interpretacji w ramach tego pola) – odnosi się bowiem do teorii ideologii.

Dlatego takiej analizie nie można wykorzystać, by w niej lokować pomysł na walkę klas. Nie jest mianowicie możliwe analizowanie, jak różne ideologie konfrontują się, walczą i zazębiają, względnie w ten czy inny sposób wyznaczają granice różnych nietolerancji – aby natychmiast nie wprowadzały, nie przekształcały, bądź w ten czy inny sposób nie „używały” pomysłu tej walki ideologicznej z następstwami materialnymi. Paradoksalnie rzecz ujmując, naszym wnioskiem jest tu stwierdzenie, że nie można się zajmować tolerancją, jeśli nie można walczyć z nietolerancją, i że teoretycznych i praktycznych (tj. ideologicznych) rozważań nie należy prowadzić w oparciu o teorię walki klas.

Teoria walki klas ma długą tradycję, a z naszej koncepcji walki klas wynika także, że teorię tę trzeba na nowo stworzyć. Jej „przestarzałością” jest, według logiki konceptualnej, rozległość jej aktualności. Dlatego dojdziemy do takiego samego wyniku z dwoma sprzecznymi sposobami teoretycznego wykorzystania walki klasowej, ze sposobami należącymi do idealizmu filozoficznego:

1. Jeżeli zakładamy, że teoria walki klas jest już „gotowa”, jeśli zakładamy, że ją „już mamy”, popełniamy błąd w zakresie wewnętrznej logiki teoretycznej koncepcji walki klas i zdarzy się nam, że znajdziemy się na pozycji klasowej, nad którą nie panujemy; zbyteczne jest nadmieniać, że w takim przypadku również analiza teoretyczna znalazłaby się poniżej poziomu swego przedmiotu. Innymi słowy: gdy jest „poniżej” swojego przedmiotu, swój przedmiot określa tam, gdzie go nie „myśli”, mówi się, że w takim przypadku teoria rodzi skutki praktyczne i pozycje, będące symptomem jej „niemyślenia”.

2. Jeżeli zakładamy, że teoria walki klas się zestarzała, że dziś trzeba ją dostosować do myślenia o wielości różnic itd. – to właśnie myślimy, że teoria walki klas jest już gotowa, że już ją mamy, z tym tylko zastrzeżeniem, że zakładamy, iż nie jest już aktualna. W najlepszym przypadku stanowisko takie wytworzy wielokrotne strukturalizacje „różnic pluralistycznych”, tj. wytworzy zagęszczenia i przeniesienia – wytworzy więc walkę klas, ale bez teorii walki klas. W tym przypadku również jej przedmiot będzie określał ją tam, gdzie go nie myśli – będzie się praktycznie każdorazowo w konkretną walkę klas na sposób lapsusu, przypadku, swego teoretycznego defektu.

Jeżeli strategia teoretyczna, którą rozwinął Jože Vogrinc⁸, była, zdaniem Althussera, powrotem do Gramsciego, a więc powrotem od koncepcji walki klas do pojęcia hegemonii – to nasze rozważania o tolerancji skłaniają nas do wniosku, że równie produktywny będzie krok w stronę przeciwną od Gramsciego naprzód, do Althussera lub, inaczej mówiąc, od społeczeństwa obywatelskiego z powrotem do walki klas.

Z języka słoweńskiego przełożył
Marian Aleksandrowicz

⁸ Jože Vogrinc w swej pracy doktorskiej w Instytucie Socjologii na Wydziale Filozoficznym (praca niepublikowana) i w wykładzie w Institutum Studiorum Humanitatis, 24 marca 1994.