

Magdalena Środa

O uznanie inności

Idea cnoty — od czasów próby „zrehabilitowania” jej przez M. Schelera¹ — pojawia się coraz częściej i w coraz bardziej zróżnicowanym kontekście. Filozofowie dążący do przywrócenia jej pozycji, odwołują się do różnych tradycji (greckiego naturalizmu, tomizmu, koncepcji oświeceniowych itd.), a ich celem jest przede wszystkim wykazanie, że etyka cnoty może z powodzeniem zastąpić klasyczne teorie deontologiczne i teleologiczne (np. utilitaryzm). Pojęcie cnoty przeżywa więc renesans i dzieje się tak bynajmniej nie tylko dlatego, że etyka jest dziedziną ubogą w idee, a więc filozofowie chwytają się różnych pomysłów, by co jakiś czas ożywić stare pojęcia, ani nawet nie dlatego, że panuje przemożny zwyczaj ogłaszania kryzysu tego, co wyznaczało duchowy fundament epok poprzednich, ale dlatego, że zarówno natura współczesnych pluralistycznych społeczeństw, jak i niezbędna dla ich przetrwania i rozwoju edukacja moralna, wymaga innych punktów odniesienia i innych nośników niż sztywny obowiązek, norma, zakaz czy posłuszeństwo.

Obowiązek moralny, sumienie, norma, aby mogły obligować muszą odwoływać się do jakiejś transcendencji, do jakiś pewników, muszą mieć jakiś „punkt widzenia znikąd”; tymczasem — w „przygodnych” społeczeństwach dzisiejszych — miejsca na ową transcendencję i na uniwersalne odniesienia jest coraz mniej. Kryzys przeżywa również pojęcie Rozumu, racjonalności, monologicznej tożsamości i wiele innych. Coraz mniej popularny i nośny w filozofii praktycznej staje się postulat posłuszeństwa (starszym, tradycji) czy — a może przede wszystkim — wiary w autorytety.

Rehabilitacja cnoty jest więc dla niektórych powrotem do dawnych więzi. Wehikułem utraconego czasu porządku, hierarchii, celu, powołania. I tak pojęcie cnoty w teoriach politycznych ostatnich dwudziestu lat zostało zaanektowane przez republikanów i komunitarian. Według M. Sandela, A. MacIntyre’a czy (w mniejszym stopniu) Ch. Taylora nie może się dziać inaczej, ponieważ indywidualizm (liberalizm), uwalniając obywateli od tradycyjnych ograniczeń i pozwalając na

¹ M. Scheler, *O rehabilitacji cnoty*, „Marchoń” (Kraków) 1936, nr 1 (9).

realizację własnych koncepcji dobra i szczęścia neguje znaczenie cnót, które zrozumieć można jedynie w odniesieniu do Boga lub wspólnoty i dobra wspólnego. Prawdziwą cnotą jest więc — według komunitarian — cnota oparta na tradycji, religii, wspólnotowej praktyce, pokoleniowej narracji lub — według republikańców — spajająca cnota obywatelska.

Warto jednak wiedzieć, że już Kant opowiadał się za oddzieleniem kwestii indywidualnej cnoty i republikańskiego rządu². Państwo liberalne by istnieć, nie wymaga „narodu aniołów” i wspólnotowej prężności, wszelako liberalizm i kulturowanie pewnych cnót to przedsięwzięcia nie tylko niesprzeczne, ale i wzajemnie wspierające się.

Indywidualizm — wbrew temu co sądzą holiści — oferuje określoną wizję właściwego współżycia zróżnicowanych jednostek. Wizja ta nie opiera się na konkretnych ideałach dobrego życia, nie ma charakteru perfekcjonistycznego, nie proponuje („jedynie słusznych”) konkretnych wartości czy ich zbioru, nie buduje obowiązków, sztywnych norm. Wszelako — można chyba powiedzieć — że kondycja państw liberalnych jest do pewnego stopnia uzależniona od praktykowania przez obywateli określonych cnót. Jakich? Tych, które służą instytucjom liberalnym czyniąc je z jednej strony stabilnymi, z drugiej atrakcyjnymi dla miłośników wolności i zróżnicowania. Jak sądzę, należą do nich przede wszystkim: tolerancja, szacunek i uznanie. A ich motywem wiążącym jest (powinna być) rosnąca, coraz głębsza akceptacja inności.

Tolerancja wydaje się najprostsza z nich i najbardziej oczywista. Ale tak nie jest. Bardzo często bywa definiowana jako rodzaj obojętności i dla wielu, w związku z tym, jest czymś moralnie negatywnym. Rzeczywiście, hasłem tolerancji jest „żyj i pozwól żyć innym”. Jest to cnota „negatywna”, o wyraźnie politycznym charakterze i takiejż proveniencji. Trzeba jednak nauczyć się odróżniać ją od egoizmu, strachu, pogardy, cynizmu, przede wszystkim zaś od obojętności pokazując jej pozytywny, związany z wysiłkiem i pracą nad sobą, charakter. Nie jest człowiekiem tolerancyjnym ten, kto nie zwraca uwagi na innych, kto wywyższa się nad innych, czy kto jest człowiekiem pełnym pogardy wobec innych. Tolerancja jako postawa zakłada spełnienie trzech warunków (pisała o nich I. Lazari-Pawłowska³), a mianowicie: po pierwsze — tolerancja wymaga istnienia odmiennych poglądów i opinii (trudno dowieść, czy ludzie tolerancyjni istnieją w państwach totalitarnych; nie ma ich również wśród ludzi, którzy milczą lub są martwi; gdzie nie ma odmiennych opinii, nie ma tolerancji). Po drugie — tolerancja wymaga, aby istniała możliwość działania w celu stłumienia owych opinii, na przykład przez izolowanie czy piętnowanie ich wyznawców, przez ostracyzm, wyśmianie, pranie mózgu, cenzurę prewencyjną itd. (człowiek, który nie ma możliwości działania, człowiek bezsilny, ubezwłasnowolniony, nie może być toleran-

² I. Kant, *Projekt wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 73-74.

³ I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 8 (225).

cyjny). Po trzecie — tolerancja wymaga powstrzymania się od działań o charakterze represyjnym czy opresywnym. Racją dla tego powstrzymania powinno być przekonanie (płynące z uznania lub podyktowane przez prawo), że inni mają takie same prawa do własnej opinii, do własnej koncepcji dobrego życia, szczęścia itd. Powszechnie wiadomo, że tak rozumiana tolerancja ma swoje korzenie w europejskim racjonalizmie, oświeceniowym indywidualizmie, w koncepcji praw człowieka itp. Tolerancja związana z tą tradycją — pisał o tym André Comte-Sponville, autor błyskotliwego *Małego traktatu o wielkich cnotach*⁴ — jest przeciwieństwem fanatyzmu i przeciwieństwem integryzmu. Nie jest też prawdą według niego, że tolerancja jest cnotą tam, gdzie nie uznaje się żadnej prawdy. Posiadać cnotę tolerancji to nie znaczy nie uznawać istnienia żadnej prawdy lub uznawać przygodność prawdy. Człowiek tolerancyjny to ten, który kocha prawdę, ale zarazem wie, że nie dla wszystkich ma ona charakter absolutny. Tolerancja dotyczy opinii, a więc prawd niepewnych. Katolik może być pewien prawd katolicyzmu, ale jeśli jest intelektualnie *honnête* (to znaczy jeśli kocha prawdę bardziej niż pewność) to będzie wiedział zarazem, że nie jest w stanie przekonać do swojej prawdy ani protestanta, ani ateisty, ani żyda. Jak to zręcznie powiedział kiedyś Wolter: „nie zgadzam się z twoimi poglądami, ale do końca życia będę walczył, abys miał prawo je głosić”. Unowocześniając można powiedzieć: „nie jestem liberałem, ale będę zawsze walczył, by liberalizm był *modus vivendi* społeczeństwa, którego ja lub moja wspólnota jest jednym z uczestników”. Nie jest też prawdą, że tolerancja związana jest z relatywistycznym przeświadczeniem, zgodnie z którym każdy indywidualny wybór, każdy plan życiowy jest równie dobry, a zatem nie podlega racjonalnej analizie i krytyce. Tolerancja nie jest bynajmniej sprzeczna ze stanowiskiem głoszącym możliwość uzasadnienia tezy, iż pewne style życia są lepsze od innych. Tolerancja umacnia się na przekonaniu, że wybór lepszej drogi postępowania powinien być przedmiotem refleksji (a więc pośrednio wiedzy i edukacji), a nie przymusu.

Zawsze przy problemie tolerancji pojawia się problem granic. Czy tolerancja ma obejmować wszystkie poglądy? Oczywiście nie. Uniwersalna tolerancja unięściłaby samą siebie. Jednak trudno ustalić jej trwałe granice. Można mówić o krzywdzie innych, opresji, zagrożeniu dla wolności, niesprawiedliwości itd., ale przyznać trzeba, że granice tolerancji zależne są w dużej mierze od kulturowych podstaw społeczności, od rodzaju jej struktury itd. i że trzeba je ciągle negocjować. Negocjowanie i określanie granic tolerancji jest jednym z obowiązków społeczeństwa liberalnego. Uczenie cnoty tolerancji jest podstawą zapewniającą jego istnienie i trwanie.

W. Jankelevitch traktował tolerancję jako cnotę niepełną. Zawiera ona rzeczywiście *un moment provisoire*, element tymczasowości. Wspomniany wyżej André Comte-Sponville traktował ją jako młodszą siostrę innych cnot i pisał, że

⁴ A. Comte-Sponville, *Le petit traité des grands vertues*, Paris 1995.

tak jak prostota jest cnotą mądrych, a mądrość cnotą świętych, tolerancja jest mądrością i cnotą wszystkich tych, czyli nas, którzy nie są ani mądrzy, ani święci. Nim nauczymy się wzajemnie szanować i kochać — tolerujmy się.

Wyobraźmy sobie jednak, jak wyglądałoby społeczeństwo, którego obywatele tolerowaliby się, ale nie szanowali? Zapytuje o to Amy Gutman w artykule *Civic Education and Social Diversity*⁵. Tolerancja może zagwarantować, że jednostki i grupy nie będą używały instrumentów państwowych i środków przymusu w celu narzucenia własnej koncepcji dobrego życia innym jednostkom i grupom, ale nie gwarantuje, że owe jednostki lub grupy nie będą wzajemnie dyskryminowały się w obrębie życia prywatnego. Ludzie tolerancyjni mogą dyskryminować się wzajem z powodów religijnych, rasowych, obyczajowych, kulturowych i wszelkich innych.

Drugą, głębszą cnotą jest więc szacunek. Samą ideę szacunku można rozumieć na kilka sposobów. I nie o wszystkie z tych rozumień mi idzie. Po pierwsze, szacunek narodził się jako rodzaj czci i związany był i jest z tym, co niektórzy nazywają „etyką wyróżnień”. Szacunek w tym rozumieniu wiąże się więc z zasługą, zaletą, cnotą lub — szerzej — z posiadaniem godności osobistej. Uzależniony jest on od jakiegoś kodeksu moralnego, moralnych stereotypów, uznanych społecznie ocen. W kulturze europejskiej szacunkiem darzy się kogoś, kto postępuje zgodnie z systemem własnych wartości, jest bezinteresowny, niepodatny na manipulację, konsekwentny w swoich postępowaniach, wierny sobie, niezależny lub kto — po prostu — zajmuje cenioną społecznie pozycję.

Innym rodzajem szacunku jest ten, który związany jest z pojęciem godności człowieka. Jest to szacunek niezależny od zasług i pozycji konkretnych osób, a jego korzenie i racje istnienia tkwią w owej nieprzechodniej, nieutralnej wartości, jaką jest — w tradycji chrześcijańskiej — dana przez Boga godność człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego; w tradycji kantowskiej natomiast — bycie celem samym w sobie. Ten rodzaj szacunku zakłada istnienie pewnego abstrakcyjnego elementu nas samych, pewnej zasadniczej jedności czy podobieństwa (rozum, odniesienie do transcendencji) albo pewnej koncepcji natury, rozumianej jako wspólna istota lub wspólny cel. Szacunek ten opiera się na zasadzie jedności i nieredukowalności natury ludzkiej; jest więc (i powinien być) ślepy na różnice. Ten rodzaj ślepoty jest istotny z punktu widzenia praw i egalitaryzmu politycznego. Równość i identyczność w politycznym dyskursie nakładają się na siebie i równy oznacza w istocie rzeczy „ten sam”. Tymczasem, często, nie ma nic bardziej opresywnego niż równe traktowanie nierównych. Zasada równości służy „polityce wykluczającej”. Co to bowiem znaczy szanować kogoś nie ze względu na jego inność, lecz ze względu na to, że jest taką samą osobą czy „celem samym w sobie” jak wszystkie inne podmioty prawa? Kościół katolicki, na przykład, normując stosunek do homoseksualistów, nakazuje szanować w homoseksualiście

⁵ A. Gutmann, *Civic Education and Social Diversity*, „Ethics” 1995, nr 105.

osobę, ale — zarazem — potępiać zachowania seksualne jako sprzeczne z naturą; osoby homoseksualne mogą liczyć na współczucie czy brak dyskryminacji, gdy stłumią w sobie własne pragnienia i nigdy nie zdecydują się na ich realizację⁶. Zachodnie społeczeństwa nakazują traktować kobietę jako osobę, ale jednocześnie, w wielu z nich, nie uznaje się jej inności jako równej mężczyźnie (kobieta korzysta z takich samych praw jak mężczyzna, np. politycznych, ekonomicznych, dopiero wtedy, gdy wyemancypuje się od swojej kobiecości). Homoseksualista, kobieta lub — na przykład — Żyd czy Serb są więc darzeni szacunkiem i korzystają z pełni praw nie jako homoseksualiści, Żydzi, kobiety czy Serbowie, ale jako abstrakcyjne osoby. Sądzę, że stawia to wielu ludzi w bardzo dziwnym położeniu. Są oni jakby niewidzialni. Jest to sytuacja opresyjna, zwłaszcza wtedy, gdy owa pomijana inność, czyli np. homoseksualizm, bycie Żydem, kobietą czy Serbem nie jest bardziej lub mniej przypadkowym atrybutem abstrakcyjnych osób, ani też przedmiotem wyboru, lecz stanowi ich najgłębiej rozumianą tożsamość.

Szacunek oparty na zasłudze i szacunek dla abstrakcyjnego człowieka ukształtowane zostały w obrębie sfery publicznej i związane są z jej cechami. Odnoszą się więc do tego, co ogólne a nie do tego, co szczegółowe, do tego, co racjonalne a nie do tego, co emocjonalne, do tego, co duchowe a nie cielesne, do tego, co polityczne a nie do tego, co prywatne, do tego, co uniwersalne a nie partykularne itd. Szacunek ślepy na indywidualną różnicę, na rasę, na płeć, na cielesność, emocjonalność wypycha istotne cechy ludzkiej tożsamości w prywatność, czyli — jak to pisze H. Arendt w *Human Condition* — w sferę cienia i milczenia⁷. Prywatne to wszak to, co nie może być ukazane, co niedostępne dla oczu, co niepełne, niedyskursywne i nie w pełni wartościowe. Toteż nie dziwnego, że wszelki istotny z politycznego punktu widzenia ruch społeczny zaczyna się od „wychodzenia z cienia prywatności” i redefiniowania tego, co publiczne. Jest bądź przechodzeniem od „milczącej” prywatności w sferę rządzoną przez idee sprawiedliwości i wolności, bądź „upolitycznianiem” prywatności (hasło „to, co prywatne, jest polityczne” było przez wiele lat hasłem feministek walczących o dostrzeżenie wartości domowej, nieodpłatnej pracy, rodzinnej przemocy i społecznej opresji).

Szacunek, o ile ma się stać liberalną cnotą, powinien mieć charakter wzajemny i odnosić się nie do jedności, ale właśnie do różnicy. Dlatego potrzebna nam jest jeszcze inna cnota, mianowicie cnota akceptacji (uznania). Obok pragnienia bycia uznanym za równego wobec innych istnieje pragnienie bycia uznanym w swej inności. Według Fukuyamy „kiedy wybieramy życie w demokracji liberalnej, stawką jest coś więcej niż fakt, że zyskujemy wolność do zarobkowania i zaspokajania pożądliwych części duszy. Ważniejszą i w ostateczności bardziej satysfakcjonującą rzeczą, którą zapewnia nam liberalna demokracja jest uznanie. De-

⁶ Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994, s. 532.

⁷ H. Arendt, *Human Condition*, Chicago 1958, s. 56-58.

mokracja liberalna potencjalnie stanowi metodę osiągnięcia wielkiej obfitości dóbr materialnych, lecz wskazuje nam także drogę do całkowicie niematerialnego celu, jakim jest nasza wolność⁸. Za demokracją przemawiają nie tyle racje ekonomiczne, co psychologiczne i moralne. „Wybór demokracji jest samoistny, podejmowany w imię uznania a nie w imię pożądania”⁹.

Cnota uznania wiąże się z ciekawością wobec innych, przede wszystkim zaś z wiedzą o nich. Trudno jest bowiem uznawać kogoś, jeśli się nic o nim nie wie. Wiedza o innych powinna więc stać się zasadniczym przedmiotem liberalnej edukacji. Po to jednak, by wiedzieć i uznawać inność, trzeba nauczyć się umiejętności emocjonalnego neutralizowania własnego świata wartości. Jednostki mogą nauczyć się uznawać koncepcje dobrego życia innych ludzi tylko wtedy, gdy będą zdolne do postrzegania własnego aksjologicznego zaplecza jako czegoś, co ma — w pewnej mierze — charakter przygodny. To oderwanie wymaga od nas wiele wysiłku, nie tylko intelektualnego, ale przede wszystkim emocjonalnego. I nie ma ono służyć moralnemu sceptycyzmowi. Uznanie jako cnota pozwala na wzajemne zrozumienie wśród ludzi, którzy mają odmienną tożsamość i bronią moralnie odmiennych koncepcji życia.

Uznanie ma więc dotyczyć nie zasług moralnych czy abstrakcyjnych cech oparty na abstrahujących od partykularyzmów założeniach dotyczących definiowania tego, czym jest człowieczeństwo i obywatelstwo, lecz właśnie politycznej i egzystencjalnej afirmacji różnicy.

Uznanie jest więc warunkiem, a jednocześnie konsekwencją nie tyle zniesienia granicy między sferą prywatną a publiczną, co jej zredefiniowania, w takim kierunku, by, po pierwsze, żadne obyczajowe, społeczne praktyki i instytucje nie były *a priori* wykluczane ze sfery publicznej dyskusji, oraz, po drugie, by żadne z zachowań, osób lub aspektów ludzkiego życia nie były *a priori* zamykane w „prywatności” i skazywane na milczenie. Uznanie ma więc uczynić sferę publiczną heteronomiczną, nie tylko ze względu na różnorodność roszczeń, celów, wartości, stylów i aspektów życia, ale również ze względu na różnorodność środków wyrazu i pozaracjonalnych (estetycznych, ekspresyjnych, symbolicznych, mimicznych) form możliwego dyskursu¹⁰. W tak rozumianej sferze publicznej celem komunikacji nie zawsze musi być konsens, jak tego chcą B. Ackerman czy J. Habermas, celem może być właśnie rozpoznanie i uznanie różnic. Celem może być też — jak pisze znana francuska feministka J. Kristeva¹¹ — potrzeba kochania i pragnienia bycia kochanym.

⁸ F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1992, s. 288.

⁹ Tamże, s. 294.

¹⁰ Zob. I.M. Young, *Impartiality and The Civic Public. Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory*, w: *Feminism as Critique*, (ed.) S. Benhabib, D. Cornell, New York 1987.

¹¹ Zob. J. Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, New York 1980.

Prof. Barbara Skarga, której z lękiem dedykuję tę krótką wypowiedź, w jednym z wywiadów wyraziła kiedyś taki pogląd, który bynajmniej nie umieszcza jej w gronie feministek, ale który stanowił impuls do napisania tego tekstu: „Nigdy nie zapanujemy nad drugim człowiekiem — nie wierzę w stopienie się w jedno. Natomiast wierzę w uznanie inności... Zafascynowanie innością: Dziękuję, że ty jesteś inny. Pragnę Ciebie właśnie dlatego, że jesteś inny; że nie jesteś taki sam. Może to jest najgłębsze w miłości? [...] Tu nie chodzi o jedność, tu chodzi o coś przeciwnego: o głębokie uznanie inności”¹².

The recognition of one's being different

Can virtue hold its ground in a highly differentiated liberal society? The author says yes, and claims that in some contexts liberalism and a cultivation of virtues are mutually supportive. She points to three virtues in particular: tolerance, respect and recognition, and undertakes to show that the cementing element in all these three virtues is a deeper acceptance of one's being different from others.

¹² B. Skarga, *O człowieku* [wywiad], w: *Rozmowy na koniec wieku (2)*, Kraków 1998, s. 213.