

Strpnost, sebičnost in solidarnost

Vprašanje postaja že sitno: ali ima kakšen smisel propagirati “strpnost”? Pričujoči spis bo poskusil pokazati, s kakšnimi pogoji bi bilo mogoče trditi, da so strpnostne kampanje smiselne. A že vnaprej se zdi, da nas bo preudarek pripeljal do paradoksa: okoliščine, v katerih imajo strpnostne kampanje sploh kakšen smisel, so tiste okoliščine, zaradi katerih take kampanje nimajo učinka.

ZASEBNA MORALKA IN JAVNA NESTRPNOST

Razsvetljenska iluzija pade že kar spočetka: pot intelekta (ki dokazuje “smiselnost”) se prekmalu cepi od poti prakse, ki se zgublja v jalovosti. Ali natančneje: naj tolerančne kampanje uporabljajo še tako “javna” občila, vselej se jih drži neprijeten priokus nekakšnega privatističnega moralističnega posiljevanja. Zato so pogosto odbijajoče - ne zaradi “vsebine”, temveč že kar po obliki: kakor da bi si njihovi pobudniki samozvano vzeli pravico, da žugajo s prstom, da “solijo pamet”. Ali pa, kar je nemara še bolj značilno: naslovniki in naslovnice teh kampanj lahko njihovo sporočilo sprejmejo, a to se ne bo kaj dosti poznalo pri njihovem siceršnjem ravnanju. Videti je, kakor da strpnostne kampanje ostajajo ujetnice zakletega kroga zasebnosti: njihovo izjavljanje se ne more odlepiti od nekakšnega imanent-

¹ Karl Marx, *Kapital - Kritika politične ekonomije*, I, 1, Cankarjeva založba, Ljubljana 1961, str. 86.

nega privatizma, pa tudi sprejemanje je zasebno in neobvezno. Kakor da bi jim neka mogočna družbena moč branila dostop v javnost, in bi zasebni preudarek ne mogel doseči "objektivnega" ideološkega ozadja, ki povezuje v "družbo" in praksam diktira horizont njihovega učinkovanja.

To bi napeljevalo k sklepu, da je nestrpnost strukturna razsežnost in ne stvar "pogleda na svet". Natančneje: videti je, da "nestrpnost" deluje na točki, kjer se "struktura in kultura" križata. Zahteve neke določene zgodovinske družbene strukture si na tej točki ustvarjajo "kulturne" pogoje za svojo reprodukcijo. Nestrpnost je torej ideologija v materialističnem pomenu, tj. *družbena vez*. Pri nestrpnosti se še zlasti izrazito uveljavlja "objektivistična" narava ideologije, ki jo je Marx izrazil s stavkom: "Tega ne vedo, toda to *delajo*."¹ Nestrpnost potemtakem (v nekaterih zgodovinskih družbah) sodi k družbenemu vezivu neodvisno od in ne glede na tisto, kar bi si utegnili udeleženci povezovanja misliti sami pri sebi.

Položaj je takle: na eni strani se *strpnost* uveljavlja: na ravni *izjavljanja* kot posamično ali posebno mnenje, na ravni *izjave* kot abstraktno "moraliziranje"; na drugi strani *nestrpnost* deluje kot konkretna splošna podlaga razmerij in kot razsežnost posamičnih splošno veljavnih in sankcioniranih predpisov. Nestrpnost je potemtakem na ravni izjavljanja in na ravni izjav *institucionalizirana*, strpnost je zgolj "svobodno izraženo mnenje". Razcep na javno in zasebno je potemtakem drugoten, a strateško bistven mehanizem. Zato bi lahko domnevali, da je nestrpnost, kakršno poznamo v naših družbah, bistvena razsežnost v ureditvi, za katero je razcep na "zasebno" mnenje in "javno" delovanje konstitutiven; lahko bi torej domnevali, da nestrpnost sodi k buržoaznemu individualizmu. Pri tem razcepa "javno/zasebno" ne mislimo moralistično, temveč v materialističnem pomenu: razcep je v takih družbah institucionaliziran in deluje kot mehanizem, ki "varuje" temeljno nestrpnostno "konstitucijo" takih družb. Ločnica med javnim in zasebnim potemtakem deluje kot *zapora* javnega, tj. političnega prostora. V nasprotju z ideologijo (ki sodi prav k temu mehanizmu zapore), po kateri naj bi razlikovanje med javnim in zasebnim "varovalo" zasebnost, je veliko pomembnejši *nasprotni učinek* tega razlikovanja: namreč ta, da "brani" prostor javnosti pred morebitnimi diskordantnimi vdori, ki jih nenehno odbija nazaj v "zasebnost".

To funkcijo je mogoče izraziti tudi afirmativno - v besedišču liberalistične mitologije. Notranja meja svobode ("meja vsakogaršnje svobode je svoboda drugega") se izraža v *zbirki pravil*, ki določajo in urejajo "prostor", v katerem lahko vsakdo prakticira svojo svobodo. V ta "prostor" je mogoče spraviti tako rekoč vse, da je le po pravilih: a kaj bo v prostoru "odmevalo", ni več

stvar pravil niti ni odvisno od tistega, ki urejeno prakticira svojo svobodo - temveč je odvisno od tega, kako je ta prostor v vsakem trenutku *strukturiran*.

Učinki javnega delovanja niso odvisni od zasebnega mnenja, zato ker javnost vselej že temelji na nekem *institucionaliziranim* mnenju, ki deluje "ne glede na in neodvisno od" zasebnih mnenj. Posebnost liberalne "svobode", vključno s svobodo izražanja, je potemtakem v tem, da imata posameznica in posameznik ob tem, ko socialno "delujeta", tj. funkcionirata, kakor že pač funkcionirata pod diktatom "institucionaliziranega javnega mnenja", povrh še možnost, da si "pri sebi" to ali ono mislita. Moralistični razcep je posledica liberalnega položaja: svoboda "misli" se plača s slabo vestjo zaradi nesvobode "dela". V buržoaznem liberalizmu je hlapčeva spontana ideologija občutek krivde zaradi hlapčevstva. Iz česar lahko pojasnimo vsaj, zakaj razsvetljenski predsodek tako hitro pade: kako bi ne, ko pa je že vtkan v konstitucijo razmerij, proti katerim se upira.

Razmišljanje o strpnosti nas zelo hitro pripelje do sicer znane-ga paradoksa revolucionarnih družb: da ne morejo izpolniti tistega, kar obljublajo - četudi so njihove obljube podlaga vsakršne legitimnosti v teh družbah. Paradoks poznamo iz komunističnih revolucionarnih družb: a kolikor smo iz komunističnega revolucionizma padli nazaj v buržoazni revolucionizem, je paradoks ostal isti. Le da se je teror ideologije povečal: neizpolnjenost revolucionarnih buržoaznih obljub je *strukturni moment* buržoaznega zatiranja in izkoriščanja. Mezdni delavec je izkoriščen, *zato ker* je svoboden in osebek "človekovih pravic"; v buržoaznem ideološkem horizontu je zavzemanje za strpnost jalovo, *zato ker* velja svoboda izražanja in delovanja.

RAZREDNA "NESTRPNOST" IN PROTISLOVJA IDEOLOGIJE TOLERANCE

Nerodnost, nedorečenost, okornost in splošno "nelagodje" dosedanjih tolerančnih kampanj v Sloveniji moramo zato razumeti kot simptom: kot učinek paradoksa, v katerega zabrede vsaka tolerančna kampanja, zato ker je naša ideologija tolerance s samo seboj v protislovju. Bernard Nežmah je v nekem pamfletu opozoril, kako hipokritska je bila prva večja kampanja te vrste: na eni strani "nerazumljivi plakati", na drugi strani ista stranka, ki je vodila kampanjo, prakticira politiko šovinizma, nestrpnosti in koketira s fašizmom. Nasprotje med "načeli" in "prakso" je tedaj prav toliko značilno za izjavljalca, kolikor je vanje ujet naslovník. Kar potrjuje našo tezo, da je ideologija strpnosti le onstransko dopolnilo tostranske nestrpnosti; da je torej mogoče pričakovati, da bodo "liberalno-

demokratske” politike v praksi nestrpne, hkrati pa v programu tolerantne. Protislovje je le malo bolj očitno, saj politike te vrste ne prikrivajo, da so “*real Politik*” - skratka, manj “lažejo”; kar je vsekakor znosnejše kakor politika raznih univerzalističnih ideologij - njihovi svetohlinski programi so pač le zrcalna inverzija njihovih reakcionarnih političnih potez.

Nasprotniki ene izmed tolerančnih kampanj so poskusili izkoristiti to, da je kampanjo sprožila ena izmed političnih strank. Poteza je bila duhovita, saj je zares zadela na šibko točko. Vseeno pa poteze niso izpeljali tako, da bi izkoristili vso njeno moč: tega tudi niso mogli, saj je strpnosti nasprotujočo kampanjo prav tako vodila stranka, ki je prav tako angažirana pri istem globalnem projektu - restavracije kapitalizma. Kar pomeni, da stališče stranke ali, natančneje, stališče stranke, ki obnavlja kapitalizem, enako zavira tako tolerančno kakor protitolerančno zavzemanje.

Zakaj? Prvič so stranke kot del ideoloških aparatov (kapitalistične) države že del institucionaliziranega ozadja, katerega bistvena razsežnost je institucionalizirana nestrpnost. “Institucionalizirano ozadje”, “zapora javnosti” ipd. namreč niso nič drugega kakor *materialni obstoj vladajoče ideologije*. Drugič pa stranke, ki se zavzemajo za restavracijo kapitalizma, ne počnejo nič drugega, kakor da s pomočjo državnega (represivnega in ideološkega) nasilja uvajajo *nova razmerja zatiranja in izkoriščanja*. “Nestrpnost” je potemtakem tako “cilj” njihovega delovanja kakor sredstvo, s katerim ta cilj uveljavljajo.

A zakaj so potem “proti-tolerančne” kampanje prav tako “privatistične, moralistične, abstraktne, pridigarke” kakor strpnostne kampanje? Zakaj na ravni ideološkega boja ni, formalno gledano, nobene razlike med obema vsebinsko sicer popolnoma nasprotnima zavzemanjema? - *Zato ker so glede na temeljno razredno nestrpnost kapitalističnih odnosov razni šovinizmi, orientalizmi, verska sourašva itn. prav tako “naključni”, kakor je “naključno” pridiganje strpnosti.* - Pojasnimo to z zgledom. V logiki sedanje stopnje razvoja kapitalizma v perifernih post-komunističnih družbah je tudi, da brezposelnost skokovito raste. S stališča uveljavljanja kapitalističnih razmerij izkoriščanja je potem popolnoma vseeno, ali se pritisk armade brezposelnih zmanjšuje s tem, da se izmed konkurentov za delo izloči delavke in delavce “drugih narodnosti”, ali s tem, da se z “revizijo državljanstva” zmanjša ponudba na trgu delovne sile - ali pa da se armada brezposelnih ohranja v istem številu, pa se raje razbija sindikalno gibanje, z ideološkimi limanicami dosega kolaboracija delavstva pri vzpostavljanju izkoriščevalskih razmerij ipd. Mogoče se je seveda odločiti tudi za katerokoli kombinacijo teh sredstev: s tem, da delavce in delavke hujskajo druge proti drugim na rasni, verski ali narodnostni podlagi, razbijajo solidarnost delavstva, nekoliko



A. Kaj storiti, če se otrok vdaja mamilom? Po mnenju sosedov nič.

B. Njen očim jo je zelo ljubil. Vendar so sosedi čakali na dokaz.

C. Sosedje niso mogli zaspiti. Vendar jim je uspelo zamižati.

Hvala, ker se vmešavate v to, kar ni vaša stvar.

pa tudi zmanjšujejo obseg armade brezposelnih; za povrh bodo tisti, ki so segregirani, še bolj poslušno kolaborirali, pristajali bodo na presežno eksploatacijo, na delo "na črno", nemara jih bodo nekoč začeli uporabljati celo za stavkokaze (kakor se je že dogajalo v ZDA, kjer so, komplementarno, sindikati dolgo nasprotovali vključevanju črnih delavk in delavcev v sindikalno gibanje) - in tako s šovinizmom, versko in kulturno nestrpnostjo v delavstvo vcepljajo mehanizme samo-uničevanja. Trenutno prav vse parlamentarne stranke na Slovenskem izvršujejo ta projekt: razlike so le v doziranju in v retoriki.

Slovenski fašizem je zgolj romantika proze liberalizma: tisto, kar je za liberalno ekonomijo "sredstvo", je za fašistično ideologijo cilj in vrednota; tisto, kar liberalna ekonomija in njeni upravni biriči molče delajo - to fašisti razglašajo; to, kar je za liberalizem zgolj uporabna poteza za današnjo rabo, jutri bodo nemara z isto ideologijo delali prav nasprotno, če bosta tako zahtevali logiki kapitala in izkoriščanja - je za fašizem zahteva nacionalne substance, biti in samobitnosti.

Videti je, kakor da vprašanje strpnosti pelje v tole slepo ulico: na eni strani ideologija strpnosti zgolj zagotavlja ideološke pogoje za vzpostavljanje in reprodukcijo razmerij izkoriščanja in zatiranja, torej za kapitalistično "razredno nestrpnost"; na drugi strani ideologija nestrpnosti zgolj prestavlja temeljno razredno nestrpnost na iluzorne kulturne ločnice.

Vprašanji, ki iz tega izhajata, sta tile:

1. Če so liberalne "svobode" pogoj za posebno zgodovinsko vrsto zatiranja in izkoriščanja, namreč za kapitalizem; in če je kapitalizem po svojem bistvu "nestrpna" ureditev (od "nestrpnosti" do narave do "nestrpnosti" do pretežnega dela sveta, ki ga zatira, ropa in uničuje; pa do "nestrpnosti" do izkoriščanih in "odvečnih" skupin in razredov v vsaki kapitalistični družbi posebej) - ali tedaj zavzemanje za strpnost, ki nujno ostaja le na ideološki ravni, sploh lahko doseže temeljno nestrpnost, vgrajeno v samo strukturo kapitalizma?

2. Če na "kulturnih" razlikah temelječa nestrpnost (ki je ta čas v ospredju strpnostnih prizadevanj) zgolj prestavlja temeljno nestrpnost kapitalističnega sistema na drugotne in razmeroma nepomembne ločnice - ali potem zavzemanje, da bi ljudi odvrnili od te vrste sovraštev, ni zgolj: a. ukvarjanje z drugotnimi vprašanji, odpravljanje očitnih posledic temeljnega barbarizma sistema, barbarstvo kapitalizma pa prav zaradi te vrste bojev s sencami postaja še manj očitno - in zato tem bolje deluje?; b. higienski popravek, ki vzdržuje temeljno liberalno iluzijo in tako s kozmetičnimi posegi v bistvu kolaborira z nestrpnostjo kapitalizma kot sistema?

Do odgovorov na obe vprašanji lahko pridemo, če najprej premislimo drugo vprašanje: zakaj se "temeljna nestrpnost kapi-

talizma” prikazuje v “iluzorni” podobi kulturnih nestrpnosti? - Toda: “temeljna nestrpnost” *vsakega* sistema, ki temelji na razrednem boju, se *vselej* kaže kot “kulturna” ločnica. Razlog je v tem, da se vsakršno razredno gospostvo lahko vzpostavlja, ohranja in obnavlja zgolj s pomočjo *ideoloških mehanizmov*. Navedli bi lahko zgodovinske primere - lahko pa se zadovoljimo tudi z mejnim primerom, s trenutki, ko se zdi, da se je ločnica “zavestnih” (političnih in ideoloških) spopadov v družbi neposredno ujela z “nestrpnostno” ločnico razrednega boja. Tudi v takih revolucionarnih trenutkih je strukturna ločnica razrednega boja “kulturno”, tj. ideološko posredovana - še več: je ideološko *proizvedena*. Tudi v takih trenutkih prihaja do predstavitev in zgostitev, ki jih proizvajajo ideološki mehanizmi. Najprej se razne napetosti, lokalni spopadi ipd. *prestavi*jo na neko določeno točko ali linijo, ki ni “nujna” in je odvisna od “naključne” zgodovinske konjunkturo; nadalje pa se z nizom takih predstavitev strukturne napetosti *zgostijo* na eni sami prevladujoči liniji - ki je potem lahko *videti*, kakor da bi “neposredno” bila strukturna ločnica “razrednega boja” v tistem trenutku tiste družbe.

Komunistična revolucija ima lahko za nas prav ta pozitivni pomen: pokazala je namreč, kako se predstavitev in zgostitev zgodijo s pomočjo delovanja *neke posamične ideologije*, ki ni edina možna ideologija v tistem trenutku - in ki proizvede “razredno ločnico” na kraju, ki ni edini možni kraj soočenja v danem zgodovinskem trenutku. Zato tudi “komunistična revolucija” ni edini možni način razrešitve strukturnih protislovij. Je pa, komplementarno, prav to, da je revolucionarni položaj skonstruirala neka posamična ideologija, bilo temelj za *vzpostavitev porevolucionarnih razmerij gospostva*. Da ta razmerja gospostva niso bila “nujna”, je pač dokazala demokratična revolucija s svojim uspehom. *Nacionalistična kontrarevolucija* je “pozneje” vzpostavila novo ideološko ločnico - ki prav tako ni “nujna” - je pa hkrati *temelj za nova razmerja gospostva* v post-komunističnih družbah.

Razredni boj ni nič drugega kakor to *premeščanje in zgoščanje* najrazličnejših “strukturnih napetosti” v “družbi”. Prav zato je razredni boj hkrati tisto, zaradi česar “družbe ni”, zaradi česar je treba, kakor je zapisal Althusser, “učinek družbe” nenehno proizvajati, - *in tisto, kar ta učinek proizvaja*. “Razredni boj” je hkrati vzrok za ne-celost družbe *in vzrok za učinek družbe, tj. za učinek “celosti”*. Prav to je hotela, denimo, povedati maoiistična ideologija, ko je “razrednemu boju *vladajočega razreda*” postavljala nasproti “razredni boj revolucionarnih množic”.

Nedavna izkušnja nam tako umevanje razrednega boja lahko nazorno pojasni. Gospostvo vladajoče koalicije “komunizma” je zgubilo značilnosti “razrednega boja”, ko je ta koalicija preneha-

la biti sposobna (in ko je hkrati tudi prenehala verjeti), da še lahko zagotavlja celostno reprodukcijo družbe (da lahko reproducira učinek družbe). Neposredni učinek razkroja v razrednem boju vladajočih je bil razpad koalicije vladajočih - in postopen razpad mehanizmov njenega gospostva. *Proti* razrednemu boju vladajoče razredne koalicije je potekal boj gibanj in skupin "civilne družbe", ki se ni "mislil" kot razredni boj; kakor je bila iluzija komunistične proletarske revolucije, da je ta revolucija "razredni boj vseh razrednih bojev", zato ker jo vodi "razred razredov", razred, zgodovinsko povzdignjen na raven svojega pojma - in da je zatorej proletarska revolucija tisti razredni boj, ki bo odpravil razrednost - tako je bila iluzija gibanj civilne družbe v tem, da smo mislili, da bomo razrednost odpravili s tem, da se razrednemu boju vladajočih ne bomo uprli na način razrednega boja. V tem je bil čisti utopični in "idealistični" moment civilno-družbene demokratične revolucije. Toda demokratična revolucija se je vendarle *practicirala na način razrednega boja*: drugače sploh ne bi bila sposobna spodnesti enostrankarskega gospostva. S tem mislimo, da je *practicirala* predstavitev in zgostitve "strukturnih napetosti", da je bila zato sposobna proizvesti ideologijo svojih bojev - in tudi organizirati te boje: sposobna je bila vzpostaviti črto spopada. Iz te razmejitve, ki je bila "linija razrednega boja", izhaja možnost vsega drugega: organizacije, ideologije, taktike itn.

Potem ko je "civilno-družbena" demokratična revolucija začrtala linijo svojega boja - in že s tem v limiti odpravila, spodnesla dotedanja razmerja razrednega gospostva, - se je tudi razredni boj vladajočih *rekonstruiral*. Strateško pomemben premik je bilo odpadništvo podrejene frakcije v nekdanji vladavini - birokracije ideoloških aparatov (države), tj. "kulturniške elite", ki je zapustila svoje nekdanje partnerje v vladajoči koaliciji in izpeljala odločilno operacijo, ki je določila novo fronto razrednega boja na podlagi nacionalistične ideologije, izoblikovala nova hegemonia zavezništva, novo organizacijsko strukturo "razrednega boja vladajočih" (nacionalno državo) in sklenila novo zavezništvo s silami konservativnega liberalnega kapitalizma.

Vse drugo je znano - v analizo se tu ne moremo spuščati. Naj le omenimo, da je tudi nacionalistična kontrarevolucija potekala na podlagi *zgostitev in premestitev*, torej kot razredni boj. Vrsto teh mehanizmov razrednega boja nacionalistične kontrarevolucije smo analizirali v drugih spisih. V prvi fazi, se zdi, so bili odločilni ideološki mehanizmi, ki so temeljili na fasciaciji s "totalitarizmom", tj. na klasični "disidentski" poziciji. Ti mehanizmi so zagotovili ideološki teror, ki je ustvaril podlago, na kateri ekonomski teror liberalnega kapitalizma deluje "normalno". Druga faza je, kakor se zdi, faza normalizacije: tj. faza ekonomskega gangsterizma novih kapitalističnih grupacij - v

nasprotju z začetnim ideološkim gangsterizmom starih disidentskih grupacij. "Kulturalistični rasizem" prve faze (faze graditve nacionalne države) je bil obrnjen pretežno "navzven" in je imel značilnosti klasičnega šovinizma, orientalizma in "biološkega" rasizma. Sedanji "kulturalistični rasizem" je obrnjen pretežno navznoter - in si za nasprotnika jemlje zlasti alternativne kulture, subkulture itn. *Fašizacija vladajoče kulture* je, na eni strani, logična nadaljnja stopnja krepitev nacionalistične ideologije - hkrati pa, in to je pomembno zaradi kondenzacije bojev, je fašizacija vladajoče kulture atavistični refleksi ideološke avantgarde nacionalistične kontrarevolucije, ki je zgubila vodilno vlogo, potem ko je omogočila nastop prozaične faze graditve kapitalističnih odnosov. Pomemben pa je tale sklep: nacionalistična kontrarevolucija ni kontrarevolucija samo glede na utopijo proletarske revolucije, temveč tudi glede na zgodovinske prakse "civilno-družbene" demokratične revolucije.

Nacionalna država je "materialni obstoj" nacionalistične ideologije - in institucionalno ogroditelj novih razmerij gospodstva.² Nacionalna država je materialni način obstoja nestrpnosti novega - "kulturalističnega" tipa. Če je v preteklih razmerjih gospodstva ideološko ogroditelj "razredne nestrpnosti" nastopalo v religiozni "preobleki" ali pod "masko" "znanstvenega socializma" ipd. - tedaj je ideološka podlaga za gospodstvo, ki ga izvršuje nacionalna država, pač nacionalna *kultura*. Kulturna nestrpnost je oblika nestrpnosti, ki je značilna za nacionalno ideološko konstitucijo gospodstva - in navsezadnje je biološki rasizem poznega devetnajstega stoletja in velikega dela našega stoletja le epizoda (temelječa na takratnem *kulturnem*, tj. ideološkem pomenu biologizma) v zgodovinski karieri "rasizma", ki je bil - in je - v večini svojih obdobjih *kulturalističen*: antisemitizem srednjega veka in vseh poznejših vekov, anti-islamizem na začetkih in na današnjih koncih moderne Evrope, teorije o "primitivnih družbah" v evolucionizmu devetnajstega stoletja, nacionalni "preporodi" zadnjih dvesto let...³

Zato je boj proti nestrpnosti boj proti temeljem sedanjega gospodstva - četudi je videti "premaknjen" glede na vzroke nestrpnosti same: gospodstvo se namreč vzpostavlja prav s takimi premiki.⁴

TAKTIČNA VPRAŠANJA

Janez Šušteršič⁵ je vprašanje strpnosti/nestrpnosti postavil teoretsko: kako razumeti ravnanje drugih? Če se nam posreči izdelati kolikor toliko zanesljivo teorijo o tem, kako *interpretiramo* dejanja drugih - potem bomo lahko tudi ustrezno "vplivali" na tista ravnanja, ki bi si jih pri drugih nemara želeli spremeniti. Poleg tega, kaj *hočemo*, moramo namreč vedeti zlasti

² Gl. npr.: E. Balibar, I. Wallerstein, *Race - nation - classe. Les identités ambiguës*, Decouverte, Pariz 1988.

³ E. Balibar za kulturalistični rasizem predlaga izraz "neo-rasizem". A hkrati tudi opozarja, da je sodobni "kulturni" ali "diferencialistični" rasizem pravzaprav le "generalizirani antisemitizem". (Gl. nav. delo, str. 31 in nasl.)

⁴ E. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Decouverte, Pariz 1992.

⁵ Janez Šušteršič, "Nomijska in logijska", *Razgledi*, 24. 12. 1993, str. 9.

tudi to, kaj *moremo*. Šušteršičeva zastavitev ni produktivna zgolj zato, ker navezuje na klasični problem umevanja družbenega delovanja in s tem debato dviga na pristno teoretsko raven - temveč vnaša v razpravo tudi blago lečilo skepticizma. Njegov gambit je ironičen: če nočemo, da bi se naša zavzemanja za strpnost utapljala v samonikli samoumevnosti vsakdanjih početij - potem si moramo najprej ogledati, kaj vsak dan samoniklo in samoumevno počnemo. Jasno: samoniklo in samoumevno vsak dan intrpretiramo dejanja drugih. Ker z vsakim svojim dejanjem posegamo v tako ali drugačno družbeno interakcijo - je med prvimi pogoji dejanja pač razumevanje okolja, kamor posegamo, torej "razumevanje ravnanja drugih". Kakor tistega, kar želimo, ne moremo uveljavljati brez ocene o tem, kar moremo - tako tudi za razumevanje delovanja drugih ni zadosti, da poskušamo uganiti, kaj s svojimi dejanji hočejo - vprašati se moramo tudi, kaj v svojem položaju sploh *morejo storiti*. Ravnanja drugih ni mogoče razumeti le s pomočjo *namenov*, ki jih je dejanjem mogoče pripisati - nujno je upoštevati tudi *možnosti*, ki jih drugi za svoje ravnanje imajo.

Šušteršičev prispevek duhovito kroži od "ega" k drugemu in nazaj - in pri vsakem obhodu prinese epistemičen dobitek. Če se pri svojem ravnanju nočemo zapacati v samoniklo samoumevnost, moramo pogledati, kaj najbolj samoniklo in samoumevno počnemo. Najbolj samoumevno tehtamo svoje želje na podlagi svojih možnosti: k našim lastnim ravnanjem poleg namenov neločljivo sodijo tudi možnosti. Najbolj samoumevno tudi interpretiramo ravnanje drugih: ne pojasnjujemo ga zgolj z nameni, temveč tudi z možnostmi, ki jih imajo drugi. Sklep: če bi torej radi druge odvrnili od ene vrste početij in jih pridobili za drugo vrsto ravnanja, tedaj: 1. ni zadosti, da to hočemo, pogledati moramo tudi, kako je to mogoče doseči; 2. ni zadosti, da pri drugih vplivamo na njihove "namene", pomagati jim moramo tudi, da bodo take namene zmogli uveljavljati.

A vprašanje "možnosti" ni zgolj vprašanje o tem, kaj je mogoče in kaj ni mogoče. Tako trdo postavljeno vprašanje ne bi peljalo daleč: zadosti bi bilo ugotoviti, kaj je in kaj ni mogoče - vmes pa bi bržkone ostal sivi pas neodločljivosti. A prav v tem prostoru "možnega plus sivega pasu" se da postaviti vprašanje, ki je po Šušteršiču pravo vprašanje možnosti: kolikšni so stroški/dobitki tega ali onega možnega ravnanja.

Šušteršič je duhovito pokazal, v čem je razlog za protislovja, ki jih lahko nenehno opažamo v raznih anketah javnega mnenja. Njegov zgled je provizoričen televizijski pregled, ki je pokazal, da vprašanci in vprašanke "na splošno" zelo pozitivno in strpno ocenjujejo svoje "načelno" razmerje do "ne-Slovenk/ne-Slovencev", hkrati pa z veliko večjimi zadržki, nemara celo nestrpno odgovarjajo na vprašanja o konkretnih

vrstah razmerij (odpuščanje z dela, poročanje). Podobno protislovje lahko opazamo tudi v drugih anketah; tako rekoč kronično, denimo, vprašanci/vprašanke pozitivno ocenjujejo kakšnega politika, če jih vprašajo za mnenje "nasploh", izražajo pa negativna mnenja, če jih vprašajo o njegovih dejanjih "posebej". Razlog za protislovje je v tem, da protislovja ni: mnenja se namreč opirajo na ocene o stroških morebitnih dejanjih, ki pa so *različna dejanja z različnimi vrstami stroškov*. Z izražanjem "strpnosti nasploh" se izjavljalec in izjavljalka ne obvezujeta k nobenemu posebnemu dejanju, ki bi jima prineslo kakšen strošek - hkrati pa izražanje velikodušnosti prinaša "moralni" ali "simbolni" dobiček že samo na sebi. Narobe prakticiranje strpnosti "na posebej" lahko prinese otipljive snovne stroške, ob katerih so npravstvena zadoščenja zanemarljiva.

Naj kar takoj opozorimo, da celotno anketiranje te vrste že poteka na *rasistični podlagi*: vzpostavlja namreč poseben in *samoumeven* razred "ne-Slovenk/ne-Slovencev", in blagohotnost, ki jo nemara ta ali ona pokažeta do članov/članic tega razreda, je blagohotnost na podlagi tega samoumevnega rasizma. *Zato je že vnaprej jasno, da bo prakticiranje strpnosti prinašalo nezaželene stroške*. Čudimo se lahko kvečjemu odkritosrčnosti vprašancev in vprašank - ali pa se lahko zgrozimo ob njihovi naivnosti, ki kaže, da je samoumevno rasistično ozadje tako zelo samoumevno, trdno in neproblematično, da njegovo odkritosrčno reproduciranje ne zbuja npravstvenih zadržkov.

Zato smo lahko skeptični tudi do uspešnosti predlogov, ki izhajajo iz Šušteršičeve analize: po njegovem bi bilo strpnost mogoče uveljavljati s tem, da bi zmanjšali stroške strpnega ravnanja in povečali stroške nestrpnosti. Zmanjševanje stroškov strpnosti je odvisno od gospodarskih in podobnih razmer - ki pa niso "objektivna" trdna kategorija, saj so "razmere" bistveno odvisne od tega, kako jih ljudje doživljajo. Ni pričakovati, da bi kaj kmalu - ali da bi sploh kdaj ljudje množično in "nasploh" razmere doživljali tako zelo ugodno, da bi si za povrh lahko "privoščili" še strpno ravnanje. Brž ko je strpnost stvar luksuza, smo že globoko v rasizmu: celo če bi te vrste razmere kdaj res prišle, bi bila taka "luksuzna" strpnost še zmerom rasistična nestrpnost.

Povečevanje stroškov nestrpnosti pa, narobe, *je* odvisno od "ideološkega ozadja", tj. od vladajoče ideologije. Nerodno je dvoje: 1. da stroški nestrpnosti zahtevajo negativne sankcije, ki, četudi so zgolj moralne, vendarle vnašajo napetosti v skupino ali skupine, od katerih se strpnost pričakuje; 2. da je "ozadje" ta trenutek tako zelo nestrpno, da te vrste prijemi zahtevajo velikanskih energij - pa tudi izjemno tenkočutnost, domiselnost ipd. Oba pomisleka skupaj je mogoče združiti v sklep, da povečevanje stroškov nestrpnosti pelje k "*pedagogizaciji*" *družbenih razmerij*, se pravi, da je implicitno avtoritarno. Če bi

te vrste taktika pripeljala do povečanja družbenega nadzora, s tem ne bi odpravili rasizma, povečali pa bi avtoritarnost in s tem napetosti v odnosih med ljudmi. Ker strpnostne kampanje ciljajo tudi na to, da se povečajo stroški nestrpnosti, tale premislek potrjuje našo domnevo, da so strpnostne kampanje lahko "smiselne" v razmerah, v katerih so brez zaželenega učinka; s skeptičnim dodatkom, da pa prav lahko imajo negativne učinke.

Vprašanje strpnosti je očitno vprašanje, kako spremeniti ozadje nestrpnosti. Četudi ni naš namen, da bi v tem spisu prišli do praktičnih navodil, vseeno lahko nakažemo rešitve, ki bi jih bilo mogoče povzeti iz dosedanjih pozitivnih izkušenj. Vprašanje strpnosti/nestrpnosti je, kakor kaže, mogoče reševati tako, da ga *obidemo*. Da se ne sprašujemo, kdo je morebitni predmet nestrpnosti ali njen osebik - temveč da prakticiramo delovanja, ki si vprašanja strpnosti/nestrpnosti *sploh ne postavljajo*. Dosedanje pozitivne izkušnje kažejo tole: da je mogoče "strpnost" prakticirati samo v nekaterih delih družb, ki se sicer globalno integrirajo na nestrpni podlagi. Ti "deli" so navadno v posebnem razmerju z vladajočo ideologijo in z integracijskim ozadjem takih družb - navadno jim pravimo "alternativna kultura", "sub-kulture" ipd. Nadalje, da "strpnosti" ni mogoče "prakticirati" brez tvornega prispevka tistih, ki so ali lahko postanejo predmet nestrpnosti. Skratka, praktične odgovore je iskati v smeri "*alternativci vseh vrst, združujmo se!*".

RAČUNI NA DROBNO, RAČUNI NA DEBELO

Bržkone bi bilo mogoče pokazati, da strpno ravnanje prinaša večje koristi kakor nestrpno. Recimo, da bi čisto abstraktno merili reprodukcijsko uspešnost posameznikov in skupin, kakor jo ocenjujejo sami akterji, vpleteni v reprodukcijski proces; tedaj bi bilo skoraj zanesljivo mogoče pokazati, da je razmerje med nestrpnim in strpnim ravnanjem takole: nestrpnost prinaša nezanesljive kratkoročne koristi nekaterim posameznikom in posameznicam; strpnost pa prinaša zanesljive dolgoročne koristi velikim skupinam. Posamezniške koristi nestrpnosti so nezanesljive iz tegale razloga: nestrpnost je dolgoročno slaba globalna strategija in skupinam, ki jo prakticirajo, škodi "na debelo" - s tem pa spodnaša tudi morebitne koristi, ki si jih z nestrpnostjo posamezniki pridobijo "na drobno".

Zagovor strpnosti bi bilo mogoče celo okrepiti. Dolgoročne koristi strpnosti so skupne in javne: skupne zato, ker jih uživajo vsi, javne zato, ker iz njihovega uživanja ni mogoče nikogar izključiti - seveda če jih je s kolektivno strpnostno strategijo velike skupine mogoče zagotoviti. Prav v tem pa je problem, ki ga je nakazal Janez Šušteršič. Na individualistični ideologiji

vzpostavljene skupine racionalno delujočih posameznic in posameznikov ne morejo zagotoviti kolektivnega delovanja ali vsaj zelo težko zagotovijo skupno ravnanje, s katerim bi prišle do skupne in javne dobrine.⁶ Vsak njihov pripadnik, vsaka pripadnica sta namreč pred tole odločitvijo: ali v skupno dobro žrtvovati svojo neposredno in konkretno korist in zaupati, da bodo drugi ravnali enako, kar nikakor ni zanesljivo - ali pa se ne odreči osebni koristi in potem, če se bodo drugi vseeno odločili za žrtvovanje v skupno dobro, za nameček in zanesljivo užiti še skupno in javno korist. Kdor se odloča racionalno, se odloči za "soliranje": domneva lahko, da vsi razmišljajo racionalno, zato ne more zaupati, da se bodo tudi drugi žrtvovali, če se bo on ali ona odrekel ali odrekla osebni koristi v prid skupni koristi. Narobe pa je zanesljivo, da se bosta egoistična posameznik in posameznica lahko kot slepa potnika pretihotapila do skupne koristi v sicer malo verjetnem primeru, da bi drugi ravnali skupnosti v prid. Ker vsi tako razmišljajo, do kolektivne akcije ne more priti. - Pomen tega preudarka je v tem, da prav okrepljeni argument za strpnost dokazuje, da strpnosti ni mogoče doseči. Vsaj ne v velikih skupinah racionalno odločujočih se individuov.

A prav ta dokaz, po katerem naj strpnost v velikih skupinah ne bi bila možna, hkrati daje smisel kampanjam za strpnost. Koristi strpnega ravnanja namreč niso upoštevanja vreden del pragmatičnega računa, zato ker tisti in tista, ki računata, ne moreta zaupati, da bi se bili drugi pripravljene odreči neposredni koristi, pa četudi bi s tem lahko prišli do večje skupne koristi. V strpnostni kampanji pa vsaj njeni izvrševalci javno izražajo svojo pripravljenost za skupno delovanje; zato bi lahko rekli, da strpnostna kampanja pomaga utrjevati solidarnost vsaj v skupini, ki jo hoče napeljati k strpnemu ravnanju. Mimogrede ta argument za "strpnostne kampanje" opozarja tudi na *univerzalizem "človečnosti"*: spodbujanje k solidarnosti z "drugimi" utrjuje solidarnost med "istimi". Ali, če smo natančnejši: pogoj za solidarnost do "drugih" je solidarnost do "istih", zato ker solidarnost ne deluje na ravni, kjer bi bilo sploh mogoče uveljavljati razlikovanje med "istimi in drugimi".

Že dolgo znani paradoks skupnega delovanja v okoliščinah racionalističnega individualizma je v tem: ni zadosti, da so koristi skupnega delovanja večje kakor koristi posamičnega delovanja, tudi ni zadosti, da vsi to vedo - za povrh je še treba, da imata vsak posameznik in vsaka posameznica posebej motiv, da se odločita za skupno solidarno ravnanje proti posamičnemu sebičnemu ravnanju; tega motiva pa v okoliščinah racionalnega individualizma ni mogoče zagotoviti. Racionalni posameznik in posameznica se odločita za soliranje in morebitno slepo potništvo, ker pričakujeta, da se bodo tudi vsi drugi tako

⁶ *Vprašanje kolektivne akcije v individualističnih in racionalističnih okoliščinah ima že dolgo zgodovino. Klasična formulacija je v: Mancur Olson, **The Logic of Collective Action: Public Goods and Theory of Groups**, Harvard University Press, Cambridge 1965. Zadnje čase posamične prvine problematike ponovno načenjajo na post-komunističnem Vzhodu, a, značilno, ne problematike v celoti - in zlasti brez kritičnega pretresa zgodovinsko-ideoloških predpostavk problema.*

⁷ Klasično formulacijo problema "samo-uresničujoče se prerokbe" gl. v: Robert K. Merton, "The Self-Fulfilling Prophecy" (1948), **Social Theory and Social Structure**, Free Press, New York - London 1968 (razširjena izdaja). Za nekatere nadaljnje izpeljave, gl. **Beseda besedo**, ŠKUC, Ljubljana 1985, pričujočega pisca. In: isti, "Ideology and Fantasy", v: **The Althusserian Legacy**, E. A. Kaplan in M. Sprinker, izd., Verso, London - New York 1993.

odločili. Razlogov, zakaj je težko zaupati, da se bodo drugi odločili za skupno solidarno akcijo, je več.

RAZLOGI ZA SEBIČNOST

Prvi razlog je zdravorazumski in izhaja iz domnevno realistične ocene o človekovih vzgibih; ta razlog povzemajo razne ljudske modrosti, kakršna je "Tudi bog je najprej sebi brado ustvaril". Ta nrvstveno skeptična mnenja so sumljiva, prav ker se predstavljajo za obče sodbe. Proti obćim sodbam o "sacro egoismo" je vselej mogoče navesti konkretne posamične zgodovinske zglede solidarnosti: ti zglede sicer ne morejo napovedati konkretnega ravnanja konkretnih ljudi v konkretnih okolišćinah - a vendarle uspešno spodnašajo univerzalistično pretenzijo skeptičnih mnenj. To je za naš namen čisto zadosti. Če namreć mnenje o splošni človeški pokvarjenosti ne more veljati za obćo sodbo, saj mu vsaj nekateri primeri konkretnih ravnanj odvzemajo splošno veljavo - tedaj tudi nima prognostične vrednosti. Vsaj ne tiste splošne in trdne napovedne vrednosti, ki mu jo pripisujejo njegovi verniki. Pać pa lahko skepticizem glede solidarnosti postane resnićen za nazaj - na način samo-uresničujoče se prerokbe, "self-fulfilling prophecy".⁷

V tem je drugi in trdnejši razlog za sebićnost in nestrpnost (ki jo tu obravnavamo kot vrsto ne-solidarnosti, torej sebićnosti). Posameznik in posameznica lahko ravnata sebićno, če verjameta, da drugi verjamejo, da je človek po naravi sebićen in da zato ni pametno računati na solidarnost. Iz domneve o preprićanju drugih, da so "drugi" sebićni, vsakdo pać lahko izpelje sklep, da je najpametneje, da tudi sam ravna sebićno. Sklepanje gre takole: jaz sam dobro vem, da je bolje biti strpen in solidaren kakor nestrpen in nesolidaren; drugi nemara to sicer tudi vedo, a verjamejo v ljudsko modrost o splošni človeški nestrpnosti in sebićnosti; zato ocenjujejo, da se strpnost in solidarnost ne izplaćata; ker so racionalna bitja, bodo ravnali v skladu s svojo presojo: torej bodo ravnali nestrpno in nesolidarno; zato ni mogoče doseći skupnega solidarnega delovanja; torej se tudi meni ne izplaća, da bi bil strpen in solidaren; ker sem racionalno bitje, ravnam v skladu s svojim preudarkom - in torej bom tudi jaz ravnal nesolidarno in nestrpno.

Lepota zadeve je, da v tem položaju ni treba, da bi bil kdorkoli sam na sebi zares sebićen; še več: vsi lahko drug za drugega vedo, da vsakdo ve, da je bolje biti nesebićen in solidaren kakor sebićen in nesolidaren; a zadosti je, da drug drugemu pripisujejo predsodek o splošni človeški sebićnosti in nesolidarnosti - pa bodo vsi tudi zares ravnali sebićno in nesolidarno. Na podlagi verovanja, da imajo drugi slabo mnenje o človešćtvu,

bodo drug za drugega potrdili predsodek o splošni človeški pokvarjenosti. Ker drug drugemu pripisujejo zaplankanost in omejenost, bodo najprej drug za drugega igrali zaplankanca in omejenca - potem pa bodo drug za drugega tudi potrdili resničnost zaplankanega predsodka.

V takih položajih imajo kampanje v prid strpnosti vsekakor smisel, četudi so zgolj splošne in načelne: prebijajo namreč zidove predsodkov, ki jih ljudje postavljamo drug proti drugemu.

Tretji razlog za nestrpnost in nesolidarnost pa je, če lahko posameznik in posameznica pričakujeta, da bi jima strpno in solidarno ravnanje prineslo nevšečnosti. Ne zato, ker bi se z nesebičnostjo in strpnostjo prikrajšala za kakšno osebno snovno korist - temveč zato, ker bi solidarno ravnanje lahko izzvalo npravstveno obsodbo okolja. V času nacionalističnih in šovinističnih kampanj, ki nekatera dejanja solidarnosti in strpnosti prikazujejo kot prekršek proti domoljubju, je taka domneva utemeljena. Če se bojim, da bodo strpno in solidarno dejanje, ki je moj prvi vzgib, drugi obsodili za prestopok proti občim npravem občestva, ki mu pripadam - potem sem pač v skušnjavi, da svoj samodejni vzgib zatrem. "Stroček", ki ga prinašata stigmatizacija in celo morebitno izobčenje, je tako velik, da lahko ob njem tudi zelo samonikli in načelni vzgibi obnemorejo. Ta strah je toliko bolj utemeljen in toliko močnejši, če so nacional-šovinistične kampanje pogoste in surove, javno pa jim nihče ne nasprotuje. V takem položaju je kampanja za strpnost še zlasti potrebna, saj preprečuje institucionalizacijo nestrpnosti in nemara celo sovraštva.

Tudi pri tej možnosti je pomembno, kaj posameznice in posamezniki verjamejo, da *drugi* verjamejo. Moč raznih šovinističnih kampanj je pač v tem, da *zbuja*jo *videz*, kakor da je nestrpnost splošna. Če se takim kampanjam nihče ne upre, potem imajo ljudje pač razlog verjeti, da zares nihče ne misli drugače. Ker bodo ravnali ustrezno tej oceni, bodo *za nazaj* potrdili resničnost mnenja, ki je bilo sprva zgolj predsodek. Kampanja za strpnost v tem primeru prebija zid nezaupanja in strahu med posameznicami in posamezniki.

Iz dosedanjih preudarkov izhaja, da so kampanje za strpnost lahko smiselne; še več, zdi se, da so smiselne prav v tistem, kar naj bi bila njihova glavna pomanjkljivost: v splošnosti in načelnosti. Če se kampanja bojuje proti splošnemu predsodku ali proti nevarnosti institucionalizacije nestrpnosti, je nujno splošna in načelna.

NADALJNJA PROTISLOVJA STRPNOSTI

A težave s strpnostjo so še globlje. Protislovje strpnosti je v tem, da jo je mogoče propagirati samo "na splošno", na posa-

⁸ O teh protislovjih, gl.: Ch. Taylor, **Multiculturalism and "The Politics of Recognition"**, Princeton University Press, Princeton 1992. O paradoksih univerzalizma, gl.: E. Balibar in I. Wallerstein, nav. delo.

mič pa jo je mogoče samo prakticirati. Zanimivo pri strpnosti je, da v dejanju, ki bi ga "od zunaj" lahko opisali za strpno, "od znotraj" strpnost ne more nastopati kot motiv. Dejanje lahko velja za strpno dejanje le s pogojem, da njegov dejavnik ne misli ali ne reče, da je tisto dejanje storil zato, "ker je strpen, ker hoče pokazati, dokazati strpnost" ipd. Iz tega izvira tudi nelagodna protislovnost tolerančnih kampanj: opozarjajo na nestrpna dejanja, zato da bi povod, ki ga nestrpni akterji navaajo za svoja početja, nekako "prenehali opažati". Tolerančne kampanje nam pravijo: ljudje so različni, do tega imajo "pravi-co", različnost morate spoštovati; a hkrati nam pravijo tudi: toda delati se morate, kakor da razlike ne vidite, še več, ravnati morate, kakor da razlike ni. A tega nam ne pravijo le tolerančne kampanje, tudi sodobni čut človečnosti se strukturira okoli tega protislovja: strpnost za nas ni v tem, da "zamižimo", temveč da razlike, ki je lahko vzrok za nestrpnost, pri svojem ravnanju ne upoštevamo, da so naša dejanja zanjo "slepa".⁸

Ne zijajmo tako romant



Protislovnost tolerančnih kampanj tako izhaja iz protislovja sodobnega umevanja strpnosti, ki je povezano s protislovjem ideologije človekovih pravic. Na eni strani sodobni čut človečnosti zahteva, da z vsakomer ravnamo kot s "človekom", "ne glede na katerekoli osebne značilnosti" - da je torej priznanje človečnosti v sočloveku neodvisno od in slepo za različnosti človeštva. Na drugi strani pa ta isti sodobni čut človečnosti zahteva, da razlike in različnosti priznavamo, spoštujemo, da jih vidimo in upoštevamo. Če se po prvi zapovedi pretvarjamo, kakor da razlik ni, četudi dobro vemo in jasno vidimo, da so, vnašamo v razmerja nevarno hipokrizijo; če pa se po drugi strani trudimo, da smo na razlike pozorni, vsak trenutek tvegamo, da zabredemo v nekakšen "razsvetljeni" rasizem.

Zanimivo je, da se ta dilema v medosebnih odnosih ne postavlja (ali, natančneje, ko se postavi, odnosi prenehajo biti medosebni). Spoštovanje, ki je v individualističnih egalitarnih družbah "splošna podlaga" za vsa mogoča medosebna razmerja,

čno!

Recite
nestrpnosti
NE.

se nanaša na osebo v njeni enkratnosti. Moderno individualistično umevanje "enkratnosti" osebe moramo razumeti v dveh različnih, a povezanih pomenih, četudi tvegamo nekoliko nasilno jezikovno dlakocepstvo: 1. osebo jemljemo "vso naenkrat", se pravi, že vnaprej kot nedeljivo sintezo osebnostnih potez; 2. v tej nedeljivosti je oseba "enkratna" in kot taka je predmet spoštovanja. Če se pregrešimo proti eni sestavini, prizadenemo tudi drugo: brž ko iz vnaprejšnje osebnostne "sinteze" izločimo eno posamično potezo, nosilca ali nosilko te poteze ne obravnavamo več v njegovi ali njeni enkratnosti - temveč smo v njej ali v njem začeli gledati "primerek" skupine, ki jo ta posamična poteza definira; in narobe: če v nekom vidimo predstavnika, zastopnika ali celo "primerek" skupine, tedaj ga le težko obravnavamo kot osebo, saj nam velja zlasti za "nosilca" posamične skupinsko določevalne poteze. Pomembno je, da te vrste prekrški spodnašajo spoštljivi odnos do osebe ne glede na to, ali potezo, ki smo jo izločili, vrednotimo pozitivno ali negativno: tudi pozitivno izločanje posamičnih potez, zlasti tistih, ki v družbeni imaginaciji vzpostavljajo "skupine", osebo zoži na predstavnika ali celo na primerek. Iz tega izhaja, denimo, načelna problematičnost raznih vrst "pozitivne diskriminacije": celo ondod, koder jo prakticirajo, velja zgolj za "prehoden ukrep".

PROTISLOVJA V IDEOLOGIJI ČLOVEKOVIH PRAVIC

V pojmu človekovih pravic je univerzalistična pretenzija, ki je ni mogoče uveljaviti. Ovire so "zunanje" in "notranje". Med "zunanje" ovire sodi, denimo, to, da lahko vsakdo, ki mu grede te pravice kot "človeku nasploh", upa, da jih bo kolikor toliko lahko uveljavljal samo tam, kjer je državljan ali državljanka "na posebej". Med "notranje" ovire pa sodi, da se pri nekaterih določilih o pozitivnem varstvu pravic malone ni mogoče izogniti temu, da jih ne bi uveljavljali kolektivno. Brž ko se individualne pravice definirajo ali celo samo uveljavljajo na kolektiven način, urejanje vprašanja zaide v protislovje z izhodiščem, iz katerega je bilo vprašanje postavljeno.

Protislovje se še zlasti zaostri, kadar se vprašanje individualnih pravic postavi v kontekstu odnosov med skupinami, denimo, med večinsko in manjšinsko skupino. Varstvo manjšin nujno priznava posebne značilnosti pripadnic in pripadnikov manjšine; implikacije so številne, tu naj opozorimo le na tisto, ki je postala mora našega *fin-de-siecla*: varstvo kulturnih značilnosti pripadnikov in pripadnic skupin se na neki točki malone nujno izrazi kot kolektivna pravica skupine. Kar pomeni, da se v imenu priznavanja skupinskih značilnosti in v

imenu njihovega varstva predpisuje, kaj naj bi bilo "dobro" za pripadnice in pripadnike take skupine. To pa je v temeljnem protislovju z osnovno zahtevo sodobnega umevanja medčloveških razmerij, da namreč nikomur ni mogoče predpisovati, kaj naj bi bilo zanj "dobro". Varstvo skupinske kulture se tako lahko spremeni v teror nad posameznikovo odločitvijo. Institucionalizirana strpnost do skupine lahko postane institucionalizirana nestrpnost do članic in članov te skupine. (Znan primer je jezikovni zakon v Quebecu, ki je materinskim govorcem angleščine dopuščal, da obiskujejo angleške šole, frankofonskim govorcem in priseljencem pa predpisoval, da morajo obiskovati francoske šole.)

Nekateri predlagajo, da bi se iz te zadrege izvlekli tako, da bi kot institucionalizirano kolektivno pravico zavarovali samo tiste značilnosti skupine, od katerih je odvisno preživetje te skupine. Tudi če zanemarimo sicer nelagodno vprašanje, kako take značilnosti določiti, te vrste rešitev prav spodbujajo razne skrajneže, da sprožijo razne kampanje o ogroženosti in poskušajo tako povečati obseg zavarovanih kolektivnih pravic - s tem pa tudi težo terorja zavarovane skupine nad njenimi pripadnicami in pripadniki. Ta logika ni značilna zgolj za manjšinske skupine, včasih jo prakticirajo tudi večinske skupine. Tukajšnji rasizem, denimo, o sebi pravi, da "drugih" ne preganja zato, ker bi bilo z njihovo "drugačnostjo" samo na sebi kaj narobe; pozorni moramo biti na glavni argument, ki je obramben: tukajšnja nestrpnost vsaj v prevladujoči različici zase trdi, da zgolj varuje "identiteto" "domače" skupine. Že površen pogled v logiko brambovstva pokaže, da nestrpnost do "drugih" cilja zlasti na "domače" občestvo in da njene posledice za "domačine" niso dosti manj tragične kakor usoda, ki jo nestrpnost namenja "drugim": 1. če naj se nestrpnost legitimira za obrambno ravnanje (in le tako se danes lahko legitimira), mora dokazovati ogroženost; te vrste "dokazovanje" zbuja občutek ogroženosti; občutek ogroženosti upravičuje hitro ukrepanje, izjemne ukrepe, sproža iskanje odpadnikov, preganjanje izdajalcev, krepitev obrambnih in represivnih aparatov, prirejanje vzgojnih aparatov, povzroča samocenzuro in opravičuje cenzuro itn. itn.; 2. če nestrpnost brani "identiteto, samobitnost" ipd., mora izhajati iz vsaj implicitne določitve te "identitete, samobitnosti" ipd.; to v notranje razčlenjenih in multikulturnih sodobnih družbah pomeni, da ena izmed družbenih subkultur pridobi status predmeta varovanja - in se začne uveljavljati z institucionalno podporo in s potencialno terorističnimi sredstvi nad drugimi subkulturami in nad vsemi pripadnicami in pripadniki družbe.

Izhajali smo iz logike tolerance, končali pa v logiki fašizma. A iz tega bi spet bilo mogoče izpeljati argument v prid toleran-

čni kampanji: v tej luči bi tolerančna kampanja, prav zaradi svoje abstraktnosti in naivnosti, samo toleranco varovala pred njenimi lastnimi paralogizmi. Sporočilo kampanje bi bilo nekako takole: "spomnite se izhodišč, s katerimi smo začeli". Ker je urejanje medčloveških razmerij stvar pametnosti in ne predmet nujnih dedukcij, je vračanje k izhodiščem pač nujna ali vsaj priporočljiva sestavina pri vsakem posegu ali odločitvi.

PRAKTICIRANJE ČLOVEKOVIH PRAVIC

Iz samega ustroja našega umevanja strpnosti potemtakem ni mogoče izpeljati enosmiselnih navodil za strpno ravnanje v raznih okoliščinah in primerih. Aristotelovsko rečeno, strpnost skupaj z drugimi človeškimi zadevami sodi na področje pametnosti, *fronesis*, in možnega - ne na področje vednosti, *episteme*, in nujnega. Zato analiza, dokler ostaja v ideološkem okviru sodobnega umevanja strpnosti, ne more seči dlje, kakor da določi protislovja strpnosti kot prostor, koder se uveljavljajo, soočajo in morebiti spopadajo različne praktične pameti. Analiza teh raznih "pameti" pa ni več zgolj pretres o notranji logiki ideologij (naše ideologije človekovih pravic, tolerance in "interpretacij" v okviru tega polja) - temveč sodi na področje teorije ideologij.

Zato take analize ni mogoče izpeljati, ne da bi v njej uporabljali *koncept razrednega boja*. Ni namreč mogoče analizirati, kako se razne ideologije soočajo, spopadajo in povezujejo, ter s tem med drugim *proizvajajo ločnice raznih "nestrpnosti", zlasti vodilno veliko ločnico kulturnega rasizma* -, ne da bi sproti proizvajali, preoblikovali in tako ali drugače "uprabljali" sam koncept tega *ideološkega boja z materialnimi učinki*. Ta koncept pa je prav koncept *razrednega boja*. Naj se bere paradokсно - a naš tukajšnji sklep je, da se za strpnost ni mogoče zavzemati, da se proti nestrpnosti ni mogoče bojevati - ne da bi teoretski in "praktični" (tj. ideološki) preudarek teh zavzemanj izvrševali na podlagi *teorije razrednega boja*.

Teorija razrednega boja ima mogočno tradicijo; a iz našega koncepta razrednega boja izhaja tudi, da je teorijo razrednega boja treba hkrati nenehno "na novo" proizvajati. Njena "zastarelost" je po konceptualni logiki razsežnost njene aktualnosti. Zato pridemo do istega rezultata z dvema nasprotnima načinoma teoretskega prakticiranja "razrednega boja", z načinoma, ki oba pripadata "filozofskemu idealizmu":

1. Če menimo, da je "teorija razrednega boja" že zagotovljena, če menimo, da jo "že imamo" - potem grešimo proti notranji teoretski logiki koncepta razrednega boja - in zgodilo se nam bo, da se bomo znašli na razredni poziciji, ki je ne "nadzorujemo"; odveč je opozoriti, da bi bila v tem primeru tudi

teoretska analiza pod ravnijo svojega predmeta - kar je z drugimi besedami povedano isto: ker je "pod" svojim predmetom, jo predmet določa tam, kjer ga ne "misli", se pravi, da v tem primeru teorija poraja praktične učinke in pozicije, ki so simptom njenega "ne-mišljenega".

2. Če menimo, da je teorija razrednega boja "zastarela", da jo je "danes" treba nadomestiti z mišljenjem "pluralnosti razlik" ipd. - tedaj prav tako mislimo, da je teorija razrednega boja "že zagotovljena", da jo "že imamo" - le s tem dodatkom, da menimo, da ni "več" aktualna. V najboljšem primeru bo te vrste pozicija sicer mislila vsakokratne konkretne strukturacije "pluralnosti razlik" ipd., tj. zgostitve in premestitve - mislila bo torej razredni boj, *a brez koncepta razrednega boja*. Tudi v tem primeru jo bo njen "predmet" določal tam, kjer ga ne misli - in bo praktično posegala vsakokrat v konkretni razredni boj na način lapsusa, spodrsaljaja, simptoma svojega teoretskega manka.

Če je bila, kakor je razvil Jože Vogrinc⁹, produktivna teoretska strategija po Althusserju povratek h Gramsciju, tj. povratek od koncepta razrednega boja k pojmu hegemonije - tedaj nas naš premislek o strpnosti napeljuje k sklepu, da je nemara zdaj produktiven nasprotni korak, od Gramscija "naprej" k Althusserju, ali, kar je isto, od "civilne družbe" nazaj k razrednemu boju.

⁹ Jože Vogrinc v doktorskem delu na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete (neobjavljeno) in v predavanju na "Institutum studiorum humanitatis", 24. marca 1994.

Rastko Močnik, doktor sociologije, izredni profesor za sociologijo kulture na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.