

PANAJOTIS KONDYLIS

## Etyczne zabarwienie liberalnej utopii\*

### 1. Uniwersalizm, relatywizm i tolerancja\*\*

Uniwersalizm, relatywizm i tolerancja stanowią wspólny zespół myśli, zawierający aspekty filozoficzne, epistemologiczne oraz polityczne. Zespół ten w całości jest zakotwiczony we współczesnych stosunkach zachodniego systemu demokracji masowej i znajduje się pod wpływem określonych preferencji i debat ideologicznych. Z perspektywy historycznej zjawiskiem nowego rodzaju, kontrowersyjnym pod względem politycznym, jest fakt powiązania żądania tolerancji z zajmowaną pozycją światopoglądową, nie-

---

\* Panajotis Kondylis krótko przed śmiercią przetłumaczył na język grecki i opublikował w Atenach (1998) zbiór swoich tekstów o tematyce politycznej, napisanych w języku niemieckim (por. Panajotis Kondylis, *Das Politische im 20. Jahrhundert. Von der Utopie zur Globalisierung*, nota edytorska autorstwa Markusa Käfera, s. 6). Planował on również wydać podobną publikację w języku niemieckim. Wśród materiałów, które pozostawił, odnaleziono projekt spisu treści do takiego niemieckiego wydania, które miało pod względem treści niewiele się różnić od wydania greckiego. Miało ono zawierać dodatkowe dwa teksty o tematyce ściśle związanej z Niemcami. Źródłem niniejszego tłumaczenia jest edycja niemiecka opublikowana po śmierci Kondylisa w 2001 roku pod podanym wyżej tytułem. Tłumaczenie obejmuje pierwszą z dwóch części rozdziału *Etyczne zabarwienie liberalnej utopii* (s. 45–60). Wstęp w edycji niemieckiej jest tłumaczeniem wstępu z wydania greckiego, dokonany przez Gaby'ego Wurstera.

\*\* Numeracja została zachowana jak w oryginale. Pierwszy numer odnosi się do całego przetłumaczonego tekstu, numerem drugim opatrzone zaś tekst „Prawa człowieka”: chaos pojęciowy i polityczna instrumentalizacja (s. 61–68), który zamyka rozdział.

zależnie od tego, czy owa pozycja znajduje się po stronie uniwersalizmu czy relatywizmu. Niezależnie od specyfiki użytych pojęć i od tego, czy chodzi o dokładnie określoną teoretyczną postawę czy niejasny stan ducha, uniwersalizm i relatywizm są o wiele starsze i powszechniejsze niż żądanie tolerancji, które pojawiło się w Europie Zachodniej w czasach nowożytnych. Pojawienie się żądania tolerancji na horyzoncie europejskim było tutaj warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym. O tym ostatnim można mówić dopiero w momencie, gdy żądanie tolerancji zmieniło się pod względem treści. Najpierw podnoszono je, by powołać do istnienia, obok istniejącego autorytetu wiary chrześcijańskiej, ideę autonomicznego rozumu, niezależną od tego autorytetu. Żądanie myślenia rozumno-autonomicznego i żądanie tolerancji łączą się tym samym przeciw teologii. Jednakże istnienie tego wciąż potężnego wroga nakazywało zachowanie ostrożności. Rozum miał prawo tolerować w zasadzie tylko to, co było rozumne i tym samym etyczne (oczywiście nie w sensie teologicznym). W przeciwnym razie zagrażał mu zarzut popadnięcia w nihilizm i libertynizm, co dostarczyłoby teologom odpowiednich argumentów w walce z nim, inaczej mówiąc, dostarczyłby broni, na którą czekali. Dlatego też większość przedstawicieli oświecenia (mimo wyraźnego opowiedzenia się Bayle'a za moralnym ateizmem) wykluczała bezbożników i rozpustników z krainy, w której obowiązywać miała zasada tolerancji. Dodajmy w tym miejscu, że pierwotne powiązanie rozumu z (nową) etyką w ogóle nie rozstrzygało kwestii charakteru rozumu jako cechy ludzkiej. Rozum normatywny mógł mieć swoje korzenie zarówno w intelekcie, jak i w uczuciu. W języku oświecenia rozum i intelekt nie były w żadnym wypadku synonimami, w szczególności w odniesieniu do etyki. Odległość między kontekstem wczesnego liberalizmu a rzeczywistością schyłku XX wieku jest olbrzymia. Wróg teologiczny już dawno stracił swój pazur, a jego starania, by nadążyć za duchem czasu, budzą u jednych współczucie, u drugich zaś wywołują uśmiech. Przewyciężenie niedostatku dóbr przez demokrację masową, która na masową skalę je produkuje i konsumuje, to zjawisko wyjątkowe, niemające analogii w historii. Doprowadziło ono jednak nie tylko do wyeliminowania ideału ascetyzmu, ale także rozerwało związek idei etycznej, pojmowanej zasadniczo w oświeceniowo-liberalnym sensie, w powiązaniu z przewyciężaniem samego siebie, przybliżając ów związek do idei samorealizacji. Na tym materialnym i socjopsychologicznym gruncie powstał pluralizm postaw religijnych i życiowych, chroniony przez państwo, na tle którego wcześniej określona idea rozumu musiała stracić swoją uniwersalną, kognitywną i etyczną kompetencję. O ile ideę

przewycięzenia samego siebie można wyjaśnić za pomocą zasad rozumu w jego pierwotnym sensie, o tyle samorealizacja kieruje się skłonnościami egzystencjalnymi i własnymi preferencjami światopoglądowymi podmiotu. Egzystencja czuje się nawet uprawniona do odnajdowania się w tym, co nieracjonalne lub złe, oraz do sprzeciwu wobec totalitaryzmu zasady rozumu, o ile ten próbuje ze swojej interpretacji świata uczynić gorset polityczny i etyczny, zakładany na siłę każdemu człowiekowi. Tak postrzegane żądanie tolerancji uwalnia się od zasady rozumu. Rozum bowiem już nie określa granic tego, co winno być tolerowane, a samo żądanie tolerancji jako postawa (możliwe, że sama w sobie nietolerancyjna) musi być tolerowana i tym samym podporządkowana nakazowi tolerancji. Z drugiej jednak strony nadal istnieje związek między tolerancją i rozumem w takim sensie, że tolerancja, pomijając różnice w zakresie racjonalnej bądź nieracjonalnej treści, pojmowana jest jako nakaz etyczno-humanistycznego rozumu. I tutaj w kontekście żądania tolerancji do głosu dochodzi w swojej pierwszej formie spreczna koegzystencja uniwersalizmu i relatywizmu. Tolerancja bowiem jako nakaz etyczno-polityczny winna być uniwersalna jak rozum w jego pierwotnym rozumieniu. Jednak to, co ma być tolerowane, może być partykularne i względne, niekoniecznie musi być tworem rozumu w jego pierwotnym sensie. Ta koegzystencja i wewnętrzne napięcie przyjmuje także drugą formę. Chociaż zasadniczo tolerancja uchodzi za uniwersalną i wszechobejmującą, to jednak jej konkretna realizacja i traktowanie jej zgodnie z zasadą, że to, co jest względne i partykularne i ma być tolerowane, musi być ograniczone w takim rozmiarze, w jakim wymaga tego tolerancja względem innych bytów partykularnych i względnych. Jeżeli nie ma miejsca konieczne samoograniczenie tego, co względne, to granice określa się przez powołanie się na wartości uniwersalne i jakiś interes. W tym momencie wygrywa to, co uniwersalne i w sposób absolutny obowiązujące, nad tym, co partykularne i względne. Aby tolerancja wobec tego, co względne, mogła mieć charakter uniwersalny, uniwersalizm musi, jeżeli zajdzie taka konieczność, mieć możliwość ograniczenia tego, co względne, przy czym takie ograniczenie następuje zarówno na płaszczyźnie polityczno-prawnej, jak i ideologicznej. Jeżeli tolerancja pod względem treści ma pozostać uniwersalna, wówczas to, co względne i partykularne, musi mieć prawo do rozwoju. Ambiwalencja ta pozwala zrozumieć, dlaczego zarówno uniwersalizm, jak i relatywizm, chcą być postrzegane zawsze jako obrońcy tolerancji, zarzucając sobie nawzajem skłonność do nietolerancji.

Ich konkurowanie ze sobą, jak i komplementarność, mają jednakże źródła w głębszych czynnikach i motywach. Są one, jak już powiedziano, dużo starsze niż żądanie tolerancji i inne konstrukcje pojęciowe spotykane nie tylko w europejskim kręgu kulturowym przynajmniej od czasu rozprawienia się Platona z sofistyką, ale również w kręgu kultury indyjskiej i chińskiej. Występowanie uniwersalizmu i partykularyzmu w bardzo różnych kulturach wynika z tego, że u ich źródła są określone ludzkie działania, występujące we wszystkich społeczeństwach niezależnie od ich miejsca na ziemi i tworzonej przez nie kultury. Kto głosi swoją prawdę, ten musi twierdzić, że jego prawda ma znaczenie uniwersalne, w przeciwnym razie nie da się usprawiedliwić woli posiadania władzy w sensie społecznym, zawartej w treści głoszonej prawdy. Posiadanie monopolu na interpretację powszechnie obowiązującej prawdy sprawia, że osoba ją głosząca znajduje się w stanie konieczności wiążącego definiowania, co należy czynić bądź czego zaniechać zarówno w sensie indywidualnym, jak i społecznym. Dopasowanie tego, co uniwersalne, do potrzeb strategicznych lub taktycznych określonej sytuacji następuje w drodze celowego relatywizowania i na tym właśnie polega rola interpretacji wiążącej, dokonywanej przez konkretny podmiot. Prawdy uniwersalne, które nie potrzebują relatywizowania na drodze interpretacji wiążącej, są praktycznie zupełnie bez znaczenia. Symetrycznie, choć odwrotnie, prezentuje się relatywizm, którego źródłem jest zwykle życzenie relatywizowania uniwersalnych roszczeń innych ludzi, co ma na celu zmianę na swoją korzyść układu sił na płaszczyźnie polityki lub myśli. Jeżeli w jakiejś określonej sytuacji dane miejsce jest już zajęte przez uniwersalizm, wówczas dążącym do władzy pozostaje jedynie droga wskazywana przez relatywizm i odwrotnie. Tak jak uniwersalizm przez interpretację musi stać się partykularny bądź się relatywizować, tak relatywizm, by zyskać aprobatę, musi przyjmować znamiona uniwersalizmu przez oferowanie swoich usług przy rozwiązywaniu zadań o ideowo-politycznym znaczeniu ogólnym. W innym przypadku konsekwencja logiki doprowadzi relatywizm do zakwestionowania sensu życia i zacierania granic między dobrem i złem, między tym, co dozwolone, a tym, co zabronione. Relatywizm staje się wówczas napiętnowaną społecznie nauką myślicieli, wywołującą liczne ataki ze strony tych, którzy w opinii społecznej chcą wyłącznie dobra, niezależnie od zażartości, z jaką zwalczają jedni drugich. Jest rzeczą niezwykłe interesującą z punktu widzenia historii myśli i ontologii społecznej, że relatywizm rzadko dążył do występowania w postaci konsekwentnego nihilizmu.

Zatem uniwersalizm i relatywizm dzięki swojej elastyczności mogą pojawiać się jako duchowa broń nie tylko stojąc w opozycji do siebie, ale także pozostając w relacji komplementarnej. Ich komplementarność może przyjmując dwie formy. Jeżeli idee uniwersalizmu i relatywizmu używane są przez dwa konkurujące ze sobą obozy, to, mimo treści pozostających w opozycji względem siebie, obie strony zarówno mogą same przeczuwać, że ich własne stanowisko najlepiej służy jakiemś nadrzędnemu ideałowi (na przykład tolerancji), jak i próbować wyrzucić takie wrażenie na innych. W takim przypadku zwolennicy relatywizmu muszą się zdystansować od nihilistycznego amoralizmu. W historii myśli znane są jednak także przypadki, że ta sama osoba pod nagłą presją prowadzonej polemiki jednym tchem odwołuje się do koncepcji uniwersalistycznych i relatywistycznych, nie zauważając logicznych sprzeczności w całości kształcie swojego stanowiska. Na przykład wielcy przedstawiciele oświecenia w opozycji do uniwersalizmu chrześcijańskiego proponowali w XVIII wieku geograficzny i historyczno-socjologiczny relatywizm, który dowodził wielkiego wpływu czynników świeckich na powstanie przekonań religijnych i tym samym podkopywał stanowisko Kościoła w kwestii głoszenia prawdy. Jednocześnie ci sami przedstawiciele oświecenia, powołując się na zasady uniwersalne, zwalczali moralność chrześcijańsko-ascetyczną i praktyki kościelne, bo nie mieli w gruncie rzeczy innego wyjścia. Na pytanie, dlaczego właściwie ludzie powinni być uwolnieni od autorytetu Kościoła lub od jakiejś innej formy zniewolenia, możliwa była właściwie tylko jedna odpowiedź, mianowicie taka, że stan ten jest sprzeczny z naturą i godnością człowieka lub z prawem moralnym. Przedstawiciele oświecenia musieliby zrezygnować z woli forsowania własnej nauki społecznej, gdyby z miłości do czystej logiki chcieli przyjąć stanowisko, że głoszone przez nich normatywne dogmaty podlegają tym samym przy czynnym uwarunkowaniom co sądy przeciwnika.

W myśli nowoczesnych zachodnich demokracji masowych występują obie wymienione formy komplementarności uniwersalizmu i relatywizmu. Przypomnijmy sobie najpierw przyczyny równoległego istnienia i oddziaływania pozycji uniwersalistycznych i relatywistycznych w kontekście żądania tolerancji. Żądanie tolerancji można uzasadnić powołaniem się na przesłanki lub wartości uniwersalne (godność człowieka); jednocześnie obszar tolerancji czy też zakres tego, co ma być tolerowane, obejmuje wszystko, co względne i partykularne, przyczyniając się do powstania uwarunkowanego funkcjonalnie politeizmu demokracji masowej, produkującej i konsumującej na masową skalę. Na tym tle konieczność koegzystencji uniwersalizmu

i relatywizmu uwidacznia się w fakcie, że prowadzony spór przypomina często walkę na niby, przykrywaną rozdętą retoryką i jeszcze bardziej nadymanym ego jego uczestników. W debacie między zwolennikami „nieskończonego projektu modernizmu” i prorokami „postmodernizmu” opozycja między uniwersalizmem a relatywizmem wyrażała się w formie przeciwstawienia koncepcji jedyne go spójnego rozumu opowiedzenia się za wielością racjonalności i nieracjonalności przeciw „totalitaryzmowi rozumu”. Obie strony były tu w błędzie. Świadczy to o braku myślenia historycznego, bo zaleca się koncepcje i pojęcia ideologiczne epoki mieszczańsko-liberalnej („rozum”) jako panaceum na bolączki demokracji masowej w czasach globalizacji. Okres nowożytny w historii Europy już się zakończył, nawet jeżeli nasze głęboko zakorzenione przyzwyczajenia myślowe będą się bronić przed uznaniem tego faktu. Z drugiej jednak strony, osoby krytykujące w rozumie jako nadrzędnej zasadzie brak humanitaryzmu nie dostrzegają faktu, że z historycznego punktu widzenia agresja i brutalność występowały długo przed powstaniem idei rozumu. Rozum nie stanowi zatem ich źródła, lecz jedynie jedną z ich możliwych broni. Niemniej dla stawianych przez nas pytań owo przeciwieństwo treściowe i błędy myślowe zwolenników obu pozycji nie są istotne, a ważniejsza wydaje się ich współzależność. Bo ani zwolennicy uniwersalnego rozumu i etyki nie odważyli się podać uzasadnień ostatecznych metafizycznych, a więc absolutnych, ani postmodernistyczni relatywiści nie zakwestionowali etyczno-politycznych ideałów uniwersalistów. Obie strony wyznają zasadę pluralizmu i tolerancji, przy czym każda uważa, że to ona zna najlepszy sposób na urzeczywistnienie tego nadrzędnego postulatu.

Analiza zasad uniwersalistycznych i relatywistycznych może potwierdzić tę współzależność, wskazując, że obie strony stoją w obliczu wprawdzie przeciwstawnych problemów, ale są to problemy w sposób symetryczny i logiczny występujące po obu stronach. Pomyślmy na przykład o podjętej przez uniwersalistów próbie udowodnienia istnienia ogólnoludzkich skłonności, zdolności intelektualnych i predyspozycji, której towarzyszyło założenie, że znalezienie na to dowodu otworzy drogę do wspólnego systemu myślenia i wspólnych wartości, a tym samym do ogólnoludzkiego ponadkulturowego porozumienia czy tolerancji. Za pomocą tej (notabene bardzo starej) strategii argumentacyjnej podkreślano możliwość zrozumienia obcych kultur czy w ogóle innych ludzi, szukając argumentów przeciw tezom przedstawicieli ukierunkowanej relatywistycznie antropologii. Jak sądzę, w tym jednym ważnym punkcie uniwersaliści mają rację, nawet jeżeli można mieć

inne poglądy na temat istoty i funkcji tych skłonności, jak i mechanizmu i motywacji rozumienia. Jednakże z tego nie wynika ani postawienie znaku równości między zrozumieniem a zgodą, ani nakaz tolerancji, jak niekiedy chcieliby etycznie gorliwi uniwersaliści. Zrozumienie jest pod względem normatywnym neutralne i może wiązać się zarówno z postawami przyjaznymi, jak i z wrogimi. Zwykle przyjmuje się, że przyjaciele się rozumieją (choć przyjaźń może równie dobrze polegać na nieporozumieniach). Ale również dwóch dowódców stojących naprzeciw siebie na polu walki w nie mniejszym stopniu stara się wzajemnie zrozumieć, w tym wypadku zrozumienie nabiera w kontekście przeżycia jeszcze większej wagi, chodzi o to, by przeciwnika widzieć możliwie obiektywnie, abstrahując od osobistych uprzedzeń i uczuć. W tym wypadku mamy do czynienia z rozumieniem na gruncie wspólnych sposobów myślenia i zdolności obu stron do przeniknięcia logiki myślenia strony przeciwnej, opartego na najbardziej elementarnych cechach natury każdego człowieka. W takiej sytuacji ze zrozumienia nie wynika jednak ani porozumienie, ani tolerancja. Natura ludzka jest widocznie tak zbudowana, że w procesie identyfikacji celów i funkcji sprawa wypełnienia ich treścią pozostaje otwarta. Zjawisko to występuje również w przypadku, gdy, nie chcąc mówić bezpośrednio o naturze ludzkiej, zastąpimy ją w opisie „racjonalnością” lub „językiem”, jak w teorii racjonalności komunikacyjnej, w nadziei, że w ten sposób uda się nam wydostać z chaszczy antropologicznych różnic kulturowych. Jednakże zarówno „racjonalność”, jak i „język” mogą przyjąć, mimo tych samych form i funkcji, różne treści i preferencje normatywne. Aby zatem wyjaśnić brak porozumienia lub tolerancji, nie trzeba zaprzeczać antropologicznym właściwościom racjonalności i zdolności mówienia za pomocą argumentów relatywistycznych. Abstrahując od tego, założenie istnienia uniwersaliów antropologicznych samo w sobie nie tylko nie jest warunkiem wystarczającym, ale nawet nie jest warunkiem koniecznym wyrażanego w formie życzenia zrozumienia normatywnego. Co zyskalibyśmy na przykład, gdybyśmy przyjęli, że uniwersalną cechą natury ludzkiej jest nieustanna agresja? Przyjęciu uniwersaliów antropologicznych musi towarzyszyć specyfikacja ich treści, co wprowadza błędne koło, sprowadzając problem do banałów („człowiek jest dobry”). Co jeszcze z tego wynika, pokażemy, rozważając inną myśl. Przyjmijmy, że przez uaktywnienie ogólnoludzkich cech antropologicznych i przez upodabnianie się mentalnych światów ludzkich znikną wszelkie bariery i granice między narodami i kulturami i powstanie jedna wspólnota ogólnoludzka. Nawet przy takim założeniu zaistniała sytuacja stałaby się

jedynie wówczas gwarantem porozumienia i pokoju, gdyby w przeszłości krwawe konflikty oraz konflikty wszelkiej innej natury zachodziły między wspólnotami różniącymi się pod względem kultury i funkcjonowania w świecie. Uniwersaliści mogą zatem co najwyżej zapewnić, że wszystkie wojny zmienią się w wojny domowe.

Relatywizm popada w wewnętrzną sprzeczność przez to, że formułując tezę o względności wszystkich punktów widzenia i wartości, chce służyć jednemu określonemu stanowisku oraz wartości, to znaczy tolerancji lub pokojowi. Jeżeli zwolennicy relatywizmu z twierdzenia (że punkt widzenia i wartości są względne) wyprowadzają nakaz normatywny („bądźcie tego świadomi i nie próbujcie narzucać przy użyciu wszelkich środków własnego punktu widzenia i własnych wartości”), to dokonują fatalnego pod względem logiki przejścia od tego, co jest, do tego, co być powinno, podobnie jak to czynią uniwersaliści („ludzie posiadają wspólne cechy i predyspozycje, dlatego powinni żyć w zgodzie i harmonii”). Chcąc sprawić, że pewne twierdzenie przyczyni się do przyjęcia określonego zachowania, myślą dwie różne płaszczyzny. Bo przecież obserwator może stwierdzić względność punktów widzenia i wartości również wówczas, gdy osoby tak twierdzące absolutnie wierzą w swoją prawdę i walczą o nią bez względu na pokój społeczny. Osoby wygłaszające dane twierdzenia nie muszą uznawać względności własnego stanowiska, by mogła zapanować tolerancja. Psychologicznie rzecz biorąc, takie wyznanie wydaje się nawet niemożliwe. Żaden człowiek nie musi wciąż z żarliwością powtarzać, że tok rozumowania jego adwersarza jest lepszy niż jego własny. Dla tolerancji wystarczy, jeżeli on będzie przekonany, że inna osoba, nie stosując przemocy, może korzystać z tego samego prawa do wyrażania swojego stanowiska. Tolerancja staje się społecznie akceptowalna nie dlatego, że ludzie ujednolicają zasadę relatywizmu i dopasowują do niej swoje działanie, lecz dlatego, że staje się ona panującą ideologią i postawą usankcjonowaną społecznie. W tym względzie korzysta się z pomocy zasad uniwersalizmu. Wielość wartości jest tolerowana pod warunkiem przyjęcia, że tolerancja jako wartość oraz inne wspierające ją wartości (na przykład prawa człowieka) obowiązują zawsze i bez wyjątków. Tym samym demokracja masowa potrzebuje również, przy całym pluralizmie koniecznym z funkcjonalnego punktu widzenia, jakiejś dominującej ideologii, tak jak to było w przypadku wszystkich poprzedzających ją formacji. Proklamowany wielokrotnie koniec ideologii jest zatem niczym innym niż częścią składową ideologicznego samozrozumienia.



Kiedy relatywizm sięga zbyt głęboko, pojawia się, również w warunkach pluralizmu demokracji masowej, konieczność zaoferowania zasad ostatecznych i niepodważalnych, co unaocznia drugą wymienioną formę komplementarności uniwersalizmu i relatywizmu. Ta sama osoba, nie chcąc dostrzegać sprzeczności, przyjmuje jednocześnie pozycje uniwersalizmu i relatywizmu, skłaniając się w zależności od potrzeb danej polemiki raz ku jednej, raz ku drugiej. Owa ambiwalencja jest charakterystyczna również dla samej idei tolerancji, przyjmowanej, jak już wspomniano, w zasadzie przez wszystkie strony. Od samego początku idea ta borykała się z tym samym elementarnym pytaniem, na które do dziś nie udzielono jednoznacznej odpowiedzi, mianowicie czy należy tolerować zagorzałych wrogów tolerancji i czy ma się do tego prawo? Wiemy, co o tym myślała większość przedstawicieli oświecenia, kiedy to idea rozumu określała zakres tego, co należy tolerować. Jednak po jego upadku sytuacja znacznie się skomplikowała, ponieważ oprócz wielu sposobów samorealizacji w obrębie jednego państwa czy kręgu kulturowego przedmiotem tolerancji stała się różnorodność kulturowa społeczeństwa świata. Wszystkie strony mogą jedynie wówczas mieć zarówno bierny, jak i czynny udział w tolerancji, jeżeli tolerancja jako wartość zawarta jest w światopoglądowym credo każdej z nich (każdego narodu lub kultury). Dlatego taka ponadnarodowa i ponadkulturowa tolerancja zakłada, że przynajmniej odnośnie do jednego punktu nie pojawi się pytanie o tolerancję, bo nie ma tu różnic, które należałoby tolerować. Jeżeli stronie, która nie chce wiązać podstaw własnej tożsamości z nakazem tolerancji, owego założenia zabraknie, wówczas strony przyjmujące taki związek w odniesieniu do siebie muszą rozważyć pytanie o tolerancję z podwójnej perspektywy. Aby samemu pozostać tolerancyjnym, to znaczy aby móc tolerować innego w właściwej mu egzystencji, należy uznać względność własnej egzystencji przynajmniej w punkcie tolerancji za absolutną, wypierając fakt, że tolerancja jako wartość oraz żądanie jest produktem określonego kręgu kulturowego. To, co względne, musi występować zatem w wielu formach, w przeciwnym razie tolerancja staje się bezprzedmiotowa i nie ma sensu. Jedna z tych form musi jednak stać się absolutna, jeżeli tolerancja ma być ponadkulturowa. W ten sposób pojęcie tolerancji porusza się między koncepcją uniwersalistyczną i koncepcją relatywistyczną. Koncepcja uniwersalistyczna wyraża się w myśli, że dzięki tolerancji zapanuje pokój, jeżeli wszystkie podmioty będzie można sprowadzić do wspólnego mianownika, na przykład bycia człowiekiem, w stosunku do którego zdefiniuje się dokładnie obszar tego, co należy tolerować, koncepcja relatywi-

styczna zaś przyznaje każdemu podmiotowi prawo do zachowania odrębności. W pierwszym przypadku należy asymilować wszystkich tych, którzy oprócz tego, że są ludźmi, chcą być również Chińczykami czy muzułmanami, w drugim zaś tych, w których odrębności zawarta jest konstytutywnie wrogość wobec tego, co obce. Tym samym tolerancja jest jednocześnie (nominalnie) środkiem do utrzymania tego, co względne i (faktycznie) środkiem jego asymilacji. („Tolerancja jest nietolerancyjna i żąda asymilacji”, pisał Hermann Broch, komentując napływ ludności żydowskiej do Prus). To samo widać również w nastawieniu Zachodu wobec kultur południowych i wschodnich. Nieszkodliwy folklor, wyszukane kulinaria i wszystko, co może wzbogacić zachodnią paletę hedonistycznych wartości dla ciała i ducha, zostaje szybko uznane za dobro kultury, które należy tolerować i o które należy dbać. Jednakże gotowość do zrozumienia szybko się wyczerpuje w przypadku, gdy twarde prawo lub nawoływanie do „świętej wojny” zakłóca tę bardzo szczególną wrażliwość Zachodu, ukształtowaną przez dekady dobrobytu, jakby wymienione zjawiska nie były uwarunkowane kulturowo i jakby nie miały analogii we wcześniejszej historii Zachodu. Zasada równości kultur, uznawana w istocie za podstawę wzajemnej tolerancji, przeradza się przez wybiórcze traktowanie obcych kultur w hierarchizację kultur na korzyść kultury zachodniej.

Konkurencja i komplementarność uniwersalizmu i relatywizmu nie kształtują wyłącznie obszarów (społeczno)-filozoficznych, które ciężko odróżnić od sfery ideologii politycznej, lecz także pytania natury epistemologicznej i metodologicznej. Ekstremalny relatywizm metodologiczny, wyrażony formułą *anything goes*<sup>1</sup>, był duchowym dzieckiem rewolucji kulturowej i awangardyzmu. Nastąpił on po próbach historyzacji nauk przyrodniczych, które ze swojej strony przejęły motywy wcześniejszego konwencjonalizmu. Nie mniej wymowna niż wystąpienie relatywizmu metodologicznego była reakcja jego przeciwników, zabierających głos przez „realistyczne” formułowanie na nowo metody „naukowej”. Nie byłoby jednak właściwe przykładanie zbyt dużej wagi do aspektu rzeczowego tych sporów, a niedostrzeganie ich symptomatycznego charakteru. W rzeczy samej bowiem obie pozycje płaczą się w wewnętrznych sprzecznościach uniwersalizmu i relatywizmu, o których była mowa wcześniej. Zwolennicy „realizmu” starają się udowodnić istnienie koniecznej relacji między obiektywizmem a metodą, na

---

<sup>1</sup> Kondylis odwołuje się w tym miejscu do koncepcji anarchizmu metodologicznego Paula Feyerabenda. Por. np. *Jak być dobrym empirystą?*

istnienie której na płaszczyźnie historii myśli nie ma dowodów. Ideały metodologiczne zmieniały się bowiem nie tylko wraz z biegiem historii, na przykład przeciwstawienie klasycznej metodzie indukcyjnej dedukcjonizmu (w formie metodycznego prymatu stawiania hipotez) nie jest kwestią naszych czasów, gdyż ta metoda, powiązana od początku z powstaniem nauk przyrodniczych w czasach nowożytnych, rozwijała się najpierw poza nimi w powiązaniu z logiką i retoryką, nie zaś z doświadczalnym badaniem przyrody. Jednak przyjęcie jej i zastosowanie było możliwe przy założeniu istnienia określonych przekonań odnośnie do treści, na przykład przekonania o wewnętrznej logice i prawach przyrody, jak to było w przypadku polemiki z poglądem antyčno-chrześcijańskim o ontologicznej niższości świata zmysłowego. Związek każdej metody z treściowymi założeniami (decyzjami) wstępnymi prowadzi do konieczności potwierdzenia przez tę metodę tych treści, z którymi związała się ona początkowo.

Jednak powyższe twierdzenia nie bez pewnych zastrzeżeń dopuszczają zajęcie stanowiska po stronie „anything goes” jako obowiązującej metody badań naukowych, choć należy przyznać, że w przeszłości z tej metody faktycznie korzystano, a konsekwentne stosowanie zasady falsyfikacji raczej było przeszkodą w rozwoju nauki. Tym niemniej krótkowzroczne jest wyciągnięcie z powyższego faktu wniosku, że to, co do tej pory nieświadomie było praktykowane w badaniach naukowych, winno być podniesione do rangi maksymy, stosowanej od teraz w działalności naukowej. Bardzo dużą praktyczną różnicę stanowi bowiem to, czy wszyscy de facto robią to, co chcą, wierząc jednocześnie, że postępują zgodnie z obiektywną metodą, lub czy wszyscy de facto i de jure oddają się temu, na co mają ochotę i co ich inspiruje. Pomylenie subiektywnego procesu myślenia z jego funkcją obiektywną, przyjęcie przewidywalnej ekwiwalencji między działaniem a samozrozumieniem osoby działającej oraz oczekiwanie na podstawie znajomości mechanizmów praktyki lepszych rezultatów dla tej praktyki – to tylko klasyczne uprzedzenia racjonalistyczne. W rzeczywistości istnieje konieczna wewnętrzna symetria między wolą naukowców postępowania obiektywnego i metodycznego czy też nieanarchistycznego a rzeczywistym anarchistycznym charakterem nauki. Każda wola bowiem wyraża pewne roszczenie władzy, to znaczy roszczenie obiektywności własnej pozycji, a z walki poszczególnych roszczeń władzy między sobą powstaje anarchiczna różnorodność historyczna. Relatywizm metodologiczny (również etyczny) może i lepiej niż strona przeciwna rozpoznaje stany rzeczy występujące w praktyce. Ta sama praktyka, którą on prawidłowo opisuje, może

być kontynuowana jednak jedynie wówczas, kiedy będzie go ignorować, a nawet zwalczać. Wyciąganie wniosków normatywnych z postawy historyczno-relatywistycznej nie powiedzie się również w przyszłości. W podobnie niewielkim stopniu koncepcje uniwersalistyczne będą w stanie wyjaśnić to, co rzeczywiście dzieje się w historii.

Przełożył *Lech Zieliński*<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Chciałbym w tym miejscu podziękować Adamowi Grzełińskiemu za wnikliwą lekturę pierwszej wersji tłumaczenia i owocną dyskusję nad tekstem, a Emilii Kubickiej za ostateczną korektę językową.