

Letnik XXI, številka 5–6, 2010

Revija za teorijo in raziskave vzgoje in izobraževanja

Šolsko polje

Vloga in pomen jezika v vzgoji
in izobraževanju VI: Toleranca,
elementi (samo)kritike

Ur. Igor Ž. Žagar



Šolsko polje

Revija za teorijo in raziskave vzgoje in izobraževanja
Letnik XXI, številka 5–6, 2010

Šolsko polje je mednarodna revija za teorijo ter raziskave vzgoje in izobraževanja z mednarodnim uredniškim odborom. Objavlja znanstvene in strokovne članke s širšega področja vzgoje in izobraževanja ter edukacijskih raziskav (filozofija vzgoje, sociologija izobraževanja, uporabna epistemologija, razvojna psihologija, pedagogika, andragogika, pedagoška metodologija itd.), pregledne članke z omenjenih področij ter recenzije tako domačih kot tujih monografij s področja vzgoje in izobraževanja. Revija izhaja trikrat letno. Izdaja jo *Slovensko društvo raziskovalcev šolskega polja*. Poglavitni namen revije je prispevati k razvoju edukacijskih ved in interdisciplinarnemu pristopu k teoretičnim in praktičnim vprašanjem vzgoje in izobraževanja. V tem okviru revija posebno pozornost namenja razvijanju slovenske znanstvene in strokovne terminologije ter konceptov na področju vzgoje in izobraževanja ter raziskovalnim paradigmam s področja edukacijskih raziskav v okviru družboslovno-humanističnih ved.

Uredništvo: Janez Justin, Valerija Vendramin, Zdenko Kodelja, Marjan Šimenc, Alenka Gril in Igor Ž. Žagar (vsi: Pedagoški inštitut, Ljubljana)

Glavni urednik: Darko Štraj (Pedagoški inštitut, Ljubljana)

Odgovorna urednica: Eva Klemenčič (Pedagoški inštitut, Ljubljana)

Uredniški odbor: Michael W. Apple (University of Wisconsin, Madison, USA), Eva D. Bahovec (Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani), Andreja Barle-Lakota (Urad za šolstvo, Ministrstvo za šolstvo in šport RS), Valentin Bucik (Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani), Harry Brighouse (University of Wisconsin, Madison, USA), Randall Curren (University of Rochester, USA), Slavko Gaber (Pedagoška fakulteta, Univerza v Ljubljani), Milena Ivanuš-Grmek (Pedagoška fakulteta, Univerza v Mariboru), Stane Košir (Pedagoška fakulteta, Univerza v Ljubljani), Janez Kolenc (Pedagoški inštitut, Ljubljana), Ljubica Marjanovič-Umek (Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani), Rastko Močnik (Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani), Zoran Pavlovič (Svetovalni center za otroke, mladostnike in starše, Ljubljana), Drago B. Rotar (Fakulteta za humanistične študije, Univerza na Primorskem), Harvey Siegel (University of Miami, USA), Marjan Šetinc (Slovensko društvo raziskovalcev šolskega polja, Ljubljana), Pavel Zgaga (Pedagoška fakulteta, Univerza v Ljubljani), Maja Zupančič (Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani), Robi Kroflič (Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani), Marie-Hélène Estéoule Exel (Université Stendhal Grenoble III)

Lektor, tehnični urednik, oblikovanje in prelom: Jonatan Vinkler

Izdajatelj: Slovensko društvo raziskovalcev šolskega polja in Pedagoški inštitut

© Slovensko društvo raziskovalcev šolskega polja in Pedagoški inštitut

Tisk: Grafika 3000 d.o.o., Dob

Naklada: 400 izvodov

Revija *Šolsko polje* je vključena v naslednje indekse in baze podatkov: *Contents Pages in Education; Education Research Abstracts; International Bibliography of the Social Sciences (IBSS); Linguistics and Language Behavior Abstracts (LLBA); Multicultural Education Abstracts; Pais International; Research into Higher Education Abstracts; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts*

Šolsko polje izhaja s finančno pomočjo naslednjih ustanov: *Ministrstvo za šolstvo in šport RS, Javna agencija za knjigo Republike Slovenije in Pedagoški inštitut, Ljubljana*

Tiskana izdaja: ISSN 1581–6036

Izdaja na zgoščenki: ISSN 1581–6052

Spletna izdaja: ISSN 1581–6044

Letnik XXI, številka 5–6, 2010

Revija za teorijo in raziskave vzgoje in izobraževanja

Šolsko polje

Vloga in pomen jezika v vzgoji
in izobraževanju VI: Toleranca,
elementi (samo)kritike

Ur. Igor Ž. Žagar



Vsebina

I UVODNIK	5
<i>Igor Ž. Žagar, Proti toleranci</i>	7
II RAZPRAVE	25
<i>Jonatan Vinkler, »Medkulturni dialog« Evropske komisije kot nova verska toleranca in patent Jožefa II., imenovan »tolerančni« (1781)</i>	27
<i>Taja Kramberger, Drago Braco Rotar, Pravice vs toleranca. Mentalitetna inkongruentnost: zgodovinskoantropološke marginalije k slovenskemu prevodu Deklaracije o pravicah človeka in državljana z dne 26. 8. 1789</i>	99
<i>Jana S. Rošker, Multikulturalnost in diktatura strpnosti: primer Kitajske</i>	137
<i>Lilijana Burcar, Multikulturalizem in diskurz tolerance v dobi globalnega kapitalizma in neorasizma</i>	151
<i>Zdenko Kodolja, Politika ničelne tolerance</i>	181
<i>Marie-Hélène Estéoule-Exel, Poetika Odnosa: nauki Éduarda Glissanta, pesnika, od Karibov do Vse-Sveta</i>	191
III POVZETKI/ABSTRACTS	201
IV KNJIŽNE RECENZIJE/REVIEWS	213
<i>Tristan McCowan – Rethinking Citizenship Education: A Curriculum for Participatory Democracy (Simona Bezjak)</i>	215
<i>Heribert Hinzen (ur.) – 40 Years dvo international, Adult education. Development. Cooperation (Polona Kaleva)</i>	218
<i>Bojana Lobe – Integration of Online Research Methods [Združevanje kvalitativnih in kvantitativnih metod] (Mojca Rožman)</i>	220

Charles C. Ragin – Družboslovno raziskovanje – enotnost in raznolikost metode (Mojca Rožman) 223

V AVTORJI/AUTHORS 227

I UVODNIK

Proti toleranci

Igor Ž. Žagar

Toleranca oz. strpnost je osrednje vodilo t. i. medkulturnega dialoga (*Šolsko polje* je kritično tematsko številko na temo medkulturnega dialoga oz. medkulturne komunikacije pripravilo leta 2008, št. 3/4), ene od osrednjih modnih ideologij EU, ki jo skuša le-ta v zadnjih letih pospešeno integrirati v šolske kurikule, od osnovnošolske do visokošolske ravni.

Leto 2008 je EU pompozno razglasila za *Evropsko leto medkulturnega dialoga* (tistim, ki pozorneje sledijo delovanju EU, je prav gotovo znano, da EU zaporedno številčenje let ni dovolj, ampak da vsako leto rada še dodatno poimenuje, ponavadi z imenom, katerega pomen in doseg je dovolj nejasen, da ga je mogoče interpretirati na razno razne načine, krčiti, raztegovati in drugače poljubno gnesti, pač v skladu z vsakokratnimi interesi te ultraadministrativne tvorbe), Fakulteta za humanistične študije Univerze na Primorskem pa je pod njenim pokroviteljstvom pripravila priložnostno mednarodno konferenco na temo *Medkulturni dialog kot temeljna vrednota EU*. Konferenca je potekala 7. in 8. januarja 2008 v Ljubljani, Založba Annales (Znanstveno-raziskovalno središče Koper) pa je istega leta izdala zbornik z enakim naslovom (v zanimanju primerne skromni nakladi 300 izvodov).

Morda bo najprimerneje, da si za začetek kar tam preberemo nekaj evropskih »misli« o toleranci in kak paberek o medkulturnem dialogu.

Pri tovrstnih poluradnih in pretežno ideološki pravovernosti ter ideološkemu utirjanju namenjenih publikacijah seveda ne moremo mimo uvoda oz. predgovora. Kot variacijo na temo konference sta ga pod naslovom *Medkulturni dialog kot ključ evropske prihodnosti* pripravila dr. Vesna Mikolič, dekanja Fakultete za humanistične študije, in dr. Krištof Jacek Kozak, danes predstojnik Oddelka

za slovenistiko na isti fakulteti. V zaključku kratke prolegomene tako lahko preberemo, da so prispevki, zbrani v omenjenemu zborniku, razkrili

»neizogibno dejstvo, da so, ne glede na to, kako ločeno obravnavamo področja človekovega delovanja, vsa ta polja med seboj ključno povezana, povezovalni votek pa je ravno medkulturni dialog. In ker je slednji sploh *temelj naše civilizacije* /poudaril Igor Ž. Žagar/, sva resnično prepričana, da v zvezi z usodo medkulturnega dialoga ni pogojev za zaskrbljenost. Lahko da bodo obdobja, politike in ljudje, ki bodo tovrstnemu dialogu manj naklonjena – *tak je posebej pojav terorizma, na katerega, se zdi, še ni pravega in zares učinkovitega odgovora* /poudaril Igor Ž. Žagar/ –, vendar bo tudi v prihodnosti, kakor že vselej, prevladala potreba po združevanju, z njo pa njen pogoj, medkulturni dialog. In ta je, tako je videti, pravzaprav obsojen, da kot ptič feniks vselej vstane iz pepela občasne človeške omejenosti.« (Mikolič, Kozak, 2008: 15.)

Če pustimo ob strani vznesene metafore o ptiču feniksu in pepelu človeške omejenosti, kaj iz tega odstavka dejansko izvemo o medkulturnem dialogu? Najprej, da je »temelj naše civilizacije«? Morda res, ampak, katere civilizacije? Evropske? Če pristanemo na to, da obstaja nekakšna »evropska« civilizacija, potem morajo verjetno obstajati tudi azijska, ameriška, afriška, morda celo avstralska civilizacija? Tisto, kar nekateri dandanes včasih poimenujejo kot ameriško civilizacijo, je predvsem nasledek in proizvod evropske kolonizacije. Kaj pa je (in kje) s »civilizacijo« prvotnih naseljencev današnjih Amerik? In natanko isto bi (se) lahko vprašali, če bi kdo omenjal specifično avstralsko civilizacijo.

Kaj pa azijska civilizacija, kaj in koga vse naj bi (oz. bi lahko) obsegala in kaj naj bi bilo zanjo značilno? Sta, na primer, Indija in Kitajska lahko dela enotne (ali vsaj enotno poimenovane) azijske civilizacije? In ne nazadnje, ali ni tudi na razvoj Indije in Kitajske (pa naj pripadata isti »civilizaciji« ali ne) pomembno vplival evropski imperializem in kolonializem?

Sta avtorja morda mislila na (že skoraj tradicionalistično, vsekakor pa poenostavljeno in posplošeno folklorizirano) delitev na »zahodno« in »vzhodno« civilizacijo (karkoli naj že »zahodno« in »vzhodno« pomeni)? Tudi tega iz neposrednega ko(n)teksta besedila ni mogoče ugotoviti, saj o »naši civilizaciji« ne povesta nič določnega, razen, da je njen temelj medkulturni dialog.

Dobro, morda pa moramo pričeti na tem koncu, najprej pogledati, kako opredeljujeta medkulturni dialog, potem pa nam bo na podlagi te opredelitve uspelo ugotoviti, katera je ta »naša civilizacija«. Torej, kaj iz predgovora izvemo o medkulturnem dialogu?

Pravzaprav nič; beremo lahko o »nujnosti medkulturnega dialoga za sodobno Evropsko unijo« (str. 14), o »uporabnosti medkulturnega dialoga z

ozirom na posamična vsebinska področja« in da so organizatorji (konferen- ce) želeli »opozoriti na soobstoj različnih kulturnih identitet in prepričanj v kompleksnem okolju«. Je medkulturni dialog že samo trivialno opozarjanje na soobstoj različnih kulturnih identitet in prepričanj v kompleksnem okolju? Zdi se da, saj sta avtorja prepričana, »da je to leto dokazalo, da je dialog najpomembnejše sredstvo za medkulturnost /kako je »to leto« to dokazalo, ne povesta; dodal Igor Ž. Žagar/, ta pa je predpogoj za oblikovanje in vzdrževanje raznolike, obenem pa strpne in sprejemajoče družbe, ki svoje bogastvo raznovrstnosti kultur izkorišča za oblikovanje demokratične, za vse svoje državljane prijazne, hkrati pa energične – in to kljub sedanji zelo resni ekonomski krizi – ter dinamične Evropske unije, *kakor je zapisano v 6. členu Pogodbe EU in v Listini o temeljnih pravicah EU* /poudaril Igor Ž. Žagar/.« No, zdaj je stvar verjetno jasna: le zakaj bi se trapili s teorijo, definicijami in metodami, ko pa je vendar že vse zajeto v 6. členu Pogodbe EU in v Listini o temeljnih pravicah EU?!

Je pa zanimiva opredelitev *per negationem*, ki jo avtorja navržeta nekako mimogrede, namreč, da bodo (vedno) obdobja, politike in ljudje, ki bodo tovrstnemu dialogu manj naklonjena, tak da je danes posebej pojav terorizma. Da ne povesta, kaj s terorizmom mislita, nas po vsem, kar smo že prebrali, ne bi smelo presenetiti. Razmislek in komentar pa si zasluži povedna opozicija, ki jo vzpostavljata, namreč medkulturni dialog na eni strani in terorizem na drugi. Teroristi da so medkulturnemu dialogu »manj naklonjeni« pravita, če bi prevladal medkulturni dialog, pa vzrokov za terorizem (verjetno?) ne bi bilo. Kaj spregleda takšna poenostavljena delitev na dobro in slabo, česa ne vidi, noče videti, morda pa tudi ne zmore videti? Spregleda, da tisto, kar večina (vodilnih) svetovnih medijev in vodilnih (svetovnih) politikov imenuje terorizem, še zdaleč niso samo podtaknjene bombe, eksplozije, kri in trpljenje, temveč imajo ta skrajna dejanja v veliki večini primerov politično-ekonomske, in ne subjektivno-patološke, vzroke. Da je do njih v veliki večini prišlo prav zato, ker ni bilo pogojev »za oblikovanje in vzdrževanje raznolike, obenem pa strpne in sprejemajoče družbe, ki svoje bogastvo raznovrstnosti kultur izkorišča za oblikovanje demokratične, za vse svoje državljane prijazne, hkrati pa energične ter dinamične« družbe. Kar veliki svetovni mediji in dnevna politika danes opisujejo kot terorizem, je v veliki večini prav boj »za oblikovanje in vzdrževanje raznolike, obenem pa strpne in sprejemajoče družbe, ki svoje bogastvo raznovrstnosti kultur izkorišča za oblikovanje demokratične, za vse svoje državljane prijazne, hkrati pa energične ter dinamične« družbe.

T. i. medkulturni dialog in t. i. terorizem nikakor nista nujno nasprotje, sta komplementarna, sta točki na isti premici, celo vektorju, tudi

poimenovanji si nista (nujno) v nasprotju oz. sta medsebojno lahko celo zamisljivi. Naj to tezo namerno formuliram ostro, polemično in »politično nekorektno« (kar je še ena od strateških puhlic, ki jih vsiljujejo EU in širše »evro-atlantske« povezave): terorizem (oz. tisto, kar se ponavadi poimenuje kot terorizem) je (lahko) ne le posledica vsiljene in diktirane oblike »medkulturnega dialoga«, ampak je (lahko) tudi ena od njegovih najbolj neposrednih oblik. Terorizem ne vodi le do pozivov in zahtev po medkulturnem dialogu, ampak je (lahko) najbolj neposreden dosežek in rezultat institucionalno in hegemonistično vsiljenega »medkulturnega dialoga«. Kaj želim reči s to, na videz, blasfemično trditvijo?

Tisto, kar, vsaj na prvi pogled, loči medkulturni dialog od terorizma, je toleranca, strpnost: medkulturni dialog naj bi temeljil na toleranci, terorizem pa naj bi bil skrajna posledica umanjkanja tolerance. Toda, kaj naj bi toleranca oz. strpnost sploh bila, na čem temelji, kako se udejanja in kako je do nje (do poskusa konceptualizacije in operacionalizacije tolerance) sploh prišlo?

S temi vprašanji se protokolarni zbornik *Medkulturni dialog kot temeljna vrednota EU* sploh ne ukvarja, ampak toleranco jemlje kot nekaj danega, samoumevnega, celo samorazlagalnega. Naj v ilustracijo navedem samo nekaj citatov iz prispevka dr. Lucije Čok *Premagati meje, ki jih nosimo v sebi*, prispevka, ki toleranco omenja največkrat.

»Poznavanje in razumevanje kulturnih navad drugih družbenih in narodnostnih okolij je predpogoj za zavedanje o lastni identiteti in oblikovanje primerjav, ki omogočajo nastajanje vrednot. K primerjanju je potrebno pristopiti s pozitivno motivacijo, *strpnostjo* /poudaril Igor Ž. Žagar/ in čustveno distanco.« (Str. 65.)

»Utrjevanje etničnega pluralizma in spodbujanje civilizacijske *tolerance* /poudaril Igor Ž. Žagar/, ki sta temeljni misli evropske paradigme sobivanja in sožitja, naj bi ob močno povečani zavesti in vednosti o "drugih" jezikih/kulturah usmerjali posameznika k ponovnemu premisleku o svoji lastni etnični in kulturni identiteti.« (Str. 67.)

»Pri vzgajanju za kulturno *toleranco* /poudaril Igor Ž. Žagar/ se v izobraževalnem procesu pojavljajo tako vsebine "visoke" kulture v etničnem ali tudi širšem pojmovanju (Skela, 1999, 68), kar pogosto imenujemo civilizacija (*Civilisation, Landeskunde, Civiltà*), kot tudi vsebine "vedenjske" kulture in njihove vloge pri sporazumevanju, to so kulturno pogojena prepričanja/stališča in vplivi, ki jih sprejemamo in prenašamo s pomočjo jezika.« (Str. 68.)

»Jezik je sredstvo, ki omogoča sporazumevanje med posamezniki, sporazumevanje odpira pot do *strpnosti* /poudaril Igor Ž. Žagar/ in sožitja posameznikov in skupin, ki želijo skupaj uresničevati podobne cilje.« (Str. 68.)

Kaj nam te »misli« povedo o toleranci oz. strpnosti? Prav nič, uporabljajo (pravzaprav le omenjajo) jo kot nekaj danega in samoumevnega, s tem pa izpraznjeno sleherne vsebine. Razen zadnjega navedka, ki je v svoji prostodušni naivnosti in odkritosti že kar preveč poveden:

»/S/porazumevanje odpira pot do *strpnosti in sožitja posameznikov in skupin, ki želijo skupaj uresničevati podobne cilje* /poudaril Igor Ž. Žagar/.«

Kaj pa posamezniki in skupine, ki želijo uresničevati drugačne cilje? Ali do njih ne moremo (morda celo ne smemo) biti strpni?

In prav to je problem, ki ga želi osvetliti pričujoča tematska številka: kakšna je historična in epistemološka konceptualizacija pojma strpnosti/tolerance, kako in zakaj (pa tudi za kaj) se je pojem strpnosti/tolerance zgodovinsko oblikoval in uporabljal.

Jonatan Vinkler tako v uvodni študij »*Medkulturni dialog*« *Evropske komisije kot nova verska toleranca in patent Jožefa II., imenovan »tolerančni«* (1781) prične z aktualnim vprašanjem: Kako nagovoriti evropske muslimane? »S spoštovanjem in brezkompromisno enako obravnavo vsakogar in vseh ali (zgolj) s *strpnostjo*, toleranco do njihove kulture in vere, ki je zvitorepno poimenovana tako, da zveni učeno – medkulturni dialog –, četudi izraza vsaj tretjina ljudi sploh ne razume, ostali dve tretjini pa ne vesta zagotovo, kaj pomeni? Ali evropski muslimani res potrebujejo versko toleranco v podobi »medkulturnega dialoga«? In: ali si nemuslimani zares želimo takšno (zdi se, da kriptokatoliško) Evropsko unijo, ki islamsko kulturno in religijsko drugačnost od splošnega (zgodovinskega) referenčnega okvira Evrope namesto z *akceptiranjem* naslavlja zgolj s *toleriranjem* /vsi poudarki Jonatan Vinkler/?« (Str. 29.)

Avtentična dikcija *Tolerančnega patenta* Jožefa II. za evangeličane, kalvince in pravoslavne je bila v državnem svetu na Dunaju sprejeta 20. oktobra 1781. Zakaj? Zaradi prepričanja, da se s kakršnokoli prisilo v zadevah vesti dela zgolj škoda in, drugič, kakor beremo v *Tolerančnem patentu*, ker »veri in državi prinaša prava krščanska toleranca *veliko koristi*, smo sklenili dovoliti pripadnikom augsburške in helvetske ter nepridruženim grške veroizpovedi povsod *zasebno izpolnjevanje njihovih verskih dolžnosti* /oba poudarka Igor Ž. Žagar/, ne glede na to, ali je bilo to kdaj v rabi ali je bilo uvedeno ali ne. Katoliški veri edini se zajamčijo prednosti javnega izpolnjevanja. Obema protestantskima ter že obstoječi grški nezedinjeni cerkvi se torej dovoljuje *zasebno izpovedovanje* /privat exercitium; poudarek v izvorniku/ povsod tam, kjer v nadaljnjem določeno število pripadnikov ter njihove možnosti tem *nekatolicičanom* /acatholici; poudarek v izvorniku/ to omogočajo.« (Str. 31.)

Pri tem kaže poudariti, opozarja Vinkler, večkrat spregledovano dejstvo: toleranca za evangeličane, kalvince, pravoslavce in jude *ni pomenila enako-*

pravnosti s rimskokatoliško cerkvijo /poudaril Igor Ž. Žagar/, ki je, kot je jasno razvidno iz *Tolerančnega patenta*, ostala vladajoča oz. dominantna religija Habsburške monarhije. *Tolerančni patent* pomeni zgolj s cesarjeve strani sankcionirano dopustitev in izrecen spregled določenih dejanj, ki so bila vse od uveljavitve protireformacije v Srednji Evropi zvezana s podajanjem katoliško versko obarvane prisega (npr. mojstrska, meščanska prisega ...) in z dosegom določenih položajev v zgodnjenovoveški družbi (status meščana in mojstra). Pri *Tolerančnem patentu* torej ne gre za nikakršno enakopravnost različnih pogledov na horizonte transcendentnega, temveč zgolj za vladarjevo dopustitev treh nerimskokatoliških veroizpovedi, kar se razodeva predvsem v prvem členu Tolerančnega patenta, ki opredeljuje (simbolični) status sakralnih stavb toleriranih veroizpovedi. Ker, za razliko od npr. Severne Ogrske (današnje Slovaške), Bukovine ali Sedmograške, te še niso obstajale in so jih v potolerančnem času postavili na novo, naj ne bi imele zvonikov, zvonov niti takšnega vhoda z glavne ulice ali trga, tj. portala, ki je bil značilen za cerkve dominantne veroizpovedi – katoliške cerkve (str. 34, 35). Podobnosti z razpravo o gradnji džamije v Ljubljani so, seveda, povsem naključne ...

V potolerančnem času postavljene cerkve toleriranih veroizpovedi, zlasti protestantske, so torej že s svojo arhitekturo opozarjale na naravo verske tolerance, namreč na *podrejenost* /poudaril Igor Ž. Žagar/ toleriranih veroizpovedi dominantni religiji Habsburške monarhije – rimskokatoliški (str. 34).

Jožef II. je ta svoj razmislek – verska toleranca da je zgolj pragmatična, etatiistična dopustitev nekatoliških ver, ki je *narejena v dobro gospodarskega razvoja države* /poudaril Igor Ž. Žagar/ – zapisal tudi v pismo svoji materi Mariji Tereziji, ki ji ga je pisal 20. julija 1777 iz Freiburga:

»Bog me obvaruj pred tem, da bi si mislil, da je vseeno, ali bodo postali pripadniki države protestanti ali pa bodo ostali katoličani, in poleg tega, ali se bodo oklepali bogoslužja, ki so ga podedovali po očetih, oz. ali se ga bodo vsaj udeleževali. Vse, kar imam, bi dal, da bi vsi protestanti moje države prestopili v katoliško vero. Beseda toleranca mi pomeni samo toliko, da želim zgolj v pozemskih stvareh vsakomur brez razlike po veri podeliti uradniško mesto, mu dovoliti posedovati imetje, opravljati obrt in biti državljani moje države, *če bo za to sposoben in za državo ter njeno gospodarstvo uporaben* /poudaril Igor Ž. Žagar/.« (Str. 36.)

In prav nič drugače ni s strpnostjo oz. tolerantnostjo »sodobne« ideologije medkulturnega dialoga: različnost dopušča, kolikor ima od tega ekonomske koristi in dokler ima ekonomske koristi.

Taja Kramberger in Braco Rotar v svoji študiji *Pravice vs toleranca. Mentalitetna inkongruentnost: zgodovinskoantropološke marginalije k slovenskemu prevodu Deklaracije o pravicah človeka in državljana z dne 26. 8. 1789*

nadaljujeta z osvetlitvijo zgodovinskih okoliščin in pogojev nastanka pojma toleranca.

Za začetek, opozarjata, je potrebno potegniti jasno ločnico med *toleranco*, ki zgodovinsko (antropološko) in v registru zahodnega družbenega imaginarija sodi pretežno v religiozni register – kakor je pokazal že Jonatan Vinkler – in jo je potrebno obravnavati kot inherentno verovanjskim okoljem, in *pravicami*, ki so ključna pridobitev sekulariziranih razsvetljskih disputov. Razlika med pravicami in tolerancami je velikanska, pojasnjuje jo domala vsak, kolikor toliko dober slovar. Namreč, kadar nekdo *onemogoča* udejanjanje *pravice*, krši naravni ali pravni red. Za takšna dejanja so predvidene sankcije. Kadar pa kdo *omogoča* dejanja, ki mu jih ni treba in bi jih lahko ustavil, pa gre za *toleranco* /zadnja štiri mesta poudaril Igor Ž. Žagar/, ki v okviru t. i. dobrih namenov sicer lahko izvira iz dobrote ali modrosti, gre pa vedno za oblastno strategijo: tolerantni je omogočil nekaj, do česar tolerirani nima pravice (str. 97).

Moderna ideja tolerance je eden od učinkov preloma v enotnosti vere iz časov srednjeveškega krščanstva. V tem pomenu igra reformacija na poti kompleksnih razmerij med toleranco in pravicami *avant la lettre* zelo pomembno vlogo, saj je pomagala vzpostaviti politične in intelektualne pogoje za pojav koncepta tolerance – seveda sprva v religiozno-dogmatičnem kontekstu (str. 98).

Nekaj si je potemtakem od tolerantne države sicer mogoče obetati, a ne preveč in ne za dolgo, ker tako organizirana država hitro zabrede v iracionalnost in nasilje, ki sta le drugi konec tolerance, poudarjata avtorja (str. 99).

Voltaire (1694–1778) se vpisuje v tok mišljenja, ki se je izoblikoval okoli preiskovanja političnih potencialov in meja »civilne tolerance«, ki se je skozi 18. stoletje postopoma formalizirala, proti koncu stoletja pa v pomembnem segmentu razločila v novo domeno pravic človeka in državljana. Tako se je Voltaire v svojih bojih zoper družbene predsodke opiral na različne konfiguracije tolerance (filozofsko, religiozno, civilno idr.) in si jih parcialno ter selektivno prillaščal (str. 99).

Tisto, kar je za današnji trenutek ključnega pomena, pa je aktualnost »pravilnega« oz. konsekventnega razumevanja *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*, tj. lingvistično subtilnega ter zgodovinsko (antropološko) kontekstnega branja. Zdi se namreč – ne le v zadnjem letu ali nekaj letih, ko člen za členom padajo temeljni postulati podmene o družbeni pogodbi (ločevanje vej oblasti postaja zamegljeno, ločevanje cerkva od države tudi, znova se uveljavljajo zasebno prillaščanje javnega denarja, razcvet korupcije in klientelizma, neupoštevanje presumpcije nedolžnosti, kratenje svobode govora,

narašča vrednost spletke in difamacije kot učinkovitih političnih strategij, nastopa nezamejena oblast uradništva itn.), kakor jih je definirala *Deklaracija* –, da je danes pravi trenutek, da se znova in dosledno obudi diskusija ali pa polemika o *Deklaraciji*, se pravi debata o epistemično, spoznavno in tudi človeško bistvenem razločku med *toleranco*, ki je vselej toleranca nosilcev oblasti (kategorija Starega režima), in temeljnimi pravicami posameznikov, ki izhajajo iz posameznika in posameznice ter jih določa družbena konvencija *naravnega prava*, immanentna *Deklaraciji* (kategorije republikanskega oz. demokratičnega družbenega reda) (str. 100).

Kdor se danes sklicuje na toleranco kot na domnevno netematizirano pozitivno dejstvo (ta neobvezni, kramljajoči pristop je zaščitni znak primorskih »teoretičark« medkulturnega dialoga oz. »medkulturnega jezikovnega posredovanja«, kakor so poimenovala celo študijski program, napaberkovan iz tovrstnih prostodušnosti), na angleške racionaliste ali na razsvetljske filozofe pa kot na kolege, s katerimi dekorira svoja besedila (kakor da vmes ne bi bilo nobenih refleksij in transformacij pojmovanj, kontekstov in režimov), ponavlja neanalitični zdravorazumarski sklic v znanstvenem kontekstu, kar je, milo rečeno, nedopustno, če naj se znanstveni diskurz po čemerkoli razlikuje od prazne in neobvezne mnemonične deskripcije in prostočasnega kramljanja (str. 100).

Če nadaljujemo s teorijo: načelo temeljne in neodpravljlive enakosti ljudi, ki odpravi toleranco privilegiranih slojev kot pokroviteljsko načelo v razmerju do podrejenih ali do manjšin, ima politične konsekvence, ki nedvoumno pomenijo konec Starega režima (in so zaradi njih nelegitimni vsi poznejši režimi, ki to »naravno« lastnost ljudi kakorkoli zanikajo), obenem pa pomeni izhodiščno in obče načelo prava v postabsolutističnih demokratičnih režimih. Enakost, ki jo omogoča rigorozna odprava pravnega in lastninskega sistema ter strategij Starega režima, je rdeča nit vse *Deklaracije*; neposredna referenca njenega konceptnega kompleksa so filozofske diskusije v času razsvetljenstva (o človekovi naravi, o politični svobodi in naravi družbenih vezi, o naravi in ločevanju oblasti ter o nadzoru nad njo, o svobodi trgovine, o aboliciji privilegijev itn.), ki sestavljajo kompleksno semantično ozadje *Deklaracije* (str. 107).

Že na začetku članka avtorja pojasnita, da je med tolerancami in pravicami velika epistemična in družbena razlika, ki ne sega zgolj na področja družbenih razmerij med posamezniki/posameznicami, ampak tudi na področje *režimov zgodovinskosti*. Če so *pravice* nekaj, kar je od razsvetljenstva – zlasti od sprejema *Deklaracije* 26. avgusta 1789 – *neovrgljivo zvezano s posameznikom in posameznico*, nekaj, kar je mogoče izterjati, ker to živim bitjem (ljudem, živalim, rastlinam ipd.) pripada po *naravnem pravu*, so *tolerance zadeva*

samovolje ljudi na oblasti /vsi poudarki Igor Ž. Žagar/, so stvar morale in religije, vselej pa – v manj ali bolj mračnih modalnostih – premoči nad toleriranim. Tolerance so tako druga plat medalje – torej istega dispozitiva – nasilja, fanatizma, izsiljevanja, ki nastopijo, kadar je to mogoče, a se jim nekdo odpove. Pravice, kakor jih opredeljuje *Deklaracija*, ne sodijo v isti mentalni in družbeni dispozitiv, nastale so kot diskontinuiteta s starorežimskim režimom tolerance, seveda tudi preko pomembnih traktatov in disputov o njej, saj je toleranca kot pojem pripadala tedaj znanemu epistemičnemu horizontu (str. 121).

Subjekti pravic so vsi ljudje, ne glede na premoženje, rodovnik, družbeni položaj, mnjenja in nazore /poudaril Igor Ž. Žagar/, potemtakem sleherni posameznik, ki se znajde v kolektivu, katerega konstitutivni član je prostovoljno po svoji odločitvi in na podlagi neodtujljive suverenosti, ki je njegova naravna lastnost (temeljna konvencija razsvetljenske družbene pogodbe je premišljena naturalizacija nekaterih postulatov). Njegove pravice so neodtujljive, ker sodijo k njegovi naravni in neodtujljivi suverenosti. V tej perspektivi lahko kakršnokoli omejevanje pravic izhaja le iz enakih pravic drugih enakih in enakovrednih subjektov, sleherni prenos oz. delegiranje pravic je lahko le začasno in urejeno z zakonom, ki izraža skupno voljo suverenih posameznikov. Pravice ne morejo biti konsumirane enkrat za vselej.

Subjekt toleranc pa je podložnik, ki ne razpolaga s seboj in je njegova volja nepomembna /poudaril Igor Ž. Žagar/, pravzaprav je predmet manipulacije avtokratskega suverena – vladarja, aristokracije, podjetnika, rodu, plutokracije, rodovne nacije –, katerega suverena volja odloča o tem, kako bo z njim ravnala. Suveren lahko selektivno deli svojo tolerantnost glede na všečnost in nevršečnost podložnika, glede na svoje partikularne koristi in glede na svoje cilje in načrte. Ta suveren potrebuje na eni strani pooblastila, ki ne izhajajo iz družbe, ki ji vlada (od božanstva, od Zgodovine, od Usode, od zmage nad družbo podložnikov, od tržne Uspešnosti etc.), na drugi strani pa druge suverene iste vrste, ki ga priznavajo kot suverena zaradi svojih motivov (njegove vojaške moči, zaradi ravnovesja sil, zaradi zgodovinske legitimnosti ipd.). Predvsem pa suveren lahko odpravi tolerance po svoji volji (str. 121–122).

Jana S. Rošker se problema strpnosti loteva na primeru Kitajske (*Multikulturalnost in diktatura strpnosti: primer Kitajske*). Vse, kar sodi k tako imenovani zahodni civilizaciji, od krščanske religije, preko kolonialnih jezikov, zahodne znanosti in tehnologije, se praviloma obravnava kot nekaj univerzalnega, ugotavlja. Moč zahodnih diskurzov je (ker je povezana s finančno močjo, torej z nadzorom precejšnjega dela svetovnega kapitala) tako velika, da predpostavk, h kakršnim sodijo, denimo, »zahodna zgodovina je enaka univerzalni zgodovini«, »zahodna kultura je enaka univerzalni kulturi« ali

»zahodne vrednote so univerzalnega značaja«, ne najdemo samo pri populaciji, socializirani v zahodnih kulturah. Visoka stopnja sprejemanja zahodnih razvojnih vzorcev (npr. pojmov »modernizacije«, »napredka« itd.) kot univerzalnih vzorcev vsebuje tudi sprejemanje modelnega značaja tako zahodne zgodovine, kot tudi zahodne kulture. Zahod se v tem smislu dojema kot neke vrste kristalizacijska točka za najzgodnejšo samouresničitev človeštva. Ena od posledic tovrstnega dojemanja je nekritično sprejemanje dejstva, da so zahodni modeli vrednot, h kakršnim sodi tudi strpnost, enaki univerzalnim aksiološkimi modelom, načeloma inherentnim vsaki družbi in kulturi.

Pojem strpnosti torej ni nič nevtralnega, je sklop idejnih in aksioloških konotacij, značilnih za zahodne družbe in njihove ideološke aparate. In to dejstvo bi moral imeti pred očmi vsak, poudarja Jana S. Rošker, kdor ga želi posredovati subjektom, socializiranim v drugačnih jezikovnih in idejnih okoljih. In natanko isto velja seveda za situacije, v katerih želimo določen pojav interpretirati kot izraz medčloveške ali medkulturne strpnosti oziroma nestrpnosti (str. 138).

V indoevropskem kulturno-jezikovnem krogu (če je o čem takšnem, seveda, sploh mogoče govoriti) se koncept temeljnih individualnih pravic čisto enači s konceptom človekovih pravic. Toda, v kolikšni meri gre pri konceptu človekovih pravic (samo in predvsem) za »zahodni« koncept? In na kakšen način bi bilo možno ta koncept narediti bolj univerzalen? (Str. 140.)

Koncept strpnosti, kakršen je v veljavi danes, temelji na strukturi razmerja med posamezniki in njihovo državo. Njegova teoretska podlaga je predvsem evropski koncept humanizma, katerega etične komponente so zakoličene z aksiomom svetosti človeškega življenja, ki mora biti v vsaki skupnosti zaščiteno (nedotakljivost telesa in duha). Zelo podobne koncepte humanizma najdemo tudi v kitajski tradiciji, in sicer kot sestavni del vseh filozofskih šol, vključno z državotvornim konfucianizmom. *Ren* 仁 kot termin, ki predstavlja temeljno etično premiso nedotakljivosti človeškega dostojanstva in apriorne vzajemnosti in ki predstavlja eno bistvenih komponent konfucijanske filozofske misli, so sinologi in sinologinje skozi stoletja prevajali na najrazličnejše načine. Pri tem lahko naletimo na prevode v smislu humanizma oziroma človečnosti, vzajemnosti, socialnega čuta, dobrote ipd. Semantično-kontekstualna analiza besedil, v katerih se uporablja, pa pokaže, da je morda še najprimernejši prevod tega pojma prav beseda strpnost, ugotavlja Jana S. Rošker. Ta »kitajski model« strpnosti se v strogih hierarhijah, na kakršnih sloni konfucijanska politična teorija, kaže kot osnova komplementarnega razmerja med odgovornimi nadrejenimi in predanimi podrejenimi (str. 140, 141).

Ne glede na to, da gre pri konceptu človeških pravic za zahodni koncept, ne smemo pozabiti, da je, denimo, že dve leti po tianmenskih pokolih prišlo

do še hujših pokolov v naši neposredni bližini, torej na področju, ki je temu konceptu civilizacijsko veliko bližje; in samo pol stoletja nas loči od popolnega teptanja koncepta človeških pravic in humanizma v državi, ki je nadvse dejavno sooblikovala njegove filozofske in politično-teoretske podlage. Tudi kaj torej ne gre zgolj za nasilje nekega določenega političnega sistema, in tudi ne za nasilje neke določene, »barbarske« kulturne tradicije. Gre enostavno za nasilje države, ki si jemlje pravico absolutnega razpolaganja z življenji posameznikov in posameznic, v katerih domnevno korist naj bi sploh obstajala. Lahko torej trdimo, da je strpnost kot postulat, ki temelji na konceptu človekovih pravic, torej vredna toliko kot njena motivacija. Le-ta je lahko večplastna, vsekakor pa je strpnost, kot pravi filozof Ludwig Marcuse, popolnoma deplasirana tam, kjer je molk nemoralen (str. 143).

Tak koncept strpnosti je seveda možen zgolj na osnovi popolnega izključevanja politično in ekonomsko pogojenih vprašanj, povezanih s politično in ekonomsko dominanco. Izključuje torej, z drugimi besedami, vprašanje o tem, kdo si sploh lahko privoščiti koga tolerirati in kdo bo večno zgolj »toleriran«. Tak razmislek nas lahko privede tudi do esenčne paradoksalnosti koncepta strpnosti kot takega: resnica in svobodna osebnost, kateri naj bi štiti-la, se v diskurzih strpnosti prikazujeta kot najgloblji in osrednji značilnosti človeške eksistence. In vendar je tako resnico, kot tudi svobodno osebnost možno živeti zgolj v omejeni sferi zasebnosti ali lastne skupnosti. *Prevladujoča, popolnoma nediferencirana vrednota strpnosti pa od nas zahteva, da blinimo spoštovanje drugega ter sprejemamo stališča in vedenjske vzorce, za katere pravzaprav menimo, da so napačni ali celo nevarni* /poudaril Igor Ž. Žagar/ (str. 145–146).

Vsekakor je iz primerov, ki jih navaja Jana S. Rošker, jasno razvidno, da gre pri konceptu strpnosti, podobno kot pri normativno razumljenih oziroma definiranih konceptih človekovih pravic, za zahodne koncepte. Takšne koncepte strpnosti seveda vseskozi zagovarjajo pripadniki liberalizma in pluralizma. Zato je v soočanju z multikulturalnostjo toliko bolj pomembno, da vprašanj, kot so migrantstvo, izgnanstvo ali hibridnost, ne postavljamo preprosto v nasprotje z ukoreninjenostjo, nacijo in avtentičnostjo, temveč, da lociramo in ovrednotimo njihove ideološke, politične in čustvene povezave ter njihove preseke v večplastnih zgodovinah postkolonialnosti.

Lilijana Burcar svojo študijo *Multikulturalizem in diskurz tolerance v dobi globalnega kapitalizma in neorasizma* začneja z ugotovitvijo (ki jo uvažajo in ji pritrjujejo že poprejšnje tri študije), da namreč danes v ospredje vedno bolj prodira koncept multikulturalizma in spremljajoči diskurz tolerance. Dodaja pa ji pomembno dopolnilo: da se ta diskurz, preko evropskih direktiv, neposredno preliva v šolske kurikule, hkrati pa tudi preko medijev

in ob pomoči Evropske unije ter njenih sponzoriranih izobraževalnih projektov v domeni nevladnih organizacij postaja vse bolj vgrajen v naš način govora in s tem dojemanja ter naslavljanja tistih, ki jih ta navidezno odprti liberalni diskurz pluralnosti, različnosti in domnevne vključujočnosti istočasno sistematično izgrajuje za etnizirane, kulturno nesovpadne in posledično eksotično odstopajoče, v istem zamahu pa tudi za pokroviteljsko tolerirane in zato v resnici le simbolično vključene druge.

In prav temu avtorica posveča svoj članek. Koncept multikulturalnosti in diskurz tolerance torej nastopata kot medsebojno prepletena politična projekta. Pri tem ni zanemarljivo dejstvo, da je institucionalni poudarek, ki ga zahodne kapitalistične države – v vlogi naslednic nekdanjih in nositeljic novih imperijev – namenjajo izključno oblikovanju govora o kulturi, povsem izpodrinil in nadomestil antirasistična, feministična, delavska in druga gibanja ter zadel njihove zahteve po družbeno-ekonomski pravičnosti in socialni varnosti. Del teh procesov je tudi preizpraševanje in zahteva po odpravi rasistično-seksističnih praks in diskurzov, ki so neposredno soudeleženi pri oblikovanju in naturalizaciji »rasno« segregirane ter najbolj izkoriščane delovne sile, ki jo v novi ekonomiji predstavljajo prav imigranti (str. 149).

V tej luči zato državno sponzorirani multikulturalizem s svojim ozkim in preusmerjenim poudarkom na kulturi in s spremljajočim diskurzom tolerance ne nastopa le kot vrsta institucionalnega koncepta. Na ravni »državnega aparata« namreč deluje tudi kot vrsta orodja, s katerim je mogoče na specifičen način usmerjati in določati, s tem pa »nadzorovati ter obvladovati« še dopustne okvire in s tem povezane uradno veljavne razsežnosti t. i. pluralne raznolikosti/pestrosti prebivalstva. S preusmerjanjem pozornosti na poenostavljeni pojem kulture se namreč oža način samoopomenjanja ter konstituiranja državljanek in državljanov kot političnih akterjev, predvsem tistih, katerih preživetje ni odvisno od konsumiranja in uveljavljanja predpisane in ozkega koncepta njihove kulture, ki jo v primeru kulturno rasializiranih in na novo označenih drugih Zahod koncipira kot tradicionalno in nespremenljivo, temveč od dostopnosti in egalitarne distribucije tega, kar bi lahko po Bourdieuju imenovali družbeni, politični in ekonomski kapital znotraj zamišljenih homogenih nacionalnih skupnosti neoliberalne Evrope, Kanade, ZDA in Avstralije.

Ko torej vpeljujemo pojme, kot sta multikulturalizem in toleranca, tudi v kurikulum, poudarja Lilijana Burcar, je v trenutnem družbenopolitičnem kontekstu najprej potrebno razumevanje zgodovinskega ozadja razvoja in zakorenitve multikulturalizma kot državne politike evro-atlantskih kapitalističnih držav, ki kljub specifičnemu govoru o pestrosti (prebivalstva) in pluralnosti (pogledov) ostajajo globoko rasistične. Prav tako pa je potrebno tudi

razumevanje tega, kakšne vrste politični diskurz je pravzaprav toleranca, s katero se vse bolj na rob odriva in nadomešča neki drugi diskurz, tj. diskurz enakosti in solidarnosti. Kakšnemu namenu torej služita multikulturalizem in toleranca? (Str. 149–150.)

Multikulturalizem, ki ga spremlja diskurz tolerance, se je prvič pojavil kot oblika sistematično vodene, institucionalno in zakonsko podprte državne politike v Avstraliji in Kanadi v 80-ih letih prejšnjega stoletja, se v 90-ih dokončno zakoreninil v ZDA in v Veliki Britaniji in se na prehodu v 21. stoletje dodobra uveljavil tudi kot del zakonodajne in širše institucionalne prakse znotraj Evropske unije, še zlasti v njenih zahodnoevropskih članicah. Multikulturalizem kot vrsta koncepta in dejanske prakse nastopa kot eden od prevladujočih načinov, s pomočjo katerega se vrši navidezno spravljiva oblika upravljanja s prebivalstvom in njegovo raznolikostjo v metropolitanskih jedrih nekdanjih imperijev – kjer se je po drugi svetovni vojni »gibanje populacij med nekdanjimi kolonijami in metropolami zasukalo v nasprotno smer« – kot tudi v njihovih nekdanjih kolonialno poseljenih periferijah in v dandanašnjih osamosvojenih centrih, npr. denimo prav v ZDA, Kanadi in Avstraliji. Hkrati pa multikulturalizem prerašča v vrsto »globalnega diskurza«, saj zajema tudi novonastajajoče diaspore in načine njihovega pozicioniranja v odnosu do evro-atlantskih nacionalnih držav »gostiteljic«, ki so hkrati tudi center neoliberalnega kapitalizma (str. 150).

Institucionalno promovirani multikulturalizem s svojimi praksami vključevanja in tolerance etniziranih drugih tako predstavlja novo etapo in nadaljevanje projekta asimilacije, kjer vključevanje drugače izgrajenih, tokrat na principu »skorajda, vendar ne povsem skriti normi enakih«, poteka na način njihove ponovne marginalizacije in getoizacije. Kot institucionalna politika multikulturalizem tako temelji na med seboj navidezno nasprotujočih si praksah in učinkih (str. 153).

Ker gre pri institucionalnem multikulturalizmu za simbolično in površinsko sprejemanje drugega, ima to za posledico na eni strani eksotizacijo etniziranega drugega in na drugi vpeljavo ter legitimizacijo diskurza tolerance v rokah predstavnikov središčno postavljene skupine. Prav s pomočjo slednjega poteka tudi izgradnja hierarhičnega in le navidezno merodajnega odnosa do drugače obravnavanega in s tem odklonsko označenega drugega.

Toleranca namreč pomeni nekoga ali nekaj prenašati oziroma trpeti in do določene meje dopuščati; s seboj nosi negativne podtöne, ki jih vgrajuje v izgradnjo in s tem obravnava tistega, kar naj bi bilo tolerirano /poudaril Igor Ž. Žagar/. Kot izpostavlja Wendy Brown, toleranca v osnovi namreč pomeni določitev in ohranjanje »zgornje meje, do katere je tistemu, ki je obravnavan za

poosebljenje tujosti, napačnosti, oporečnosti ali nevarnosti, še dovoljeno bivanje z gostiteljem, ne da bi bila pri tem ogrožena eksistenca gostitelja samega«. Sama vpeljava in uporaba izraza, kot je toleranca, tako neposredno evocira in performativno udejanji obstoj nečesa, kar naj bi bilo domnevno že samo po sebi kontaminirajoče oziroma nevarno ali pa povsem tuje in nesprejemljivo, vendar do določene mere hkrati tudi obvladljivo in s tem v svojem obstoju pogojno dopustno, v kolikor je lahko regulirano in na vsakem koraku po potrebi ustrezno sankcionirano. Toleranca tako predpostavlja obstoj nečesa, kar naj ne bi bilo niti dobrodošlo niti zaželeno, pri čemer pa ostaja v družbeni moči tistega, ki tolerira, da prosto določa in še dopušča, kako in v kolikšnem obsegu bo potekala pripustitev in inkorporacija tako označenega drugega. *Toleranca torej ni nevtralen ali miroljuben koncept sožitja, kot se zdi na prvi pogled, saj v svojem jedru nosi vpise »moči, avtoritete in normativnosti* /poudaril Igor Ž. Žagar/ (str. 154–155).

Jacques Derrida izpostavlja, da toleranca tako v osnovi nastopa kot »nasprotje gostoljubnosti« in zgolj kot oblika »dobrodelnosti«. Medvrstično vpeljuje noto superiornosti, ki jo pripenja tistemu, katerega privilegirana pravica je, da lahko tolerira, saj naj bi po tej logiki slednji predstavljal in govoril s pozicije mišljenja in praks, ki naj bi imele status obče veljavnosti in univerzalnosti nasproti tistemu, ki je zaradi podeljenega mu statusa toleriranega na ta način tudi izgrajen in označen za obliko partikularnosti, parcialnosti in posledično odklonskosti od tega, kar naj bi štel za normativno obliko bivanjskosti (str. 139). V tem smislu toleranca tako ni le pokroviteljska gesta, temveč deluje predvsem kot izkaz moči in prisvajanje avtoritete, saj tisti, ki tolerira, sam ni nikoli podložen toleranci. Slednjo kvečjemu podeljuje prav na osnovi diskurzivnega trika, ki toleriranega izgrajuje za posebno zaznamovano ali manjšinsko skupino in torej za nekaj partikularnega ter odklonskega, na osnovi česar je toleriranemu diskurzivno odvzeta možnost, da bi tudi sam lahko bil izvor tolerance. Tolerirani – za razliko od tistega, ki tolerira in si v tem procesu pravzaprav aktivno prisvaja, podeljuje in utrjuje pozicijo domnevne obče veljavnosti in univerzalnosti povedanega in udejanjenega – v tem hierarhično postavljenem odnosu ne le da ni upravičen do tega, da lahko tolerira, ampak je sam obravnavan tudi kot nezmožen tolerance. Zveden na raven partikularnosti je tolerirani kot predmet tolerance premeščen izven polja univerzalnosti in obče veljavnosti, kar ga v istem zamahu diskurzivno postavlja, kot opozarja Wendy Brown, ne le za tistega, ki je potreben tolerance in ki kliče po njej, temveč sovpadno s tem manevrom hierarhiziranja tudi »za nižjo obliko življenja«. Prakse tolerance tako zaznamuje na eni strani podeljevanje in uveljavljanje osrednjega statusa normativnosti tistih, ki tolerirajo, in obrobne, liminalnega statusa tistih, ki so tolerirani. *Na ta način*

se znotraj diskurza tolerance po tihem vrši hierarhično vzpostavljanje in strukturalno utrjevanje pozicij nadpostavljenih in podrejenih subjektov /poudaril Igor Ž. Žagar/ (str. 155–156).

Toleranca, ki v liberalnem pluralizmu velja za vrsto pravičnosti, pomenljivo temelji na ohranjanju obstranskosti tistih, ki jim je ta diskurz namenjen; v tej poziciji pa sta jim vidnost in pozornost namenjeni največkrat le v obliki potencialne nevarnosti, ki naj bi jo predstavljali za civilno in politično tkivo družbe. Zato dejstvo, da diskurz multikulturalizma za svoj osrednji postulat jemlje prav prakse tolerance, slednjega postavlja v novo luč, saj nehote kaže, da gre pri multikulturalizmu za »nekaj drugega kot za zgolj srečno skupnost različnosti« (str. 156).

Diskurz tolerance tako v ozadje umakne in odmisli družbenozgodovinski ter politično-ekonomski kontekst nastanka in reguliranja identitet multikulturnih drugih znotraj novega vala prisilnih migracij ter zabriše sledi ideoloških mehanizmov, ki so neposredno vpeti v proizvajanje družbenopomenskih razlik, na osnovi katerih poteka vzpostavljanje in pozicioniranje etniziranih drugih kot marginalnih in nesovpadnih subjektov. Diskurz tolerance, ki *gradi na esencialističnem pojmovanju identitete kot nespremenljive danosti* /poudaril Igor Ž. Žagar/, tako ne upošteva procesov, skozi katere poteka izgradnja identitet oziroma s tem povezano vpisovanje projiciranih razlik in vzpostavljanje odklonske drugosti. Konstruirano drugost, s celotnim naborom projiciranih lastnosti, ki je izgneta skozi presečišče družbenopolitičnih dejavnikov, jemlje za izvirne identitete posameznikov (str. 157).

Politična kategorija rase s tem ni ovržena, marveč le konceptualno preoblikovana. *Kultura in ne več biološki rasizem nastopa kot nova oblika vzpostavljanja diferencialnih razlik in hierarhij v odnosu med tolerirajočimi gostitelji in nezaželenimi, a ekonomsko nujno potrebovanimi multikulturnimi drugimi* /poudaril Igor Ž. Žagar/. Zato Balibar tudi govori o t. i. kulturnem rasizmu oziroma »rasizmu brez ras«: Današnji rasizem, ki se /.../ osredotoča na imigracije, ideološko spada v okvir »rasizma brez ras«. /.../ To je rasizem, katerega glavna tema ni biološka dednost, ampak nepremagljivost kulturnih razlik. To je rasizem, ki na prvi pogled ne predpostavlja superiornosti določenih skupin ali ljudstev v odnosu do drugih, ampak »zgolj« škodljivost odpravljanja meja, nekompatibilnost življenjskih stilov in tradicij.

Zdenko Kodelja se v krajši študiji *Politika ničelne tolerance* loteva tolerance v šoli. Ugotavlja, da ima izraz »ničelna toleranca« v različnih kontekstih sicer različen pomen, vendar ničelno toleranco kljub različnim opredelitvam in razumevanjem v okviru izobraževanja po navadi razumemo kot odziv na nasilje v šolah (str. 179).

Tako, denimo, v raziskavi o ničelni toleranci, ki jo je na harvardski univerzi opravil Program za državljanske pravice, lahko preberemo, da politika ničelne tolerance prizadene nesorazmerno veliko dijakov, ki pripadajo manjšinam, poleg tega pa omogoča krivično kaznovanje študentov. Po drugi strani pa zagovorniki politike ničelne tolerance trdijo, da so morda vprašljive le metode, uporabljene pri izvajanju politike ničelne tolerance, medtem ko naj bi cilji, ki so jih s sprejetjem te politike želele doseči šolske oblasti, ne bili vprašljivi (str. 180).

Ker pa politika ničelne tolerance predpostavlja, da je nasilje v šolah tako moralno sporno, da se ga ne sme dovoliti, se ničelna toleranca v bistvu ne razlikuje od netolerance. Netoleranco Kodelja tu razume kot nasprotje klasične opredelitve tolerance, tj. kot nedopustnost nečesa, kar je po našem mnenju tako moralno oporečno, da ne bi smelo biti dovoljeno. Tu se, seveda, zastavi vprašanje, ali so res vse oblike nasilja v šolah tako zelo moralno oporečne, da jih ne bi smeli dovoljevati? Na to vprašanje pa ne moremo pravilno odgovoriti, če ne poznamo odgovora na dve temeljni in povezani vprašanji. Prvo je konceptualno: Kaj je nasilje? Drugo pa je moralno: Lahko nasilje moralno upravičimo? (Str. 180.)

Druga oblika nasilja, ki je politika ničelne tolerance ne vključuje, je kaznovanje dijakov v šoli. Presenetljivo in nenavadno je namreč, ugotavlja Kodelja, da kaznovanje v šoli ne velja za nasilje in da ga tako tudi ne obravnavamo, čeprav kazen po navadi opredeljujemo kot nekaj neugodnega ali bolečega, kar pooblaščen oseba namerno naloži tistemu, ki je storil prekršek (str. 182). To velja tudi za politiko ničelne tolerance. Ne samo, da je za ničelno toleranco stroga kazen pogoj za njeno učinkovitost, temveč dovoljuje tudi krivično kaznovanje, to je enako kazen za različne prekrške, in nesorazmerno kaznovanje. Takšno kaznovanje pa je, vsaj v okviru retributivne teorije kaznovanja, nepravilno, tudi če je zaslužno. Kajti nepravilno je vedno, kadar ni sorazmerja med prekrškom in kaznijo. Ena izmed oblik takega kaznovanja je tudi pretirana kazen, ki je krivična vedno, kadar se manjši prekršek strogo kaznuje (str. 184). Za avtorja je to je samo še en dokaz, kako težavno je praktično izvajanje politike ničelne tolerance.

Številko sklene Marie-Hélène Estéoule-Exel s člankom *Poetika Odnosa: nauki Éduarda Glissanta, pesnika, od Karibov do Vse-Sveta*.

Kadar želimo opredeliti neki pojem, na primer strpnost, ugotavlja, se po navadi sklicujemo na sociologe, politologe, pedagoge in filozofe. Zato se za sklep številke obrača na pesnika, da bi nam po svoje povedal, kako se v njegovo delo, pa tudi v mrežo branja, ki ga predlaga, vpisuje razmerje do Drugega. Razmerje, ki se nič več ne spreminja glede na pojmovanje strpnosti ali nestrpnosti, pač pa glede na pojmovanje odnosa do Drugega (str. 189).

Gre za antilskega pesnika Éduarda Glissanta, njegovo Poetiko Odnosa in misel o Vse-Svetu. »Tam, kjer so sistemi in ideologije opešali, in ne da bi se kakorkoli odpovedal zavračanju ali borbi, ki jo moraš voditi v svojem lastnem kraju, podaljšujemo imaginarno, in sicer z nenehnim odpiranjem in neskončnim ponavljanjem tem mešanja, večjezičja in kreolizacije,« pravi pesnik.

Glissantova teza je močnejše in širše vplivala šele po objavi njegove *Poetike Odnosa*, ki je posledica branja *Anti-Ojdipa* iz leta 1972, avtorjev Gillesa Deleuzea in Félixu Guattarija. Po Glissantu obstajata dve vrsti identitetnega mišljenja: atavistično, »povezano s statusom identitete ene same korenine«, in rizomsko, kjer se korenine vzajemno prepletajo. »Podoba rizoma je prav v tem, da nas napeljuje k spoznanju, da identiteta ni samo v korenini, ampak tudi v odnosu. Se pravi, da misliti tavanje pomeni misliti relativno, se pravi to, kar je posredovano in povedano. Mišljenje tavanja je poetika, ki predpostavlja, da se bo v nekem trenutku izrekla. Izrečeno tavanja pa je izrečeno odnosa,« meni Glissant (str. 193).

Glissant torej predlaga, da se odnos oblikuje v srečanju z Drugim, drugačnim in različnim. Ti morajo biti prepoznani in priznani takšni, kot so, s svojo neprosojno platjo, ki je nujna za takšen odnos. To sprejemanje neprosojnosti »ščiti drugačnost«; »splošno pristajanje na posamezne neprosojnosti« je namreč »najpreprostejši ekvivalent ne-barbarskosti« (str. 194).

Takšno branje naše tematske številke (in razumevanje tolerance) predlagam tudi sam: rizomsko, ne koreninsko (atavistično).

II RAZPRAVE

»Medkulturni dialog« Evropske komisije kot nova verska toleranca in patent Jožefa II., imenovan »tolerančni« (1781)¹

Jonatan Vinkler

Evropska komisija se je v letu 2007 intenzivno pripravljala na lansiranje komaj predstavljivo zapletenega sprimka raznorodnih zamisli, aktivnosti in dogodkov s področja kulture (in, morda celo predvsem, politike!). To ropotalo je bilo nato v naslednjem letu, v 2008., živahno oglaševano pod sintagmo *leto medkulturnega dialoga*, o vsem pa so politični botri projekta naročili tudi vseevropsko javnomnenjsko raziskavo: državljane EU da naj se povpraša zastran razumevanja topik in semantik njihovega ne ravno poceni² uradniško-političnega podjetja. Terensko raziskovalno delo je zajelo vzorec 27.000 naključno izbranih državljanov sedemindvajsetih držav Evropske unije – približno tisoč v vsaki članici –, respondenti so šteli petnajst let in več, raziskava je bila opravljena med 13. in 17. novembrom 2007, izvedel pa jo je Eurobarometer (The Gallup Organization Hungary). Sprocesirani rezultati so postali javnosti dostopni v dokumentu *Flash Eurobarometer 217: Intercultural dialogue in Europe*, v njem pa je med drugim najti tudi nadvse pomenljiv podatek, da besedne zveze *medkulturni dialog v Evropi* povprečno kar več kot tretjina (34 %) vprašanih ni (pre)poznala in je tudi ni zmogla povezati z nobenim znanim ji pomenom (*Flash Eurobarometer 217: Intercultural dialogue in Europe*, 2007: 10).

¹ Pričujoča razprava je pripravljalo besedilo za večjo monografsko obdelavo problematike verske svobode v Srednji Evropi od 16. stoletja do »finis Austriae« (1918).

² Glej odgovor na pisno vprašanje Nigela Faragea v Svetu Evrope (4. februar 2008, <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+WQ+E-2008-0397+0+DOC+XML+V0//EN&language=SL>, 23. 08. 2010). Podatki o ne ravno skromni porabi evropskega davkoplačevalskega denarja, ki jih je na otvoritvenem dogodku leta medkulturnega dialoga januarja 2008 v Cankarjevem domu v Ljubljani navrgel tedanji evropski komisar za šolstvo in kulturo Ján Figel¹, so bili še bolj impozantni, kajti gospod Figel¹ je omenjal vsoto, večjo od 100 milijonov evrov, ki da je bila namenjena *zgolj za promocijo* brezkrvnega uradniškega koncepta leta medkulturnega dialoga.

Odstotek vprašanih, za katere je bila sintagma *medkulturni dialog* pomensko nedoločljiv oz. prazen skupek glasovnih označevalcev brez označenca, je bil kajpak v določeni korelaciji s socialnimi in demografskimi značilnostmi respondentov, gibal pa se je med devetnajstimi odstotki v Sloveniji, dvajsetimi v Luksemburgu in na Portugalskem ter kar štiriinpetdesetimi na Madžarskem (ibid.).³ Največjo težavo s prepoznavanjem miselne podstati poimenovalne novotvorbe so imeli najmanj izobraženi. Toda semantika izraza *medkulturni dialog* se je izkazala kot precej trd intelektualni oreh tudi za šolane respondente, kajti tudi med temi je bila kar četrtna (23 %) takšnih, ki si z izrazom pri najboljši volji niso znali prav pomagati in ga pojasniti (ibid.).

Pa tudi za tisti dve tretjini respondentov, ki so ob omenjeni sintagmi zmogli artikulirati kakršno koli kolikor moči urejeno in smiselno definicijo, se je medkulturni dialog izkazal za poimenovalno precej izmuzljivo reč. Respondenti so namreč omahovali med pomenskimi polji: a) komunikacija med različnimi skupnostmi, b) transnacionalno sodelovanje, izmenjava, c) sobivanje, poznavanje in razumevanje različnih kultur, d) kulturni dogodki, e) sobivanje in kulturna raznolikost, f) skupna evropska kultura, g) spoprijemanje z jezikovno raznolikostjo, h) toleranca, enake pravice, i) izobraževanje, izmenjava informacij in idej, j) dialog na področju politike in ekonomije, k) imigracija, manjšine in celo l) ohranjanje tradicije (ibid.).

Toda tako za anketnimi odgovori laičnih respondentov kot za uradniško suhimi deklaracijami načrtovalcev evropske notranje in zunanje politike se, kot se zdi, kot nek komaj opazen, pa zato tolikanj bolj vztrajen fantom ves čas, čeprav ne poimenovan s svojim zgodovinskim in uveljavljenim označevalcem – *verska toleranca* –,⁴ prikazuje zadrega, kako predvsem iz nekaj milijonov angleških, nemških in francoskih muslimanov, ki so kajpak evropski državljani, toda tudi davkoplačevalci in volilci, narediti integrirane Evropejce. Slednje namreč takoj implicira ne samo enakost pred zakonom, ki naj bi bila vsem državljanom EU ne glede na poreklo, spol, vero, etnično pripadnost, raso, barvo kože ... po definiciji itak zagotovljena, temveč najširše spoštovanje njihove kulturne/verske drugačnosti od dominantnega, doz-

³ Podobno je bilo v Estoniji (52 %) in Romuniji (50 %), toda tudi na Malti, kjer ni kar 47 % vprašanih o medkulturnem dialogu vedelo nič (ibid.)

⁴ Pisci uradnih tekstov oblastnih struktur Evropske unije so se, kot se zdi, zastran zgornjega na vse pretege izogibali poimenovalni neposrednosti. Toda kljub najbrž skrbno premišljenemu izogibanju terminu toleranca so vendarle na naslednji način določili referenčni okvir »medkulturnega dialoga«: »The combined effect of the successive enlargements of the European Union (EU), the increased mobility resulting from the single market, old and new migratory flows, more significant exchanges with the rest of the world through trade /oba poudarka J. V./, education, leisure and globalisation in general, is increasing interactions between European citizens, and all those living in the EU, and the various cultures, languages, ethnic groups and religions in Europe and beyond.« *Decision No 1983/2006/EC of the European parliament and of the Council of 18 December 2006 concerning the European Year of Intercultural Dialogue (2008)*.

devno krščanskega okolja, enakovrednost, dejstveno enakopravnost ter tozadevno tudi enako recepcijo glede na tradicionalno večinsko prebivalstvo v posamezni državi. Le-to pa je *nezanemarljivega* pomena znotraj evropskih geostrateških aspiracij na Bližnjem vzhodu, in sicer glede na npr. kapitalistično maksimo zahodnoevropskih neoliberalnih ekonomij, ki tako kot druga tovrstna gospodarstva gradijo na minimiziranju stroškov, tj. tudi stroškov dela,⁵ in tako na (potencialnem) večanju dobička.

Kaj torej početi z evropskimi muslimani, če njihovi bližnjevzhodni bratje po veri Evropi prodajajo črno zlato, če upehana evropska ekonomija preži na novce iz blagajn muslimanskih šejkov, če želijo evropska podjetja, ki jim je pri oskrbovanju državnih naročil npr. v gradbeništvu doma bolj ali manj že potekel rok trajanja, graditi v muslimanskih državah Magreba in če se zdi, da je mogoče evropsko gospodarsko konkurenčnost vsaj v enem od segmentov graditi tudi tako, da se za delo v delovno ekstenzivnih panogah najame delavce v muslimanski Turčiji, ki poleg vsega ponuja še dvainsedemdesetmilijski trg? Kako torej nagovoriti evropske muslimane? *S spoštovanjem* in *brezkompromisno enako obravnavo vsakogar in vseh* ali (zgolj) *s strpnostjo*, s toleranco do njihove kulture in vere, ki je tokrat zvitorepno poimenovana tako, da učeno zveni – *medkulturni dialog* –, četudi izraza vsaj tretjina ljudi sploh ne razume, ostali dve tretjini pa ne vesta zagotovo, kaj pomeni? Ali evropski muslimani potrebujejo versko toleranco v podobi »medkulturnega dialoga«? In: ali si nemuslimani zares želimo in zaslužimo takšno (zdi se, da kriptokatoliško) Evropsko unijo, ki islamsko kulturno in religijsko drugačnost od splošnega (zgodovinskega) referenčnega okvira Evrope namesto z *akceptiranjem* naslavlja zgolj s *toleriranjem*? Ali si želimo tako politiko in prav takšne njene reprezentante doma in v evropskih centrih politične moči?

Ovira, ob katero zadeva evropska politika, najbrž ni predvsem jezikovna in ne kulturna, temveč v zgodovinski perspektivi religijska ter posledično recepcijska,⁶ in to ne na Bližnjem vzhodu, ampak znotraj meja Evropske unije. Zdi se, da ima isti vzrok – tj. *evropocentrično razumevanje okcitanske kul-*

5 Slednje za seboj potegne premeščanje proizvodnje iz *high cost countries* v *low cost countries*: iz Zahodne na začetku v Vzhodno Evropo – najprej na Poljsko, Slovaško in na Madžarsko. Toda z razvojem kapitalistične ekonomije in z rastjo BDP-ja sčasoma tudi te države tendirajo k prehodu najprej med *middle cost* in nato med *high cost countries*, zato sledi prenos tehnologij in proizvodnje najprej v Bolgarijo in Romunijo in od tam v Turčijo (vse tri omenjene države gospodarstveniki razumejo tudi kot prostore izjemnega logističnega pomena) ter nazadnje – morda – na Bližnji vzhod. Ta pa je pretežno – muslimanski.

6 Le-to najbrž dokazujejo tudi resne diplomatske zadrege pri pripravi Lizbonske pogodbe, kjer se amandma preambule o relaciji sočasne Evrope napram lastni zgodovinski izkušnji sedaj glasi »DRAWING INSPIRATION from the cultural, religious and humanist inheritance of Europe« (Official Journal of the European Union C 306/10, 17. 12. 2007), medtem ko so bile med prvotnimi predlogi dominantne dokaj bolj katolicistično obarvane opredelitve evropske kulturne identitete, če ta sploh obstaja.

ture in (najbrž) teokratično percepcijo rimskokatoliške veroizpovedi – in je na moč podobna oni, s katero se je zadnja desetletja 18. stoletja spoprijemal Jožef II. v obdonavski monarhiji v Srednji Evropi, če je hotel svojo državo obdržati v koraku z vse bolj dinamičnim ekonomskim tempom, ki so ga tedaj narekivale predvsem Anglija, Francija in Prusija ter njihovi podjetni buržoaji, pred katerih silo parnih strojev je v »dolgem stoletju meščanov in revolucij« vse bolj bledele sijajne prestole, podeljenih po milosti božji.

1781: Tolerančni patent Jožefa II.

Razsvetljeni absolutist se je integriranja versko dokaj raznorodnih državljanov v »delo za skupno dobro« na legislativni ravni lotil z izdajo več patentov, ki so postali v občeizpovedni zavesti znani kot *tolerančni*. Avtentična dikcija *Tolerančnega patenta* (nadalje TP) za evangeličane, kalvince in pravoslavne, ki je dobila nato občo veljavo, je bila v državnem svetu na Dunaju sprejeta 20. oktobra 1781, datum na dokumentu pa je 13. oktober istega leta, in sicer zato, ker bil češko-avstrijski dvorni pisarni tega dne dostavljen cesarjev lastnoročni podpis z odločitvijo zastran cele zadeve in z utemeljitvijo le-te.

Izvirnik TP se nahaja v Österreichisches Staatsarchiv na Dunaju in je napisan v nemškem jeziku. Poudariti velja, da podložniki krone po monarhiji niso prejeli le ene, enotne verzije TP v nemščini, ki je oz. naj bi bila nato prevedena v deželne jezike.⁷ Patent, ki so ga prejeli v deželah krone sv. Štefana (na Ogrskem), se je od ostalih razlikoval tudi po naslovu in jeziku, začel se je namreč z besedno zvezo *Benigna Resolutio* in bil izvirno napisan v latinskem jeziku, po posameznih deželah cislajtanskega dela monarhije pa so krožile različne variante istega besedila TP, ki so bile ustrezno prirejene glede na deželne razmere in so referirale na zgodovinske specifične verskega razvoja v posamezni kronovini, kajti npr. na Kranjskem, kjer je habsburški deželni knez z verskim pluralizmom dokončno opravil že v zadnjih letih 16. stoletja, je bila verska toleranca neceli dve stoletji kasneje prava mala »prekucija«, medtem ko so npr. v Bukovini »vsi spoznavalci krščanske vere enake pravice pri izvrševanju svojega bogoslužja in pri vzgoji otrok že uživali« (Melmuková, 1999: 31). V zaključku TP je bilo tiskarjem naloženo, da izdelajo večje število tiskanih izvodov tega cesarskega patenta, s čimer bi postalo besedilo Jožefove odločitve zastran verske ureditve v monarhiji dostopno kar najširšemu krogu recipientov, v tisku deželnih glavnih mest (npr. za Kranjsko v Ljubljani, za Koroško v Celovcu in za Štajersko v Gradcu) pa naj bi se pojavila poročila o tem pomembnem patentu. Le-to se je, po dostopnih virih (Melmuko-

⁷TP je za nekatoličane na Češkem in Moravskem izšel v češkem prevodu, za nekatoliške vernike v Galiciji v poljščini in za nekatoličane v Trstu v italijanščini (transkripcije izvornih deželnih patentov za Moravsko, Galicijo in Trst glej v: Frank, 1881: 124–135), slovenskega prevoda TP pa v Arhivu Republike Slovenije ni bilo mogoče najti; le-tam je dostopen samo nemški cirkular s TP.

vá, 1999: 30), zgodilo le v stolnem mestu Habsburžanov, na Dunaju, kjer je *Wiener Zeitung* prinesel objavo TP, vendar brez naslova in vladarjevega podpisa ter tudi ne na naslovni strani, temveč pod rubriko *Wien*.⁸

Po uvedbi terezijanskih šolskih reform, zlasti obveznega osnovnega šolstva (trivialke), je začela pismenost predvsem v cislajtanskem delu monarhije naraščati. Tako je lahko absolutistični vladar preko uradništva s svojimi podložniki čedalje bolj uspešno komuniciral neposredno, preko tiskanih zakonov, patentov in razglasov, ter zategadelj ni potreboval več svoje moči deliti s »posredniškim« plemiškim stanom med seboj in večinskim prebivalstvom. Na ta način so prebivalci med Galicijo in Tirolsko ter med Zgornjo Avstrijo in Adriatikom polagoma izvedeli, da njihov monarh izdaja:⁹

Prevod Tolerančnega patenta

»Patent o pripadnikih augsburške in helvetske ter nepridružene grške veroizpovedi, in sicer zastran krščanske tolerance in njihovega zasebnega izpovedovanja vere /privat exercitii religionis/.

Mi, Jožef II., po Božji milosti izvoljeni rimski cesar, za vse čase povečevalec cesarstva, nemški, ogrski in češki kralj itd., avstrijski nadvojvoda, nadvojvoda burgundski in lotrinški itd. itd.

Zapovedujemo vsem in vsaki deželnoknežji, tudi privatni in duhovni ali posvetni domeni, zemljiškim gospodom, krajevnim oblastvom, mestom, trgom, ustanovam, samostanom, duhovnim skrbnikom, občinam in vsakemu od naših zvestih in pokornih podanikov, ki prebiva v naši nadvojvodini Avstriji nad Anižo, ne glede na ugled, stan.

V prepričanju, prvič, da se s kakršno koli prisilo v zadevah vesti dela zgolj škoda in, drugič, da veri in državi prinaša prava krščanska toleranca veliko koristi, smo sklenili dovoliti pripadnikom augsburške in helvetske ter nepridruženim grške veroizpovedi povsod zasebno izpolnjevanje njihovih verskih dolžnosti, ne glede na to, ali je bilo to kdaj v rabi ali je bilo uvedeno ali ne. Katoliški veri edini se zajamčijo prednosti javnega izpolnjevanja. Obema protestantskima ter že obstoječi grški nezedinjeni cerkvi se torej dovoljuje *zasebno izpovedovanje* /privat exercitium/ povsod tam, kjer v nadaljnjem določeno število pripadnikov ter njihove možnosti tem *nekatoličanom* /acatholici/ to omogočajo. Kjer imajo že sedaj pravico javnega izpovedovanja, velja tako tudi naprej. Še posebej pa dovoljujemo:

⁸ *Wiener Zeitung* Nro. 83 (Mittwochs, den 17. Weinmonat 1781), 5–7, dostopno na <http://content.onb.ac.at/cgi-content/anno?apm=0&aid=wrz&datum=17811017&zoom=2> (25. 08. 2010).

⁹ Slovenski prevod temelji na nemškem izvorniku ob upoštevanju češkega (Melmuková, 1999: 32–35) in delnega slovenskega prevoda (Vilfan, 1991: 109–110; Vilfan, 1996: 382). Izvirnik je bil tiskan v frakturi, posamezne pasaže pa so bile natisnjene v humanistiki; le-te so v pričujočem prevodu objavljene v kurzivi, izvorni termin oz. besedna zveza pa je dodan/-a v poševnem oklepaju.

Prvič: Nekatoliškim podanikom tam, kjer prebiva sto nekatoliških družin, čeprav ne živijo vse v kraju, kjer je njihov duhoven ali kjer stoji njihova molilnica – nekateri so lahko oddaljeni tudi po nekaj ur hoda –, da smejo zgraditi svojo molilnico ter tudi šolo. Tisti nekatoličani, ki so bolj oddaljeni, smejo, kadar koli želijo, obiskati najbližjo, vendar v cesarsko-kraljevih dednih deželah nahajajočo se molilnico, prav tako smejo njihovi duhovni iz dednih dežel svoje brate po veri obiskovati in jim, če so bolni, služiti s potrebnim naukom, z duhovno in telesno uteho, vendar pa ne smejo nikoli, in to pod pretnjo najtežje odgovornosti, preprečevati, da bi bil k temu ali onemu poklican katoliški duhoven, če ga je dotični želel. Tam, kjer jih še ni, zastran molilnic izrecno zapovedujemo, da se ne sme zvoniti, ne smejo imeti nikakršnih zvonov, zvonikov niti očitnega vhoda s ceste, ki je značilen za cerkev, drugače pa si smejo molilnico postaviti v velikosti, kot želijo. Ravno tako jim je dovoljeno podeljevati zakramente in opravljati bogoslužje, in sicer tako v sami molilnici kot po podružnicah. Dovoljeni so javni pogrebi, ki jih spremlja njihov duhoven.

Drugič: Dano jim je na voljo, da si postavijo svoje učitelje, ki jih morajo vzdrževati s strani lastnih cerkvenih občin, naša šolska uprava pa ima nad njimi nadzor glede učnih metod in reda. Podobno dovoljujemo:

Tretjič: Če svoje duhovne pastirje sami vzdržujejo, nekatoliškim prebivalcem mest dovoljujemo, da si jih tudi sami volijo. Če njihove duhovne vzdržuje oblast, tedaj velja zanje *prezentacijska dolžnost* /ius praesentandi/; potrditev njihovih duhovnov si pridržujemo, in sicer na način, da tam, kjer obstajajo protestantski konsistoriji, potrditev opravijo le-ti, kjer pa konsistorijev ni, za tiste kraje potrditev podelijo konsistoriji, ki že obstajajo na Tešinskem ali na Ogrskem, če okoliščine ne zahtevajo, da bi se v konkretni deželi zorganiziral lastni konsistorij.

Četrtyč: *Štolnine* /iura stolae/ ostanejo, tako kot v Šleziji, pridržane za rednega *župnika* /parochia ordinario/.

Petič: *Sodno oblast* /iudicatur/ v zadevah, ki se tičejo vere *nekatoličanov* /acatholicorum/, dajemo milostno v roke političnega deželnega oblastva, ki naj si vzame za pomoč enega od njihovih duhovnov ali teologov; ta naj na temelju njihovih verskih načel reč presodi in odloči, proti njegovi odločitvi pa se dopušča pritožba pri našem političnemu dvornemu mestu.

Šestič: Odslej se bo popolnoma odstopilo od dosedanjega običaja, ko so pri porokah nekatoličanov morali svoje otroke vzgajati v rimskokatoliški veri, saj če bo oče katolik, se bodo v katoliški veri brez vsega pomišljanja vzgojili vsi otroci, tako moškega kot ženskega spola, kar je *pravica* /praerogativum/ vladajoče religije; če pa bo oče protestant, mati pa katoličanka, bodo otroci staršem sledili v veri glede na svoj spol.

Sedmič: V prihodnje se z izrečenim spregledom veroizpovedi dopušča *nekatoličanom* /acatholici/, da si kupijo hiše in posestva, pridobijo pravice meščana ter mojstra, akademska dostojanstva in javno službo; prisega zanje ne sme biti na noben način drugačna od te, ki se ujema z njihovimi verskimi načeli, niti se ne sme od njih zahtevati udeležbe na procesijah in drugih bogoslužnih dejanjih vladajoče vere, razen, če bi sami tako želeli. Podobno, kot se v naši vojski vsakodnevno brez zadreg in z velikim prospedom že godi, se pri vseh izvolitvah in pri podeljevanju služb ni ozirati na razlike po veri, temveč je paziti samo na poštenje in sposobnost, pa krščansko in nravno življenje prosilca. Podobno je treba brez vsega oteževanja z izrečenim *spregledom* /dispensationes/ veroizpovedi podeliti meščanske in mojstrske pravice; v podaniških mestih naj to storijo deželni uradi, v kraljevskih mestih, kjer so deželni komorniki, le-ti, tam, kjer jih ni, pa naj to opravi naš deželni gubernij. V primeru, da pri zaprosenih spregledih pride do ovir, zaradi katerih spregleda ne bi bilo mogoče podeliti, naj se našemu guberniju in s strani njega nam pošlje poročilo z razlogi, da boste lahko pridobili našo najvišjo odločitev. – Kjer gre za *državljske pravice* /ius incolatus/ višjega stanu, naj spregled po predhodnem zaslišanju pri deželnem oblastvu podeli naša češko-avstrijska dvorna pisarna. To našo najvišjo odločitev je treba deželnim uradom, mestnim svetom in oblastvom naznaniti s posebno tiskano okrožnico, ki naj se izda v večjem številu kot ponavadi, lokalnim tiskarjem pa naj se podeli dovoljenje, da lahko dajo vsakomur, kdor jih zaprosi, takšne okrožnice, da bi se tako v dovolj velikem številu razširile tudi po drugih deželah.

Na Dunaju, 13. oktobra 1781.«

Jožef II. je tako s svojim ukrepom dopustil zgolj pravico do zasebnega izpovedovanja vere za pripadnike protestantske in reformirane cerkve¹⁰ ter za neunijatske pravoslavne vernike na vzhodu habsburške države. Tolerančni patenti so prinesli olajšanje tudi za jude, ki jih zadeva več Jožefovih zakonodajnih aktov iz let 1781–1789. Že 19. oktobra 1781 je bil izdan tolerančni patent za jude na Češkem, 15. decembra za njihove duhovne sobrate v Šleziji, nato je prišla ob koncu leta potrditev privilegija za žide v Lombardiji. V letu 1782 so dobili svoj patent judje na Dunaju, v Spodnji Avstriji in na Mo-

¹⁰ Poimenovanji *protestantska* in *reformirana* cerkev izvirata iz zgodovinskorazvojnega značaja obeh veroizpovedi. Sintagma *protestanti* (sinonim: *luterani* oz. v nemškem jezikovnem prostoru *evangelicani*) izvira iz dejanja reformno orientiranih kristjanov pod Luthrovim duhovnim vodstvom, ko so le-ti na državnem zboru v Speyerju (1529) protestirali proti ukrepom, ki bi jih omejevali. Teološkorazvojno se izrazi *protestanti*, *luterani* oz. *evangelicani* nanašajo predvsem na tiste deželne cerkve v nemškem Reichu, ki so črpale iz teologije Martina Luthra in Philippa Melancthona. Gre za glavni tok nemške reformacije, ki se ga pogosto označuje tudi za *filipističnega*. Švicarske smeri reformacije imajo več poimenovanj: *kalvinci* za meščansko reformacijsko smer, kot jo je artikuliral Jean Calvin v Ženevi, *helvetska veroizpoved* za združene reformirane cerkve na severovzhodu Švice (Zürich, Schaffhausen ...) ali zgolj, splošno, *švicarska reformirana cerkev*. Zastran TP se poimenovanje reformirana cerkev nanaša na kalvince.

V potolerančnem času postavljene protestantske cerkve so že s svojo arhitekturo opozarjale na naravo verske tolerance in na podrejenost toleriranih veroizpovedi dominantni religiji Habsburške monarhije – rimskokatoliški. Novosezidani božji hrami namreč niso smeli imeti zvonika in zvonov, pa tudi portala z vrati, značilnimi za sakralne arhitekture, ne. Na sliki je tolerančna protestantska molilnica v Brežah na Koroškem (avtor fotografije: Johann Jaritz).



ravskem, 31. marca 1783 je bil izdan *Systematica gentis Judaicae regulatio* (v latinskem jeziku) za žide na Ogrskem, 27. junija 1785 so dobili tudi galicijski judi svoj zakonodajni predpis, *Židovski sistem*, 7. maja 1789 pa še *Židovski red* (več v: Melmuková, 1999: 38–41).

Kaže pa poudariti večkrat spregledovano dejstvo: toleranca za evangeličane, kalvince, pravoslavce in jude ni pomenila enakopravnosti s rimskokatoliško cerkvijo, ki je, kot je jasno razvidno iz TP, ostala vladajoča oz. dominantna religija Habsburške monarhije. TP pomeni zgolj s cesarjeve strani sankcionirano dopustitev (*Duldung*) (Zinnhobler, 1981: 5) in izrecen spregled določenih dejanj, ki so bila vse od uveljavitve protireformacije v Srednji Evropi zvezana s podajanjem rimskokatoliško versko obarvane prisega (npr. mojstrska, meščanska prisega ...) in z dosego določenih položajev v zgodnjenovoveški družbi (status meščana in mojstra, deželna/državna uradniška služba). Da pri TP ne gre za nikakršno enakopravnost različnih pogledov na horizonte transcendentnega, temveč zgolj za vladarjevo dopustitev štirih nerimskokatoliških veroizpovedi, se razodeva predvsem v prvem členu TP, ki opredeljuje (simbolični) status sakralnih stavb toleriranih veroizpovedi. Kjer, za razliko od npr. Severne Ogrske (današnje Slovaške), Bukovine ali Sedmograške, te še niso obstajale in so jih v potolerančnem času postavi-

li na novo, naj ne bi imele zvonikov, zvonov niti takšnega vhoda z glavne ulice ali trga, tj. portala, ki je bil značilen za cerkve dominantne veroizpovedi – za rimskokatoliške božje hrame.

Z monarhovo odločitvijo v TP so bili *de iure* preklicani ukrepi posvetne oblasti, ki so bili sprejeti zastran uveljavljanja protireformne katoliške protireformacije in rekatolizacije ter so bili v habsburških dednih ali priposestvenih deželah uveljavljeni po augsburškem verskem miru (1555), zlasti pa po letu 1596; le-to pomeni z začetkom protireformacije in rekatolizacije v Notranji Avstriji tudi začetek poskusa katoliško obarvane verske unifikacije vseh dežel pod habsburškim žezlom. TP je bil hkrati tudi diskretno politično priznanje krone, da sta protireformacija in rekatolizacija v habsburškem delu Srednje Evrope v končni konsekvenci spodleteli, kajti Jožef II. je s TP sankcioniral ravno tisto stanje, ki po uveljavitvi protireformacijskih in rekatolizacijskih ukrepov v Habsburški monarhiji naj ne bi več eksistiralo – nekatoličani pod katoliškim suverenom.

Reforme se je lotil vladar, ki se je v pismu svojemu bratu, Leopoldu Toskanskemu označil z morda na prvi pogled protislovnimi, toda za naravo verskih reform zelo značilnimi besedami: »Ker sem po naravi len in brez velike prizadevnosti, površen in lahkomiseln, moram v svojo sramoto priznati, da nisem tako temeljit, kot se zdim, in da na meni ni nič drugega stalnega, kot sta moja vnema in častnost, toda če gre za dobro države in za služenje njej, lahko prestanem kakršno koli skušnjo.« (Denis, 1931: III, 71.) Tako je bil tudi TP zgolj eden izmed številnih monarhovitv ukrepov, s katerimi je želel Habsburško monarhijo strukturno in upravno preurediti na tak način, da bi vrhovna absolutna oblast ostala kroni, da pa bi država ob tem vendarle lahko uspešno tekmovala z drugimi političnimi in gospodarskimi igralci na geopolitični šahovnici med Baltikom in Adriatikom.

Stanje, ki ga je skušal Jožef II. s TP urediti, je bilo namreč zgodovinsko-razvojno precej zapleteno, zagotovo pa tako, da njegovi državi, v kolikor bi se odločila še naprej vztrajati pri rimskokatoliški verski unitarnosti, v tekmi s sosedami ne bi dajalo prav velikih konkurenčnih možnosti na področju gospodarskega razvoja. Izgoni in izseljevanje nekatoličanov, kar je bilo posledica protireformacijskih ukrepov, in s tem povezana gospodarska škoda da pač ne peljejo ravno k uspešnemu vodenju državne makroekonomije. In tega so se zavedali *kameralisti*, ki so habsburškemu monarhu pri reformah posojali svoj miselni potencial, pa tudi vladarju je bilo jasno, da se bo treba sčasoma zavoljo državnega erarja pač odreči ideji o verski unitarnosti, ki je bila kot sinonim za izpovedovanje katoliške pravovernosti mentalitetno in delovansko jedro protireformacije. Zato naj v blagajno monarhije ne prispevajo samo katoličani, temveč je treba med državljane pripustiti tudi pripadnike drugih

ver. Ti so tedaj *de facto* itak že prebivali v monarhiji, pa naj poslej tudi uradno postanejo trgovci, meščani, mojstri, uradniki in predvsem – davkoplačevalci.

Jožef II. je ta svoj razmislek – verska toleranca da je zgolj pragmatična, etatiistična dopustitev nekatoliških ver, ki je narejena v dobro gospodarskega razvoja države – zapisal tudi v pismo svoji materi Mariji Tereziji, ki ji ga je pisal 20. julija 1777 iz Freiburga:

»Bog me obvaruj pred tem, da bi si mislil, da je vseeno, ali bodo postali pripadniki države protestanti ali pa bodo ostali katoličani, in poleg tega, ali se bodo oklepali bogoslužja, ki so ga podedovali po očetih, oz. ali se ga bodo vsaj udeleževali. Vse, kar imam, bi dal, da bi vsi protestanti moje države prestopili v katoliško vero. Beseda *toleranca mi pomeni samo toliko, da želim zgolj v pozemskih stvareh vsakomur brez razlike po veri podeliti uradniško mesto, mu dovoliti posedovati imetje, opravljati obrt in biti državljan moje države, če bo za to sposoben in za državo ter njeno gospodarstvo uporaben* /poudaril J. V./.« (Arneth, 1867: 151–152.)

Verska svoboda v Srednji Evropi pred reformami Jožefa II.

V 16. stoletju se reformirane cerkve v svojih različnih oblikah (predvsem kot protestantska cerkev v Notranji Avstriji, kot kalvinizem in protestantizem na Ogrskem, kot utrakvistična husitska cerkev, protestantizem in cerkev čeških bratov v Češkem kraljestvu) uveljavijo po precejšnjem delu Habsburške monarhije, in to navkljub nominalni vrhovni oblasti katoliškega kneza v dednih deželah (npr. na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem, tj. v Notranji Avstriji) ter katoliškega nosilca svetováclavske in svetoštefanske krone v Češkem kraljestvu in na Ogrskem. Reformirane cerkve, zlasti protestantskega značaja, so se v omenjenih deželah krepkeje ukoreninile zlasti v drugi polovici 16. stoletja. Slednje velja še posebej za Notranjo Avstrijo, ki so jo tvorile habsburške dedne dežele Kranjska, Koroška in Štajerska. Protestantizem se je tod razcvetel šele po letu 1550, kot delujoča deželna cerkev z lastno cerkvenoupravno in šolsko organizacijo pa šele v šestdesetih letih istega stoletja, kar pa je bilo v neposredni opreki z določili augsburške verske pomicitve iz leta 1555 (*cuius regio, eius religio*). Ta je sicer kot priznani v Reichu akceptirala tako katoliško kot evangeličansko cerkev augsburške veroizpovedi, toda določala je tudi, da ima deželni suveren, tj. deželni knez, tudi izključno (pravno)moč(je) in pravico uveljaviti, da naj bodo deželani enake vere, kot je on sam. Pri augsburškem verskem miru je šlo namreč za sankcioniranje političnega, verskega in upravnega stanja v Reichu, ki se je oblikovalo od nastopa luteranske reformacije naprej, zlasti pa po šmalkaldski vojni (1546–1547, končni razplet s pasavskim mirom, 1552), ko sta tako katoliška kot pro-

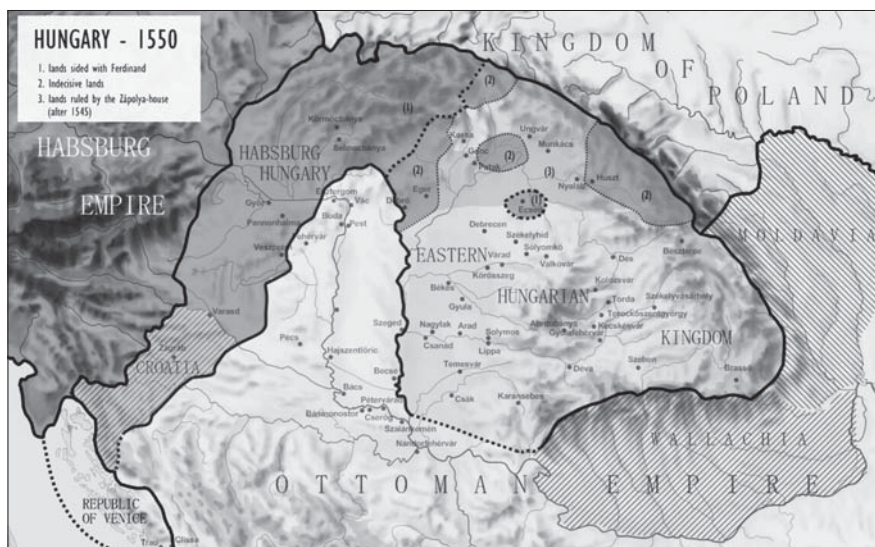
testantska stran ugotovili, da nista dovolj krepki, da bi verskega in političnega nasprotnika pokorili z vojaško silo (prim. Ranke: 913–1206). Tako je bil augsburški verski mir pravnoformalno priznanje verskega in političnega stanja *in situ*, kar je bilo bolj ali manj neproblematično tam, koder se je protestantstvo ali katolištvo pojavljalo zgolj manjšinsko ali sporadično, na mešanih območjih pa je imel deželni knez prerogativ, da veroizpoved, kakršno je izpovedoval sam, uveljavi med svojimi podložniki (*ius reformandi*), tisti, ki te vere še niso bili, pa so imeli na voljo versko konverzijo ali odhod iz dežele.

Češko kraljestvo in Ogrska

Toda določila augsburškega verskega miru se niso uveljavila ne na Češkem, Moravskem in v Šleziji, kjer so bili Habsburžani od 1526. voljeni na prestol sv. Václava, ne na Ogrskem, kjer je bil Ferdinand I. leta 1526 izvoljen za ogrskega kralja (proti Janu grofu Zapoljskemu), v drugi polovici 16. stoletja pa celo ne v habsburških lastnih dednih deželah Notranje Avstrije – tj. niti na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem. Vzrokov, zakaj srednjeevropski katoliški Habsburžani v deželah pod lastnim žezlom niso (z)mogli uveljaviti določil augsburškega verskega miru, je več. Primarni so predvsem zgodovinskorazvojni in zunanjepolitični razlogi. Habsburška monarhija ni bila namreč nikoli, in tako tudi v 16. stoletju ne, monolitna država, temveč bolj ali manj živopisen skupek, zbirka ozemelj, ki si jih je vladarska dinastija v nekaj stoletjih tako ali drugače priposestvovala. Med ta ozemlja so sodila posamezna avtonomna kraljestva (le-ta do uvedbe absolutizma v 17. stoletju v monarhijo niso bila močnejše integrirana, temveč so bila s habsburško državo povezana samo preko osebe vladarja, v kolikor so bili Habsburžani voljeni na tron kraljestva), svobodna kraljevska mesta, pa tudi dedne dežele, ki so bile personalna last habsburške družine, vsaka od teh jurisdikcij pa je imela svoje specifične zgodovinske pravice, ki so jih Habsburžani kot vladarji načeloma spoštovali. Zaradi takšne upravne raznorodnosti ozemelj pod habsburškim žezlom se je dogajalo, da so bila načeloma ista pravna vprašanja – v 16. stoletju npr. prav ureditev veroizpovedi deželanov napram veri vladarja – v raznih deželah pod Habsburžani deležna različne obravnave.

V Češkem kraljestvu je moral tako habsburški katoliški monarh zaradi politične moči in zgodovinskih privilegijev deželnega plemstva, stanov in deželnega zbora popuščati tudi zastran vere, in tako so češki plemiči od husitskih vojn (1420–1434) v prvi tretjini 15. stoletja pa do uveljavitve protireformacije v tretjem desetletju 17. stoletja (po zartrtju češkega stanovskega upora proti Ferdinandu II., 1620–1629) uživali praktično neomejeno versko svobodo. Ta se je sčasoma razširila tudi na meščane in tretji stan, z *Majestátom* Rudolfa II. (1609) pa je imel vsakdo v deželah svetováclavske kro-

Dežele ogrske krone v letu izida prve slovenske knjige (1550). Določil augsburškega verskega miru, in tako tudi načela *cuius regio, eius religio*, Turki na ozemljih pod lastno upravo niso uveljavljali.



ne pravico izpovedovati katero koli veroizpoved, in to tako na kraljevi zemlji kot celo na zemlji praškega nadškofa in samostanov. Tako je na Češkem, Moravskem in v Šleziji skoraj dvesto let obstajal prostor bolj ali manj moderno pojmovane verske svobode in spoštovanja med posameznimi veroizpovedmi (Vinkler, 2006 a: 17–19).

Na Ogrskem je bil položaj zaradi turške zasedbe in zavoljo političnega razkola pri spopadu za svetoštetfansko krono (Ferdinand I. – Jan grof Zapoljski; Mannová, 2005: 114–123) še bolj zamotan, kajti na ozemlju, ki se je nahajalo pod žezlom turškega sultana (v 16. stoletju skoraj dve tretjini Ogrske), določila augsburškega verskega miru niso imela nikakršne moči. So pa tam muslimani in kristjani različnih veroizpovedi uživali blagodati *pax ottomana*, pripadniki reformiranih cerkva pa neredko tudi neprikrite simpatije islamskih prebivalcev Ogrske (Almond, 2009: 158–161). In tako so se zaradi turške antipatije, ki je bila usmerjena proti Habsburžanom prijazni katoliški cerkvi, ter zaradi relativno visoke verske strpnosti Osmanskega imperija napram neislamskim veroizpovedim reformirane cerkve ukoreninile brez večjih ovir.¹¹

11 Omenjeno ilustrira tudi življenjska zgodba Trubarjevega sopotnika Pavla Wienerja (1495–1554), rojenega v Kranju, ki se je iz katoliškega kanonika prelevil v reformnega pridigarja, doživel nato pod ljubljanskim škofom Urbanom Tekstorjem obtožbo zaradi herezije, bil izgnan iz avstrijskih dežel, kariero pa sklenil kot evangeličanski superintendent oz. škof v Sibiju na Sedmograškem.

Notranja Avstrija

V Notranji Avstriji, ki so jo sestavljale dedne dežele habsburškega deželnega kneza, pa bi morala biti situacija na prvi pogled »čista« kot gorski potok. Vendar ni bila. Protestantizem se v notranjeavstrijskem in tako tudi v (jezikovno) slovenskem prostoru 16. stoletja ni mogel uveljaviti kot idejni in verski izraz delujočega družbenega reda ter politične stanovske ureditve. Za kaj takega bi bil potreben tudi deželni knez, ki bi bil protestant, Notranji Avstriji pa so kot habsburškim dednim deželam vladali deželni oblastniki, ki niso skrivali svoje katoliške (pravo)vernosti. Ob nastopu in sprejetju luteranske reformacije v Reichu je notranjeavstrijskim deželam kot avstrijski nadvojvoda vladal Ferdinand I. Ta reformacijskemu gibanju v svojih deželah seveda ni bil prav nič naklonjen. Že 1527. je namreč izdal dekret, ki je zapovedoval, da »naj se vsak, kdor zaničuje Kristusovo božanstvo z besedo ali pismom, kaznuje s smrtjo v ognju; kdor noče iti k spovedi ali prelamlja cerkvene zapovedi, naj bo zaprt ob kruhu in vodi; Lutrove knjige in spisi naj se sežgejo, uradniki, ki pa ne bi bili voljni izvrševati tovrstnih odlokov, morajo biti odpuščeni« (Gruden, 1912: 605).

Porajajoče se reformacijske tendence, ki so močnejše vidne vsaj od tridesetih let 16. stoletja naprej, so si skušale izbojevati formalno priznanje na sestanku odposlancev deželnih zborov v Pragi (1541) in na zboru avstrijskih dežel na Dunaju (1556). Vladar se je proti takim težnjam skliceval na določbo verskega miru iz Augsburga o veri podložnikov, ki da se mora ravnati po veri fevdnega gospodarja, ker pa je bil Ferdinand I. v zanj ne posebej prijetnih zunanjepolitičnih stiskah (turška nevarnost), se je bil prisiljen v tej reči vsaj na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem (npr. na Tirolskem je protestante brez milosti zatiral) vendarle držati zmernejše politike.

Enak položaj je bil tudi za Maksimilijana II. (1527–1576): ta je bil protestantom celo osebno naklonjen, Primož Trubar pa mu je pisal pisma (Rajhman, 1986: 38–43, 67–69, 74–77, 92–95), ga prosil za denar za svojo slovstveno akcijo prevajanja Svetega pisma v južnoslovanske jezike ter mu posvetil celo eno svojih pomembnejših del (*Ta drugi dejl tiga Noviga testamenta*, 1560). V Maksimilijanovem času je notranjeavstrijskim deželam načeloval Karel II., ki je skušal delati novovercem težave. Toda v paralelogramu sil in moči med slednjimi in deželnim knezom je bila v drugi in zadnji tretjini 16. stoletja na strani protestantskega deželnega plemstva še dodatna utež – *turška nevarnost* –, proti kateri so predstavljali kranjski, koroški in štajerski plemiči s svojimi vojaki skupaj z Vojno krajino najjužnejši branik. Pri tem je glavna vojaška in ekonomska teža lasanja z islamskimi vojščaki ponavadi zdrknila prav na pleča notranjeavstrijskih plemičev, kajti na le-te pritiska habsburški deželni knez, ki tedaj ni bil samo *defensor pacis*, ampak tudi

athleta Christi, in tako tudi po položaju branilec (rimskokatoliške) vere pred muslimani, glavno kolateralno škodo pa leto za letom trpijo zlasti kranjski in štajerski deželani. Njihovo plemstvo tako na deželnih zborih odobrava vojne davke in je tudi tisto, ki si mora bolj ali manj redno vsako leto nadevati oklepe, si opasovati orožje in nato jezdit proti turškim silam, ki v drugi in zadnji tretjini 16. stoletja, ko Osmanskemu cesarstvu vladajo Sulejman Veličastni (1520–1566), Selim II. (1566–1574), Murat III. (1574–1595) in Mehmed III. (1595–1603), praktično vsako leto (tudi večkrat) napadajo jugovzhodno mejo okcitanske Evrope.

Turška nevarnost in bruška pacifikacija

Deželni knez Karel je tako proti Turkom nujno potreboval denarne in vojaške pomoči stanov, zato se ni mogel preveč izpostavljati, seveda pa so si tudi protestantski stanovi prizadevali za praktično, toda tudi za pravnoformalno uveljavitev nove vere. Na politični šahovnici so proti katoliškemu deželnemu knezu spretno igrali z docela realno nevarnostjo osmanskega imperija na južnih mejah, pred čigar četami so morali notranjeavstrijski plemiči poleg svojih ogrskih tovarišev prvi braniti evropski Zahod. In to leto za letom. Strah pred bojevitim islamskim polmesečem (Vinkler, 2009: 570, 571, 584–590) je bil v drugi polovici 16. stoletja tako velik, da je moglo koroško, štajersko in kranjsko deželno plemstvo luteranske vere iz tega naslova črpati krepke obresti, čeprav je bil njihov deželni knez odločen katoličan. Nanj so najbolj pritiskali zlasti tedaj, ko so se utegnili v Vojni krajini pojaviti kar najbolj številni prapori z belim polmesečem.

Tako je npr. leta 1578 osmanska vojska oblegala Metliko, ki je bila eden najpomembnejših »logističnih«¹ centrov Vojne krajine, jo nazadnje tudi zasedla, pobila okrog 2000 ljudi, ostale pa odgnala v ujetništvo in suženjstvo. Nadvojvoda Karel je bil tedaj pri obrambi svojih dednih dežel v celoti prepuščen lastnim silam – domačemu deželnemu plemstvu, ki pa je bilo razen katoliških cerkvenih dostojanstvenikov v precejšnji meri drugačne veroizpovedi kot deželni knez. In tako je prišlo februarja 1578 na deželnem zboru v Brucku do največje politično-verske koncesije, kar jih je luteransko plemstvo Notranje Avstrije kdajkoli doseglo. Karel je od stanov pričakoval, da bodo reorganizirali obrambo na mejni črti, da bodo dovolili vojni davek za dobo petih let, da bodo pripravili večjo vsoto denarja za nujne primere ali vsaj poiskali primerne načine, da bi ta denar dobili, da bodo sestavili vojni svet, priskrbeli oborožitev, strelivo, hrano in oskrbo za trdnjave v mejnem pasu – in da se o verskih vprašanjih sploh ne bodo pogovarjali (Gruden, 1912: 622, 663). Toda protestantsko plemstvo je svojemu deželnemu knezu postavilo zanj precej neprijeten pogoj: svojim deželanom mora zagotoviti, da v veroizpovedovanju ne bo nadlegovan nihče, ki priznava augsburško konfesijo.

Nadvojvoda se je sicer izvijal, da v verskih rečeh nikomur ne dela sile, da pa si zastran trgov in mest (upravno) pridržuje deželnoknežjo regalno pravico, da tam ne dovoli druge veroizpovedi, kot je katoliška. Tako je Karel stanovom priznal le svobodo vesti (verovanja), ne pa tudi veroizpovedovanja (konfesionalnega delovanja), kar je bilo tedaj vezano na jurisdikcijo, slednja pa je bila imanentno politično-pravno vprašanje (kdo sme komu dovoliti postaviti cerkev in kje – na čigavi zemlji). Toda ker so bili protestantski stanovi vztrajni in je že kazalo, da se bo deželni zbor razšel brez uspeha, turška nevarnost pa je brez ozira na zagatni položaj deželnega kneza trkala na vrata, je slednji popustil – stanovom je dal 9. februarja 1578 ustno obljubo – pacifikacijsko izjavo,¹² da si sicer pridržuje deželnoknežjo pravico do urejanja verskih zadev na svojih posestvih, po mestih in trgih, vendar ne zato, da bi zatrl protestantsko bogoslužje v Gradcu, Judenburgu, Celovcu in Ljubljani, vesti meščanov pa da ne bo nihče obteževal.

Stanovi so tako *de facto* dosegli, da so si lahko plemiči in njihovi ter meščani v omenjenih štirih mestih utrdili protestantsko bogoslužje in šole, meščane in tržane drugih mest ter trgov pa poslej do protireformacije (od 1598 naprej) ni nihče silil, da bi obiskovali katoliško obredje; smeli so hoditi na protestantsko službo božjo drugam ali pa so se jurisdikciji deželnega kneza v vprašanjih vere izognili tako, da so ob mestu ali trgu (vendar na nemestni in nedeželnoknežji) zemlji postavili molilnico – kot npr. mariborski protestanti v Betnavi.

Še bolj pomenljiv je bil položaj npr. v deželnoknežjem mestu Kranju (Kosi, 2009: 77), kamor je Luthrove nauke prinesel Gašper Rokavec (Gruden, 1912: 718). Kajti po njegovi smrti 1565. je prišel med kranjske protestante za predikanta vztrajni Jernej Knafelj, ki je Kranjčanom pomagal ustanoviti celo njihovo lastno šolo in se je tudi sicer ob vsaki priliki kolikor mogoče ognjevito zavzemal za uveljavitev in utrditev »prave, stare vere krščanske«. Zaradi tega je proti njemu odločno nastopil sam nadvojvoda Karel, ki je 25. oktobra 1577 kranjskemu mestnemu sodniku Junauerju zaukazal, naj Knafelja, ki da se vtika v župnijske pravice, napodi iz mesta, Kranjčani pa da naj se kot njihovi predniki držijo rimske cerkve, kajti nobene pravice nimajo, da bi spreminjali vero v mestu. Toda meščani so se za svojega pridigarja potegnili. Nadvojvodi so dali vedeti, da imajo Knafelja za predikanta že deset let in da slednji ves ta čas redno pridiga, deli zakramente in opravlja vse ostale po-

¹² S tem je bila potrjena Karlova graška pacifikacijska izjava iz leta 1572; po Gornji in Spodnji Avstriji, ki sta že smeli priznavati augsburško veroizpoved, je bila namreč tedaj takšna zahteva nadvojvodi Karlu postavljena tudi za Notranjo Avstrijo. Do sporazuma je prišlo v Gradcu. Z njim so dobili versko svobodo le plemiči, kar pa je povzročilo nova trenja. Meščani česa podobnega niso dosegli. Z bruško versko pacifikacijo je bila dosežena zgolj obljuba, da oblast ne bo preganjala pridigarjev in solnikov v Gradcu, Judenburgu, Celovcu in Ljubljani. Druge zahteve protestantov niso bile upoštewane (Grdina, 1999: 209, 210).

trebne obrede (npr. poroča in pokopava). Nadvojvoda se ni dal pogovoriti in je leta 1578 ponovno izdal strog ukaz, da mora Knafelj iz Kranja. Tako je slednji odšel na Brdo in tam v kapeli opravljaj protestantsko bogoslužje, Kranjčani pa so ga hodili poslušati: ob neki priliki je imel menda kar 1800 obhajancev. Nadvojvodo takšno stanje seveda ni prav nič veselilo, zato je pisal Adamu baronu Egkhu na Brdo, naj vendar poskrbi, da Kranjčani ne bodo romali na njegovo posest, kranjskim meščanom pa je zažugal in jim ponovno prepovedal poslušati nekatoliške pridigarje. Toda dotični niso pokazali kaj prida volje ukloniti se zahtevam svojega vrhovnega posvetnega gospoda. Njegove ukaze so jemali precej zlahka, tako da je Knafelj z družino večkrat prišel v Kranj, tam krščeval in celo pokopaval na pokopališču župnijske cerkve; pridigal je v svoji hiši, na kateri je imel v portal vgraviran moto *Hie Bärtel Knäffel Prädikant. Mein Stärghk steht in Gottes Handt* (Gruden, 1912: 720).

Zaradi takšnega razmerja moči, ko je rezultanta sil še kazala v protestantsko smer, so si slednji jemali marsikatero svoboščino, ki si je drugače ne bi mogli. Tako se je ob različnih priložnostih, tako cerkvenih kot posvetnih, oglasila protestantska pesem, nekateri kranjski izpovedovalci »*prave, stare vere krščanske*« pa so se menda na ves glas smejali in se norčevali iz katoliškega duhovnika Mrcine, ko je na Kristusov vnebohod vodil tradicionalno procesijo s svetim rešnjim telesom (ibid.). Mrcina se je nadvojvodi na ravnanje protestantov pritožil – da mu le-ti nagajajo. Seveda tudi nadvojvoda ni ostal gluha za pritožbe vikarja Mrcine in kranjskih hišnih posestnikov rimskokatoliške vere. Zato je ukazal zapreti sodnika Junauerja ter še tri druge meščane, v Kranj pa je poslal deželne komisarje, ki naj celo reč preiščejo. Zadeva se je končala tako, da so komisarji pravico prisodili protestantski strani, pet glavnih pritožnikov izmed katoličanov pa je sodnik, ki je bil do nadaljnjega zopet v sedlu, pogнал skozi mestna vrata (več v: Vinkler, 2006 b: 514–517).

Ferdinand II.: protireformacija in rekatolizacija v cislajtanskem delu Habsburške monarhije

Opisano stanje – katoliški deželni knez proti vsaj deloma reformiranim stanovom – je trajalo do nastopa Ferdinanda Štajerskega, kasneje ogrskega in češkega kralja ter rimskega cesarja Ferdinanda II. Ta je bil poslušen sin svojega očeta, nadvojvode Karla. Izvršil je namreč njegov verski in politični testament, da naj kot vladar habsburške Notranje Avstrije ob primerni priložnosti, po možnosti pa kolikor moči naglo, izkorenini seme reformacije v svojih deželah. Tako se je kot deželni knez, kasneje pa kot češki kralj in rimski cesar v srednjeevropsko cerkveno, politično in kulturno zgodovino trajno vgraviral predvsem z dvema sorodnima in med seboj povezanima dejanjema. V slovenski in češki zgodovinski zavesti je ostal namreč znan po a) brezkom-

Olje na platnu, ki je nastalo okoli leta 1614, Ferdinanda II. prikazuje kot bojevnika. Monarh je v svojih dednih deželah in v Češkem kraljestvu zastran vprašanj vere uveljavil *ius reformandi illimitatum* in tako iz srednjeevropskega prostora za skoraj dve stoletji – do TP Jožefa II. – izgnal versko pluralnost, ki je habsburške dedne dežele, predvsem pa Češko kraljestvo označevala v 16. stoletju.



promisnem zatrtju reformacijskega gibanja v svojih dednih deželah Notranje Avstrije (na Koroškem, Štajerskem in Kranjskem), kjer je živel pretežni del slovensko govorečih prebivalcev, b) po še radikalnejšem izkoreninjenju neka-

toliških veroizpovedi iz dežel svetováclavske krone ter po c) končni generalizaciji katoliške reformacije, protireformacije in rekatolizacije ter baročne absolutistične politične teorije in vlade v Srednji Evropi. Ferdinand II. je tisti, ki mu velja med habsburškimi vladarji 17. stoletja pripisati uveljavitev katoliške teokracije v nemško-slovanskem prostoru vzhodno od evropskega Zahoda, in sicer teokracije, ki je bila formalno prvič preklicana ravno s patentom Jožefa II., o čigar referenčnem okviru teče beseda.

O deželnem knezu Slovencev s konca 16. stoletja je iz najzgodnejše biografije – iz *Ferdinandi II, Romanorum Imperatoris Virtutes*; spis je 1638. zagledal luč sveta v stolnem mestu habsburške monarhije in je privrel izpod peresa njegovega spovednika Williama Lamormaina – mogoče izvedeti, da je imel možak menda dosti prirojene ljubeznivosti, ki se ji upirajo eksekucije, in tako ni bil zaznamovan z duševno fiziognomijo apostola: še zdaleč ni bil podoben protireformatorjem svete rimske cerkve – Hrenu, Brennerju in Stobeju v Notranji Avstriji ali Loheliusu, Carafi in grofu Harrachu v deželah sv. Václava. Bil pa je submisivna natura, ki ni v ničemer spominjala na neukročeno vladarsko silo(vitost) kakšnega Filipa II. V zvezi s Ferdinandom so tako njegovi učitelji in spovedniki jezuiti (Bogarin, Becan in Lamormain) ugotovili, da ni iz pravega testa za velikega vladarja, da pa ga je mogoče izuriti v duhovni odvisnosti. In so tudi ga, tako da si je mali, rdečelasi, zaliti in nasmejani mož, ki je malo pil, malo govoril in ravno tako malo tudi mislil, vzel za glavno poslanstvo tostranskega življenja pripravo na onostranstvo. Da pa bi se obvaroval pred strahovitim presenečenjem, ki bi utegnilo njegovo dušo pričakati, ko bo Vsevišnji tehtal, kaj je storil (prav) in česa ne, si je vzel k srcu pouk jezuitov, da je najboljše zdravilo proti temu, če se povsem prepusti vodstvu svojega duhovnega mentorja – spovednika. In pri Ferdinandovi mentalni fiziognomiji se je ta metoda srečala z imenitnim uspehom. Imel je namreč idealne predispozicije za meniha ali celo za potencialnega svetnika, kajti njegova najzgodnejša biografija se bere kot hagiografija svetnika pri živem telesu: da se ni menda nikoli s strastjo ozrl za lepo žensko; vsako jutro takoj po vstajanju posluša dve maši v lastni kapeli, obeduje s kapucini ali z jezuiti in rad posluša njihova pobožna berila ter se celo med lovom, ki je poleg glasbe menda njegova edina strast, ustavlja, da bi tehtal lastno vest, ter že ob najmanjšem nemiru le-te leti k spovednici.

Pošteno želi izvrševati svoje dolžnosti in se sčasoma privadi vladarskim opraviлом, toda v resnici ga stvar sploh ne zanima prav dosti. Živi v fatalistični blaženosti. »Gospod,« je rad govoril, »če tvoja slava in moje odrešenje zahtevata, da bi postal močan, me povzdigni in slavil te bom; če pa hočeta, da bi ostal pri tem, kot sem, mi pomagaj in te bom prav tako slavil.« (Lamormain, 1638: 31.) Do drugovercev ne goji nobenega sovraštva: »Bog mi je pri-

ča, da bi želel zavarovati njihovo odrešitev tudi s svojim lastnim življenjem. Če bi vedel, da bi jih lahko s svojo smrtjo odrešil iz zmote, bi položil svojo glavo na tnalo in rekel rablju: Odsekaj!« (Lamormain, 1638: 7.) Sploh mu je bila politika čakanja v takih primerih dosti bližja kot metoda neposredne nasilne akcije.

Toda že, ko je marca 1595 prevzel v roke vajeti Notranje Avstrije in so se deželni stanovi v Gradcu poklonili novemu deželnemu knezu – takrat njihovih priposestovanih pravic zastran izpovedovanja drugačne vere, kot jo je imel sam, ni potrdil –, je protestant Spiedl opis slavnosti zaključil s pomenljivimi verzi Luthrove pesmi iz leta 1543: (*Ach*) *bleib bei uns, Herr Jesu Christ, / den überall jetzt Abend ist* (Gruden, 1912: 815). Sintagmo *Abend* v citiranem verzu nemškega reformatorja so notranjeavstrijski protestanti tedaj najbrž razumeli v eshatološkem pomenu *Weltabend, letzte Zeit*, zagotovo pa ne brez ozira na nastajajočo, za evangeličansko cerkev v Notranji Avstriji vse bolj perečo politično situacijo. Kajti mladi (tedaj še) deželni knez se je obdal s potridentsko katoliško pravovernimi svetovalci, ki mu niso dopustili pozabiti, da je kot katoliški vladar vsaj deloma tudi *athleta Christi* in da ga Vsevišnji potemtakem na krmilo dednih dežel ni postavil samo zato, da bi jih branil pred nevarnostjo ekspanzivnega turškega polmeseca, temveč tudi zato, da kot dober posvetni pastir pomaga »proč goniti volkove v ovčji obleki«, ki se vtihotapljuje med ovčice matere cerkve. In prvi Ferdinandov svetovalec in njegov namestnik pri krmilu Notranje Avstrije je bil tedaj lavantinski škof Georg (III.) Stobej pl. Palmburg. Ta je po vrnitvi mladega Habsburžana iz Italije zložil zanj spomenico, s katero se je v cerkveni, politični in kulturni zgodovini Srednje Evrope trajno zasidral kot nekakšen singularni *brain trust* katoliškega protireformacijskega obračuna s protestanti v tem delu Evrope (Grdina, 1999: 208).¹³

Škof Stobej je za Ferdinanda 20. avgusta 1598 sestavil obsežen spis,¹⁴ v katerem je zavzel predvsem odločno stališče, da je potrebno katoliško reformacijo uveljaviti čimprej. Pri tem da se ni ozirati niti na turško nevarnost niti na možnost upora na »notranji fronti«. Dotlej da je bilo miselno razhajanje, kako pristopiti k stvari: na eni strani so svetovali, da je treba nad prote-

¹³ Ukrepi, ki so jih deželni knez Ferdinand, sekovski škof Martin Brenner in ljubljanski škof Tomaž Hren izvajali proti protestantom v Notranji Avstriji, so dobili čez dobri dve desetletji, kot se zdi, popolnoma analogno, le mnogo večjo ponovitev v deželah svetovlačvske krone. Mentalna logika, idearij in tipologija obračuna z drugoverci so bili, kot je mogoče presoditi, popolnoma identični, le da je bil tam Ferdinand (II.) češki kralj in rimski cesar, namesto Hrena in Brennerja pa sta kot duhovna pastirja nastopila enigmatični papeški nuncij Carlo Carafa in praški nadškof Arnošt Vojtěch grof Harrach, ob njima pa Karel knez Liechtenstein kot Ferdinandov upravni »eksekutor«. Glej Vinkler, 2006 a: 15–68, in tam navedene vire ter literaturo.

¹⁴ Strnjen povzetek Stobejevega spisa se nahaja v: Kovačić, 1928: 267–269, izvorno podobo dokumenta pa je najti v: Stobej, 1749: 13–17. Izvod omenjenega dela hrani Osrednja knjižnica Celje, domoznanski oddelek, sg.: Rr 316.

stantstvo z železno roko in z ognjeno silo, drugi pa so menili, da je treba drugoverce prepričati – s popustljivostjo in z dialogom. Lavantinskemu škofu (1584–1618) se ni zdel primeren ne prvi ne drugi pristop. Tisti, ki bi hoteli praktimirati zgolj surovo silo, da kažejo več vneme in volje kot razsodnosti, kajti pri vprašanih vere je ni bolj škodljive reči, kot če se ovčice pridobiva s surovim nasiljem. Zato naj deželni knez uveljavi svojo politično (pravno)moč(je) in ukaže, da morajo postati vsi njegovi podaniki katoličani, tisti svobodnjaki in plemiči, ki tega nočejo, pa bodo morali zapustiti njegove dežele. Z reformo je treba pričeti pri vseh stanovih hkrati, toda najprej da je treba odsekati duhovno glavo gibanja. Zato se je treba na začetku spraviti na predikante. Pod pretno smrtno kazni je treba prepovedati pridiganje, protestantskim duhovnikom pa zaukazati, naj v določenem časovnem roku izginejo preko meja habsburških dednih dežel, če jim je življenje drago (Gruden, 1912: 818).

Osnovna ideja Stobejeve spomenice je bila politična, upravna in, posledično, verska izpeljava načela *cuius regio, eius religio* iz augsburške verske pomicitve 1555 – z uporabo tega načela so tako luteranski kot katoliški deželni knezi druge polovice 16. stoletja odloč(il)no zarisovali podobo verskega zemljevida dela Srednje in Severne Evrope, le v deželah sv. Václava se ta zamisel dotlej še ni prijela –,¹⁵ ki je določala, da deželni oblastnik odreja tudi vero svojih podložnikov, Ferdinand pa je bil z njo opozorjen, naj zgolj uveljavi svoje pravice, ki jih ima kot deželni knez; kdor ne bo spoštoval njegove legalne zahteve, naj se izseli. In to se je tudi zgodilo. Najprej na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem, tri desetletja za tem pa kot pravi narodni eksodus tudi na Češkem in Moravskem. Toda do takrat je preteklo še kar nekaj vode, Ferdinand pa že na začetku ni omahoval in je protestante v Notranji Avstriji prijel takoj po prevzemu deželnoknežje oblasti, in sicer ravno na mestu, kjer jih je najlažje in jih je najbolj prizadelo. Pri pravnem statusu njihove cerkve. Ta se je nahajala *de iure* pod oblastjo habsburškega katoliškega deželnega kneza in je bila dotlej spričo konstelacije političnih razmer in razmerij sicer tolerirana, vendar pravnoformalno kljub temu dobesedno nelegalna ustanova.

15 Z augsburškim verskim mirom, ki ga je cesar 1555. sklenil z nemškimi protestantskimi knezi, je bila augsburška veroizpoved protestantske cerkve na ozemlju Svetega rimskega cesarstva nemške narodnosti priznana za zakonito in enakovredno rimskokatoliški, deželnim knezom pa je bila dana pravica, da sami odločajo o veri svojih podložnikov. Na ta način se je še dodatno okreplil vpliv luteranskih deželnih knezov pri organizaciji protestantske cerkve (ali pritisk katoliških deželnih knezov na njihove protestantske podložnike!) – veljavna struktura oblasti, ki je temeljila na moči deželnih knezov, je definirala strukturo nove cerkve –, posledično pa je tako nastal niz deželnih cerkva, katerih cerkveni redovi so poleg povsem zunanjih vprašanj ureditve pravnega položaja cerkve (kar je bilo v domeni deželnega kneza), namenjali precej več prostora številnim verskim razlagam, biblični eksegezi in obrazcem. Struktura oblasti po augsburškem verskem miru je torej posledično vplivala tudi na vsebino in strukturo v cerkvenih redih posameznih deželnih protestantskih cerkva (Šega, 1975: 117–118). Zastran razumevanja razmerja moči med državo in cerkvijo pri Luthru in Calvinu glej Jurca, 2010: 147–176.

Ferdinand je tako najprej razpustil graški protestantski mestni svet in zgolj iz katoličanov sestavil novega, 15. septembra 1598 pa je deželnim stanovom ukazal, naj v štirinajstih dneh odpustijo predikante in ukinejo vse protestantske ustanove. V Ljubljano so prišli 29. oktobra istega leta še strožji ukazi: protestantski pridigarji in učitelji so morali v teku dneva pod prettnjo smrtne kazni zapustiti mesto, v treh (!) dneh pa notranjeavstrijske dežele. Leta 1598 so začele delovati rekatolizacijske komisije. Na njihovem čelu je stal »kranjski apostol«, škof Tomaž Hren za Kranjsko, za Štajersko in Koroško pa škof Martin Brenner. Zastopniki rimske cerkve so tako ob spremstvu oborožene posvetne sile deželnega kneza križarili sem ter tja po Štajerski, Koroški in Kranjski, »pregovarjali« deželane v katoliško veroizpoved, jih pri tem tudi prilično »masirali«, če ni šlo zgolj z besedo, izganjali protestantske predikante, šolnike in neposlušne podložnike deželnega kneza ter nastavljali katoliške duhovnike, uničevali protestantske molilnice in šole, pa tudi kakšno hišo bolj izpostavljenega spoznavalca Luthrove vere so s strelnim prahom pognali v zrak. V Kranju npr. se je znašlo pod naletom katoliških verskih apostolov prav prebivališče zgoraj omenjenega predikanta Knaflja in portal s pomenljivim motom *Tukaj prebivam Jernej Knafelj, predikant; moja moč je Gospodova rama*. Ob tem so plenili še proskribirane knjige (dela začetnika slovenske književnosti Primoža Trubarja so se na Indeksu znašla leta 1596), občasno pa v svoji vnemi niti mrtvim niso pustili mirnega počitka. Škof Hren je tako o usodi posmrtnih ostankov superintendenta protestantske cerkve na Kranjskem, M. Kristofa Spindlerja, v memorialu sekovskemu škofu zabeležil: »Deinde M. Christophorus Spindler Svezus tertius Truberi successor et praedicator germanicus, quem dominae haereticae angelum Dei vocabant. *Hunc exhumatum tempore reformationis misi in profluentem* /poudaril J. V./.«¹⁶ (Vidmar, 2009: 31.) Vsi zaznamki o verskem dogajanju med Alpami in Jadranom v tistem času so precej mračno, vsekakor pa sila nepobudno berilo (Grdina, 1999: 211–218; glej npr. Dimitz, 1875: 269–346), pa četudi prihajajo iz dnevnika samega »kranjskega apostola« Tomaža Hrena. Le-ta je o ponovni »kristjanizaciji« cerkve Marije Device v Velenju zapisal naslednje besede:

»Anno 1600, 9. die Aprilis, processionaliter recepimus et consecravimus Ecclesiam B. Mariae Virginis in Wellan, quam Anno 1574 occupaverunt et usque ad dictum tempus Haeretici tenuerant. Diruerant Praedicantes Lutherani altaria aliquot, ex quibus in loco unius sepelierant *unam Praedicantissam, quam exhumavimus et extra Ecclesiam proiecimus* /poudaril J. V./ Aderant in processione XXV Parochiae cum vexillis et sacerdotibus. Hominum multitudo ingens ultra X millia. Laus Deo.« (Slekovec, 1894: 150.)

¹⁶ Pomembnejši navedki iz virov so v izogib morebitni neceloviti prevodni interpretaciji namenoma puščeni v izvornem idiomu.

Ko je leta 1628 enaka usoda, kot sta jo v zadnjih letih 16. in na začetku 17. stoletja doživljala meščanstvo in tretji stan, zadela tudi plemstvo, je bila rekatolizacija v habsburških dednih deželah s slovenskim etnikom dokonč(a)na. Protestantski podložniki in njihovi gospodarji so se morali ali vrniti v »naročje matere cerkve« ali pa se napotiti v izgnanstvo. Odšlo je 700 plemiških družin (Grdina, 1999: 218), med njimi tudi družina Henrika grofa Thurna, ki je protireformacijo prvič doživel na Koroškem, kasneje pa se je proti njej bojeval kot eden voditeljev češkega stanovskega upora, posamezni majhni otočki luteranstva pa so se vse do TP 1781 ohranili samo v odmaknjenih koroških dolinah (Schwarz, 2010: 137).

Podobe religijskega vsakdanjika notranjeavstrijskih dežel iz tistega časa tako precej dobro odražajo nastopajočo mentaliteto (predvsem katoliškega) verskega in političnega *baroka*,¹⁷ ko atmosfera verskih sporov ter preprirov doseže vrelišče, konflikti pa se začno izražati z neposredno akcijo in reševati z metodami *brevi manu*. V Evropi je namreč tedaj nastopil trenutek, ko posebna mentaliteta porajajoče se dobe odločilno in dokončno zaznamuje tudi jezik, ki je tako ali tako najpopolnejši znani reprezentant (za)mišljenega in (ne nujno tudi) izrečenega ter najbolj zvit izdajalec zamolčanega. Tako postane npr. v Španiji, kjer ni bilo konec 16. stoletja ne duha ne sluha o kakšni koli drugi veri kot rimskokatoliški, ob zori 17. stoletja najobičajnejša zmerljivka *cara de hereje*, »krivoverski vamp«. To je tudi trenutek, ko je treba biti *un cristiano viejo*, »stari kristjan«, in ko je treba dokazovati čistoto svoje teološke rase vse od Praočeta, če ne, se ni mogoče nadejati mirnega nočnega počitka, za preproste duše pa pridevnika *katoliški* in *dobri* postaneta sinonima. Don Kihotov pribočnik Sančo Pansa namreč v znamenitem Cervantesovem romanu vriska takole: »Strela, to pa je vino, in kako je dobro in kako katoliško!« (Černý, 1996: 235, 236). In to je hkrati tudi trenutek, ko si (srednje)evropski človek ne upa več izraziti svobodne in neodvisne misli – Jacob Böhme (1575–1624), Jan Amos Komenský (1592–1670)¹⁸ in njima podobni so tedaj pač precej »singul-

17 Terminološko poimenovanje določene dobe ne pomeni nič drugega, kot ugotoviti začetek neke periode, v kateri bolj ali manj dominantno prevladujejo specifični ideariji, imaginariji, nravsvena klima, način mišljenja, (ob)čutenja in delovanja, določen način zastavljanja vprašanj in odgovarjanja nanje, določen stil življenja in umetnosti, kar vse ponavadi reprezentira predvsem tisto, kar je doba hotela postati, ne pa onega, kar je bila.

18 Komenskega (v osnovi renesančno) geslo *Omnia sponte flauit, absit violentia rebus* je bilo mentaliteti in ideariju baročnega človeka ravno tako tuje in nerazumljivo kot razmišljanja mistično navdahnjenega Jacoba Böhmeja, ki je v tragičnih dneh verskih sporov in spopadov v izraženi raznolikosti ter enkratnosti bivajočega videl neponovljivo, celo edino možnost n(a)rnosti sveta: »Vsakovrstno cvetje rase drugo ob drugem na zemlji. Med tem cvetjem ni preprirov okoli barve, vonja in okusa. Dopušča, da zemlja in sonce, dež in veter, toplota in hlad vplivajo nanj po svoji volji. Tako je tudi z božjimi otroki.« Vpraševal pa se je tudi: »Komu bi prišlo na misel soditi pticam v gozdu, njim, ki slave boga vseh stvari z raznolikostjo svojega petja? Mar jih bo Duh božji kaznoval, ker njihovi glasovi med seboj niso popolnoma ubrani? Naj raje prepevajo na vso moč in plešejo v njegovi navzočnosti.«

larne prikazni« –, ki je tako nezamenljivo zaznamovala vsakovrstno duhovno iskateljstvo renesanse, in sicer iz strahu, da bodo nanj vsi planili kot besni stekli psi, in ko se spravi z idejo, da je človek pravzaprav le eden od drobcenih pritiskov vijakov v velikem stroju ene in edine prave vere – v konglomeratu, ustvarjenem za boj in totalno podreditev drugače verujočih.

Zastran vprašanj vere postane konec 16. stoletja tudi v srednjeevropskem prostoru neizmerno lahko delovati, in za baročnega človeka bo slednje ves čas lažje, kot pa svojo dolžnost prepoznati in jo šele nato uresničevati; 9. ljubljanski škof si za svoj moto zagotovo ni po naključju izbral pomenljivih besed *Terret labor, aspice praemium*, kjer ima *labor* nerazločljivo opravka z neposredno akcijo, torej z delovanjem. To potezo baroka sijajno označuje rezka izjava – pravzaprav pomenljiv signal baročnega časa in njegove nepopustljive mentalitete, ki se ni utemeljevala v dia- ali poliloškem sporazumevanju, temveč v dejanjih samih – znamenitega kozaškega velikega hetmana Bogdana Zinovija Hmelnickega ob koncu neuspešnih pogajanj s katoliškim Poljskim kraljestvom (Gieysztor, Kieniewicz, Rostworowski, Tazbir in Wereszycki, 1982: 185–188) – *Škoda hovoryty* (na drugačen način). Poskus dogovoriti se v dobri veri in volji da nima več nobenega pomena, zato gre samo še za to, kako čim hitreje sekati glave. – Ne gre niti za narod niti za deželo, gre preprosto za trenutek, ko po celi Evropi zabučí *Škoda hovoryty*: takrat se začne barok in traja vse dotlej, dokler besede velikega zaporoškega hetmana reprezentirajo osnovno črto idearija in imaginarija ter kredo slehernikove človeške eksistence.

Ferdinand je torej v svojih dednih deželah precej zlahka opravil z Luthrovo vero, v Češkem kraljestvu pa je bil paralelogram sil(nic) čisto drugačen, in to predvsem zaradi druge zgodovinske politične in gospodarske situacije, kot je bila v notranjeavstrijskih deželah. Nenasilna katoliška protireformacija bi bila v deželah sv. Václava najbrž izrazito neučinkovita, če Ferdinandu ne bi pomogla neka neobičajna navada Pražanov, da se nezaželenih politikov radi znebijo tako, da jih zadegajo skozi okno – defenestracija (Skála ze Shoře, 1984: 36–39). Triindvajsetega maja 1618 je namreč več kot stotnica čeških plemičev vdrla v kraljevsko pisarno na Praškem gradu in vrgla skozi okno osovražena Ferdinandova ministra Viléma grofa Slavato s Chluma in Jaroslava Bořito z Martinic ter češkega vladnega sekretarja Filipa Fabriciusa. Možje so padli okoli 20 metrov globoko v grajski jarek, toda niso se ubili. Prileteli so namreč na kup gnoja in so jo razen grofa Slavate, ki se je težje poškodoval, odnesli celo samo z nekaj modricami, je pa to bil začetni takt v molovski simfoniji upora češkega nekatoliškega plemstva in stanov proti Habsburžanom. Nato je bila sestavljena stanovska vlada, ki je štela trideset direktorjev. Ta je iz Češke izgnala jezuite in skušala postaviti na noge koli-

kor toliko spodobno vojsko, ki naj bi se lasala s polki, ki jih bodo nad uporne Čehe poslali Habsburžani. Vse to pa je bil uvod v »češko vojno«, ki je prižgala zeleno luč za mednarodni spopad kontinentalnih razsežnosti, kakršnega je bilo med katoliškim jugom Srednje Evrope in njenim protestantskim severom pričakovati že dalj časa. Politična odisejada češkega nekatoliškega plemstva, ki se je za slednje končala na najslabši mogoči način, je tako odprla zapornice na jezu verskih konfliktov tridesetletne vojne. Julija 1619 je češki generalni deželni zbor sprejel konfederacijo dežel svetováclavske krone, češka krona je bila razglašena za volilno, vladar pa je bil dan zastran svoje moči krepko na uzdo najvišje češke aristokracije. Hkrati so bili s češkega prestola vrženi Habsburžani, za češkega kralja pa je bil izvoljen Friderik V. Pfalški, ki je predstavljal nemške protestantske kneze.

Seveda so imeli Habsburžani s češko krono vse drugačne načrte kot uporabno češko plemstvo, ki se pri organiziranju upora ni zmoгло opreti ne na meščanstvo, ki je v 16. stoletju vse bolj izgubljalo vpliv, kakršnega je imelo npr. med husitskimi vojnami stoletje prej, ne na tretji stan. Stavili so na najemniško vojsko, za katero pa se jim ni zdelo potrebno priskrbeti niti rednega plačila. Češki plemiči so se radi sklicevali na Husovo ime, niso pa kaj dosti naredili za to, da bi obranili njegovo duhovno dediščino – versko svobodo, ki so si jo morali Čehi v husitskih vojnah trdo priboriti. Poleg tega so menili, da jim bodo sorodstvene vezi njihovega novega kralja pomagale, da bo tudi Anglija vstopila v vojno proti Habsburžanom. Ne le, da se to ni zgodilo, celo Unija protestantskih knezov v Nemčiji, s katere zunanjo pomočjo je krepko računalo češko plemstvo, je pustila Friderika Pfalškega na cedilu, pa tudi Nizozemska ni poslala pričakovanih in še kako potrebnih vojščakov. Na drugi strani pa so imeli Habsburžani v rokavu nekaj krepkih adutov: moč svoje španske veje, nemško Katoliško ligo, volilnega kneza Maksimilijana Bavarskega, Poljsko in podporo rimske kurije, v žep pa so pospravili tudi enega nemških luterancev, saškega volilnega kneza Johanna Georga. Ta je namreč Uniji protestantskih knezov obrnil hrbet takoj, ko so mu Habsburžani za nagrado obljubili Zgornjo in Spodnjo Lužico, ki sta bili zgodovinsko del Češkega kraljestva.

In tako se je zgodilo neizbežno: polki obeh strani so se spopadli 8. novembra 1620 na Beli gori pri Pragi. Proti 27.000 žolnirjem Katoliške lige pod Johannom Tserclaesom grofom Tillyjem je stalo 21.000 vojakov upornih stanov, slednji pa so bili v komaj dvournem spopadu pred praškimi vrati povsem potolčeni. Ob tem so premaganci tudi takoj sprejeli svoj poraz, se predali in si naivno celo mislili, da bodo zaradi sorodstvenih vezi s katoliško aristokracijo odnesli celo kožo. Ko so se pogajali o predaji Prage, so od Maksimilijana Bavarskega zahtevali ne le splošne amnestije za vstajnike, temveč

celo ohranitev političnih in verskih svoboščin ter pravic iz časa pred uporom, nihče od njih pa ni sprevidel, kako silovit politični, verski, gospodarski in etnični orkan bo v naslednjih letih pometal po deželah češke krone in da je poraz na Beli gori le šibak preludij vsega tistega, kar so si zmagovite katoliške sile zamislile za premagane Čeha.

Po katoliški Evropi je poročilo o zmagi nad krivoverskimi Čehi izzvalo en sam zmagoslavni *Te Deum*. Na Dunaju so se cerkve tresle od vzklikov veselja, ker je Habsburžanom uspelo premagati vojsko prav tistega kraljestva, ki ga od časov Jana Žižke in Prokopa Holého (Plešastega) niso mogli ukrotiti ne z mečem ne z besedo. Pater Sabinus, kapucin, ki je s svojo pridižno elokventnostjo privabil v cerkev tudi Ferdinanda, si je izbral za moto pridige besede biblične knjige Psalmov 2,9: »Razbil jih boš z železno palico, kakor lončarjevo posodo jih boš zdrobil.«¹⁹ Nato je polagal monarhu na srce: prišel je trenutek za dokončno uničenje vstajnikov, tako da ne bodo mogli nikoli več vzdigniti svojih glav; milost do njih bi povzročila nove homatije; kralj ima nalogo duhovnega pastirja, zato naj pazi, da ne bo onstran groba deležen takšne obsodbe, kot jo je starozavezni prerok izrekel nad kraljem Ahabom: »Tako govori GOSPOD: »Ker si izpustil iz rok moža, ki je predmet moje zakletve, bo tvoje življenje cena za njegovo življenje in tvoje ljudstvo za njegovo ljudstvo!«« (1 Kr 20, 42.)

Taki in podobni načrti so rojili tudi v glavah številnih posameznikov, zlasti med poveljniki španske soldateske, ki so po češkem porazu pridrli v Srednjo Evropo napolniti svoje večno prazne mošnje. Eden izmed njih je bil tudi Ferdinandov svetovalec don Martin de Huerta, ki je poklicno kariero začel kot krojaški pomočnik, jo nadaljeval kot lakaj in nato kot ovaduh. Nazadnje pa je stopil v vojaške vrste. Ker je bil podjeten človek, je hitro napredoval, kar pa je bilo bolj pripisati njegovi zvitosti in spretnemu intrigiranju kot pa resničnemu junaštvu na bojnem polju. Hiter vzpon po klinih vojaške hierarhije je mogel v dobršni meri vknjižiti tudi na račun svoje atletske postave, ki mu je prinesla naklonjenost grofice s Kolovrat. In ta človek je cesarju svetoval, da naj »da pomoriti vse brez razlike, da ne bi od tega nevernega krivoverskega naroda ostala živa niti duša.«²⁰ Nekaj podobnega je vedel svetovati tudi španski poslanec na dunajskem dvoru, ki je monarhu razlagal, na kak način so upori v Kataloniji in Aragonu dali španskim katoliškim kraljem priložnost utrditi svojo moč. Za Čeha, ki so bili sedaj premagani in tako v podobni situaciji kot Katalonci ali Aragonci, je predlagal nič drugega kot genocid: »S štirideset tisoč možmi dobre španske vojske, ki bi se ji pridružila še lahka poljska konjenica, bi bil do korenine iztrebljen ta brezbožni na-

¹⁹ Vsi navedki iz Svetega pisma se ravnajo po *Slovenskem standardnem prevodu*, Ljubljana 1996.

²⁰ Pavel Skála, *Historie o těžkých protivěstích církve české*, poglavje XLIV (navedeno po: Denis, 1931: I, 28).

rod, ki je tako dolgo žalil cesarsko visokost.« (Denis, 1931: I, 28.) Bavarski volilni knez Maksimilijan I. sicer ni bil pristaš tolikanj nasilnih sredstev, pa tudi narave je bil dosti bolj umirjene kot španski grof ali dinamični pustolovec iste narodnosti, toda hudournik maščevalnega opoja z zmago nad Čehi je začel tudi tega treznega moža odnašati s sabo. Ferdinandu je pisal: »Vsemogočni Gospod se je naklonjeno ozrl na svojo cerkev, premagal njene sovražnike in strl njihovo moč. Bil sem prisoten, udeležil sem se tudi boja, toda zmagal je Bog in njemu gre vsa čast. Ali bi bili torej vredni njegove milosti, če bi pokazali strahopetno benevolenco do premaganih?« (Ibid.)

Toda na začetku se je zdelo, da so naleteli treznejši glasovi pri Ferdinandu vseeno na bolj odprto uho od bojovitih tonov: prve presoje stanja so kazale v smeri nadaljevanja politike, ki je bila prekinjena s stanovsko vstajo – privilegije reformiranih veroizpovedi bo treba omejiti, radikalne sekte bodo izpulili iz dežel svetováclavske krone, končni cilj, tj. obnovo katoliške verske enovitosti dežel in kraljestev pod habsburškim žezlom, pa je Ferdinand videl uresničen šele v daljni oz. nedogledni prihodnosti.

Zdi se, da je bil Ferdinand dosti prešibka osebnost, da bi si sam zamislil plan uničenja zgodovinskega češkega naroda, do česar je v slabem desetletju med 1620 in 1629 v resnici prišlo, pa tudi, da bi tako uničenje lahko preprečil. Na začetku se ni zavedal dometa svojih mandatov proti češkim protestantom kakor tudi ne resničnega trpljenja, ki ga je v deželah sv. Václava povzročala od njega najeta soldateska katoliške Lige, ki je bolj kot na okupacijsko vojsko spominjala na toplo divjih razbojnikov. Zaradi vstaje protestantskih stanov pa se je morda čutil tudi odvezanega krivde za njihovo trpljenje, poleg tega pa je imel po zmagi nad njimi kot vladar nove dolžnosti – in predstavniki zmagovite rimskokatoliške *ecclesiae militans* so se krepko potrudili, da na te obveze niti po naključju ne bi pozabil.

Skladno z običajnim postopanjem Rima v podobnih primerih se je kurija tudi tokrat zadovoljila zgolj z določitvijo generalnega kurza in programa, realizacijo pa je nato prepustila posvetni oblasti, kar ji je omogočilo črpati iz nasilja, ki je bilo tako povzročeno. Tako je tudi Ferdinand svojim uradom zgolj nakazal splošni cilj in naravni kompas, nato pa z velike oddaljenosti opazoval njegovo doseganje. In ravno slednje je bilo za Češko kraljestvo usodnejše kot najbolj krvava okrutnost pri kaznovanju vstajnikov: Ferdinand je namreč dežele svetováclavske krone prepustil na milost in nemilost v roke pogoltnih pustolovcev, ki so se namenili iz velike sreče, da se jim je v mošnjo zakotalilo zlato jabolko, iztisniti kar največ – zase.

Po spremembi strukture premoženja, po eksodusu prebivalstva, po zategadelj spremenjeni etnični stratifikaciji ter nazadnje po menjavi vsega kulturnega miljeja celotnega ozemlja je moč protireformacijo in rekatolizacijo

v deželah sv. Václava primerjati morda samo s pogromi, ki so posamezne narode (npr. evropske Jude) doleteli v »stoletju skrajnosti«. In v zvezi s tem počtetjem se ni mogoče odločiti, kdo nosi večji del odgovornosti: ali šibki vladar, ki je dal cel narod v roke plenilcem in rabljem, ali duhovniki rimske cerkve, ki so z obljubljanjem nebes priklicali na plano najslabše in najbolj mračno, kar se je skrivalo v dušah njihovih ovčic, ali tolpa zločincev, katerih »usluge« so za utrditev univerzalnega primata svoje veroizpovedi radi sprejeli in se z njimi onečastili.

Po bitki na Beli gori je minilo nekaj mesecev, preden so se katoličani sploh zmogli orientirati v novi situaciji,²¹ se je pa v teh mesecih brezvladja toliko bolje znašla okupacijska soldateska, sestavljena iz plena željnih vojaških pustolovcev iz različnih delov Evrope: »Ko so spoznali, da ni na Češkem nobenega odpora proti njim več, so se cesarski vojaki zapodili povsod po češki deželi in kradli, ropali, jemali. Pri tem so pregledovali vsak kot, lovili uboge ljudi, jim zavijali vratove, jih mučili in morili z ognjem, da bi izvedeli, kje imajo skrit denar, tako da je bilo grozno in žalostno o tem govoriti. Povsod en sam av, joj, groza, daj in vzemimo!« (Dačický, 1878: I, 268.)

Eden pribočnikov Maksimilijana Bavarskega se je hvalil, da je na tej vojaški odpravi spravil skupaj 60.000 zlatnikov, dodal pa je še, da je pravi bedak tisti polkovnik ali kapetan, ki si ne bi nabral vsaj pol toliko. Plen, ki so ga vojaki samo v prvih štirih dneh po bitki na Beli gori naropali zgolj v Pragi, je bil ocenjen na dva milijona zlatnikov, v plenjenju pa so generali celo prekašali svoje žolnirje (Denis, 1931: I, 38). Tako je bil deželam sv. Václava, ki so se mogle za svoje blagostanje zadnjih nekaj stoletij pred Belo goro – z vmesnim burnim obdobjem husitskih vojn – zahvaliti tudi dobro delujoči fevdalni ureditvi, spodmaknjen pomemben steber stabilnosti: trdna in učinkovita deželna uprava. Zavladal je namreč vsesplošni kaos: strahovskega opata, ki je potoval na Dunaj, je sredi belega dne napadla roparska tolpa in jo je komaj odnesel v najbližje mesto; kardinala Dietrichsteina, upravitelja Moravske, so na poti napadli in oropali neapeljski žolnirji, knezu Liechtensteinu pa so v sami Pragi njegovo palačo povsem »izpraznili« vojaki, in sicer prav oni, ki naj bi jo (ob)varovali pred (iz)ropanjem.

Toda Liechtenstein se je takrat ukvarjal predvsem s tem, kako bi kaznoval glave stanovskega upora. Šestega aprila 1621 je namreč dobil ukaz, naj da zapreti petdeset vodilnih vstajnikov, katerih večina je lahkomiselno ostala kar v Pragi, ker se je zanašala na obljube, ki jim jih je dal Maksimilijan Bavarski. Po dotlej veljavni deželni ustavi bi jih bilo treba postaviti pred najvišje deželno sodišče, toda v tem primeru je bila narejena izjema, ki je postala začetek prakse, da so izjeme uveljavile (novo) pravilo: sklicana je bila poseb-

²¹ Boji s stanovskimi vstajniki so potekali do marca 1622, ko pade Treboň.

na komisija, v katero je bilo imenovanih tudi nekaj tujcev, kar pa je bil prva centralizacijska poteza Habsburžanov zastran Češkega kraljestva. Ti so pri tem vprašanju vede in načelno, toda zato toliko bolj pomenljivo pustili vne-
mar določila stare, toda formalno še vedno veljavne deželne ustave, ki ni do-
voljevala, da bi stanovom na deželnem sodišču sodili ljudje, ki niso bili njihovi
sodeželani. Med ustanavljanjem komisije je Liechtenstein razglasil sodbo
nad dvajsetimi osebami, ki so umrle že pred bitko na Beli gori: njihove pose-
sti naj se zaplenijo v korist kraljevega erarja.

S tem pa je dal tudi sodni komisiji precej jasen namig, kaj pričakuje od
njenih članov. In tudi tožilec Přibík Jeníšek z Újezda je dobil poduk, naj se
nikar preveč ne zadržuje okoli pravniških argumentacijskih skrupulov, tem-
več naj se zastran izvajanja dokazov mirno nasloni kar na »splošno znano«
vedenje. Tako je komisija najprej obsodila na smrt in izgubo imetja devetin-
dvajset oseb, ki niso prišle pred sodišče, nato na izgubo plemiškega imena in
časti deset že pokojnih vstajnikov, nazadnje pa so bili na smrtno kazen obso-
jeni še glavni kolovodje upora proti Habsburžanom: sedemnajst direktorjev,
ki so bili v ječi v Pragi, in še petnajst drugih posameznikov, ki so pri organi-
ziranju upora igrali pomembnejšo vlogo. Med obsojenci so bili tudi znami-
niti učenjaki, npr. rektor Karlove univerze Jan Jesenius, pa tudi pomembni
diplomati, dvorjani in pisatelji, npr. Kryštof Harant s Polžic, skratka inte-
lektualni cvet sekularnega dela češkega nekatoliškega prebivalstva, ki je igral
ključno vlogo pri (re)produciranju zgodovinske kulture čeških dežel, z njihovo
usmrčitvijo pa je bil na simbolni ravni pokončan tudi zgodovinski češki
narod. Kajti tisto, kar je starih zgodovinskih identitet in identifikacij še osta-
lo, je bilo vezano na ljudi, ki so bili v naslednjih letih pognani daleč za meje
dežel svetováclavske krone, predvsem na češkobrabske in protestantske učen-
jake in duhovnike – na Jana Amosa Komenskega, Pavla Skálo, Pavla Strán-
skega in druge.

Ko so bili tako odstranjeni politični voditelji, je Ferdinand lahko uresni-
čil naslednjo točko programskega boja proti protestantom, kakršno je konec
16. stoletja kot deželni knez uspešno in tipološko analogno preizkusil že v
Notranji Avstriji. Restavracijske oblasti²² so se namreč lotile duhovnih vodni-
kov naroda, njegovih utrakvističnih, protestantskih in češkobrabskih dušnih
pastirjev. In če so pred Belo goro menili, da bo restavracija katolicizma na Če-
škem dolgotrajna, so prihajali zdaj vse bolj na misel, da je mogoče utrakvistič-
ni verski plevel, zlasti pa zlo seme herezije, ki da ga je med Čehi zasejala *Bestia
triumphans* Martin Luther, izkoreniniti že v nekaj letih. In takšne pobude
niso zrasle v čeških glavah, kajti med njimi ni bilo nikogar – niti med najbolj

²²V deželah sv. Václava je šlo tako za politično kot za versko restavracijo, tj. za uvedbo popolne pod-
ložnosti češke krone habsburški nadoblasti in za ponovno uveljavitev katoliškega univerzalizma,
ki je bil izgubljen pol l. 1420.

gorečimi katoličani ne²³ –, ki bi se hotel spuščati v to pustolovščino s, kot se je zdelo, precej negotovim izidom. Celo sam Jan Lohelius, ki je praški nadškofovski prestol zasedal v desetletju med 1612 in 1622, je omagal ob misli, da bi bilo mogoče katoliško restavracijo v čeških deželah kako pospešiti. Ker je bil med češkim katoliškim klerom eden prvih, ki se je skladno s smernicami na tridentinskem koncilu reformirane rimske cerkve spustil v spopad z drugače verujočimi, je zelo dobro vedel, kje ležijo ovire, da bi se češki narod zopet vrnil v naročje »matere rimske cerkve«, in kako velike so: vsa češka kraljevska mesta razen Budjejevic in Plzna so bila namreč odločno protestantska, v Pragi pa ni bilo katoličanov nič več kot 2000, pa še ti so bili povečini tujci (Denis, 1931: I, 47). Poleg tega je stanovski upor, čeprav je bil sorazmerno kratek, do kraja razdejal že tako hudo načeto cerkvenoupravno strukturo katoliške cerkve v čeških deželah, ki se je pod naleti najprej husitske, nato pa češkobradske in protestantske cerkve krušila že od prvih desetletij 15. stoletja. Samostani so bili ali požgani ali izropani ali so se praznili, pomanjkanje duhovnikov na farah pa je bilo tolikšno, da so jih katoličani dajali v roke celo utrakvistom, s katerimi so se še stoletje in pol prej brezobzirno potezali za primat nad češkimi dušami – če so ti le hoteli preklicati doktrine, ki so bile nasprotne uradnemu katoliškemu nauku, in če so obljubili imeti svoje žene pri sebi kot kuharice. Seveda pa so na glavne predstavnike klera rimske cerkve pritiskali redovniki, ki so si prizadevali dobiti nazaj vsaj nekaj svojih pozemskih bogastev izpred stanovske vstaje. In če ni šlo drugače, so se pritožili, tudi k cesarju; k slednjemu so pritožbe romale predvsem preko jezuita Becana in nato preko njegovega naslednika Lamormaina. Tako je mogla rekatolizacija upornih Čehov na začetku celo na simbolni ravni vknjižiti komaj kakšno odmevnejše dejanje. Razen »slavnostnega očiščenja« katedrale sv. Víta v Pragi, ko so katoliški reformatorji podobno kot pred tem že v Notranji Avstriji, npr. v Ljubljani, izkopavali posmrtno ostanke pridigarjev in plemstva, ki ni bilo katoliške vere, ter jih nadomeščali z relikvijami svetnikov – z nekaj lasmi Device Marije, z mrtvaškim prtom Jezusa Kristusa, s kameni, s katerimi so menda pobili sv. Štefana ... Toda to »očiščenje« je pri češkem prebivalstvu vzbudilo ravno toliko srda, kolikor zgražanja je nekaj let prej izzvalo nezmerno divjanje Abrahama Scultetusa (Schulza), dvornega pridigarja Friderika Pfalškega, ki je, omejenega duha, kot je bil, oskrnil starosvetno katedralo (sv. Víta), razbil križe in razmetal ostanke svetnikov, s čimer je tudi svojega gospoda spravil ob velik del ugleda, ki ga je le-ta užival v javnosti (Denis, 1931: I, 52).

Protireformacija na Češkem je zaradi pomanjkanja jasne vizije, kako pristopiti k celi zadevi, predvsem pa zaradi umanjkanja prebojne osebnosti od-

23 Izjema je bil morda edino kardinal Dietrichstein, ki je bil drugače iskreno in globoko pobožen človek, toda drugoverce je ob privrženosti rimski cerkvi preganjal tudi iz osebne maščevalnosti: med stanovsko vstajo so ga namreč moravski protestantski direktorji zaprli, prostost pa je dobil šele, ko je plačal 10.000 zlatnikov odkupnine.

ločne volje bolj ali manj stopicala na mestu. Prav vse pa se je spremenilo s prihodom mogočnega papeškega nuncija Carafa na Češko. Škof Carlo Carafa je bil potomec znamenite neapeljske družine.²⁴ Pred prihodom v Srednjo Evropo se je izkazal kot diplomat, v njegovi mentaliteti pa sta se državnik in vojak podobno kot nekdanj pri Bernardu iz Clairvauxa harmonično prepletala z apostolsko poklicanostjo. Med pogoltnimi posvetnjaki in besnimi podpihivalci najnižjih strasti, ki so v tretjem desetletju 17. stoletja dodobra napolnili Ferdinandov dvor v mestu ob lepi, modri Donavi, se je zdel Carafa res nekaj posebnega in izjemnega: kot bleščeča reminiscenca na čase silovitih in tudi samosilniških renesančnih cerkvenih knezov. Visok, odločen, jasnega razuma in ostre misli. Veliki inkvizitor, ki ne uničuje iz poželenja, strahopetno ali neodločno, temveč zgolj *ad maioram Dei gloriam*. In s hladnim mirom angela pokončevalca. Če že mora brodirati po krvi, tedaj to počne, ne da bi trenil z očesom in z dvignjeno glavo. Tega moža je papež Gregor XV., natančneje: njegov nečak, »il cardinale padrone« Ludovico Ludovisi, poslal v češke dežele, da bi »uporabil srečni obrat situacije«.

Čas da ni primeren za popuščanje: krivoverci so imeli diabolični načrt uničiti habsburško vladarsko hišo in potem vdreti v Italijo, toda Previdnost ni dopustila, da bi svoje zle namere tudi uresničili. Zato se ji je potrebno zahvaliti za milost in si prislužiti njeno trajno naklonjenost, in sicer tako, da se celotna monarhija združi pod enim vladarjem iste veroizpovedi – rimskokatoliške.

Ko je prišel Carafa na Češko, je bil najprej presenečen nad obsežnostjo in zahtevnostjo nove naloge, toda tudi nad Liechtensteinovim skepticizmom in Loheliusovo mlahavostjo. Kmalu pa je bil zopet v sedlu: »Ne zdi se mi primerno, da bi mi, katoličani, po tolikih zmagah ostali v nižjem položaju kot od usode premagani krivoverci; kajti ti ne strpijo nad seboj nobenega katoliškega vladarja, niti ne puste nobene katoliške pobožnosti.« (Denis, 1931: I, 51.) Na Češkem je Carafa organiziral delovanje rekatolizacijskih verskih komisij, ki so po deželah svetováclavske krone ordinirale še siloviteje kot slabi dve desetletji in pol pred tem Ferdinandove v Notranji Avstriji, v zagovor podobnega postopanja rekatolizatorjev pa je bilo občasno na splošno izrečeno, da takega početja ni mogoče gledati postrani in ga soditi glede na sodobni sekularni idearij, ki zagovarja pluralnost predstav s področja transcendentalnega. Kajti barok da menda ni dopuščal verskih kompromisov in da je preteklost napčno meriti z vatlom idearija in imaginarija, ki je bil v tistem času še neznan.

Tak premislek načeloma vsekakor drži, vendar pa je treba v zvezi z uveljavitvijo protireformacije in rekatolizacije v deželah sv. Václava pomisliti na

²⁴Družina Carafa je dala rimski cerkvi pred njim že mrkega Giovannijsa Pietra Carafa, papeža Pavla IV. (1555–1559), pa tudi njegovega nečaka, kardinala Carla Carafa, ki se je v evropsko politično zgodovino trajno umestil z makiavelističnim izrekom *Populus vult decipi, decipiatur*; ter pred in po njima – od 14. do 19. stoletja – še številne druge pomembne cerkvene dostojanstvenike.

čisto poseben kulturni milje, ki se je v tem srednjeevropskem prostoru (iz)-oblikoval od husitskih vojn dalje. Od prvih desetletij 15. stoletja, ko se je na Češkem začel odločen in včasih tudi krvav spoprijem med nasprotujočimi si konfesijami, pa do tretjega desetletja 17. stoletja je preteklo dovolj časa, da so se verske strasti dodobra umirile. In tako je zlagoma obveljalo prepričanje, kako je na tej čudni poti človeka skozi življenje – sredi teme in negotovosti, ko se dostikrat brez uspeha trudi spoznati svoj končni cilj in namen ter ko se pogosto ne more z mirno (za)vestjo odločiti, kaj je storil (prav) in kaj ne – preprosto nemogoče ter tudi nesmiselno pripisovati izključno resnico o tem vprašanju zgolj enemu samemu konfesionalnemu odgovoru. Na Češkem so bili namreč med množico konfesionalno različno izpovedujočih se ljudi dominantni tisti glasovi, ki jim ni bil zastrt pomen plemenitega izreka rabija iz Nazareta, katerega je menda zapustil kot enega ključnih vezil svojega duhovnega testamenta: »V hiši mojega Očeta je veliko bivališča.« (Jn 14, 2.)

Za veliko večino konfesij tega dela Srednje Evrope je bilo v času pred Belogoro značilno, da so se s spoštovanjem sklanjale pred vsakim, ki je v ponižnosti in veri povzdigoval svojo misel k Neskončnemu, pa naj je bila formulacija njegovih molitev kakršna koli. V tej smeri je od sredine 15. stoletja naprej pomembno vlogo opravljala zlasti *Jednota bratrská* (češki bratje), ki se je prva izmaknila ozki determinativnosti dogmatike rimske cerkve in je svoje poslanstvo videla predvsem v oznanjevanju in prakticiranju miru ter ljubezni in v preprostem, toda doslednem krščanskem življenju, njen vpliv pa je bilo čutiti v vseh stanovih češke družbe. Katoliška restavracija nastopajočega versko militantnega baroka je tako s svojo konfesionalno nestrpnostjo in krčevitostjo za Čehes predstavljala nekaj starega, preživelega, nekaj, česar so se sami skozi marsikatero občestveno in zasebno težavo, spor in bolečino v dveh stoletjih zgodnjega novega veka očistili in kar so že presegli. Bila je namreč ponovno oživljanje srednjeveške zamisli o konfesionalni unitarnosti in politični teokraciji. Res pa je, da so bili po začetku stanovske vstaje iz čeških dežel izgnani jezuiti, toda predvsem zato, ker so šteli stanovi njihovo družbeno delovanje ter netenje verskega sovraštva kot politično nevarno. Kajti duhovni očetje iz Družbe Jezusove so javno, v pridigah in na misijonih, zlasti pa pri stikih s politično pomembnimi člani katoliško-prohabsburške strani češkega plemstva zagovarjali zamisel, da katoličani niso dolžni držati besede, ki so jo bili dali nekatoličanu – krivovercu, in to kljub temu, da so v isti sapi učili, »da je treba trdno držati tisto, kar smo obljubili, in to vedno, ko reč sama na sebi ni zla in nepoštena«. To pa je bilo za češke nekatoličane toliko, kot reči, da ni *Majestát* Rudolfa II. nič drugega kot zgolj in samo prevara, kupovanje časa ter pretveza za dokončni obračun katoličanov z drugoverci. In v tem je najbrž srž vsega nezaupanja, ki je naposled rodilo dovolj

napeto mentalno klimo, v kateri so se češki stanovi odločili, da bo treba z orožjem v roki braniti versko svobodo, ki so jo uživali dotlej.

Toda tudi to so počeli brez verskega fanatizma. Stanovi so namreč po začetku vstaje v svojih uradnih proglaših dali vedeti, da ne nameravajo delati sile nikomur katoliške vere zaradi le-te, poleg tega pa so se razglašali celo za prijatelje vseh katoličanov v čeških deželah, s katerimi da želijo (kot do tedaj) živeti v miru, jih braniti in jim nikakor ne delati nobenih težav pri njihovem bogoslužju. Friderik (V.) Pfalški pa je bil po zasedbi češkega prestola še jasnejši: »Pred Bogom in pred vsem svetom razglašamo, da smo trdno odločeni, da ne bomo nikogar napadli ali stiskali zaradi njegove vere, niti tistih, ki pripadajo katoliški veroizpovedi, če se bodo le držali deželnih zakonov in še posebej Majestáta; zavezujemo se, da bomo ohranili svobodno izvrševanje katoliške vere.« (Denis, 1931: I, 53.) In tako so se obdržali med njegovimi uradniki tudi ne tako redki katoličani, od katerih pa češki protestantski kralj ni zahteval, da morajo konvertirati, temveč zgolj to, da se odrečejo vsiljevanju primata svoje veroizpovedi nad ostalimi. Friderik se je namreč med svojim kratkotrajnim gospodovanjem v čeških deželah v srednjeevropsko versko in kulturno zgodovino zapisal z za monarha 17. stoletja prej kot ne nenavadno mislijo, in sicer z idejo, ki ni daleč od sodobnih predstav o versko pluralni državi, na ravni politične teorije pa zamisli laične države: »Pritrditi je mogoče, da po pričevanju Svetega pisma in starih doktorjev vesti ni mogoče ne obvladati, ne zvezati, ne prisiliti in da ima to, takoj ko se prične uporabljati javni ali zasebni pritisk, usodne posledice in da je v različnih kraljestvih ta pritisk povzročil prevrate.«²⁵

Jezuiti so proti temu stavili teokratično idejo: krivoverci so hočeš, nočeš onstran vsega dvoma podvrženi moči cerkve in papeža. In proti slednjemu so se češki stanovi med vstajo bojevali z dekreti o izgonu Družbe Jezusove iz čeških dežel, medtem ko so natančno določili, da naj drugi redovi, ki so vse dotlej mirno prebivali v samostanih, tudi vnaprej uživajo deželni mir in varnost. Poleg tega je bil izgon naperjen proti redu, ne proti posameznikom, stanovi pa so poslali celo vojake, da bi jezuitske kolegije in cerkve branili pred izgredi ter jih tako obvarovali pred izropanjem.

Toda po Beli gori je bila situacija drugačna kot pred odločilnim spopadom – in Carafa je to vedel. Vladarja, ki je pred leti kot deželni knez nekaj podobnega že izvedel v Notranji Avstriji, ni bilo treba posebej opominjati, da naj s posvetno (po)močjo pomaga versko neubogljive Čehe zopet privedi nazaj v naročje rimske cerkve in da je treba pri tem, če ne gre drugače, uporabiti tudi surovo silo. In o slednjem je, bolj kot o vsem drugem, na zmagoviti katoliški strani vladalo harmonično soglasje. »Kakor bi posvetni vladarji nikoli

25 *Annales Ferdinandei* IX, 614 (navedeno po: Denis, 1931: I, 54), dostopno na: http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba000001-uba000199/uba000183/ (18. 12. 2010).

ne dopustili, da bi se prelati vmešavali v upravo njihovih posestev, tako tudi vladarju ni dovoljeno, da bi po svoji volji in moči karkoli dodajal ali menjal v vprašanih vere, kajti slednje pripada izključno papežu, zato je vladarjeva dolžnost postaviti se v službo vere, saj pade odgovornost za zlo, ki bi nastalo spričo njegove tozadevne nemarnosti ali šibkosti, prav nanj,«²⁶ branijo svojo politično-versko teorijo nasilne rekatolizacije s pomočjo posvetne oblasti jezuiti, posamezni bratje med družabniki Jezusovimi pa celo menijo: »Vse pojde dobro /.../, če se bo le postopalo po vojaško. O, da bi Bog razvnel naše vladarje. Nikoli ne bo lepše priložnosti odvzeti Čehom vseh privilegijev, ki so pogubni veri, še posebej Majestáta, in zopet dobiti nazaj cerkve.«²⁷

Ista misel razvneva tudi papeškega nuncija. Napotki, ki jih je dobil od rimske *Propagande*,²⁸ niso posebej določni, imajo pa natančno začrtan splošni kurz: Čeha je treba ponovno katolizirati. In to tako ponosno nekatoliško plemstvo, nič manj odločne meščane kraljevskih mest in seveda tudi nesvobodnike. Seveda je Carafa vedel, da je bila na Češkem tedaj katoliška komajda desetina far in da so duhovnike rimske cerkve potomci Žižkovih bojevnikov »zasmehovali kot izmeček človeštva«, toda tudi, da za vsako zadnjo plat raste šiba, za bolj trmaste duše palica in, če ta ni dovolj, gorjača. Zato se ni v svojih *Spominih* prav nič sprenevedal o tem, kolikšno vlogo je pri rekatolizaciji čeških dežel, ki je bila tudi veliki finale v verski unifikaciji ozemelj pod habsburškim žezlom, igralo grobo nasilje: da piše za razumne ljudi, ki poznajo politično realnost in vedo, da se v naročje cerkve marsikdo ne bi vrnil brez »potrebne sile«. Kajti mnoge da je zgolj strah gnal, da so se dali »poučevati« katoliškim duhovnikom in da so (ponovno) sprejeli rimski katolicizem: »Solam vexationem Bohemis posse intellectum praeberere eosque in bonam viam dirigere.«²⁹ Jezuiti pa so o učinku strahu na Čeha modrovali: »Strah, ki ga vzbuja kraljeva moč, pripravlja pot predanosti in poslušnosti; v naravi se vse počasi dviga k dobremu, najprej telesnost in nato duh, zato je na začetku vedno strah in trepet ter šele nato ljubezen do resnice in Boga.« (Denis, 1931: I, 55.)

Kako sta uporaba »potrebne sile« in »poučevanje« potekala na terenu, pripoveduje v svojim *Pamětih* Mikuláš Dačický (1555–1626), meščan Kutne Hore. Po Beli gori se je namreč tudi v tem velikem rudarskem mestu, kjer so od njega dni kopali srebro, ki je bilo podlaga češkega groša, začela katoliška restavracija. Toda na začetku je bila še precej plaha in tiha: katoličani so

26 *Annales Ferdinandi IX*, 135 (navedeno po: *ibid*), dostopno na: http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba000001-uba000199/uba000183/ (18. 12. 2010).

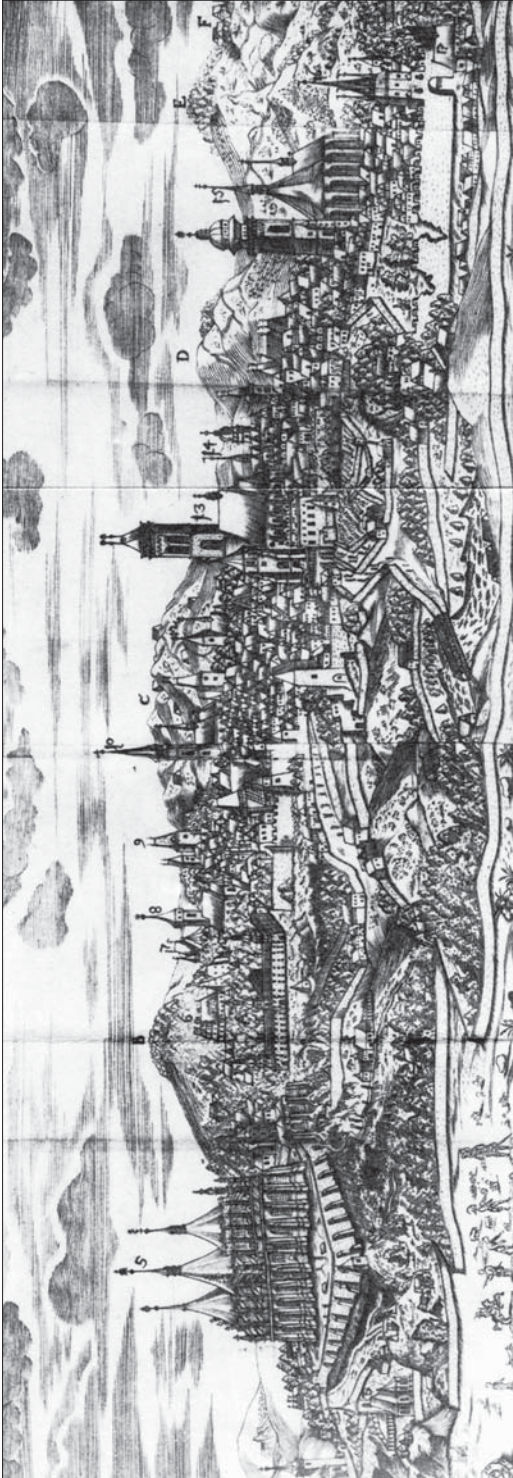
27 *Theatrum Europaeum I*, 43, dostopno na http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba000200-uba000399/uba000236/ (18. 12. 2010).

28 *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, ki jo je papež Janez Pavel II. preimenoval v *Congregatio pro Gentium Evangelizatione*.

29 *Caroli Carafae commentaria de Germania sacra restaurata* (1630) (navedeno po: Denis, 1931: I, 53–60).

uvedli procesije, nekatoliške pridigarje pa so pozvali, naj se vrnejo k rimskemu obredju. Meščani so ubogali, toda ne brez ugovarjanja. Ko pa jim je bilo ukazano, da morajo predikante, ki so še vztrajali pri svoji heretični veroizpovedi, odpustiti, je bilo meščanom dovolj. Niso hoteli poslušati, temveč so se sklicali na svoje mestne privilegije in se pritožili h kralju – k Ferdinandu, ki je imel s podobnimi pritožbami opravka že v Notranji Avstriji; vse skupaj je zaleglo toliko, kot če bi dali volku paziti jagnje ali lisici kokoš. Tedaj pa je vzel stvari v roke Vilém Ilburk z Vřesovic, najvišji deželni kovničar, ki mu je bila dana v roke uprava Kutne Hore in je veljal za odločnega človeka. Mož je svojo katoliško versko vnemo izpričal že pred stanovsko vstajo, kajti že 1613., leto po nastopu na položaj najvišjega kovniškega mojstra dežele ob Vltavi, je kutnohorskim rudarjem prepovedal slovesno obhajati spomin na husite, ki so jih kutnohorski meščani 1419. zmetali v rudniške jaške. Med vstajo je svoj položaj prav diskretno zapustil, po Beli gori pa je bil zopet postavljen na staro mesto. Toda v mestnem gospodarstvu je zaradi njegove nemarnosti vladal velik finančni nered, to pa v mestu, kjer je bila prva deželna kovnica, ni pomenilo nič dobrega: bilo je nekaj takega, kot če bi knjigovodski kaos vladal v državni banki. Zato je imel Ilburk več kot dovolj razlogov, da v Kutni Hori pokaže svojo versko vnemo in katoliško pravovernost ter da »naredi red«. In tako se je hitro lotil mestnega sveta, katerega je stiskal z grožnjami, da bi le odpustili pridigarje. Toda četudi so ga poslušali, in sicer isti ljudje, ki jih je sam zrinil med mestne svetnike, so opozorili, da se bo zaradi tega ukrepa iz Kutne Hore izselila velika množica tujih priseljencev nekatoliških veroizpovedi (verska emigracija), ki so delali v rudniku, slednje pa da zagotovo ne bo minilo brez znatne škode za rudarjenje. Ilburk je na to ravnanje odgovoril tako, da je dal poklicati bataljon žolnirjev Albrechta vojvode Wallensteina, poučevanje nepokornih nekatoliških kutnohorskih meščanov pa je poveril v roke duhovnika Matouša Appiana (Stoličke) s Pardubic.

Slednji je bil eden tistih izrazitih mentalitetnih originalov svojega časa in kar pravcati prototip pustolovskega duhovništva, ki je v kutah najrazličnejših barv in s tonzurami vseh mogočih oblik iz vseh strani Evrope navrelo v premagane češke dežele. Dačický Appiana opisuje takole: »Matouš Appian je dvignil rep samo zato, ker je bil sin nekega brambovca iz Plzna. Na svojih pridigah je prepovedoval, klel, zmerjal, obsojal itd. Ob tem pa se je sprehajal v aksamitu /plišu podobna bombažna tkanina; aksamit z dodanimi srebrnimi ali zlatimi nitmi med tkanjem je znan pod imenom brokat/ kot veliki posvetni gospod, se gostil in zabaval, lakomni in na denar nenasitno požrešni pop, ki je gledal samo to, kako bo iz koga iztisnil in izmolzel kaj novcev za krst, pogreb, zvonjenje itd. Tako so namesto pobožnosti izbruhnili splošno pohujšanje, jeza, težave, prepiri itd. Sploh je imel malokdo v čisljih njegove nagrobne pridige, pa tudi ni bilo imeti česa v čisljih.« (Dačický, 1878: II,



Pred uvedbo protireformacije in rekatolizacije je bila Kutna Hora gospodarsko in kulturno cvetoče mesto. Reprodukcijska bakroreza iz: Stich, Alexandr, Lunga, Radek (ur.) (2000). Jan Kořínek, *Staré paměti kutnohorské 1675*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, vložni list med str. 46 in 47.

242.) Appian je bil obtožen sumljivih stikov z damami, ki so prakticirale najstarejšo obrt, bil pa je tudi v preiskavi zaradi umora, ki da ga je bil naročil.

Ilburk je torej ob Appianovi pomoči ustrašoval kutnogorske mestne prebivalce in jim naznanil, da je želja Njegove cesarske milosti Ferdinanda II., da naj meščani z ženami hodijo v cerkev na katoliško mašo in pridigo; kdor bi to pomembno opravilo izpustil, pa za takšno početje ne bi imel tehtnega razloga, se bo moral pomiriti z denarno kaznijo. Toda ker so meščani raje dajali prednost plačevanju globe kot pa rimski maši in pridigi, jim je pomagal k boljšemu razumevanju situacije še z grožnjo z zaporom, toda: »Njegova cesarska milost ne želi nikogar siliti k veroizpovedi pod eno podobo, želi pa milostljivo ukazati, da bi vi na sv. mašo in oznanilo Božje besede v cerkev hodili. Po pridigi in bogoslužju se lahko vsakdo vrne domov in ne bo k ničemur drugemu siljen.« Ker tudi to ni bogve kako pomagalo, je mesto zasedla razdivjana soldateska, ki je občasno »popadla ljudi obeh spolov in jih iz obleke slačila ter se pri tem ni obnašala vojaško, temveč pasje« (Dačický, 1878: II, 244). Poleg tega je moralo mesto plačati prisilno posojilo Njegovi cesarski milosti, zaradi česar je bilo primorano pretopiti v denar zlate in srebrne dragocenosti iz katedrale sv. Barbare, ob tem pa so morali meščani sami iz svoje mošnje pokriti škodo, ki je zaradi vstaje nastala v rudniku srebra. Toda ko tudi to ni moglo izpuliti vztrajnega priznavanja kutnohorskih knapov *sub utraque species*, so bili podvrženi še večjemu pritisku: rudarji in mestni svet so bili 1624. in leto zatem ostro opomnjeni, da bo tisti, ki se ne bo udeleževal procesij, olajšan za vse svoje imetje. Zato je mnogo prebivalcev mesto zapustilo, rudniki, ki so bili glavni mestni gospodarski motor, so začeli propadati, mestni svet pa se je napotil v Prago, da bi dosegel nekakšen odlog. Tam so se jim posmehovali, da bodo »vojaki te trdoglavce hitro naučili katoliških pesmi«, in jim obljubili imenitno novoletno darilo – prihod jezuitov. In ti so na novega leta dan 1626 v resnici zasedli katedralo sv. Barbare (Dačický, 1878: II, 142), toda okoli prestopa h katoliški veri so pri Kutnogorcih še vedno razvidevali bolj »majhno poslušnost in poboljšanje«. Zato je dobil kraljevski sodnik od češke komore ukaz, naj na rotovž skliče vse meščane in mestni svet ter naj vsakega posameznika temeljito izpraša, ali bo prestopil v katoliško vero ali ne: »Tistim, ki so pristopili h katoliški veri in so to javno tudi izpovedali, so takoj umaknili vojake iz hiše, neposlušnim krivovercem in upornikom, ki bi si zaslužili kazen in je še niso dobili, pa so jih nastanili.« Najvišji češki kovničar Ilburk, ki je bil od 1624. tudi predsednik češke komore, je svoje someščane 30. januarja 1626 v pismu prav po očetovsko opominjal, »da naj preudarijo z zdravo pametjo in, če mislijo, prostovoljno pristopijo h katoliški veri, na pa, da se dajo k temu siliti kot osli«. Toda tudi tokrat kutnohorski rudarji niso kar tako popustili, kar jim je v njihova domovanja prineslo tolpe surovih soldatov Martina de Huerte.

Nazadnje sta triumfirala gospod najvišji kovničar Češkega kraljestva in katoliška vera. Toda tudi Ilburkov gospodar Ferdinand II. Le-ta je namreč preko svojega češkega oprode s Kutno Horo opravil povsem *identično*, kakor je kot deželni knez notranjeavstrijskih dežel s pomočjo škofa Brennerja četrto stoletja prej, jeseni 1600, poračunal s heretičnimi stanovi in meščani v Celovcu (prim. Gruden, 1912: 831–833). Natanko tako, kot ga je v zgoraj omenjeni spomenici poučil premeteni Stobej – kot najvišji deželni gospod je uveljavil svojo politično (pravno)moč(je), seveda *ad maioram Dei gloriam*. Toda račun je izstavil historičnemu češkemu narodu: leta 1626 sta bili v Kutni Hori od 594 meščanskih hiš opusteli kar 202, število prebivalstva pa se je preplovalo.

In taki prizori so se ponavljali povsod po Češkem kraljestvu. Kdor v svobodnih kraljevskih mestih, kjer je Ferdinand uveljavljal *ius reformandi illimitatum*, naj bodo njegovi podložniki katoliške veroizpovedi, ni prestopil v le-to, so ga roke odločnih verskih komisij in njihovih posvetnih oprod brž porinile v mat položaj: ali v naročje rimske cerkve ali v tujino, kajti drugače so dotičnega dom napolnili razdivjani vojaki, tega pa nihče ni zdržal prav dolgo. Stiska čeških meščanov je bila namreč tako huda, da se je zgodovinski spomin nanjo še po stoletjih ohranil celo v obliki ustnega slovstva. Tako je češki pesnik, novelist, libretist in prevajalec Adolf Wenig (1871–1940) spisal *Věneč pražských pověstí*, kjer v kratki zgodbi *O srebrni ribi pri Mýslíkovih* pripoveduje o veliki nuji praških pobelogorskih meščanov, ki so se morali izseliti tako hitro, da ni bilo časa niti prodati imetje, pa je zato gospod Mýslík družinsko srebrnino zdrobil, pretopil v rimskem loncu v obliki ribe, odlitek pa shranil v steni, kjer ga je eden kasnejših hišnih lastnikov čez nekaj stoletij našel (Wenig, 2002: 11–13).

Ob pritisku na meščane, kjer je imel Ferdinand precej proste roke, pa je bilo treba za odločno uveljavitev pobelogorske katoliške restavracije v deželah sv. Václava hkrati pokoriti predvsem od svobodnih meščanov pomembnejši del (političnega) češkega naroda³⁰ – nekatoliško plemstvo. Slednjega pa si ni bilo mogoče povsem podvreči brez popolnega gospodarsko-lastniškega prevrata, ki je spravil plemstvo ob dedne posesti, v bankrot in tako ob politično moč. In ta prekucija se je zgodila, ko so bili češki nekatoliški modrokrvneži podvrženi kot oinov rog zvitemu planu razlastitev in konfiskacij. Ko je bil načrt uresničen, je bil zgodovinski češki narod na kolenih, demontiran in razstavljen. Izbrisna sta bila namreč dva ključna kulturotvorna stanova – domače plemstvo in meščanstvo –, ter z njima zvezane identifikacije in identitete ter kulturni obrat.

³⁰Od dveh milijonov prebivalcev, kolikor je v prvih desetletjih 17. stoletja štelo Češko kraljestvo, je imelo politične pravice okoli 20.000 moških, ki so kot svobodni meščani in plemstvo predstavljali zgodovinski češki narod (Pekař, 1990: 145).

Zato se je treba pred razpravljalno vrnitvijo v čas nastanka TP (1781), ki uradno prekine s težnjo Habsburžanov po katoliški religijski eno(tno)sti vseh svojih podložnikov, ozreti na konec zgodovinskega češkega naroda v prvi polovici 17. stoletja in na ekonomske posledice, ki jih je Srednji Evropi tedaj prinesla uveljavitev katoliške pravovernosti. Tozadevni ekonomistični pragmatični premislek je bil namreč tudi srčika argumentov, spričo katerih se je Jožef II. odločil, da verska unitarnost njegovi državi prej škoduje kot koristi – vsaj zastran erarja.

Po usmrтитvah 21. junija 1621 je Ferdinand II. knezu Liechtensteinu sporočil, da nima nobenega namena izvajati dodatne smrtne kazni, kajti krivcev da je preprosto preveč. Se pa dotičnih tudi ne sme pustiti brez zaslužene odmene za njihov punt, zato je svojega češkega eksekutorja povprašal, ali ne bi bilo mogoče vstajnike kaznovati kar povprek, z javnim patentom. Liechtenstein je temu nasprotoval: bilo bi namreč proti pravu, poleg tega je svojega gospodarja v cesarskem stolnem mestu opozoril, da so prebivalci čeških dežel in stanovi že tako ali tako preveč izmučeni ter razdraženi zaradi velikih kontribucij in stalnega plenjenja nedisciplinirane okupacijske vojske. Zato je treba najprej nekaj miru. In ravno tega so si želeli v mestu ob lepi, modri Donavi. Tako je bil Liechtenstein pozvan, da razgласi splošno amnestijo. Iz nje da bodo izvzeti le tisti, ki so se v malem ali velikem obsegu udeležili vstaje, se dali najemati v komisije ali v vojsko, se udeleževali vstajniških shodov ali podpirali sklepe upornikov itd., kar pa je v praksi pomenilo, da so bili iz *splošne* amnestije *izvzeti* pravzaprav *vsí* nekatoliški pripadniki stanov, razen majhnega števila plemičev, ki so odšli za meje dežel sv. Václava med vstajo ali pa se je v resnici niso udeležili kot npr. Karel z Žerotína st. na Moravskem. Knez Liechtenstein je krivce tako poklical predse in jih pozval, naj kar sami v samoobtožnem spisu priznajo svojo krivdo in ob njo napišejo tudi natančno cenitev svojega imetja, kajti tako da jim bo lahko naložena primerna kazen, iz katere bo poplačana škoda, nastala zaradi vstaje, in dolgovi, ki si jih je cesar nakopal, da je lahko plačal žolnirje Katoliške lige. To se je zdel imeniten pristop, ki je skrajno poenostavil kaznovanje in ukinil vsako možnost kasnejše pritožbe – vsak vstajnik je namreč z lastno roko podpisal samoobtožbo. Od starega Rima dalje velja v pravu načelo *Ei incubit probatio, qui dicit, non qui negat*, toda Ferdinand je pri svojem postopanju s Čehi to pravilo spretno obšel.

Tretjega aprila 1622 je namreč podpisal splošno amnestijo za udeležence stanovske vstaje v Češkem kraljestvu: smrtna kazen jim je bila odvzeta, oproščeno je bilo vsem, ki še niso bili kaznovani, seveda pod pogojem, da priznajo svojo krivdo in se podvržejo denarni kazni.³¹ Kdor si ne bo pridol

31 V najbolj neugodnem primeru, ko bi komisija pod Liechtensteinovim vodstvom ugotovila največjo možno težo prestopka, bi to pomenilo zaplembo celotnega premoženja.

bil kraljevske amnestije in se ne bo v šestih tednih pojavil pred komisijo, da bo preganjan z vso ostrino. Kraljevski prokurator Přebík Jeníšek z Újezda, ki se je kot dobro prilegajoč se in naoljen pritisni vijak v Ferdinandovem kaznovalnem stroju izkazal že na procesu proti vodjem stanovske vstaje, pa se je takoj lotil dela in sestavil seznam krivcev, ki so se udeležili vstaje in za kate-re je kraljevska pisarna pričakovala, da bodo priznali svojo krivdo ali dokazali, da so nedolžni.

Komisija je najprej razglasila popolno zaplembo premoženja za vse tiste vstajnike, ki se pred njo niso pojavili v zapovedanem roku. Nato je natančno presojala krivdo med vstajo umrlih plemičev, nazadnje pa se je lotila še množice aristokratov, ki so v uporuh proti Habsburžanom sodelovali predvsem kot statisti. Nič niso pomagali ne izgovori, da je bilo sodelovanje dotičnega v uporuh zgolj malenkostno, ne opravičila. Konec je bil vedno enak: kraljevska blagajna je ponavadi pogoltnila celo posestvo obsojenega plemiča ali pa je slednjega obsodila na tako visoko denarno kazen, da se je moral s prodajo pod ceno sam »razlastiti«, če je hotel poravnati svoj dolg do državnega erarja. Podobno se je namreč dogajalo še marsikateremu njegovemu stanovskemu tovarišu, kadar pa je na trgu veliko blaga in hkrati ne raste tudi povpraševanje, cena kajpak pada. Konfiscirana so bila tudi fidejkomisna in majoratna posestva, in tako so se morale žene vstajnikov potegovati za svojo doto, upniki pa za svoja posojila, ki so jih imeli vknjižena na določenem posestvu. Komisija je seveda vse napotila na kraljevsko komoro, ki da jim bo izplačala njihove deleže, kar pa se je izkazalo kot prazna obljuba; nekatere stare češke plemiške družine so se za svoje pravice potegovalle še konec 18. stoletja. Tisti plemiči, ki so bili oproščeni, pa niso bili katoliške vere, so morali svoja posestva prodati katolicanom, »da ne bi v deželi ostalo seme novih nemirov in uporov« (Bílek, 1882: I, LXXII), seveda pa so morali kar lepo pozabiti, da bodo dobili izplačana posojila, ki so jih imeli intabulirana na posestvih vstajnikov.

Knez Liechtenstein se je pri predsedovanju komisiji obdal s svetovalci dvomljivega slovesa – z družčino plenilcev, ki jo je sestavljalo nekaj spretnih in pogoltnih plemičev, uradnikov ter vojakov. Ob njih se je gibala še množica posrednikov sumljivega kova, ki so lovili v kalnem, konec pa je bil tak, da so do gole kože oskubli češko zgodovinsko plemstvo, ki je v 17. stoletju povečini pripadalo nekatoliškim konfesijam. Nekatere najznamenitejše in najstarejše češke plemiške hiše so tako prišle dobesedno na boben in niso imele poslej nobenega vpliva na javno dogajanje več, procesije obubožanih čeških aristokratov pa so romale na Nemško, Poljsko in v dežele svetoštefanske krone umret. In ravno to je bil načrtovani politični domet Ferdinandove »amnestije«, denarnih kazni in posledične razlastitve: češkim gospodom

spodmakniti njihovo ekonomsko zakladno in jih tako spraviti ob politično moč, toda tudi ob kulturotvorno potenco. In slednje je posledično pomenilo popoln razkroj zgodovinskega češkega naroda in tako tudi umrtje posebnega verskega in kulturnega miljeja v Srednji Evropi, za katerega se zdi, da ga po letu 1627 praktično ni več.

Generali katoliške okupacijske vojske so državnemu erarju izstavljali račune za fiktivne stroške, v njihovo povrnitev pa jim je država z radodarno roko delila posestva, ki jih je pred tem zaplenila nekatoliškim plemičem. V tretjem desetletju 17. stoletja tako postavijo na noge svoja impresivna bogastva Wallenstein,³² Jan Jiří baron Buquoy, Baltazar de Maradas, Martin de Huerta in številni podobni pustolovci, ki so imeli razvito predvsem to lastnost, da so si upali iztegniti roke po plenu. Toda tudi češki plemiči, ki so pripadali katoliški prohabsburški stranki, dobijo bogato plačo za svoje usluge Habsburžanom in se živahno udeležijo plenjenja svojih sodeželanov. In med temi grabežljivci so tudi Liechtenstein, Martinic in grof Slavata, ki pa je cesarju itak že pred bitko pri Beli gori predložil plan splošne konfiskacije imetja vstajnikov – plemstva in kraljevskih mest.

Toda za bogatenje med poplavo zaplemb, ki ji je v evropski zgodovini komaj najti kaj podobnega, ni bile treba modre krvi. Pavel Michna ni bil drugega kot mesarski sin, ki so ga jezuiti vzgojili v spretnega in prizadevnega debelokožca, priprav(lje)nega za kakršno koli malverzacijo, in mu pomagali do službe sekretarja v kraljevski pisarni. Na začetku te svoje »delovne dobe« je bilo Michnovo imetje prav neznatno, toda ko mu je bila poverjena uprava konfisciranih posestev, si je kmalu nabral precej kapitala, s katerim je kupil vrsto posesti v vrednosti dva do dva in pol milijona (!) zlatnikov. Nič manj grabežljivo niso po zaplenjenih posestih drugovercev iztezali roke niti duhovni gospodje rimske cerkve: redovniki, duhovniki, kanoniki in celo sam praški nadškof Lohelius, ki je takoj po zmagi vojske Lige na Beli gori cesarju pisal, naj pomaga češko katoliško cerkev obnoviti v njenem nekdanjem zunanjem lesku, in je vladarju celo poslal natančen spisek posesti, ki da jih je katoliška cerkev v deželi ob Vltavi izgubila od husitskih vojn dalje, torej v več kot stoletju in pol. Zato najbrž ni neupravičena trditev, da so si duhovni voditelji katoliške verske restavracije po zmagi najemniških soldatov nad upornim češkim plemstvom bolj kot z uveljavitvijo njihove edine resnice o Bogu dajali oprav-

32 Albrecht Václav Eusebius z Valdšteina (Wallenstein) je postal v pobelogorskem času znan ne samo kot izjemen general, temveč tudi kot nenasiten grabežljivec. Med 1622 in 1630 je namreč od kraljevskega erarja »kupil« za 3.407.331 zlatnikov posesti, od zasebnikov pa še za nadaljnji 1.539.379. Seveda je pri tem uporabljal prednosti »dolgega novca«, kar pomeni, da si je precej svojega premoženja pridobil pod ceno, seznam njegovih posestnih pridobitev pa zaseda skorajda sto strani drugega zvezka v: Bilek, 1883: II, 732–831. Za Wallensteinom ni zaostajal niti knez Eggenberg, ki je npr. tri posestva v vrednosti 307.793 zlatnikov kupil z »dolгим novcem«, kar pomeni, da je zaanje plačal zgolj okoli 50.000 zlatnikov.

ka s praktičnim »pregibanjem« glagolov (*pri*)*grabiti* (*si*), (*o*)*ropati*, (*ob*)*vladati* in *posedovati* (Denis, 1931: I, 61).

Za gladek tek svojih operacij so si knez Liechtenstein, Albrecht Wallenstein, Oldřich knez Eggenberg, Pavel Michna, *Hofhandelsjud* Jakob Bas-ševi³³ in nizozemski trgovec ter malostranski praški meščan Jan de Witte zorganizirali združbo ponarejevalcev denarja. Od Ferdinanda so za 6.100.000 zlatnikov letno kupili koncesijo odkupovanja starega kovanega denarja, ki ga je bilo treba pretopiti. Toda iz praške grivne (marke), ki je morala praviloma tehtati 253,17 grama (Stránský, 1940: 259–261; Smolík, 2003: 780, 781), so začeli namesto 32 »iztiskati« 79 zlatnikov, s tem pa so seveda povzročili pogubno devalvacijo valute. Tako se je rodila »dlouhá mince«. Posamezniki so prebledeli nad ogromnimi izgubami, ki jih je utrpel državni erar, za obsojence na konfiskacijo je ta denarna malverzacija pomenila popolno finančno uničenje, ker so jim ostanke od prisilne prodaje posestev plačevali z »dolgim novcem« namesto z denarjem prave teže, sami pa so morali svojo kazen kajpak poravnati v pravi konvertibilni valuti, kršila so se trgovska in pogodbeno določila, nazadnje pa ni nihče več vedel, kaj ima v rokah. In tako so izbruhnili spori upnikov z dolžniki, starih in novih lastnikov³⁴ ..., kmetje niso hoteli več prodajati svojih pridelkov, trgovina se je ustavljala, še nekaj desetletij prej bohotno cvetoče gospodarstvo Češkega kraljestva pa je dajalo vtis, kot da je po njem pometal tornado.

Ko je konzorcij ponarejevalcev denarja 1623. končal svojo operacijo, se je njihov mož za vse, Pavel Michna, ki ga je M. Pavel Stránský v enem najpomembnejših čeških zgodovinskih virov za to obdobje, v *Historii o těžkých protivenstvích církve české* imenoval kar »avtorja tega početja«, znal pohvaliti, »da so Čehi tako lepo obubožani, kot če bi jih celih deset let stiskali z vzdrževanjem vojske,« in »da so mnogi izkušeni ljudje menili, da se je na ta način zgodila večja škoda, kot če bi polovica Češkega kraljestva pogorela do tal« (navedeno po: Denis, 1931: I, 63).

Do konca 1623. je bilo razglašeni 600 konfiskacij posesti, pri čemer je bila ocenjena vrednost prenizka, njihovim prvotnim lastnikom pa so razliko izplačevali z »dolgim novcem«. Tako se je zgodilo, da je cesar grofu Slavati za posojenih 200.000 zlatnikov v »dolgem novcu«, kar je znašalo v resnici

33 Za svoje »podvige« je bil mož 1622. nagrajen celo s plemstvom Svetega rimskega cesarstva in s predikatom *von Treuenburg*, toda dinamično trgovsko kariero je s prvim velikim uspehom kronal že 1599., ko ga je Rudolf II. povišal v dvornega žida (*Hofjud*). To je bil tedaj redek privilegij, ki je imetniku dovoljeval povesod po Reichu, kjer Židov drugače ni bilo ali niso smeli trgovati, prebivati, trgovati na drobno in veliko, kupovati nepremičnine, klati živali na židovski način, postavljati rabina in ustanoviti židovsko pokopališče.

34 Mikuláš Dačický v svojih *Pamětib* pripoveduje: »Težave, jeza in prepiri pa so se v Češkem kraljestvu razvneli zaradi denarja, in sicer zaradi posebej lahkega novca, katerega so tujci, ki so zakupili cesarsko valuto, dali v obtok.« (Dačický, 1878: I, 298.)

samo okoli 30.000 zlatnikov prave teže, zastavil celo dedno kraljevsko mesto Mělník. In številnim češkim aristokratskim družinam je po tem razlastitvenem orkanu³⁵ ostalo zgolj za hlebec kruha.

Toda po njih je prišla vrsta tudi na nekatoliške duhovne prvake češkega naroda, kajti Ferdinand je zopet uveljavil svoje pravice deželnega vladarja, ki pa za češko krono kmalu ne bo več *rex electus*, temveč *heareditarius rex*, kot ve o tem povedati Pavel Stránský (Stránský, 1940: 108–111). 29. marca 1624 je izdal patent, s katerim je katoliško veroizpoved razglasil za edino dovoljeno deželno religijo Češkega kraljestva, ostale pa je v deželah, ki jih je sedaj dokončno spravil pod svojo oblast, prepovedal. Že čez slaba dva meseca, 18. maja 1624, je temu sledil dekret, ki je nekatoliškim duhovnikom prepovedoval zadrževati se v Češkem kraljestvu, praški nadškof Vojtěch grof Harrach in knez Liechtenstein pa sta kot uigran duet poskrbela, da je ta ukaz najvišjega deželnega oblastnika tudi zares zaživel.

Ferdinandovi deželni uradi pa stiskajo tudi svobodnjake, ki so si dotlej uspeli obdržati versko in nravstveno integriteto ter niso konvertirali v katolicizem, pa tudi izselili se še niso. Pritisk je silovit in poseže celo v urejanje družinskih razmerij: drugoverci v Češkem kraljestvu po letu 1624 ne morejo več skleniti veljavne zakonske zveze, kdor pa bi poskusil to prepoved obiti, mu grozi zaplemba vseh premičnin in polovice nepremičnin, nadškof Harrach pa duhovnikom pod svojo obedienco prepove poročati pare, kjer nista oba partnerja podala javne izjave katoliške pravovernosti. Kdor ne uboga in ga verski komisarji odkrijejo, se mora posloviti od ene desetine svojega premoženja (Denis, 1931: I, 79). Najbolj kruti ukazi pa so zadevali otroke: nekatoliški skrbniki so morali svoje rejence predati katoličanom in jih niso smeli vzeti s sabo v emigracijo; isto je veljalo za vdove z otroki. Sirote moškega spola so bile dane v jezuitske šole, dekleta, ki so za sirote veljala do svojega petindvajsetega leta, pa so bila predana katoliškim plemkinjam, toda če so vztrajala pri nekatoliškem verskem prepričanju, jih je čakal izgon iz čeških dežel. Meščanstvo je bilo lahko podeljeno samo pravovernemu katoličanu. Isto velja za obrti, mojstrske naslove in mesta na Karlovi univerzi, ki preide v jezuitske roke.

In cilj vseh teh ukrepov je bil kmalu dosežen: okoli l. 1626 je protireformacija v Češkem kraljestvu uradno končana. Vsaj v takem obsegu, da ni nikjer na ozemlju čeških dežel več nekatoliške božje službe. Nekatoliški Čehi

³⁵ Nekaj podobnega se je v evropski zgodovini zgodilo v Angliji, ko je normanski vojvoda Vilijem Osvajalec po bitki pri Hastingsu l. 1066 razlastil anglosaške plemiče (prim. Trevelyan: 1960, 154, 155), med nacističnim režimom, ko so bili podobne usode deležni srednjeevropski Judje, in v dokajšnji meri tudi v vseh državah, ki so v 20. stoletju na silo ali prostovoljno sprejele katero od različic sovjetskega boljševiskega komunizma. V teh državah je načrtna in sistematična razlastitev doletela zgodovinsko meščanstvo – sloj državljanov, ki se nekako ni prilegal v zgodovinsko redukcionistični model komunistične (psevdo)materialistične interpretacije historičnega razvoja družbe.

so se ali izselili ali konvertirali v katolicizem ali pa vsaj obljubili, da se dajo poučiti v »pravi veri«. Tok verske emigracije odnaša za meje dežel sv. Václava ekonomsko in kulturno najbolj propulzivne sinove domovine: Vilém grof Slavata v svojih *Spominih* ugotavlja, da se je izselilo 185 celotnih nekatoliških plemiških rodov s svojimi vejami, skupno število emigrantov pa ocenjuje na 30.000 družin (sodobne ocene so bližje številki 70.000), pri čemer je treba upoštevati, da sintagma družina v 17. stoletju ni pomenila nuklearne, temveč razširjeno družino, pogosto okrepljeno še z nesvobodniki iz pridvornega gospodarstva. Prago zapusti v letih 1621–1630 400 meščanov in samo na Novém městě pražském je praznih kar 500 hiš. Mesto Žatec, ki je 1618. štelo 460 meščanov, jih ima čez desetletje samo še 205 (Denis, 1931: I, 91) ...

Nazadnje sledi še končni udarec na pavke – *Verneuerte Landesordnung des Erbköönigreichs Böheimb*³⁶ z 10. maja 1627. Uradno besedilo tega dokumenta je bilo spisano v nemščini, avtorizirani prevod v češčino pa ni bil nikoli natisnjen. Namesto dotedanje deželne avtonomije je bil z njim uzakonjen absolutizem. Češka krona je postala dedna krona Habsburžanov do izumrtja moškega dela rodu. Prvo mesto v deželnem zboru je pripadlo duhovščini – t. i. duhovski klopi –, šele za njo pa so se po politični teži zvrstili plemiški in viteški stan ter kraljevska mesta, ki so imela v deželnem zboru poslej samo en glas. Rimski katolicizem je postal v čeških deželah edina dovoljena vera. Nemški jezik je postal enakopraven češkemu. Stanovi so ohranili pravico določati, razporejati in pobirati davke. Deželne uradnike je smel imenovati edino vladar, svojo lojalnost pa so prisegali kralju in ne deželi kot do tedaj. Večina teh institutov je ostala v čeških deželah v veljavi do l. 1848, izjema je bil le točka o edini dovoljeni religiji, ki je bila deloma odpravljena s TP Jožefa II. z dne 20. oktobra 1781; le-ta je ostal v veljavi do zakona iz l. 1861.

Enaintridesetega julija 1627 je bil nekatoliškim stanovom izdan mandat, ki jim je zapovedoval v šestih mesecih prestopiti v katolicizem ali do konca maja 1628 zapustiti Češko, podložniki nekatoliških plemičev pa so morali v katolicizem z milo ali silo. Podoben mandat je bil na Moravskem izdan 9. marca 1628. Precej pripadnikov nekatoliških stanov ni želelo konvertirati, zato so se izselili. Natančno število pobelogorskih izseljencev ni znano, predpostavlja se, da je odšlo več kot 70.000 družin, glavna središča pobelogorskih emigrantov pa so bila Dresden, Leipzig, Leszno, Toruń ter Skalica, Holič, Trenčín in Púchov.

Z uveljavitvijo *Obnovljene deželne ustave* je bil dokončno uzakonjen konec zgodovinskega češkega naroda, njegovih tradicij, imaginarijev, idearijev, identitet in identifikacij ter za precej časa tudi verske pluralnosti v Srednji

³⁶Edicija Hermenegilda Jirečka dostopna na: <http://kramerius.nkp.cz/kramerius/MShowMonograph.do?id=24351> (20. 01. 2011).

Evropi. Kaj je pobelogorsko izseljevanje kulturno produktivnega prebivalstva pomenilo za češko kulturo, je mogoče razbrati iz množice spisov, ki so mogli zaradi širitve referenčnega okvirja nastajati šele od začetka jožefinskih reform. Eno takih del je gotovo obsežna dnevniška proza literarnega in zgodovinskega pomena češkega razsvetljskega aristokrata Jana Jeníka z Bračtic (1756–1845) *Paměti*. V njej Jeník pobelogorsko obdobje s stališča razsvetljskih in deželnopatriotskih tendenc ocenjuje kot »žalostno in hudo temno dobo«, kot čas vere, »ki se koplje v krvi«, kot dobo, »ko je bil trebuh duhovnikov poln, bukova glava takratnih katoličanov pa – prazna«. Pobelogorsko obdobje označuje tudi epoho »nepopisne bebavosti«, dokaz za to sodbo pa mu je, »da je včasih tako slavni in razsvetljeni češki narod na Beli gori postavil nekakšno kapelo, ki se imenuje Maria de Victoria,^{37/} in da v njej /.../ goreče moli in se zahvaljuje za to, da so bili Čehi na taistem mestu tako brez milosti stolčeni«. Celo dobo pobelogorske katoliške restavracije ocenjuje kot »žalosten čas, ko je češki narod po oni nesrečno izgubljeni bitki na Beli gori bolj in bolj prihajal ob zdravo pamet, postajal vse bolj bebast, dokler se ni do konca poživinil«.

Tridesetletna verska vojna se je končala 1648. z vestfalskim mirom, pri čemer je bilo ključnega pomena, da so vse podpisnice priznale veljavnost augsburškega verskega miru (1555). Ob tem je bilo v Osnabruškem miru (*Instrumentum Pacis Osnabrugensis*,³⁸ nadalje IPO), podpisanem 24. oktobra 1648, natančno določeno, da veljajo enake pravice za obe strani in da se morata leti v prihodnje zastran urejanja verskih zadev v Reichu trajno vzdrževati vsega nasilja, ki da je poslej prepovedano (IPO V,1). Še pomembnejši je bil štiriintrideseti odstavek istega člena (V) IPO. Tam je zapisano, da lahko verniki augsburške veroizpovedi pod jurisdikcijo katoliškega vladarja ali katoličani pod oblastjo protestantskega deželnega kneza tam, kjer so imeli pravico javnega ali zasebnega izpovedovanja vere pred letom 1624, vse pravice javnega ali zasebnega verskega življenja, ki so bile uveljavljene dotlej, legalno obdržijo tudi poslej, in to ne glede na sedanjo vero suverena. Tistim, na katere se ta izjema ni nanašala, je bila lahko naklonjena vladarjeva milost, da se mirno izselijo, in sicer v dobi, ki naj ne bi bila krajša od petih let (IPO V, 36, 37). Če tega niso storili niti niso konvertirali, pa določila vestfalskega miru od vladarja niso izrecno zahtevala, da mora uveljaviti versko enovitost jurisdikcije pod svojim žezlom. To je pomenilo, da so lahko protestantski verniki pod zmernim katoliškim vladarjem ali katoličani pod strpnim protestantskim knezom ob tihi toleranci le-tega bivali tudi, če leta 1624 niso imeli legalne pravice za zasebno ali javno izpovedovanje vere, in tudi, če se niso izselili. Čeprav takšna tiha toleranca s stališča doseženega verskega miru pravno ni bila za-

37 Glej Staňková, J., Štursa, J., in Voděra, S., 1991: 144, 145.

38 Dostopno na: <http://www.pax-westphalica.de/index.html> (7.9.2010).

povedana in zato zavezujoča, pa se je po Srednji Evropi ponekod vendarle uveljavila, npr. v nekaterih nemških kraljevskih mestih (Nürnberg). Ne pa v Habsburški monarhiji, kjer je cesar Ferdinand III. (1637–1657) kakršne koli koncesije protestantom, ki bi bile znotraj določil vestfalskega miru mogoče in so bile drugje po Evropi tudi uveljavljene, izrecno zavrnil in brezkompromisno uveljavljal *ius reformandi illimitatum*, tj. neomejeno pravico vladarja, da na svojih ozemljih uveljavi veroizpoved, ki ji sam pripada (Melmuková, 1999: 8).

Omenjeno je imelo za zgodovinski razvoj do TP Jožefa II. pomembne posledice, kajti verska unitarnost habsburškega dela Srednje Evrope je temeljila neposredno na zakonodaji habsburškega vladarja, ki je bila izvajana sistematično in brezobzirno: vsi podložniki habsburške krone (zlasti v neogrskem delu monarhije) so se ji morali podložiti ali pa oditi v emigracijo.

In ravno posledice slednje – ekonomski učinki verske emigracije na državo, iz katere se prebivalstvo izseljuje, in na deželo, kamor se priseljuje – so v 18. stoletju vedno jasneje kazale, da sprega verske ideologije in politične teorije, tj. katolicizma in baročnega absolutizma oz. teokratizma, kljub ostrini ukrepov, ki naj bi jo obdržali pri življenju, vendarle ne bo imela več neskončnega trajanja. Osemnajsto stoletje je namreč čas, ko je življenjski ritem evropskih držav, in tako tudi Habsburške monarhije, vse hitrejši in vedno bolj povezan z ekonomskim razvojem posamezne države. In tako je postalo tudi katoliškimi Habsburžanom ter njihovim svetovalcem za državno gospodarstvo sčasoma jasno, da verska emigracija iz njihove države slabi demografsko strukturo ter, posledično, produkcijsko in tako ekonomsko potenco njihove države, hkrati pa prinaša nespregledljive gospodarske prednosti deželam, kamor so se verski pregnanci naseljevali. Pri tem ne kaže spregledati pomena tedaj sodobne narodnogospodarske teorije merkantilizma, ki je vladarjem dopovedovala, da moč njihove države ni odvisna samo od velikosti ozemlja, temveč, da narodno bogastvo generira predvsem številčno in ekonomsko potentno prebivalstvo. Pravilnost takšnih ekonomističnih nazorov se je Habsburžanom pokazala ob izgonu 23.000 verskih emigrantov leta 1731 iz Salzburga. Ljudje, ki so iz dežel katoliškega vladarja morali oditi *izključno* zaradi svojega verskega prepričanja, so bili ne le evangeličani, temveč tudi ekonomski potencial, ki je s svojim odhodom oslabil katoliške dežele, okrepil pa Prusijo, kjer so bili izgnani protestanti gostoljubno sprejeti.

Podobne dokaze o ekonomski škodljivosti na prejšnjih straneh omenjene verske emigracije iz Češkega kraljestva ter iz Zgornje in Spodnje Avstrije je Srednja Evropa dobila že med tridesetletno vojno, v Franciji pa so škodljivost naganjanja ljudi iz države zgolj zavoljo različnih predstav s področja duhovnega spoznali po preklicu Nantskega edikta (1685), ko so številni francoski hu-

genoti svojo domovino zamenjali z Anglijo ali Nizozemsko, s seboj pa seveda odpeljali vsaj del svojega premoženja, predvsem pa specialistično znanje, s katerim so razpolagali. Isto velja tudi za češke in avstrijske nekatoličane, kajti njihovi rokodelci, obrtniki, trgovci, učitelji, učenjaki in umetniki se selijo v nemške protestantske dežele, na Nizozemsko in v Skandinavijo (Melmuková, 1999: 9). Eden bolj znanih primerov je npr. pobelogorska življenjska odisejanda Jana Amosa Komenskega, ki mu med tridesetletno vojno zatočišče ponudi Švedska, učeni češki humanist pa svojemu dobrotniku zato izdelal celovit sistem osnovnega šolstva, vključno z didaktičnimi priročniki.

V 18. stoletju pa do večjega preseljevanja prebivalstva ni prihajalo samo zaradi brezobzirnega uveljavljanja pravice do neomejenega spreminjanja vere podložnikov s strani katoliških Habsburžanov, temveč tudi zaradi ukrepov ekonomsko naravnane migracijske politike. Šlo je namreč za poselitev prostranih področij vzhodne Evrope in severa nemških dežel, Habsburška monarhija pa je potrebovala koloniste za razsežna prostranstva na Ogrskem, ki so jih po porazu 1683. (ob drugem obleganju Dunaja) zapustili Turki. Omenjena ozemlja so klicala po številnih novih delovnih rokah in podjetnih ljudeh, ki bi s svojo dejavnostjo tako prispevali k ekonomskemu razvoju posameznih držav. Seveda vsi kolonisti niso bili iste veroizpovedi, kar pa je bilo v nasprotju z idejo versko monolitne države, kot se je v Srednji Evropi artikulirala z določili vestfalskega verskega miru. S to zadrego se je najbolj prožno spoprijemala Prusija, ki se je »specializirala« za sprejemanje verskih izgnancev in emigrantov ter je prišleke sistematično naseljevala v severonemške pokrajine in v Vzhodno Prusijo, njeni novodošli državljani pa so z ustvarjalnimi silami poskrbeli za prav poseben kulturni in ekonomski napredek svoje nove domovine.

Habsburška monarhija je z načelom verske monolitnosti prelomila 1690., ko je cesar Leopold I. (1658–1705) zaradi zavezništva s srbskim patriarhom Arsenijem III. in v želji s srbskim življem obvladati tista območja Ogrske, ki so jih pred tem zapustili Turki, izdal tri privilegije (1690–1695), s katerimi so pravoslavni Srbi pridobili široke verske pravice. Zagotovljena jim je bila namreč polna verska svoboda, poleg tega pa so si smeli urediti cerkveno pokrajino, vključno s farami in škofijo. Razvoj je tekkel tudi drugje v monarhiji: na Sedmograškem, kamor so se za časa cesarja Karla VI. (1711–1740) naselili protestantski kolonisti iz nemške kneževine Hessen-Darmstadt. Šlo je namreč za Karlovo gospodarsko prizadevanje, ko je leta 1722 hessenskega kneza Ernesta Ludvika zaprosil za brezplačni odpust tistih njegovih podanikov, ki bi se želeli naseliti pod habsburško jurisdikcijo v Transilvaniji. Toda ker je šlo za podložnike iz protestantske kneževine, tudi njihov primarni protestantski suveren ni skrival strahu zastran ohranitve njihove vere

Med pobelogorskimi verskimi izgnanci je bil tudi znameniti filozof, didaktik, pedagog in pisatelj Jan Amos Komenský, zadnji škof čeških bratov. Po odhodu iz čeških dežel je deloval na poljskem ozemlju, umrl pa na Nizozemskem.



po ekonomski migraciji v Transilvanijo, in tako cesarju na koncu ni ostalo drugega, kot novim ekonomskim priseljencem dovoliti polno versko svobodo, ki je vključevala tudi pravico, da si pripeljejo duhovne svoje veroizpovedi (Melmuková, 1999: 11). Tako se je v Habsburški monarhiji polagoma ustvarjalo vse večje geografsko področje verske ali svobode ali vsaj tolerance, kjer je krona zaradi gospodarskega razvoja države zavestno odstopila od

načela teokracije in katoliške verske monolitnosti. Nadaljnji tozadevni korak pred TP Jožefa II. je bila odločitev njegove matere Marije Terezije o prisilni preselitvi »nepopravljivih drugovercev« v Transilvanijo, kjer je bilo načelo katoliške verske monolitnosti tedaj že tako ali tako preteklost. Tako se je dogajalo, da so bili nekatoličani, ki so v habsburških dednih deželah izpovedovali drugačno vero kot vladarica (le-ta je v dednih kronovinah vztrajala pri izključnem katolištvu svojih podanikov) – namesto, da bi bili vrženi v za državo, ki se je v ekonomski tekmi pač morala spoprijemati predvsem z gospodarsko vse bolj propulzivno Prusijo, neproduktivno ječo –, prisilno preseljeni na Sedmograško. Slednje se je zanje izkazalo kot prisilni izgon v – versko svobodo. Toda poleg ekonomskih in politično-vojaških argumentov, ki so habsburško krono silili k posameznim koncesijam nekatoliškim veroizpovedim, je bilo v 18. stoletju še nekaj političnoteoretskih, toda po teži enako pomembnih razlogov, ki so odprli vrata najprej verskim reformam cesarice Marije Terezije in nazadnje državnemu urejanju cerkvenih zadev, kot je znano iz časa Jožefa II.

Miselno ozadje verskih reform Marije Terezije in Jožefa – državno cerkvenstvo, galikanizem, febronianizem, etatizem in kameralizem

Za vladanja Marije Terezije (1740–1780) se je vse bolj poglobljajal sicer ne deklarirani, toda pričujoči konflikt med državniškimi težnjami katoliške vladarice in tradicional(istič)no rimskokatoliško vernostjo potridentskega tipa, ki je s svojo krčevito nestrpnostjo do drugih veroizpovedi iz habsburškega državnega okvira izključevala vse razen sebe. Zdi se, da skupnega imenovalca med obema ni bilo mogoče doseči (zlahka). Kajti krona ni bila voljna v lastnih deželah pri ključnih političnih odločitvah pripustiti nobene druge avtoritete ne stanu, ki bi imel kakršno koli tozadevno potenco, konkurenčno monarhovi. Tako je bila tendenca obeh vladarjev – Marije Terezije in Jožefa II. – vse tiste stanove, ki so bili dotlej nosilci ne samo ekonomske, temveč tudi politične moči, spremeniti zgolj v državljane z ekonomsko »vrednostjo« in jih tako zastran vladanja državi podvreči nadoblasti krone. Omenjeno je mogoče npr. razvideti iz postopanja Marije Terezije in njenega sinu z deželnimi zbori. Tem sta monarha odvzela še zadnje politične pristojnosti in tako posledično atomizirala politično moč plemstva, s katero sta do svojih reform pri političnih odločitvah pač morala računati.

Jožef II. se tako ni dal kronati niti za češkega in ne za ogrskega kralja. Slednje je vsaj deloma bržda tudi odraz Jožefovega odnosa do deželnega plemstva in stanov: poslej naj ne bi več (so)vladali, in to niti v lastni deželi ne. Glavni ukrep pri izničenju politične moči deželnega plemstva se je zgodil leta 1783,

ko je cesar ukinil deželne odbore in poslance. Funkcijo, ki jo je v guberniju dotlej imelo plemstvo, so poslej prevzeli državni uradniki, tudi funkcijo deželnega glavarja je opravljal uradnik, ki ga je imenoval neposredno cesar. Tako se vladar pri gubernijskih posameznih deželah odtlej ni potreboval več zapletati s politično opozicijo, ki jo je prej tam vsaj občasno in ob posameznih vprašanjih predstavljalo deželno plemstvo, kajti uradnike, ki so po novem zasedali ta mesta, je lahko cesar kadar koli nastavil, toda tudi – odstavil.

Po reformi deželnih zborov, ki ohranijo pod Jožefom II. samo še protokolarno funkcijo, se plemstvo iz politično-ekonomskega spremeni v zgolj ekonomski »potencial«, izključna moč v političnih odločitvah pa poslej pripada kroni, ki monarhije *ne vlada* s pomočjo plemstva, temveč *upravlja* kot svojo posest, in sicer preko načrtno skreiranega novega stanu, ki vse svoje obstajanje, bitje in nehanje (nastavitev, vzdrževanje ...) dolguje neposredno in personalno monarhu – tj. preko uradništva –, za časa Jožefa II. pa se namesto starožitnega poimenovanja *dežela* za iste upravne in politične entitete vse bolj uveljavlja termin *provinca*.

Poleg tega velja omeniti, da je bila Marija Terezija predstavnica tistega tipa habsburških vladarjev, ki svoje rimskokatoliške vernosti niso skrivali in so tako pri odločitvah načeloma upoštevali tudi politično-versko stališče rimskega papeža oz. primacialne pravice le-tega, vendar so mirno naredili tako, kot so menili sami, da je prav, kadar so bili mišljenja, da zadeve države to od njih terjajo. Tako postopanje s katoliško cerkvijo kot z državno ustanovo, tj. *državno cerkvenstvo* (*Staatskirchentum*), se je v Habsburški monarhiji uveljavilo že s Ferdinandom I. v 16. stoletju, pomenljivo pa je, da se je enakega načina v 17. stoletju posluževal tudi versko gorečniški Ferdinand II. Le-ta je leta 1628 s posebno odredbo uveljavil svojo deželnoknežjo oblast napram papežu, in sicer zastran oglejskega patriarha Agostina Gradeniga (1628–1629). Slednji je bil po prikritem načrtu rimske stolice izbran za naslednika pokojnega Antonia Grimanija (1622–1628), topogledno je od papeža dobil tudi tajno bulo in naj bi ob prvi primerni priložnosti zasedel izpraznjen prestol oglejskega patriarhata, vse to pa se je zgodilo proti cesarjevi volji. Ferdinand II. je za tem izdal poseben razglas z ukazom, da se Gradeniga v cesarskih deželah na noben način ne prizna za patriarha in da le-ta na avstrijskih tleh nima pravice izvrševanja kakršne koli jurisdikcije, prepoved pa je ostala v veljavi do ustanovitve Goriške nadškofije leta 1751³⁹ (Kušej, 1908: 100).

Tudi Marija Terezija je tako delovala kot zaščitnik naukov katoliške vere, toda kot absolutna monarhinja se skladno s svojimi predstavami o aktivnem

³⁹ Goriška nadškofija je bila ustanovljena 6. julija 1751, ko je papež Benedikt XIV. na osnovi dogovora med Habsburško monarhijo in Beneško republiko ukinil Oglejski patriarhat ter ustanovil dve novi nadškofiji: avstrijski del nekdanjega patriarhata je pripadel Goriški nadškofiji, beneški del pa Videmski (prim. Kušej, 1908: 95–106).

poseganju države oz. krone v ekonomijo in politiko ni branila neposredno samolastno odločati na področju upravne ureditve in verske prakse rimske cerkve v monarhiji. Tako je že leta 1747 prepovedala vizitacije papeških nuncijs, dve leti kasneje pa je izdala t. i. *placetum regium*, tj. prepoved razglasitve papeških bul brez vladarjevega dovoljenja. 1751. je cenzuro iztrgala iz rok jezuitov. Leta 1753 je duhovščini prepovedala prodajati voščene sveče in votivne figure, s čimer je nagovorila ekonomske interese krajevnih svečarjev, ki jih je tako ubranila pred nelojalno konkurenco. Prepovedala je tradicionalne vraževerne molitve npr. k sv. Krištofu in Božji kroni za najdbo zaklada, prepoved pa je zadela tudi rabo molitvenikov in izvajanje eksorcizma. V takih primerih naj bi se v celo zadevo vmešal kar njen politični urad, ki da mora celo reč preiskati in, če se izkaže za potrebno, prevaro tudi kaznovati. Leta 1767 je vladarica ukinila spovedni krajcar, ki so ga duhovniki prejeli ob vsaki spovedi, že čez štiri leta (1771) pa je zaukazala ukinitve vseh samostanskih zaporov. Še istega leta je duhovnikom prepovedala figurirati kot priče pri oporokah, gospodarski motiv pa, kot se zdi, razodeva njena prepoved pošiljanja denarja v tujino; tudi slednja je zadela duhovnike. Gospodarske nagibe (odtegnitev ljudi od baročnega tipa pobožnosti in usmeritev v pragmatično ekonomsko pridobivanje) je najbrž mogoče videti tudi v nadaljnjih ukrepih habsburške vladarice: leta 1767 so stopile v veljavo omejitve pri ustanavljanju novih samostanov, od leta 1771 pa ni bilo več mogoče ustanoviti novih katoliških bratovščin (tj. združb katoliških laikov za gojenje pobožnosti), pa še obstoječe so bile podvržene reviziji. Cesarica je prepovedala procesije na tuje, zastran romarskih poti v monarhiji pa je določila, da se romarji na božji poti ne smejo zadržati več kot en dan oz. čez noč. To seveda ni ostalo brez negotovanja med verniki, med katerimi se je bohotna, senzualno naravnana, toda popolnoma vnanja pobožnost baročnega tipa z vso svojo spektakularnostjo in pompom (procesije, bandere, glasba, verske igre ...) v času od protireformacije naprej prijela. Tako so se tudi večdnevne procesije nadaljevale, je pa skušala vladarica omejiti število posvečenih praznikov in polpraznikov, ki pomenijo za državno ekonomijo še danes, v dobi sekularnosti, občutno izgubo. Kajti na praznik se ponavadi pač ne dela. Zastran praznikov v Habsburški monarhiji je pred reformami Marije Terezije namreč veljalo, da se podložniki takrat pečajo predvsem z duhovnimi opravili, zlasti z obiskom službe božje, praznični dan pa je pomenil tudi delopust od pridobitnih podjetij. Da bi to, za ekonomijo nedobro situacijo nekoliko spremenila, se je cesarica že leta 1753 obrnila na papeža Benedikta XIV., da bi dosegla znižanje števila posvečenih praznikov. Petrov naslednik je njeni želji sicer ustregel, toda iz polnih posvečenih praznikov so nastali polprazniki, ki pa so ljudi vseeno odtegovali od dela; zavezovali so jih namreč, da so šli k maši – in tako niso delali. Zato se je vladarica obrnila na Klementa XIV., ki je nazadnje iz izhodiščnih 60 praznikov obdržal samo (!) 19 (Melmuková, 1999: 13–14).

Zamotano razmerje med habsburškim monarhom, ki je oblast razumel kot polno, neomejeno, tj. absolutno moč krone, in rimsko cerkvijo v obdonavski monarhiji, ki se je v 18. stoletju ne več upravičeno še vedno dojemala kot veljavni nosilec »dveh mečev«, se je še bolj zapletlo po smrti Marije Terezije in po popolnemu prevzemu oblasti s strani Jožefa II. Kajti dotlej je veljalo, da je imelo državno cerkvenstvo habsburških vladarjev posamične praktične cilje, pod Jožefom II. pa je tak način postopanja s cerkvijo postal del političnega sistema (Kušej, 1941: 102) in jožefinistične doktrine vladanja. In če je veljalo, da se je med vladanjem Jožefove matere razmerje med državo in cerkvijo gibalo nekje med zavezništvom in konkurenco, toda bilo še vedno tolikanj uravnoteženo, da sta lahko obe instituciji uveljavili vsaka svojo voljo (Melmuková, 1999: 15), je mogoče za čas Jožefovega vladanja reči, da država prednjači, kajti monarh katoliško cerkev v Habsburški monarhiji odločno podvrže odločitvam krone.

Jožef je kot temeljni štel dve usmeritvi lastnega vladanja: a) uveljavljanje absolutizma in upravne centralizacije, ki da sta nujna pogoja za učinkovito izvajanje predvidenih reform; b) vzpostavitev novega gospodarskega sistema, ki naj bi bil temelj za financiranje pomembnih državnih nalog. Svoje razumevanje »delitve oblasti« v monarhiji je februarja 1781 opisal v pismu salzburškemu nadškofu, Hieronimu grofu Colloredu: »Cesarstvo, ki mu vladam, mora biti upravljano po mojih načelih: predsodke, fanatizem, pristranost in suženjstvo duha je treba zatreti, vsak podanik pa mora biti pripuščen k uživanju državljanskih svoboščin.« Posege v cerkveno upravo pa je 19. decembra istega leta v vladni normi utemeljil z naslednjimi besedami: »Vladarjevi moči je brez izjeme podvrženo vse, kar se v cerkvi nahaja ne kot božja, ampak kot človeška iznajdba in ureditev.« (Oba navedka v: Melmuková, 1999: 19.) Menil je tudi: »Cerkev je v državi; stvar vladarjeva je, da jo podredi svetnim zakonom in da drži njene služabnike v enaki odvisnosti kakor druge podložnike.« (Kušej, 1941: 104.)

Jožef II. ni koketiral z nekatoliškimi veroizpovedmi. Štel se je za dobrega katoličana in bi, kot je bilo mogoče prebrati zgoraj, dal vse, da bi bili vsi njegovi podaniki samo ene vere – rimskokatoliške. Toda štel se je za monarha po milosti božji, tj. za vladarja, ki je od Najvišjega določen, da svoje podložnike vodi k sreči in blagostanju duše ter telesa, kot je oboje razumel sam. Če pa podaniki tega postopa ne marajo opraviti prostovoljno, in to je veljalo kajpak za vse stanove, jih je treba v srečo oz. delo za dobrobit države primorati, če ne drugače, s patentom ali z dekretom. In to tako tretji stan in meščane kot plemstvo in duhovščino.

Zastran slednjih je menil, da jim ni zgolj upravičen, temveč naravnost dolžan predpisati, kakšno izobrazbo, vzgojo ter vlogo pri izdelovanju državlja-

Jožef II. je želel vse svoje podložnike, tudi duhovnike, prekovati v državljane, ki si mirno in vztrajno, vsak na svojem področju ter znotraj lastnega stanu prizadevajo za »občestveno dobro« v njegovi državi.



na novega tipa naj si pridobijo, jih nato uvrstijo med državne uradnike ter jim nazadnje kot feldveblom poveljevati, kako naj pasejo *njegove* ovčice, državljane. Jožef II. si je evangelij pogosto razlagal pod vplivom tradicije državnega cerkvenstva, verskih reform, ki jih je uveljavila njegova mati, najbrž

pa mu niso bile neznane ideje galikanizma in febronianizma, ki je tedaj zlasti v nemški rimskokatoliški cerkvi močno tresel temelje papeškega političnega primata napram kronam; bil je kajpak tudi pod vtisom razsvetljenskih idej, ki so jih na njegovem dvoru na Dunaju in po monarhiji širili predvsem kameralisti.

Srž *galikanizma* je bila teritorialistična obramba posebnih svoboščin francoske cerkve (*libertates ecclesiae gallicanae*) napram kurialnemu cerkvenemu pravu. Poseben položaj francoske cerkve naj bi koreninil v dejstvu, da pravila kurialnega cerkvenega prava v Franciji niso bila nikoli uveljavljena, louvainski profesor cerkvenega prava Zeger Bernhard van Espen (Espenius) pa je ideje galikanizma v svojem delu *Jus ecclesiasticum universum* (1702) apliciral v korist vladarja. Poleg argumentacije, da je cerkev izvirno koncilska in ne papeška, je dokazoval tudi, da izjemne pravice francoskega kralja napram rimskokatoliški cerkvi niso nič nenavadnega, kajti monarhu da pripadajo iz zgodovinskih razlogov (Kušej, 1941: 103). V prid vladarjevega odločilnega vpliva na cerkev so v drugi polovici 18. stoletja govorili tudi filozofski argumenti: če je država, glede na Rousseaujeve misli v *Družbeni pogodbi*, zgolj z združitveno pogodbo konstituirana združba, tedaj gre za povsem tuzemsko, človeško, posvetno entiteto, kjer pravica vladanja izvira izključno iz podreditvene pogodbe med državno oblastjo in državljani. Ta pogodba je edini vir vladarjevih pravic in določa, ali in koliko sme državna oblast posegati v cerkveno življenje. Vodilni družbeni teoretiki zadnje tretjine 18. stoletja so vneto zagovarjali pomen združitvene pogodbe, iz nje izvedeno vladarjevo moč in tako tudi zaščitništvo nad cerkvijo. Ker je pospeševanje religijskega življenja veljalo predvsem za sredstvo vzgoje podanika k državljanskim vrlinam, zlasti k delavnosti in nekonfliktnosti, ne pa za končni cilj, je zaščitništvo nad cerkvijo tudi pomenilo, da gre vladarju pravica, da določi primerno uporabo religijskega »pedagoškega« sredstva in da vse tisto, kar šteje za neprimerno in/ali – posledično – neuporabno (npr. božje poti, bratovščine, praznike, nabirke ...), omeji ali celo ukaže odstraniti.

Intelektualni oče *febronianizma*, trierski pomožni škof Johann Nicolaus von Hontheim, je šel pod psevdonimom Justinus Febronius še dlje. V svojem delu *Justini Febronii de Statu Ecclesiae et Legitima Potestate Romani Pontificis* (1763),⁴⁰ ki je doživelo izrazito afirmativno recepcijo na Nemškem, je namreč med drugim zapisal, da je papeški vladarski in upravni centralizem deformacija prvotne apostolske cerkve, kajti škofje da dobivajo svojo moč neposredno od Boga in ne preko papeža, ter da je Kristus oblast izročil celotni cerkvi, ki le-to izvaja, papež pa da je krščanskemu občestvu v tem podrejen. Škof Hontheim je poudarjal tudi pravice škofov napram papežu, pa tudi

⁴⁰Dostopno preko Europeane, in sicer na: http://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=7059 in http://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=7060 (8. 9. 2010).

dejstvo, da je marsikateri privilegij, ki so ga papeži v 18. stoletju uveljavljali npr. na področju cerkvene discipline, zgodovinsko priposestovan na podlagi ponarejenih psevdoidzidorskih dekretalov. Kar se tiče cerkvene discipline, naj bi po Febronijevem prepričanju predpise sprejemali lokalni škofje in ne papež, sploh pa da je treba vzpostaviti takšno razmerje moči med škofi in rimskim pontifeksom, kot je bilo pred ponarejenimi srednjeveškimi dekretali (sredina 9. stoletja). Prodorni kritik sočasne rimske cerkve je podčrtaval prvotne pristojnosti metropolitov in pokrajinskih sinod ter je tako nasprotoval izključni pravici papeža, da imenuje ali premešča škofje, sprejema njihove abdikacije, postavlja koadjutorje in da ustanavlja nove škofije. Opozoril je tudi, da spremembi sočasnega stanja stoji na poti rimska kurija, proti kateri pa da kaže uporabiti vsa sredstva. Državnopolitična izpeljava omenjenih febronianističnih premislekov je bilo tudi priporočilo svetnemu vladarju, da na lastnih ozemljih ob posvetu z domačimi škofi omeji papeževe pristojnosti. Proti papeškimi bulam naj uveljavi svoj *placetum regium* in naj se nič ne boji izobčenja, kajti proti škodljivim papeškimi odredbam da je dovoljen tudi pasivni odpor, zlasti pa pritožba proti zlorabi duhovne oblasti (*recursus ab abusu*) (Kušej, 1941: 108–110).

Kameralistika (*Kameralwissenschaft*) je bila z racionalističnim spoznavnim procesom (empirizem, analitičnost ...) podkletena družboslovna veda o državni upravi, ki je v svoj horizont preučevanja vključevala državne finance, statistiko (npr. popise prebivalstva) in policijo oz. varnost v državi, predvsem pa se je ukvarjala z ekonomskimi vprašanji v povezavi s politiko in upravo. In prav v tem kontekstu prihaja do izraza vladarjevo oz. vladno *pragmatično* zanimanje za veroizpovedi, ki da so zaveza trdnosti in garant morale v državi, pa tudi za versko toleranco, ki omogoča gospodarski napredek države. Kameralisti namreč opozarjajo pred pretirano versko vnemo, kajti ta da se utegne sprevreči v preganjanje drugovercev, le-to pa povzroča upad števila prebivalstva (le-to za kameraliste ni le statistična, temveč ekonomska kategorija), revščino in nazadnje opustošenje. Najpomembnejši kameralist svojega časa je bil Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717–1771), ki je za glavno nalogo državno(u)pravne znanosti (*Staatswissenschaft*) štel »prizadevanje za splošno blaginjo in zadovoljstvo« (Sonnenfels, 1798: 91). Toda na Jožefa II. so morda najbolj neposredni vtis napravila razmišljanja dunajskega razsvetljenca Josepha von Sonnenfelsa (1731–1817), ki se je v srednjeevropsko pravno in kulturno zgodovino trajno vpisal s prizadevanjem za ukinitvev torture. Leta 1798 je svoje misli s področja kameralistike zbral in sistematično predstavil v knjigi *Handbuch der inneren Staatsverwaltung* (nadalje *Handbuch*), ki je posvečena prav Jožefu II. in ji je avtor namenil funkcijo vzgoje državljana (Sonnenfels, 1798: XXXI).

Dunajski razsvetljeneц Joseph von Sonnenfels se je v zgodovino zapisal predvsem po prizadevanju za odpravo mučenja v sodnem postopku pa tudi po karmalističnih razmislekih.



Handbuch der inneren Staatsverwaltung Josepha von Sonnenfelsa

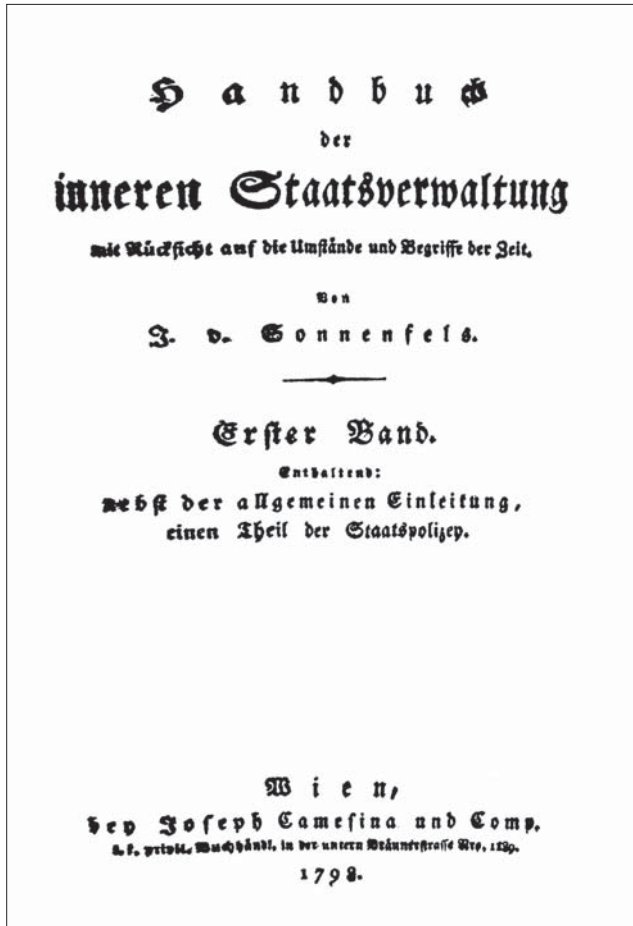
V Handbuchu se je Sonnenfels odzval na ideje empirizma in razsvetljenstva, polemično pretresal misli Bacona, Popa, Marata, Montesquieuja in Rousseauja, zlasti slednjega *Du contrat social*, ter skušal proti »družbeni pogodbi«, ki da temelji na suverenosti ljudstva, postaviti idejo transparentno

urejene ter za vse stanove kolikor moči vzdržne, centralizirane države s krono na čelu, v kateri ne bi prihajalo do samovolje enega stanu napram drugemu. Sintagmi *svoboda* in *enakost* (*Freyheit, Gleichheit*), razumljeni v kontekstu francoske revolucije, je štel za tujek, ko pa ju je skušal definirati, je zapisal, da ju velja razumeti, »da je vsak državljani svoboden znotraj zakona ter da so vsi /državljani/ enaki pred zakonom« (Sonnenfels, 1798: XIII).

Za Sonnenfelsa je država najširša, najbolj splošna združba vseh posameznikov, ki po svojih stanovih kot člani tvorijo politično telo. Le-to da definira *skupni končni cilj, eno(tno)st volje* in *eno(tno)st moči* (Sonnenfels, 1798: 4). Končni cilj države je tako *javno* kot *zasebno dobro in ugodje/udobje* (ibid.), in sicer v največjem obsegu, kot ga je fizično in duševno mogoče doseči (Sonnenfels, 1798: 13). Dobro pa je za zasebnika mogoče samo do meje, ko njegovi partikularni interesi in prizadevanja za ugodjem trčijo ob skrb za javno dobro (Sonnenfels, 1798: 4–5), kar razkriva izrazito etastični pogled na državo. Država torej ni entiteta, ki da nastane, ko člani občestva del svojih naravnopravnih pravic, spričo katerih se rodijo svobodni, enakopravni med seboj in enaki pred zakonom, prenesejo na skupnost, temveč je nekaj, kar Sonnenfels šteje kot vnaprej dano obliko. Enotnost volje razume Sonnenfels kot stanje, ko vse, kar je treba kjerkoli v državi storiti, nastane kot posledica prizadevanja državljanov k skupnemu končnemu cilju – dobru in udobju – in ko ni nikogar, ki pri tem ne bi sodeloval ali ki bi prizadevanju za skupnim ciljem celo nasprotoval (Sonnenfels, 1798: 6). Skupno dobro je razglašeno kot hkratno dobro za vsakega posameznega člana države (Sonnenfels, 1798: 14), za končni cilj države pa velja tako mišljeno skupno dobro, kot o njem presodi najvišja oblast, in to je cesar. Skupno javno dobro izvira iz udobnosti in olajšanja bivanja, toda tudi iz varnosti v državi (Sonnenfels, 1798: 16), in sicer iz varnosti, ki izvira iz trajnosti obstoječe družbene ureditve (ibid.). Obstojele-ta pa more biti v resni nevarnosti, v kolikor so državljani v preveliki eksistenčni stiski⁴¹ oz. v kolikor država ne zmore poskrbeti za primerno olajšanje življenja vseh stanov, kajti: »Der *Pöbel* ist immer kühn, weil er nichts zu verlieren hat, immer bereit, es auf der *Ausserste* ankommen zu lassen, und *Alles zu wagen*, weil dieses Alles – *nichts ist* /vsi poudarki v izvorniku/.« (Sonnenfels, 1798: 37.) Država mora zagotavljati: a) zasebno varnost vseh oseb, b) varnost zakona, c) trgovanja, d) časti in e) varnost posesti (Sonnenfels, 1798: 175–176).

Vse to pa počne z vzgojo državljanov, ki se uresničuje na dva načina: s kaznovanjem telesa in s poučevanjem duše, in sicer z vzgojo, šolo in – religi-

41 Zdi se, da se trenutno vladajoča neoliberalna politična garnitura, ki se, paradoksalno, rada kiti z epiteti, kot so socialni, socialno in kar je še takega, še ni seznanila s tem poglavjem iz racionalistično-pragmatične državno(u)pravne vede, pa četudi so ti premisleki v srednjeevropskem intelektualnem obtoku že več kot 200 let. Kajpak: glede na pretežno »kadrovske sestavo« poklicnih političnih zastopnikov slovenskih volilk in volilcev to niti ne preseneča prav posebej.



jo (Sonnenfels, 1798: 226–227). Država se z vzgojo duše državljanov in tako tudi s podpiranjem religije ne peča zaradi kakšnih filantropskih premislekov ali zaradi religije same, temveč zaradi zagotavljanja javnega dobrega, ki nujno izhaja iz miru v državi in je, kot meni Sonnenfels, posledica vzgoje. Tako dobi tudi institucionalizirana religija pri Sonnenfelsu instrumentalizirano mesto med tistimi delovalniki, ki so v Jožefovi državi vsi naravnani k istemu cilju, kar je hkrati tudi ena najpomembnejših značilnosti jožefinizma – izdelati državljana, ki bi se znotraj svojega stanu dejavno in mirno prizadeval za javno dobro, kot le-to pač razume krona. Za Sonnenfelsa in Jožefa II. je bila institucionalizirana religija pomembna predvsem kot sredstvo, ki je primereno za oblikovanje državljanov, in to zaradi svojega nauka o etični izravnavi – Bog da dobro plačuje in hudo kaznuje –, ki je bil razumljen kot pedagoški versko-moralni ustreznik državne sodne in kaznovalne oblasti. Sonnenfels je topogledno menil: »Dass die Lehre von einem zukünftigen Leben, von

Belohnung und Strafen, jeder bürgerlichen Gesellschaft unentbehrlich ist /poudarjeno v izvirniku/.« (Sonnenfels, 1798: 227.)

Za državo so zato enakovredne in zato dopustne vse religije, ki s svojim naukom podpirajo obstoječi družbeni red v državi, državna podpora religijskega življenja pa ni cilj, temveč sredstvo, čigar polje delovanja in vplivno območje določa izključno državna oblast:

»Dass die Religion *in der Leitung der bürgerlichen Gesellschaft* unter keiner Beziehung *Zweck*, sondern nur *Mittel* ist. Sie wird an diesen Grundsatz den zweyten reihen: Dass dieses Mittel in der *Ergänzung* der in der politischen Verwaltung mangelnden *ermunternden* und *abhaltenden Beweggründe*, und vorzüglich der *letzteren* besteht. Diese Beweggründe aber bietet *jede* Religion an, welche das *Richteramt der Gottheit* anerkenet. Also liegt die *Aufnahme jeder Religion*, die für die *Zukunft* eine *Belohnung* der Rechtschaffenheit und Tugend, eine *Strafe* des Lasters lehret, in der *Natur* der bürgerlichen Verfassung /vsi poudarki v izvirniku/.« (Sonnenfels, 1798: 230.)

Ko je torej država v svoj politični voz vpregla religijsko katehezo o posmrtnem življenju in onostranski odmeni za storjeno, je morala potegniti tudi obratno konsekvenco: s stališča uporabnosti za »vzdrževanje države« je morala ostrakizirati vse tiste smeri mišljenja, ki ne podpirajo ideje o etični izravnavi. In topogledno je prišlo Sonnenfelsu v razvid predvsem *razsvetljensko svobodomisilstvo* (*erklärte Freygeisterey*), toda tudi agnostični ali celo ateistični svetovni nazor, ki vsi temeljijo na racionalizmu, Sonnenfels pa jih je štel za nevarne tipe mišljenja, ki da »spodkopavajo družbeno ureditev«, in jih tako proglasil za politične prestopke (*politisches Verbrechen*). Avtor *Handbucha* sodi, da npr. zamisel o neobstoju boga (le-to je najdeval pri Baconu in v Montesquieujevem *Duhu zakonov*), ki za seboj potegne razmislek o človekovi samostojnosti in povzdignitvi, nujno botruje razvoju »upornih in nemirnih državljanov«. Zato zaključuje: »Es liegt folglich der Ruhe und Glückseligkeit des Staates daran, *erklärte Freygeister* /poudarjeno v izvirniku/ nicht zu dulden.« (Sonnenfels, 1798: 228.)

Ker ima vzgoja državljana tolikšen pomen za mir v državi, je pri duhovnih rečeh pač ne kaže prepustiti komur koli: poučevati jih mora nekdo, ki je a) dovolj izobražen za tako početje, b) zlasti pa opremljen s tistim naborem religijskih in etičnih vedenj, ki se ujemajo z vladarjevimi predstavami o tem, kaj naj bi si njegovi podaniki v vsakdanjosti življenjski praksi vzele za življenjsko vodilo. Zato je postala pomembna postava v premislekih kamentalističnih političnih mislecev, in tako tudi Sonnenfelsa, izobražen dušebrižnik (*gebildete Seelsorger*) (Sonnenfels, 1798: 234–236). Vzgoje le-tega so se lotili tako, da je krona uveljavila reforme na področju izobraževanja duhovnikov in uvedla generalne seminarje, ki so bili valilnica novega tipa duš-

nih pastirjev – jožefinskih državnih uradnikov na verskem področju. Najvišja državna oblast si namreč ni delala utvar, da bi funkcija dušnega pastirja ne imela nič opraviti z državno politiko: »So bald es entschieden ist, dass die Seelsorge auf die gemeinschaftliche *Ordnung* Einfluss nehmen *kann*, nehme *soll*, tritt der Seelsorger in die Klasse der Staatsbeamten *über*. Dieser Übergang gibt seinem Stande eine *politische* Wichtigkeit, unterwirft ihn aber, gleich andern Beamten, der allgemeinen Leitung /vsi poudarki v izvirniku/.« (Sonnenfels, 1798: 237.)

Kot samega sebe je Jožef II. tudi duhovnike štel za del državnega uradništva in je topogledno zahteval tudi ustrezno subordinacijo napram posvetni oblasti. Toda do duhovnov se je nato tudi zastran gmotnih potreb obnašal kot do njihovih uradniških kolegov po pisarnah, za katedri, v vojski, na univerzah ... in jih materialno preskrbel: osnovna plača župnika je znašala 500 zlatnikov, kaplan pa jih je dobil 200 manj. Prvič se je tudi zgodilo, da je duhovnik lahko po odhodu v pokoj računal z zagotovljenimi sredstvi za preživljanje, kajti monarh je določil, da upokojeni dušni pastir prejme 200 zlatnikov letno. To ni bila velika vsota, je pa bila gotova, in sicer vse do konca Jožefove vladavine, kajti že dve leti po vladarjevi smrti so bile pokojnine za duhovnike ukinjene, poklicni božji služabniki pa so morali na svojem službenem mestu ostati do smrti.

Da bi državnim uradnikom v talarju priskrbel plačilo za njihovo delo, je bilo treba finance nekje pridobiti. To pa razpravljalno že kaže k ostalim Jožefovim verskim reformam, znotraj katerih predstavlja Tolerančni patent le enega od ukrepov, ki pa so vsi uglaseni na isto tonaliteto: vse stanove vključiti v delovanje za dobro moderne, ekonomsko rastoče države, ki teče pod izključno oblastjo krone. Za tako državo pa je monarh potreboval tudi funkcionalno in delujočo cerkev, ki bi sledila njegovim predstavam o funkciji vere v državi. In zato je še istega leta, ko je izdal TP (1781), odločno posegel v baročno organizacijsko podobo rimskega katolicizma v Habsburški monarhiji. Že v marcu 1781 je bilo ustavljeno prisilno preseljevanje nekatoličanov iz zahodnega dela monarhije na Ogrsko oz. na Sedmograško. Še v istem mesecu je vladar z dvornim dekretom obnovil *placetum regium*, ki je kmalu postal stvarnost, kajti že v letu, ko je po Mariji Tereziji ponovno stopil v veljavo, je Jožef prepovedal objavo posameznih papeških bul, ki so obsojale različne skupine nekatoličanov. Maja 1781 se je končalo sistematično komisijsko iskanje »krivoverskih« knjig (npr. na Češkem), nato pa je vladar pristopil k reformi samostanov. Jožefu se je zdelo predvsem potrebno: a) omejiti moč samostanov in b) okrepiti »ekonomsko« komponento redovnega življenja. Prvo je pomenilo, da si je cesar želel manjše politične in ekonomske povezanosti samostanov na svojem ozemlju s tujino, predvsem z

Med razpuščenimi samostani na Štajerskem je bil tudi pavlinski samostan v Olimpiju.



vatikanskimi uradi, drugo pa, da je želel za razliko od starih srednjeveških redov, ki so se, po njegovem, ukvarjali z ekonomsko brezvredno kontemplacijo, dati prednost tistim redovnikom, ki so opravljali »družbeno koristno« delo. Tako so samostani najprej doživeli omejitve, ki so zadevale število novicev, mendikantom je bila odvzeta pravica do nabirke, na koncu pa je prišlo do redukcije redov in do razpustitve posameznih samostanov (Kušej, 1908: 231–293), gmotne dobrine, pridobljene na ta način, pa so se nato stekale v t. i. verski fond (Kušej, 1908: 315–328), iz katerega je katoliška cerkev črpala pri drugih svojih potrebah, vključno s tistimi, ki so nastajale zaradi monarhovih reform. Tako je rimska cerkev iz verskega fonda dobivala denar npr. tudi za zidavo novih cerkva v krajih, kjer se je število prebivalstva oz. katoliških vernikov zvečalo (Melmuková, 1999: 21). Sploh je Jožef II. v cerkveno življenje posegal povsod tam, kjer se mu je zdelo, da kaj ne ustreza pragmatičnim potrebam novega časa in države ter je treba staro stanje zato spremeniti.

Tako je natanko določil število sveč, ki so smele božje hrame razsvetljevati na običajne, nedeljske in praznične dni, prepovedal je trgovanje na romarskih krajih ob nedeljah in praznikih, prepovedal osvetlitev kipov, prekomerno okrasje, izpostavljanje relikvij, nošenje cehovskih bander na praznik sv. rešnjega telesa. Ukazal je zmanjšanje števila procesij, toda »reformirati« je želel tudi samo božjo službo. Pri slednji je štel za najpomembnejši del pridigo, o kateri je izdal naslednjo instrukcijo:

»Da bi imela pridiga primerno težo, Njegovo veličanstvo ukazuje: 1) da se mora vsak pridigar držati nauka evangelija in pri tem ne sme uporabljati

nikakršnih dvopomenskih izrazov ali neresnih besednih iger niti se ne sme oddaljevati na postransko snov, ki za glavno temo pridige ni porabna; 2) da pridigar ne sme neposredno navajati ničesar proti spisom, ki jih cesarsko-kraljeva cenzura v dednih deželah občasno pripusti v tisk; 3) da si pridigar ne sme dovoliti nikakršnih, niti prikritih komentarjev na račun zakonodajne oblasti in državne uprave; slednje se kaznuje s težko kaznijo; 4) da lahko pridigar evangelijsko resnico v nujnih primerih pokaže jasno, vendar se mora izogibati vsakršnih pretiranih in pogosto škodljivih ugovorov ter sporov; 5) če je le mogoče, mora pridigar v obdobju enega leta, in sicer od adventa naprej, v primernem vrstnem redu pridigati o vseh praktičnih krščanskih naukih, vključno z njihovo uporabo v vsakdanjem življenju; 6) da je treba pridigo usmeriti ne le k razsvetljevanju razuma, temveč – predvsem – k negovanju in poboljšanju poštenosti ter k popravi srca; 7) da je treba v pridigah, zlasti na deželi, uporabljati predvsem formo pogovora in ne govoriti kot retor; 8) da je treba vsako pridigo zapisati, in sicer z zaznamkom, kje in kdaj je bila pridigana; če se uporablja eno ali več pridig iz kakšne knjige, jo/jih je treba pred pridiganjem prepisati in hraniti, da bi jo/jih bilo mogoče predložiti; 9) glede na točko 5 je redovnim dostojanstvenikom naloženo, da, če ni za to nuje, pridigarjev ne zamenjujejo pred koncem leta, ki se je začelo z adventno pridigo.« (Melmuková, 1999: 21–22.)

Cerkvene reforme Jožefa II., kamor sodi tudi Tolerančni patent, so imele zelo različen časovni domet in še bolj raznolike rezultate. Reforma samostanov je npr. povzročila, da so propadle številne bratovščine in samostanski kompleksi, ki so kulturni podobi Srednje Evrope od srednjega veka vtiskovali nespregledljiv pečat. Na Kranjskem je ukinitvev na podlagi cesarskega patenta z dne 12. januarja 1782 doletela 14 samostanov, med njimi samostan klaris v Ljubljani, kapucinska samostana v Novem mestu in Kranju ter tudi cisterco v Stični, na Štajerskem pa je bilo na podlagi istega patenta razpuščenih 29 samostanov, med njimi tudi Kartuzija Žiče, na listo za državo nepotrebnih verskih ustanov pa so bili uvrščeni še samostan dominikank v Studenicah, kapucinska samostana v Mariboru in na Ptuj, dominikanski samostan v istem kraju, minoritski samostan v Slovenski Bistrici, samostan pavlincev v Olimiju (Kušej, 1908: 275–281) ... Ob tem je podobna usoda doletela številne cerkve in kapele, ki niso več ostale posvečene in so bile nato ali v praktični nesakralni rabi ali pa so jih podrli. Tako je propadlo ali se izgubilo tudi neocenljivo število kulturnih artefaktov, npr. knjig iz razformiranih samostanskih knjižnic, ki jih ni sicer nihče namerno pokončeval, so pa se izgubile ali bile uničene med prevozom v Cesarsko dvorno knjižnico na Dunaj ali pa pred inkorporacijo v katero od deželnih bibliotek oz. so bile kot tretji, četrti ali nadaljnji izvod istega dela prodane kot »repromaterial« (po teži

usnja ali papirja) za lokalne tiskarje in knjigoveze. Posamezni Jožefovi ukrepi na področju cerkvene uprave so izzveneli kmalu po smrti monarha, kajti že njegov brat Leopold II. (1790–1792), še zlasti pa Franc II. (1792–1835) sta zastran razmerja med rimsko cerkvijo in Habsburško monarhijo vodila precej manj radikalno politiko kot Jožef; tudi slednji je ob koncu življenja vse bolj ugotavljal, da je vse samo – hotel.

Tako so bili Jožefovi ukrepi, zlasti tisti, ki so na izrazit način neposredno posegali v vsakdanjostno versko prakso rimskokatoliške cerkve, sčasoma preklicani, trajno pa so se uveljavile jožefinske župnije, nova razmejitev škofij na Slovenskem, verski fond ... (Kušej, 1941: 101), predvsem pa verska toleranca, ki si je Jožef ni zamislil samo kot pravice do mirnega zasebnega in občestvenega izpovedovanja vere, drugačne od monarhove, temveč tudi kot omogočitev kolikor moči širokega individualnega razvoja državljana. S TP je bila tako ukinjena baročna teokratična ureditev v Srednji Evropi, ki so jo kameralisti okoli Jožefa II. itak šteli za izvor fanatizma in nestrpnosti (Sonnenfels, 1798: 229). Religijska slika obdonavske monarhije je sicer še naprej ostajala taka, kot jo omenja sočasni vir (»*Državna* ali, kakor koli jo že poimenujete, *vladajoča religija v Avstriji je rimskokatoliška*, ki jo izpoveduje velika večina podložnikov in tudi *vsi člani vladarske hiše* /vsi poudarki v izvirniku/.« Engländer, 1846: 14.), toda že dobrega pol stoletja po TP je bil tudi uradni statistični prerez prebivalstva pod žezlom katoliških Habsburžanov veliko bolj soroden tistim državam, ki svojih podložnikov niso stiskale z idejami nasilne katoliške teokracije. V Habsburški monarhiji je namreč v desetletju pred »veliko prekucijo« leta 1848 živelo 25.704.119 katoličanov, 3.628.158 unijatskih in 2.901.142 neunijatskih pravoslavnih kristjanov, 1.276.187 protestantov (na Kranjskem in Koroškem 17.739), 2.260.662 kalvincev in 667.139 judov (Engländer, 1846: 19). – In vsi ti so mogli brez ovir izpovedovati svoje personalno konfesionalno prepričanje zastran duhovnega, kroni pa so seveda brez razlike v veri služili kot obrtniki, vojaki, uradniki, šolniki, ji plačevali davke, poučevali na univerzah itd. – TP je tako preživel vse do verskih zakonov z začetka parlamentarne dobe (1961), ko so bila religijska razmerja v Habsburški monarhiji pod Francem Jožefom, vsaj za protestante, dokončno urejena.

Viri in literatura

Viri

Patent, wegen der den augsburgisch- und helvetischen Religionsverwandten, dann den nicht unirten Griechen zu gestattenden christlichen Toleranz und ihres Exercitii Religionis, Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije, AS-7, Deželno glavarstvo za Kranjsko, š. 264.

- Arnoeth, A. von (ur.) (1867). *Maria Theresia und Joseph II. Ihre Correspondenz sammt Briefen Joseph's an seinen Bruder Leopold II*, Wien: Carl Gerold's Sohn.
- Bílek, T. V. (1882). *Dějiny konfiskací v Čechách po roce 1618*, I, Praha.
- Bílek, T. V. (1883). *Dějiny konfiskací v Čechách po roce 1618*, II, Praha.
- Dačický, M. (1878). *Paměti*, I–II, Praha.
- Engelander, W. (1846). *Der Katholizismus und Protestantismus in Oesterreich*, Lepizig: Wilhelm Engelmann. [Http://books.google.at/books?id=g7QAAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.at/books?id=g7QAAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) (13. 9. 2010).
- Frank, G. W. (1881). *Das Toleranzpatent des Kaisers Joseph II.*, Wien. Češki prevod dostopen na: <http://kramerius.nkp.cz/kramerius/MShowMonograph.do?id=15711> (13. 09. 2010).
- Jireček, H. (ur.) (1888). *Obnovené právo a Zřízení zemské dědičného království Českého. Verneuerte Landes-Ordnung des Erb-Königreichs Böhmen 1627*, Praha: F. Tempský. [Http://kramerius.nkp.cz/kramerius/MShowMonograph.do?id=24351](http://kramerius.nkp.cz/kramerius/MShowMonograph.do?id=24351) (21. 01. 2011).
- Jireček, J. (1882). *Zřízení zemská Království českého XVI. věku*, Praha: Všehrd. [Http://kramerius.nkp.cz/kramerius/MShowMonograph.do?id=26782](http://kramerius.nkp.cz/kramerius/MShowMonograph.do?id=26782) (21. 01. 2011).
- Khevenhüller, Fr. Ch. (1723). *Annales Ferdinandi Oder Wahrhaffte Beschreibung Kayzers Ferdinandi Des Andern ... Thaten*, Bd. 9, Leipzig. [Http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba000001-uba000199/uba000183/](http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba000001-uba000199/uba000183/) (18. 12. 2010).
- Lamormain, W. (1638). *Ferdinandi II, Romanorum Imperatoris Virtutes*, Wien. *Instrumentum Pacis Osnabrugensis* (1648). [Http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=740&url_tabelle=tab_quelle](http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=740&url_tabelle=tab_quelle) (7. 9. 2010).
- Instrumentum Pacis Monasteriensis* (1648). [Http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=741&url_tabelle=tab_quelle](http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=741&url_tabelle=tab_quelle) (7. 9. 2010).
- Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz*, I/1 (1981), 8–15.
- Rajhman, J. (ur.) (1986). *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Oesterreich*, Jahrgang 1861, XVIII (10. april 1861). [Http://alex.onb.ac.at/cgi-content/anno-plus?apm=0&a_id=rgb&datum=18610004&seite=00000337&zoom=1](http://alex.onb.ac.at/cgi-content/anno-plus?apm=0&a_id=rgb&datum=18610004&seite=00000337&zoom=1) (11. 09. 2010).

- Skála ze Shoře, P. (1984). *Historie česká. Od defenestrace k Bílé Hoře*, Praha: Odeon.
- Slekovec, M. (1894). Pobirki iz dnevnika ljubljanskega škofa Hrena. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko IV* (1894).
- Sonnenfels, J. von (1798). *Handbuch der inneren Staatsverwaltung*, Wien: Joseph Camesina und Comp.
- Stobej, G. (1749). *Georgii Stobaei de Palmaburgo episcopi lavantini caesariae majestati, et serenissimo Ferdinando archiduci, Austriae A secretioribus Consiliis, necnon pro eodem per Inferiori Austriae Provincias Locumententis Epistolae ad diversos, Venetiis*.
- Stránský, P. (1940). *O Státě českém*, Praha: Evropský literární klub.
- Abelinus, J. Ph., et al. (ur.) (1662). *Theatrum Europaeum*, Bd. 1, Frankfurt am Main. [Http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba000200-uba000399/uba000236/](http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba000200-uba000399/uba000236/) (18. 12. 2010).
- Wenig, A. (2002). *Věvec pražských pověstí*, Brno.
- Vidmar, L. (ur.) (2009). *Trubar, Hren, Valvasor, Dolničar. O slovestvu na Kranjskem. Znanstvenokritična izdaja*, Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Wiener Zeitung* Nro. 83 (Mittwochs, den 17. Weinmonat 1781), 5–7.

Literatura

- Almond, I. (2009). *Two Faiths, one Banner. When Muslims Marched with Christians across Europe's Battleground*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Čapek, J. B. (1933). *Československá literatura toleranční 1781–1861*, I–II, Praha: Čin.
- Černý, V. (1996). *Až do predsíně nebes*, Praha: Mladá fronta.
- Denis, A. (1931). *Čechy po Bílé hoře*, Praha: Šolc a Šimáček.
- Dimitz, A. (1875). *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813*, III, Laibach: Kleinmayr und Bamberg.
- Gieysztor, A., Kieniewicz, S., Rostworowski, E., Tazbir, J., in Wereszycki, H. (1982). *Zgodovina Poljske*, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Grdina, I. (1999). *Od brižinskih spomenikov do razsvetljenjstva*, Maribor: Založba Obzorja.
- Gruden, J. (1912). *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec: Založba sv. Mohorja.

- Jireček, J. (1883). Jakub Bas-ševi z Treuenburka. *Časopis českého Museum*, 57 (1883), 325–330.
- Jurca, T. (2010). *Dva meča. Novo razmerje moči med Cerkvijo in državo*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Kaplan, B. J. (2007). *Divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kosi, M. (2009). *Zgodnja zgodovina srednjeveških mest na Slovenskem, The-saurus memoriae, Opuscula I*, Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kovačič, F. (1928). *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*, Maribor.
- Kušej, R. (1908). *Joseph II. und die äussere Kirchenverfassung Innerösterreich*, Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Kušej, R. (1941). Cesar Jožef II. in papeževe prvenstvene pravice. *Razprave I* (1941), Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti.
- Mannová, E. (ur.) (2005). *Slovaška zgodovina*, Ljubljana: Slovenska matica,
- Melmuková, E. (1999). *Patent »zvaný« toleranční*, Praha: Mladá fronta.
- Smolík, J. (2003). Hřivna. V: *Ottova encyklopedie obecných vědomostí*, XI, Zlín: AION CS (el. verzija).
- Pekař, J. (1990). *Postavy a problémy českých dějin*, Praha: Vyšehrad.
- Ranke, L. von (s. a.). *Deutsche Geschichte Im Zeitalter Der Reformation*, Ungekürzte Textausgabe, Wien: Phaidon-Verlag.
- Schwarz, K. W. (2010). Zagoriče/Agoritschach – evangeličanska fara na dvojezičnem Koroškem. *Stati inu obstatu, revija za vprašanja protestantizma*, 11–12/10, 137–160.
- Staňková, J., Štursa, J., in Voděra, S. (1991). *Pražská architektura*, Praha.
- Šega, D. (1975). Med Biblijo in Cerkovno ordningo. V: Trubar, P. *Slovenska cerkovna ordninga*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Trevelyan, G. M. (1960). *Zgodovina Anglije*, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Vilfan, S. (1991). *Uvod v pravno zgodovino*, Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.
- Vilfan, S. (1996). *Pravna zgodovina Slovencev*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Vinkler, J. (2006 a). *Posnemovalci, zavezniki in tekmeči. Češko-slovenski in slovensko-češki kulturni stiki v 19. stoletju*, Koper: Annales.
- Vinkler, J. (2006 b). Trden grad je naš Gospod. V: Vinkler, J. (ur.). *Zbrana dela Primoža Trubarja IV*. Ljubljana: Darila Rokus, 501–584.


- Vinkler, J. (2009). Pred Turki in papežniki nas brani. V: Vinkler, J. (ur.). *Zbrana dela Primoža Trubarja V: Ta celi psalter Davidov (1566)*. Ljubljana: Darila Rokus, 563–670.
- Vinkler, J. (s. a., pred objavo). *Uporniki, »hudi farji« in Hudičevi soldatje*, Ljubljana: Pedagoški inštitut, Digitalna knjižnica (Dissertationes 11: <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=79>, po 20. 02. 2011).
- Wilson, P. H. (2009). *The Thirty Years War. Europe's Tragedy*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Zinnhobler, R. (1981). Zur Toleranzgesetzgebung Kaiser Josefs II. *Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz*, I/1 (1981), 5–7.
Http://ec.europa.eu/public_opinion/flash/fl_217_sum_en.pdf (23. 8. 2010).
- <Http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+WQ+E-2008-0397+0+DOC+XML+V0//EN&language=SL> (23. 08. 2010).

Dodatek 1: faksimile TP

Vir: Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije, AS-7, Deželno glavarstvo za Kranjsko, š. 264.

P a t e n t,

Wegen der den augsburgisch- und helvetischen Reli-
gionsverwandten, dann den nicht unirten Griechen zu
gestattenden christlichen Toleranz und ihres
privat Exercitii Religionis.

Nir Joseph
der Zweyte, von
Gottes Gnaden erwählter römischer
Kaiser, zu allen Zeiten Mehrer des Reichs,
König in Germanien, zu Jerusalem, Ungarn, Böhmeim,
Dalmatien, Kroatien, Slavonien, Galizien, und Lodome-
rien ꝛc. Erzherzog zu Oesterreich ꝛc. Herzog zu Burgund, zu
Lothringen, zu Steyer, zu Kärnten, und zu Krain; Groß-
herzog zu Toskana, Großfürst zu Siebenbürgen, Marggraf
zu Mähren, Herzog zu Brabant, zu Limburg, zu Luzem-
burg, und zu Geldern, zu Württemberg, zu Ober- und Nie-
derschlesien, zu Meiland, zu Mantua, zu Parma, Placenz,
Quastalla, Muschwitz und Sator, zu Kalabrien, zu Baar,
zu Monferrat, und zu Teschen; Fürst zu Schwaben, und
zu Charleville, gefürsteter Graf zu Habsburg, zu Flandern,
zu Tyrol, zu Hennegau, zu Riburg, zu Görz und zu Gra-
disca; Marggraf des H. R. Reichs, zu Burgau, zu Ober-
und Nieder-Lausnitz, zu Pont a Mousson, und zu Nomeny;
Graf zu Namur, zu Provinz, zu Vaudemont, zu Blankens-
berg, zu Zutphen, zu Saarwerden, zu Salm, und zu Falken-
stein; Herr auf der windischen Mark, und zu Mecheln ꝛc. ꝛc.

Entbiethen allen und jeden, wessen Standes, Amts oder Würde sie immer seyn mögen, unsere landesfürstliche Gnade, und geben ihnen hiemit gnädigt zu vernehmen: wasmassen Wir überzeugt einerseits von der Schädlichkeit alles Gewissenszwanges, und andererseits von dem grossen Nutzen, der für die Religion und den Staat aus einer wahren christlichen Toleranz entspringet, Uns bewogen gefunden, den augsburgisch- und helvetischen Religionsverwandten, dann den nicht unirten Griechen ein ihrer Religion gemässes privat Exercitium allenthalben zu gestatten, ohne Rücksicht, ob selbes jemals gebräuchlich oder eingeführt gewesen sey, oder nicht.

Der katholischen Religion allein solle der Vorzug des öffentlichen Religions-Exercitii verbleiben, den beyden protestantischen Religionen aber so, wie der schon bestehenden nicht unirten Griechischen aller Orten, wo es nach der hier unten bemerkten Anzahl der Menschen, und nach den Fakultäten der Inwohner thunlich fällt, und sie A catholici nicht bereits in Besiz des öffentlichen Religions-Exercitii stehen, das privat Exercitium auszuüben erlaubet seyn. Ins besondere aber bewilligen Wir

Erstens: den akatholischen Unterthanen, wo hundert Familien existiren, wenn sie auch nicht in dem Orte des Bethhauses oder Seelsorgers, sondern ein Theil derselben auch einige Stunden entfernt wohnen, ein eigenes Bethhaus nebst einer Schule erbauen zu dürfen, die weiter entferneten aber können sich in das nächste, jedoch inner den k. k. Erbländern befindliche Bethhaus, so oft sie wollen, begeben, auch ihre erbländische Geistliche die Glaubensverwandten besuchen, und ihnen, auch den Kranken mit dem nöthigen Unterrichte, Seelen- und Leibestrost beystehen, doch nie verhindern, unter schwerester Verantwortung, daß einer von einem oder andern Kranken anverlangte katholische Geistliche beruffen werde.

In

In Ansehung des Bethhauses befehlen Wir ausdrücklich, daß, wo es nicht schon anderst ist, solches kein Geläute, keine Blogen, Thürme, und keinen öffentlichen Eingang von der Gasse, so eine Kirche vorstelle, haben, sonst aber wie und von welchen Materialien sie es bauen wollen, ihnen frey stehen, auch alle Administration ihrer Sakramenten, und Ausübung des Gottesdienstes sowohl in dem Orte selbst, als auch deren Ueberbringung zu den Kranken in den dazu gehörigen Filialen, dann die öffentlichen Begräbnisse mit Begleitung ihres Geistlichen vollkommen erlaubt seyn soll.

Zweitens: Bleibet denenselben unbenommen, ihre eigenen Schulmeister, welche von den Gemeinden zu erhalten sind, zu bestellen, über welche jedoch unsere hierländige Schuldirektion, was die Lehrmethode und Ordnung betrifft, die Einsicht zu nehmen hat. Ingleichen Bewilligen Wir

Drittens: den akatholischen Inwohnern eines Orts, wenn selbe ihre Pastoren dotiren und unterhalten, die Auswahl derselben, wenn aber solches die Obrigkeiten auf sich nehmen wollen, hätten sich diese des Jus præsentandi allerdings zu erfreuen, jedoch behalten Wir Uns die Confirmation dergestalten bevor, daß, wo sich protestantische Konsistorien befinden, diese Confirmationen durch selbe, und wo keine sind, solche entweder durch die im Teschnischen, oder durch die in Ungarn schon bestehende protestantische Consistoria ertheilet werden, in so lang bis nicht die Umstände erfordern, in den Ländern eigene Consistoria zu errichten.

Viertens: Die Jura Stolæ verbleiben so, wie in Schlesien, dem Paracho Ordinario vorbehalten.

Fünftens: Wollen Wir die Judicatur in den das Religionswesen der Acatholicorum betreffenden Gegenständen unserer politischen Landesstelle mit Zuziehung eines oder
des

des anderen ihrer Pastoren, und Theologen gnädigst aufgetragen haben, von welcher nach ihren Religionsfäßen gesprochen und entschieden werden, hierüber jedoch der weitere Recurs an unsere politische Hoffstelle frey stehen soll.

Sechstens: Hat es bey Ausstellung der bishero gewöhnlich gewesenenen Reversen bey Heyrathen von Seite der Acaatholicorum wegen Erziehung ihrer erzeigenden Kinder in der römisch katholischen Religion von nun an gänzlich abzukommen, da bey einem katholischen Vater alle Kinder in der katholischen Religion sowohl von männ- als weiblichen Geschlecht ohne Anfrag zu erziehen sind, welches als ein Prærogativum der Dominanten Religion anzusehen ist, wohingegen bey einem protestantischen Vater und katholischen Mutter sie dem Geschlecht zu folgen haben.

Siebtens: Können die Aatholici zum Häuser- und Güterankauf, zu dem Bürger- und Meisterrechte, zu akademischen Würden, und Civilbedienstungen in Hinkunft dispensando zugelassen werden, und sind diese zu keiner anderen Eidesformel, als zu derjenigen, die ihren Religionsgrundsätzen gemäß ist, weder zu Beywohnung der Professionen oder Functionen der Dominanten Religion, wenn sie nicht selbst wollen, anzuhalten. Es soll auch ohne Rücksicht auf den Unterschied der Religion in allen Wahlen und Dienstvergebungen, wie es bey unseren Militari täglich ohne mindesten Anstand und mit vieler Frucht geschiehet, auf die Rechtschaffenheit und Fähigkeit der Competenten, dann auf ihren christlichen und moralischen Lebenswandel lediglich der genaue Bedacht genommen werden, derley Dispensationes zu Professionen, dann zum Bürger- und Meisterrechte sind bey den unterthänigen Städten durch die Kreisämter, bey den königl. und Leibgeding Städten aber, da wo Landesklärer sind, durch diese, und wo sich keine befinden, durch Unsere Landeshauptmannschaft ohne alle Erschwerung zu ertheilen.

Im Falle aber bey den angeſuchten Dispensationen ſich An-
ſtände, wegen welchen ſelbe abzuschlagen erachtet würden, er-
geben ſollten, iſt hievon jedesmal die Anzeige una cum moti-
vis an Unſere Landeshauptmannſchaft, und von dieſer an Uns
zu Einholung Unſerer höchſten Entſchließung zu erſtatten.

Wo es aber um das Jus Incolatus des höheren Stan-
des zu thun iſt, da iſt die Dispensation nach vorläufig ver-
nommener Landesſtelle von Unſerer böhmisch- und öſterreichi-
ſchen Hofkanzley zu ertheilen.

Wornach ſich also jedermann zu achten, und zu richten
wiſſen wird, dann hieran geſchiehet Unſer gnädigſter
Wille und Meinung. Gegeben Wien den 13ten Oktob.
1781.

Joseph.



Henricus Comes a Blümegen,
Reg^{is} Boh^{iae} Sup^{us} & A^{cis} A^e Prim^{us} Can^{us}

Heinrich Graf von Auersperg.

Maria Joseph Graf v. Auersperg. Ad Mandatum Sac. Cæs. Reg.
Apost. Majestatis proprium.
Franz Joseph v. Heintke.

Pravice *vs* toleranca.

Mentalitetna inkongruentnost: zgodovinskoantropološke marginalije k slovenskemu prevodu *Deklaracije o pravicah človeka in državljana z dne 26. 8. 1789*

Taja Kramberger in Drago Braco Rotar

Za začetek je potrebno potegniti jasno ločnico med *toleranco*, ki zgodovinsko(antropološko) in v registru zahodnega družbenega imaginarija sodi pretežno v religiozni register (razen *civilne tolerance*, ki se okrepi v 17. in 18. stoletju) in jo je potrebno obravnavati kot inherentno verovanjskim okoljem, in *pravicami*, ki so ključna pridobitev sekulariziranih razsvetljenjskih disputov, ki so se v 17. in 18. stoletju odvijali v moderni Evropi (gl. François, 1982). Razlika med pravicami in tolerancami je velikanska, pojasnjuje jo domala vsak, kolikor toliko dober slovar. Kadar nekdo onemogoča udejanjanje pravic, krši naravni ali pravni red. Za takšna dejanja so predvidene sankcije. Kadar pa kdo omogoča dejanja, ki mu jih ni treba in bi jih lahko ustavil, pa gre za toleranco, ki v okviru t. i. dobrih namenov sicer lahko izvira iz dobrote ali modrosti, zmerom pa gre za oblastno strategijo: tolerantni je omogočil nekaj, do česar tolerirani nima pravice.

Do razsvetljenstva v Franciji in v drugih evropskih deželah niso posebno veliko govorili o pravicah, kakršne uvaja *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* (*La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*; v nadaljevanju *Deklaracija*);¹

¹ Za izhodišče sva vzela francoski izvirnik *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen*, ki je bil potrjen 26. avgusta 1789, slovenski prevod z naslovom *Deklaracija o pravicah človeka in državljana*, katerega semantični izbor besed in sociohistorično validnost v članku preiskujeva zlasti na podlagi 10. člena, je naredil Anton Perenič, objavljen pa je bil leta 1988 (gl. Prilogo 2 na koncu članka, na podlagi Perenič, 1988a). Seveda kratka analiza 10. člena prevoda ne meri *ad personam*, ampak *ad rem*; razgalja pa širšo problematiko antropologije prevoda, skozi katero se – v obravnavanem primeru – kažejo konture mnogoterih mankov, nekonsistentne in nerazumevanj različnih spoznavnih ravni, konteksta in pomenskih prekinitvev na ravni recepcije tega pomembnega dokumenta, tj. v slovenskem imaginariju in izobraževalnem sistemu. Zadnji naj bi kot temeljna institucija slovenske *Bildung* na ljudi oz. bodoče intelektualce in intelektualke prenašal na eni strani korpus vednosti in kontekstov, v katerih se te oblikujejo, na drugi pa tudi orodja za subtilnejše mikrokontekstualizacije in kritične analize razmerij v teh kontekstih na sinhroni in diahroni ravni, seveda v kritično-reflektiranem razmerju do rab v sedanjosti. Skozi obravnavo prevoda in kontekstualizacijo posamičnih členov *Deklaracije* se odpre pogled na zelo specifično prilastitev

kolikor so govorili o pravicah, so jih videli v povezavi s svoboščinami, ki so skupaj z njimi sodile med nekakšne drobne privilegije (npr. pravice meščana, mestne svoboščine); več je bilo disputov o pravičnosti, ki je sodila k vladarjevim kvalifikacijah ali značajskim lastnostim, o pravici kot instituciji, skozi katero se odmerja represija, o dobroti in velikodušnosti ter njunih nasprotjih, o darežljivosti in skoposti in še nekaterih podobnih antagonizmih. Te kategorije so v 17. in v pretežnem delu 18. stoletja še zmeraj strukturirale konceptno polje, znotraj katerega so delovali malone vsi angleški politični filozofi razen nemara Bernarda de Mandevilla (1670–1733). Moderna ideja tolerance je eden od učinkov preloma v enotnosti vere iz časov srednjeveškega krščanstva. V tem pomenu igra reformacija na tej poti kompleksnih razmerij med toleranco in pravicami *avant la lettre* zelo pomembno vlogo, saj je pomagala vzpostaviti politične in intelektualne pogoje za pojav koncepta tolerance – seveda sprva v religiozno-dogmatičnem kontekstu (gl. Neumann in Fischer (ur.), 1987).

Pri Johnu Locku (1632–1704) iz *Epistolae de tolerantia* (1689–1692)² gre za utemeljitev njegove odločitve za laično toleranco oz. toleranco državne oblasti, ki se sicer ne sme vmešavati v zadeve religije, svetega in pobožnosti, določa pa okvire, v katerih te kategorije nastopajo.³ Locke je osrednja figura prehoda med starim režimom toleranc in sodobno koncepcijo pravic; njegova razmišljanja o toleranci pomenijo obenem *prelom* (diskontinuiteta) s starim, zgolj religioznim preokupacijam podrejenim mišljenjem tolerance in *most* (kontinuiteta) med spremenjeno, laicizirano obliko tolerance in mišljenjem pravic človeka ter državljana v okviru naravnega prava v razsvetljenstvu.

Po Locku je v 17. in 18. stoletju še vrsta avtorjev, večinoma deistov, ki rešujejo problem »pravilne« tolerance in družbenega subjekta, ki je zanj pristojen.⁴ Toleranca naj bi bila orodje, ki naj bi v deističnem pojmovanju omo-

tega dokumenta v slovenskem okolju in na njegove operacionalizacije v slovenskem prostoru.

Predavanji, ki sta tematizirali slovenski prevod *Deklaracije* in kontekstualizirali oblikovanje izvornika, sva imela v okviru cikla predavanj z naslovom *O subjektivih pravic in subjektivih toleranc* v okviru prireditve *Collegium artium* na UP FHŠ v Kopru 11. marca 2009, in v okviru YHD – Društva za teorijo in kulturo hendikepa v Ljubljani 8. aprila 2009. Pričujoči članek je prečiščena in dopolnjena verzija teh predavanj.

²Ne smemo spregledati zgodovinskega konteksta nastanka teh pisem – to je čas po evropskih verskih (protireformacijskih) vojnah, ki so trajale dobro stoletje (ok. 1524–1648). Reformacija je ustvarila pogoje za sekularizacijo, hkrati pa je vzpostavila politično ter praktično nujnost za kritično refleksijo družbene dezartikulacije, ki se je tedaj zgodila med religiozno in politično sfero.

³Mimogrede, *Epistolae de tolerantia* je v francoščino tako rekoč sproti prevajal hugenot Charles de Cène, v knjižni obliki pa je delo v Franciji izšlo šele 1710.

⁴Nastejmo jih le nekaj: deistični pravnik in filozof Anthony Collins (1676–1729), promotor svobodomiselnosti (*freethinking*), škof Benjamin Hoadley (1676–1761), osrednji motor bangorijanske kontroverze (menil je, da je evharistija zgolj komemoracijski ritual in ne implicira nobene božje

gočilo vrnitev k »prvotni cerkvi«, se pravi: nekakšno religiozno obnovo, ki so jo napovedovale herezije, sekte in druge odrinjene cerkve, kakršna je bila v tedanji anglikanski Angliji tudi rimskokatoliška cerkev. Nekateri izmed Lockovih naslednikov utemeljujejo versko toleranco z odsotnostjo substancialnih razlik med verstvi, ki tekmujejo za hegemonijo. Navsezadnje je toleranca bolj vprašanje pristojnosti kakor pravic.

V tem kontekstu je izredno pomemben opus že omenjenega Bernarda de Mandevilla, čigar filozofija je bila za časa njegovega življenja stigmatizirana in zasmehovana. V resnici si je Mandeville drznil zavrnilo tezo, da je človeška dejanja mogoče deliti na visoka in nizka; visoko(stno) življenje človeka je po Mandevillu le fikcija, ki so jo vpeljali filozofi in vladarji, da bi si udobno poenostavili vladanje in svoja razmerja z družbo. Mandeville je sodil med tiste angleške mislece, ki so govorili o nastanku države brez božje pomoči in o družbeni pogodbi kot ustanovnem dejanju človeštva. Njegova premišljevanja je mogoče paradigmatično locirati v tesno bližino francoskega razsvetljskega duha, ki se seveda razvije kasneje. Za Mandevilla, avtorja *Basni o čebelah* (*The Fable of the Bees*, 1714; gl. Mandeville, 1993 [1714]), so vsa pričakovanja, naslovljena na cerkev, nesmiselna, ker ta temelji na iracionalnem, verska vzgoja pa omogoča prevlado iracionalnega, se pravi tistega, kar je treba verjeti, ne pa spoznati, nad racionalnim in nad individualno svobodo. Nekaj si je potemtakem sicer mogoče obetati od tolerantne države, a ne preveč in ne za dolgo,⁵ ker tako organizirana država hitro zabrede v iracionalnost in nasilje, ki sta le drugi konec tolerance.

Voltaire (1694–1778) se vpisuje v tok mišljenja, ki se je izoblikoval okoli preiskovanja političnih potencialov in meja »civilne tolerance«, ki se je skozi 18. stoletje postopoma formalizirala, proti koncu stoletja pa v pomembnem segmentu razločila v novo domeno pravic človeka in državljana, ki so svojo temeljno konfiguracijo oblikovale zunaj religioznega polja. Tako se je Voltaire v svojih bojih zoper družbene predsodke opiral na različne konfiguracije tolerance (filozofsko, religiozno, civilno idr.) in si jih parcialno ter selektivno prilajščal.⁶

intervencije), John Toland (1670–1722), proponent racionalizma in svobodomiselnosti, avtor številnih političnih satir, pamfletov in polemik, Mathew Tindal (1657–1733), eminenten angleški deist, ki je izzval krščanske konvencije, problematiziral religiozno pokorščino in s številnimi spisi izjemno vplival na razmerje med državo in cerkvijo v okvirih svobodomiselnosti, Bernard de Mandeville (1670–1733), filozof, ekonomist in oster satirik, sicer pa eden najzanimivejših, najlucidnejših in najradikalnejših predrazsvetljencev.

⁵ Tolerančni patent Jožefa II. (1781) je sicer znak tolerance v prid protestantov, vendar pa nikakor ni znamenje njihove enakosti v razmerju do drugih religioznih manjšin.

⁶ Seveda bosta natančen bralec in bralka Voltairovih del hitro opazila, da so avtorjevi sklici na toleranco polni ambigvitete, protislovij in nejasnosti, značilnih za okolje (francoskega in evropskega 18. stoletja), v katerem ta koncept ni bil povsem definiran, ampak je šlo za progresivno elaboracijo ideje. Zbornik *Qu'est-ce que la tolérance? Perspectives sur Voltaire* (gl. Siess (ur.), 2002) lepo orisuje težavnost

Aktualnost »pravilnega« oz. konsekventnega razumevanja *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*, tj. lingvistično subtilnega ter zgodovinsko (antropološko) kontekstnega branja, je v tem trenutku ključno pomembna. Zdi se namreč – ne le v zadnjem letu ali nekaj letih, ko člen za členom padajo temeljni postulati podmene o družbeni pogodbi (ločevanje vej oblasti postaja zamegljeno, ločevanje cerkva od države tudi, znova se uveljavljajo zasebno prilaščanje javnega denarja, razcvet korupcije in klientelizma, neupoštevanje presumpcije nedolžnosti, kratenje svobode govora, narašča vrednost spletke in difamacije kot učinkovitih političnih strategij, nastopa nezamejena oblast uradništva itn.), kakor jih je definirala *Deklaracija* –, da je danes pravi trenutek, da se znova in dosledno obudi diskusija ali pač polemika o *Deklaraciji*, se pravi debata o epistemično, spoznavno in tudi človeško bistvenem razločku med *toleranco*, ki je vselej toleranca nosilec oblasti (kategorija Starega režima), in temeljnimi pravicami posameznikov, ki izhajajo iz posameznika in posameznice ter jih določa družbena konvencija *naravnega prava*, imenitna *Deklaraciji* (kategorije republikanskega oz. demokratičnega družbenega reda).

Kdor se danes sklicuje na toleranco kot na domnevno netematizirano pozitivno dejstvo, na angleške racionaliste ali na razsvetljenske filozofe pa kot na kolege, s katerimi dekorira svoja besedila (kakor da vmes ne bi bilo nobenih refleksij in transformacij pojmovanj, kontekstov in režimov), ponavlja neanalitični zdravorazumarski sklic v znanstvenem kontekstu, kar je milo rečeno nedopustno, če naj se znanstveni diskurz po čemerkoli razlikuje od prazne in neobvezne mnemonične deskripcije in neobveznega kramljanja.⁷

konceptualizacije »tolerance« v razsvetljenskem času, zlasti pri Voltairu. Glede Voltairovega *Traité sur la tolérance* (1763), o katerem bi tradicionalni zgodovinarji in nekateri drugi rekli le, da je uspel mobilizirati javnost »za toleranco«, epistemično zahtevnejše raziskave razkrivajo narativne in retorične instrumente, s pomočjo katerih je Voltaire izpeljal nekatere od svojih bojevitih projektov in odločilno transformiral bralske habituse.

⁷ Med vsemi besedili, ki so nama v zadnjih nekaj mesecih, ko sva temo zopet raziskovala, prišla v roke in v katerih je sklic na toleranco zgolj pozitivna danost brez sleherne avtorjeve ali avtoričine zmožnosti za diferenciacijo, kritično refleksijo ali za intelegibilno dojetje problemskega konteksta, omeniva le najbolj trivialno: Vesna Mikolič se v članku z naslovom »Diskurzivna narava stereotipov in predsodkov ter soočanje z njimi v sodobni demokratični družbi« (*Jezik in slovestvo*, 53/1, 2008) v imenu *tolerance* sklicuje na Locka in Voltaira, da bi opredelila »vlogo stereotipov in predsodkov pri doseganju« demokratičnih idealov, tj. »strpnosti in dialoga kot temeljnih konceptov sodobne demokratične družbe« (!). Če lahko zanemarimo to, da je *boj zoper predsodke* eno temeljnih gibal razsvetljenstva (pa tega kot znanstveniki in znanstvenice seveda ne moremo in ne smemo, razen ob razkazovanju svoje skrajne nekompetentnosti) in da demokracija ne izhaja ravno iz stereotipov, potem vsekakor ne moremo mimo tega, da ga. Mikolič z neverjetno trdovratnostjo pri navajanju enega ključnih razsvetljenčev skuša spraviti predsodek in demokracijo na skupni imenovalc. Naj odkrito priznava, da ni čisto naključje, da to besedilo omenjava, naposled sva oba zagovornika neposrednih, intelektualno izostrenih konfrontacij in korektnih imenovanj nasprotnikov, saj meniva, da le takšna diskusija lahko pripelje do spoznanj v znanstvenih disciplinah. Vendar dodajava, da naju je prav ta pripadnost vsebinski elaboraciji spoznanj in znanstveni disciplini (zgodovinski antro-

Sociohistorični kontekst nastajanja *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*

Deklaracija o pravicah človeka in državljana, ki jo je sprejela francoska nacionalna skupščina dne 26. avgusta 1789 in ki obsega preambulo in 17 členov, je temeljno besedilo francoske revolucije in obenem njena zgoščena idejna kulminacija, usmerjena zoper načela in mehanizme tedaj še obstoječe družbene konstitucije Starega režima (*Ancien Régime*; npr. zoper absolutizem, centralizirano in nediferencirano upravo, heteronomni in arbitrarni kazenski sistem, fevdalni red ipd.) in zoper religiozne sestavine oblasti. Besedilo utemeljuje družbo na za tisti čas povsem novih načelih legitimnosti in je temelj modernega ustavnega prava, četudi ga pretežno niso napisali pravniki, ampak filozofi (pri prevodu se tako ne moremo z nerefektirano gotovostjo opirati niti na tedanjo niti na kasnejšo pravno terminologijo, saj bi s tem zgrešili epistemski horizont besedila), in temelji na kompleksnih in že precej časa trajajočih debatah o *principes philosophiques* ter o optimalni družbeni organizaciji. Aplikacija filozofskih idej (predvsem tistih o *naravnem pravu*) in *concreto*, ki se je skozi revolucijo in *Deklaracijo* zgodila v Franciji na koncu 18. stoletja, pomeni prvo osvoboditev ljudstva izpod patronata plemstva in kralja v zgodovini Evrope. Kralj Ludvik XVI. je odlašal z ratifikacijo ustave vse do 5. oktobra 1789, ko je popustil pritisku Nacionalne skupščine in ljudstva, ki je šlo nad Versailles.

Skozi revolucionarno dogajanje se je na eni strani zgodila domala popolna institucionalna reorganizacija države, na drugi pa inavguracija temeljnih pravic, ki za razliko od tolerance, klasičnega cerkvenega (in monarhičnega) mehanizma za blaženje družbenih konfliktov brez odprave družbenih neenakosti, jamčijo, da državljan lahko uveljavlja svoje pravice tudi zoper državno oblast. Uredniški odbor, ki ga je Nacionalna skupščina (*Assemblée nationale*) pooblastila, da pregleda deklaracijske osnutke, je prejel več predlogov. Naposled so kot podlago za nadaljnje usklajevanje sprejeli tri dokumente: enega je predložil Marquis de La Fayette (1757–1834)⁸, ki se je pred

pologiji) na UP FHŠ *volens nolens* pripeljala v bližnji stik z go. Vesno Mikolič in njeno toleranco ter demokracijo, pri katerih je, naj priznava, »vloga stereotipov in predsodkov« dejansko neizmerljiva.

⁸ Marie-Joseph Paul Yves Roch Gilbert du Motier, Marquis de La Fayette (tudi Lafayette), francoski oficir in plemič, doma iz pokrajine Auvergne, tudi general v času ameriške državljanske vojne in poveljnik Nacionalne garde (*Garde nationale*) v francoski revoluciji. V letih pred francosko revolucijo, ko je kralj Ludvik XVI. zaradi finančne krize iskal rešitev, se je La Fayette upiral zvišanju davkov in se zavzemal za oblikovanje Nacionalne skupščine, v kateri bi dejansko bili predstavniki vseh treh stanov (klerikov, plemstva in ljudstva). Ko se je kralj 8. avgusta 1788 odločil v letu 1789 sklicati Generalne stanove (*Les États-Généraux*), je bil La Fayette v Rimu izvoljen za predstavnika drugega stanu, tj. plemstva, v zasedbi Generalnih stanov. Sklic Generalnih stanov 5. maja 1789 se je začel z diskusijo o tem, kako naj predstavniki volijo – po glavi ali po stanu; če bi volili po stanu, bi bili predstavniki ljudstva preglasovani od klerikov in plemičev, če bi volili *per capita*, bi dominiral Tretji stan (*Tiers état*). La Fayette je kot član »Odbora tridesetih« agital za drugo možnost, se

revolucijo boril v francoskih četah v ameriški vojni za neodvisnost, zaradi česar nekateri menijo, da so nanj vplivali ameriški viri (zlasti »Declaration of Virginia«),⁹ druga dva pa sta izdelala Emmanuel Joseph Sieyès (1748–1836; njegov predlog je imel velik vpliv)¹⁰ in *Sixième bureau* (petčlanski komite)¹¹ Nacionalne skupščine. Pod Mirabeaujevim (1749–1791) predsedovanjem so člani Nacionalne skupščine razpravljali o posameznih členih *Deklaracije* (ožji uredniški odbor so sestavljali Sieyès, Condorcet, La Fayette, Mounier in Mirabeau) ter jih diskutirali in analizirali med 9. julijem in 26. avgustom 1789, ko je bila listina z glasovanjem sprejeta. Kralj jo je pod pritiskom skupščine ratificiral šele 3. oz. 5. oktobra 1789,¹² razglasil pa 3. novembra; v resnici ni ene same verzije, temveč je do vključitve v ustavo leta 1791 krožilo 6 različic besedila, kar dovolj dobro indicira nepravno naravo besedila (gl. Putfin, 1978; Godechot, 1964: 115 sq.).

Besedilo *Deklaracije* je bilo leta 1791 vključeno v francosko ustavo kot preambula, nanj pa se sklicujejo tudi vse kasnejše francoske ustave, med njimi tudi ustava IV. republike iz leta 1946 in veljavna ustava V. republike z dne 4. oktobra 1958. Ta v uvodnem delu razglša svojo zvestobo pravicam človeka in načelom nacionalne suverenosti, kakor so bila opredeljena v *Deklaraci-*

pravi za suverenost ljudstva (gl. Tuckerman, 1889; Gerson, 1976). Ker do rešitve ni prišlo, je Tretji stan 1. junija 1789 povabil člane drugih dveh stanov, da se mu pridružijo, in dejansko je to storilo 64 klerikov in plemičev, med zadnjimi tudi La Fayette. Ta okrepljena skupina Tretjega stanu se je 17. junija pod vodstvom Gabriela Riquetija, tj. grofa Mirabeauja, oklicala za Nacionalno skupščino (*Assemblée nationale constituante*) in zaprisegla (*Serment du Jeu de Paume* z dne 20. junija 1789, priseglo je 576 od 577 članov, Martin-Dauch de Castille ni prisegel), da se ne bo razpustila, dokler ne izdela ustave. La Fayette je svoj osnutek za ustavo predložil 11. julija 1789 in kralj je drugega dne dal obkoliti Pariz. 13. julija je bil La Fayette izvoljen za podpredsednika (predsednik med 3. in 17. julijem 1789 je bil Jean-Georges Lefranc de Pompignan) Nacionalne skupščine, dan zatem je padla Bastija in La Fayette je bil imenovan za generala Nacionalne garde. Gl. Tuckerman, 1889; Gerson, 1976.

9 *Declaration of Virginia*, sprejeta leta 1776, temelji na ideološkem dispozitivu naravnega prava, po katerem je enakost za vse ljudi postulirana ob rojstvu, ne glede na zunanje okoliščine, in po katerem imajo ljudje ob rojstvu nekatere pravice (življenje, svobodo, lastnino in varnost), ki jih ni mogoče odtujiti. Ta deklaracija je v nadaljevanju postala pomemben pretekst in vir navdiha za številne druge deklaracije, med njimi tudi za *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana*. Gl. Godechot, 1978; Jeanneau, 1990; prim. Simič, 1997, 40 sq.

10 Emmanuel Joseph Sieyès, tudi abbe Sieyès, katoliški opat iz Fréjusa. V teku revolucije je de facto opustil religiozno vokacijo (religiozno kariero je sprejel kot sredstvo za kariero političnega teoretika, zato je v verskih zadevah večkrat močno aroganten) in postal eden glavnih teoretikov francoske revolucije. Sodeloval je pri Napoleonovem državnem udaru 18. brumaira (1799), ki je prekinil teror Direktorija. Leta 1789 je napisal odmevno besedilo *Qu'est-ce que le tiers état?*, ki je eno od ključnih del francoske revolucije. Leta 1795 je Sieyès postal eden prvih članov razreda za moralne in politične znanosti pri instituciji, ki se je kasneje razvila v Académie des sciences morales et politiques pri Institut de France. Zanj velja tudi, da je leta 1780 v neobjavljenem delu prvi uporabil neologizem *sociologie*, ki ga je čez pol stoletja neodvisno od Sieyèsa in v nekoliko drugačnem pomenu aktualiziral Auguste Comte. O tem gl. Fauré et al. (ur.), 1999–2007; prim. Guilhaumou, 2006.

11 Philippe Dawson (1978) omenja dejstvo, da so člani 6. biroja neznani.

12 Kralj je zavlačeval s sprejemom odlokov in nasprotoval konstituenti, rekoč: »Nikoli ne bom dovolil, da bi oropali moje duhovščino in moje plemstvo.« (Markov in Soboul, 1989 [1973]: 77.)

ji iz leta 1789, nato pa potrjena in dopolnjena z uvodom ustave iz leta 1946 (gl. Bettati et al., 1988). Jean Morange v svojem delu *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1988) navaja šest glavnih ciljev Deklaracije (cf. po Nicollier, 1995: 11–12):

1. gre za slovesni razglas preprostih in očitnih resnic, ki jih ni mogoče ovreči; ko so pravice napisane, postanejo neuničljive;

2. Deklaracija je bila podlaga za ustavo in vodilo za delo skupščine;

3. gre za reakcijo na starorežimsko strategijo ohranjanja ljudi v nevednosti in negotovosti prek ambigvitetnega delovanja in skrivanja določb, kar je omogočalo realno in latentno samovoljo nosilcev oblasti, Deklaracija (oz. »razglas«) o pravicah človeka in državljana pa je – tudi za razliko od implikacij tolerance – namenoma in poudarjeno javna, jasna in nedvoumna: vsi Francozi (a tudi drugi) naj jo imajo možnost prebrati in poznati (tu je poudarjena zmožnost branja, ki je kot pogoj za udejanjanje državljanskega statusa in človekovih naravnih pravic pomembno vplivala na obvezno šolanje);

4. potemtakem gre za reakcijo na starorežimsko vladarjevo samovoljo v več oblikah: med njimi tudi za odgovor na *lettres de cachet*, tj. na pečatna [zapečateni] pisma, s katerimi je monarh pooblaščal svoje agense za izvajanje individualiziranih represivnih dejanj in so imela status zakona; ljudje naj bi posledaj poznali svoje pravice, da bi se mogli upreti samovolji in zlorabam oblasti;

5. gre za univerzalni razglas, ki je pojasnjen v preambuli besedila: pravice naj bi zadevale vse ljudi in ne zgolj Francozov (takšna vokacija prelamlja s teritorializmom Starega režima, pri katerem je vsak fevdni gospod na svojem ozemlju lahko po svoje uvajal in izvajal svoje pravice in zahteve) in

6. pravice, ki izhajajo iz Deklaracije, naj bi bile temelj sleherne družbene ureditve.

Glede na vsebino je Deklaracija sestavljena iz štirih delov, ki jih navaja že Thomas Paine v svojem zgodnjem delu *Rights of Man* (1791/1792; gl. Paine, 1988 [1791/1792]), ki je nastalo kot odgovor na reakcionarno reprezentacijo francoske revolucije Edmunda Burka.¹³ V preambuli so predstavljeni temelji, cilji in meje, podana je intencna utemeljitev besedila. Sledijo členi 1–4, ki

¹³ Edmund Burke (1729–1797), britanski (protestantski) politik irskega porekla, ki je na začetku 19. stoletja, po smrti, postal osrednja referenca konservativne frakcije whigovske stranke. Sprva je zagovarjal neodvisnost ameriških kolonij in tamkajšnjo revolucijo, nato je postal zagrizen nasprotnik francoske revolucije. Napisal je razpravo z naslovom *Reflections on the Revolution in France* (1790), ki je ustvarila močan mentalni in shematski model za kasnejše reakcionarne reprezentacije francoske revolucije. Dva odgovora na to dela velja posebej izpostaviti: prvega je v Angliji napisala Mary Wollstonecraft in ima naslov *A Vindication of the Rights of Women* (1790), drugega, ki sva ga pravkar omenila, pa Thomas Paine (1737–1809), filozof, izumitelj, pamfletist in revolucionar-žirondist, eden od udeležencev ameriške revolucije in celo utemeljitelj ZDA. Burkejeva negotovanja nad revolucijo je Paine odpravil kot »ječanje ranjene sprijenosti« (Paine, 1988 [1791/1792]: 64).

zadevajo politične in demokratične preokupacije in napovedujejo velika načela demokratičnega republikanskega reda (svobodo, naravne pravice, suverenost ljudstva, svobodo). Členi 5–9 oblikujejo nekakšen rudimentarni zakonik, saj je v njih *zakon* osrednja prvina in referenca, obenem pa določajo, da je posameznikova svoboda dopustna le s pogojem, da je vpisana v pravni temelj. Zadnja skupina členov, 10–17, pa oznanja vrsto določb, ki so kasneje postale temelj za ustavne pravice. Prav ti sklepni členi so pozneje postali izhodišče modernih zakonodaj.

Glede vsebine se *Deklaracija* opira na tedaj obstoječe deklaracije in filozofske diskusije o človekovih pravicah, še zlasti je treba omeniti deklaracije posamičnih ameriških držav v času vojne za neodvisnost (med njimi že omenjeno deklaracijo Virginije), Lockovo delo *Two Treatises of Government* (1689), Montesquiejevo knjigo *De l'esprit des Lois* (1750), tudi Rousseaujevo razpravo *Du Contrat social* (1762). Drugi vsebinski vir so razsvetljske filozofske diskusije o liberalnem individualizmu, ki so določale intelektualno vzdušje v Franciji v zadnji tretjini 18. stoletja. Eden prvih zgodovinarjev revolucije, protestant Jean-Paul Rabaut Saint-Etienne, je o revoluciji leta 1792 zapisal, da je »imela le eno načelo – reformirati zlorabe«; toda ker je bilo v starorežimskem družbenem dispozitivu zlorablano tako rekoč vse, »so iz tega izhajale spremembe vsega« (Rabaut Saint-Etienne, 1792: 200). *Deklaracija* je potemtakem utemeljitvena emanacija naporov, ki so si *de iure* in *de facto* prizadevali zaježiti družbene zlorabe.¹⁴ Thomas Paine, tudi zgodnji mislec revolucije in obenem njen udeleženec, pristavlja, da gre pri deklaraciji pravic obenem za deklaracijo dolžnosti, saj je vsaka pravica človeka obenem pravica drugega človeka, in pravica postane dolžnost vsakogar, tako da slehernik za pravico jamči, kakor da jo ima (Paine, 1988 [1791/1792]: 64).

Pri prevodu (gl. prilogo 3) sva upoštevala stilistične in terminološke posebnosti, organizacijo besedila in velikost začetnic, kakor jih najdemo v izvorniku, na nekaj mestih v oklepajih navajava alternativni izraz, ki natančneje pojasnjuje vsebinske razsežnosti semantičnega polja evocirane besede. Ker družbene rabe terminov *ljudstvo*, *nacija* in *narod* prvič označujejo konceptne razločke in, drugič, nimajo enake zgodovinske evolucije povsod po Evropi in Ameriki (različne evolucije ne potekajo na enak način v različnih okoljih in kontekstih), doživele so celo zelo intenzivne lokalne transformacije (npr. v nemškem vplivnem območju že na začetku 19. stoletja, še bolj pa v samem 19. stoletju, ko se je v razpravah pojavil izraz *Volk*, ki je v predmarčnem obdobju dobil pomen, kot ga ima beseda *narod* v slovenščini), sva se od-

¹⁴ Za njeno aktualnost in obuditev diskusije o družbeni pogodbi v sodobnem dogajanju gl. Balibar, 2007 [2001].

ločila, da izvirniku zvesto in dosledno uporablja termin nacija za *nation* in ljudstvo za *peuple*.¹⁵

Kontekstualizacija posamičnih členov *Deklaracije*

Preambula. S prvim stavkom preambule je Nacionalni skupščini dodeljen status ljudskega zastopstva, s katerim so bili odpravljeni stanovi, ki so izgubili pravno, socialno in simbolno avtonomijo. Z drugimi besedami: v preambuli je pokazano, da je skupščina sicer nosilka suverenosti in pravic, ki iz tega izhajajo, vendar je to subsidiarno, kot zastopnica resničnega suverena – ljudstva ali nacije,¹⁶ ki ga oz. jo zastopa, nima pa izvirne suverenosti, kakršno je imel kralj kot božji mandatar na zemlji. Ni več govora o generalnih stanovih, ampak o Nacionalni skupščini, v kateri ni več reprezentirana stanovska zgradba družbe, sestavljena iz predstavnikov. Beseda je torej o zboru, sestavljenem iz poslancev, ki imajo ljudski mandat, podeljen prek volitev. Poslanci niso več, kar so še bili udeleženci generalnih stanov, posredovalci pritožb vladarju, pač pa dejavni ustvarjalci politike v imenu ljudstva ali nacije. Niso več zgolj novo zakonodajno telo, ampak to telo s svojim delovanjem tudi konstituirajo in upravičujejo. Kraljeva oblast v preambuli sploh ni omenjena; besedilo najprej govori o pravicah francoskega ljudstva, ki ga zastopa nacionalna skupščina, nato te pravice poveže z naravnimi pravicami človeka,¹⁷ ki so neodtujljive prav zato, ker izhajajo iz človekove narave. Potrebno jih je, tako so menili sestavljavci *Deklaracije*, le prepoznati in jih spoštovati. Nedotakljivost in neodpravljalnost človekovih pravic presegata, relativizirata in nadomeščata religiozne obligacije, ki so bile podlaga družbene ureditve v Starem režimu.

Deklaracija je dosledno antiklerikalna, verstva pa postavlja na raven mnenj, celo med tista mnenja, ki jih je sicer treba tolerirati v imenu svobode mnenj, ne pa tudi spodbujati. Za spoznanje in razglašanje teh naravnih pravic človeka in državljana je edini in zadostni garant »Najvišje bitje« (*Être*

¹⁵ Pri pojasnilih in opombah v nadaljevanju se opirava na literaturo, navedeno na koncu članka, zlasti na naslednja dela: Nicollier, 1995; Fauré (ur.), 1989; Furet in Ozouf (ur.), 1988; Gauchet, 1989; Dawson, 1978; Markov in Soboul, 1989 [1973]; Chouillet in Perol, 1990; Doyle, 1990; Jennings, 1992; Dezalay in Garth, 1998; Naquet, 2003. Prim. tudi že obstoječi slovenski prevod *Deklaracije*, katerega avtor je Anton Perenič (1988a). Ta prevod se od izvirnika in najinega prevoda (vse verzije so priložene na koncu članka) razlikuje v marsikateri pomembni podrobnosti. Gl. tudi Cassin, 1968; Perenič, 1988b in 2002 – za novejšo diskusije o pravicah v okviru Evropske skupnosti; Simič, 1997; Cerar et al. (ur.), 2002 (vsi v kontekstu pravnih aspektov); za širše družbene poglede na učinkovanje, diseminacijo in na pomen »univerzalne« validnosti pravic in *Deklaracije* gl. Jeanneau, 1990; Vovelle, 1992; Lüsebrink in Reichardt, 1994; Balibar, 2007 [2001]; Toplak, 2004.

¹⁶ Razsvetljenski pojem nacije kot nove oblike skupnosti v nastajanju seveda še nima konotacije izključevalnih etnocentrizmov 19. stoletja. Več o tem v Kramberger, 2007 in 2009; Rotar, 2007 in 2009; prim. Hobsbawm, 1990, 2000; Hobsbawm in Ranger (ur.), 1997.

¹⁷ O pomenu in implikacijah naturalizacije pravic človeka in državljana gl. Lenoir, 1991.

Suprême),¹⁸ kar pomeni, da so vse moralne in intelektualne instance v človekovem dosegu in v njegovi službi. Vendar pa naravne pravice niso neomejene; omejujejo jih dolžnosti državljanov, ki so učinek teh pravic, a jih je prav tako treba z zakoni ugotoviti in zapovedati. Te dolžnosti ne smejo biti učinki samovolje in prisil kakršnihkoli oblastnikov, kar so bile obveznosti podložnikov v Starem režimu: deklaracija zahteva racionalno opredeljevanje dolžnosti v prid ljudstva ali nacije.

Preambula vzpostavlja določeno hierarhijo norm. Naravne in ustavne pravice so v tem redu postavljene najvišje; državljani naj bi vseskozi imeli možnost primerjati kompatibilnost institucionalnih zapovedi z višjimi pravicami iz *Deklaracije*. Ključni pomen in ključna vrednota *Deklaracije* sta blagor vseh. To pojmovanje napoveduje ekonomsko prosperiteto in »srečni razcvet« nove francoske družbe v svobodi in enakosti. Preambulo in prvih nekaj členov sta v glavnem napisala Honoré Gabriel Riqueti, grof Mirabeau (1749–1791), in Jean-Joseph Mounier (1758–1806), poslanec Tretjega stanu in zagovornik ustavne monarhije. Za Mirabeauja so bila revolucionarna načela sicer nujno potrebna za spremembo družbe, ni pa se mu zdelo, da je za to treba odpraviti sleherno obliko monarhije. *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* potemtakem nikakor ni delo kakih fanatikov ali fundamentalistov, a prav tako ne iskalcev nemogočih kompromisov. To najbolje ilustrira preverjanje različnih verzij v nastajanju *Deklaracije*, pregled intenzivne diskusije in nemalokrat napornih usklajevanj posamičnih členov (gl. Putfin, 1978; Fauré (ur.), 1988; Furet in Ozouf (ur.), 1988; Gauchet, 1989; Jennings, 1992; Nicollier, 1995).

Prvi člen. Prvi člen odpravlja fevdalni oz. stanovski sistem in njegove vrednote (in seveda sleherni drug sistem, ki temelji na uzurpaciji oblasti v družbi in na ohranjanju te uzurpacije). Neposredno je izpeljan iz t. i. *naravnega reda stvari*, ki je obenem vodilna tema razsvetljenskega obdobja; gre za načelo temeljne in neodpravljive družbene enakosti, v kompoziciji katerih ni prostora za biološko utemeljevanje družbenih razlik, se pravi, za različice izključevanj ali za rasizem. Po francoski *Deklaraciji* se ljudje rodijo enaki in enaki tudi ostanejo ne glede na njihove življenjske poti. Učinki teh poti ne spreminjajo človeške narave oseb in ne lastnosti (mednje sodijo pravice), ki jih te osebe po svoji naravi imajo. To na ravni družbenih odnosov pomeni, da človek ne more biti lastnina drugega človeka in da ni razmer in položaja, v katerem bi lahko te pravice ugasnile, bile upravičeno omejene ali suspendi-

¹⁸ To sintagmo so, ne brez negotovanja tistih, ki se jim je »Najvišje bitje« zdelo preveč podobno religiozni entiteti božanstva, dodali v teku zasedanj, pokazala naj bi, da je mesto božanstva v resnici mesto »razuma« (*raison*) kot vrhovne instance, druga verovanja pa so ali izpeljave iz razuma ali pa sodijo med predsodke. Najglasnejši nasprotnik prisotnosti božjega v *Deklaraciji* je bil poslanec Laborde de Méréville (1761–1801; gl. Godechot, 1964: 115).

rane. Iz te lastnosti izhaja zakon o univerzalni prepovedi suženjstva, ki je inkriminiral lastnike sužnjev in trgovce s sužnji ne glede na njihovo izvorno nacionalnost, državljanstvo ali *justiciabilnost*, kar bi lahko imeli za korak proti mednarodnemu kriminalnemu pravu. Če so implikacije postulata francoske deklaracije te, da so človekove pravice naravne in zatorej neodtujljive in neodpravljive, je mogoče imeti za hudo nedoslednost ameriških deklaracij to, da v njih tega postulata ni in da tako trgovina kakor posest sužnjev (suženjstvo kot družbeno razmerje ni postavljeno pod vprašaj) nista inkriminirani, niti niso zares problematizirani naturalizacijski atributi premoženjskih privilegijev, kar še danes omogoča nenehno vračanje rasističnih in socialnodarvinističnih ideologij (nazadnje v obliki nekaterih segmentov sociogenetike in še posebej neoliberalizma). Načelo temeljne in neodpravljive enakosti ljudi, ki odpravi toleranco privilegiranih slojev kot pokroviteljsko načelo v razmerju do podrejenih ali do manjšin, ima politične konsekvence, ki nedvoumno pomenijo konec Starega režima (in so zaradi njih nelegitimni vsi poznejši režimi, ki to »naravno« lastnost ljudi kakorkoli zanikajo), obenem pa pomeni izhodiščno in obče načelo prava v postabsolutističnih demokratičnih režimih. Enakost, ki jo omogoča rigorozna odprava pravnega in lastninskega sistema in strategij Starega režima, je rdeča nit vse *Deklaracije*; neposredna referenca njenega konceptnega kompleksa so filozofske diskusije v času razsvetljenstva (o človekovi naravi, o politični svobodi in naravi družbenih vezi, o naravi in ločevanju oblasti ter o nadzoru nad njo, o svobodi trgovine, o aboliciji privilegijev itn.), ki sestavljajo kompleksno semantično ozadje *Deklaracije*. Enakost npr. nastopa v več členih (6. – pred zakonom; 7.–9. – v razmerju do pravice; 13. – v razmerju do skupnega prispevka). Družbene razlike (tudi premoženjske) je mogoče pojasniti in utemeljiti le s funkcijo družbene koristi. Socialno razvrščanje ni več učinek rojstva, ampak izobrazbe, razumnosti in dejavnosti. V ozadju *Deklaracije* je gigantski projekt družbene transformacije s pomočjo izobraževanja, ki naj bi izenačilo možnosti vseh posameznikov (in – vsaj za nekatere sestavjalce, denimo, za Condorceta – tudi posameznic).¹⁹ V tem pomenu je ena vodilnih podmen *Deklaracije* ta, da je vsekakor bolje, da je oblast v rokah kultiviranih in izobraženih oseb, ki so lahko njenemu bremenu kos, kakor v rokah neukih, pohlepni in nasilnih ljudi. Ta podmena je izpeljana iz Voltairove koncepcije »razsvetljene oblasti« (gl. Markov in Soboul, 1989 [1973]; Furet in Ozouf (ur.), 1988).

¹⁹ V članku puščava ob strani zelo pomembno polje, ki ga je z *Deklaracijo o pravicah ženske in državljanke* (*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1791) odprla Olympe de Gouges (rojstno ime Marie Gouze; 1748–1793). Marquis de Condorcet (1743–1793) in Olympe de Gouges sta bila prijatelja, skupaj sta obiskovala salone in diskutirala. Olympe de Gouges je prijateljevala tudi s Condorcetovo ženo Sophie de Grouchy oz. madame de Condorcet (1764–1822), ki je v francoščino prevedla dela Thomasa Paina in Adama Smitha. Gl. Badinter in Badinter, 1988; tudi Devance, 1977.

Drugi člen. Deklaracija v drugem členu našteva nove svoboščine-pravi- ce francoskega ljudstva, da bi jih bolje in nazorno utemeljila. Gre za (osebno) svobodo (gl. tudi 4. člen), za lastnino (gl. tudi 17. člen), za varnost oz. zašči- to državljanov pred državno samovoljo (gl. tudi člene 7, 8 in 9) in za odpor zoper zatiranje.²⁰ Svoboda posameznika in njeno razmerje do družbene svobode sta del železnega repertoarja že pri poznih kartezijancih, še neprimerno bolj pa v razsvetljski filozofiji, pa ne zgolj v francoski; navdih za spoštova- nje lastnine kot podlage pravnega reda je v veliki meri prišel od fiziokratov. Osebna varnost in nedotakljivost zasebnosti sta skupaj z odporom zoper za- tiranje postulata, ki onemogočata dotlej običajno delovanje religioznih, zla- sti katoliških agensov (ker je bila hegemonia religija v Franciji dotlej katoli- cizem) in agensov absolutistične monarhije, ki so se na prve vsaj opirali, če niso bili prvi že kar identični drugim. Odpor zoper zatiranje je v *Deklara- ciji* nov zaradi forme in statusa, ki ga ima ta zahteva kot človekova (»narav- na«) pravica. Nanj so se kot na pravico sklicevali že angleški revolucionarji leta 1688, vendar je v tem primeru težko določiti, kolikšen delež ima pri tem srednjeveška (krščanska) pravica do umora tirana oz. nepokorščine tiranu, ki zagotovo ni posegala v družbeno ureditev. Argumentacija, ki je v *Deklaraci- ji* referenčni okvir pravice do odpora zoper zatiranje, ni *ad hominem*, ampak razčlenjuje strukturna mesta (tudi monarhovo) v družbi in ugotavlja, kaj ge- nerirajo v perspektivi svobode posameznika in občega blagra. V kombinaci- ji ali kar uniji katolicizma in absolutizma, značilni za Stari režim v Franciji, je bila pokornost oblasti postulirana, četudi je bila oblast slaba, celo hudo- delska in izprijena, saj je bilo zoper njo zaradi vladarjevega božjega mandata in zaradi vključenosti v božji načrt sleherno nasprotovanje hkrati žalitev ve- ličanstva in blasfemija. Od izida *Deklaracije* leta 1789 pa je bila suverenost utemeljena na človekovih pravicah, s čimer so se filozofska načela utelesila kot nov juridični korpus. Poslej noben vladar ne more (ni mogel) uzurpirati oblasti, ne da bi pri tem kršil »naravne pravice človeka« (dejanskega suvere- na), prav tako teh pravic ne more (ni mogel) spreminjati, ne suspendirati, ne odpraviti: preprosto niso več (bile) v pristojnosti nikogar, hkrati pa so (bile) podlaga vsega, kar zadeva družbena razmerja.

Tretji člen. Tretji člen *Deklaracije* uvaja primat *nacije*; te nacije v času, ko je *Deklaracija* nastajala, ni mogoče opredeljevati v terminih 19. stoletja, ker pač pomeni nekaj drugega, zvezanega s kontekstom revolucionarnega in emancipatoričnega vrenja v Franciji. Predvsem ne gre za nedeljivo in traj- no kolektiviteto, ki bi naj bila najgloblji vir suverenosti. Francoska revoluci- ja takih kompaktnih kolektivitet z naravnimi atributi ne pozna: zanjo je vir suverenosti človekova, ne pa rodovna ali organsko skupnostna svoboda ob

²⁰ Opomniti velja, da enakost ne figurira med temi svoboščinami-pravicami. Pravica do odpora zo- per opresorja je bila *a posteriori* namenjena legaliziranju julijskih dogodkov.

posameznikovi podložnosti in pokorščini (ko so dejansko svobodni le voditelji nacije), kakršna je značilna že za tedanji, še bolj pa za poznejši nemški nacionalizem. Revolucijska nacija je pojmovana kot posledica spoznanj o skupnih interesih, lastnostih in predvsem o skupni memoriji²¹ individuov in je neposredno produkt obvezujoče odločitve teh posameznikov za življenje v skupnosti z drugimi posamezniki, se pravi za samoomejevanje (in s tem varovanje) svoje svobode. Zato tako oblikovano nacijo običajno opredeljujemo kot *konvencionalno* oz. *pogodbeno* ali *dogovorno* (celo zastopniki drugačnega, tj. stoletje kasnejšega nacionalizma v Franciji, npr. Renan, opredeljujejo obstoj nacije kot rezultat vsakdanjega plebiscita, kar pomeni, da se ta komponenta pluralnosti in volje do skupnih interesov ljudi ohranja) v nasprotju z *rodovno* oz. *organicistično utemeljeno* nacijo, ki je oblika duhovnega, kulturnega in jezikovnega sorodstva, kakor so nacijo koncipirali v Nemčiji 19. stoletja, od koder se je to pojmovanje razširilo po nemškem vplivnem območju tja do Rusije in Japonske (seveda tudi v germanofili Sloveniji). V razmerju do Starega režima pa ta člen poveže javno pravo z ljudstvom kot dejanskim titularjem suverenosti. V njem nastopita republikanski pravni red in presumpcija demokratične javnosti. Ta člen odreja, da nihče, nobena skupina in noben posameznik, ne more izvrševati oblasti, ne da bi ga za to pooblastila nacionalna skupščina kot prek volitev pooblaščenno ljudsko zastopstvo; v njem je torej implicitna obsodba slojev oz. redov Starega režima. Odpravljena je oblast osebe z nesocialnimi pooblastili (npr. vladarja po milosti božji) in moč korporacij, kakršne so stanovi in redovi.

Četrty člen. Četrty člen opredeljuje svobodo in določa njene meje. Svoboda je individualna, družbe ne zadeva neposredno, ampak prek učinkov in iz njih izhajajoče pogodbe o sožitju, s katero se družba šele vzpostavi. Družba tako obstaja zgolj v funkciji posameznikove svobode in blagra, je pravzaprav orodje za ohranjanje osebne svobode in blaginje. Paradokсно se zdi, da je osebna svoboda možna le prek samoomejevanja individuov, kar je vsebina družbene pogodbe, ta pa je podlaga pravnega reda in subsidiarnih pravic ter dolžnosti, ki hkrati vzpostavljajo, varujejo in zagotavljajo skupni blagor. Če posameznikove pravice in svobodo omejujejo pravice in svoboda drugih, on pa te omejitve prostovoljno, na podlagi razumskega spoznanja sprejema, lahko govorimo tudi o spoštovanju drugega in o tem, da na spoštovanju drugega temelji posameznikova realna, ne zgolj načelna svoboda.

Skratka, vsakdo uživa svobodo, ki pa ne sme posegati v svobodo drugih. To spoštovanje se opira na zakon, ki na podlagi podmene o družbeni pogodbi zagotavlja in predpisuje samomejevanje posameznikov, ki sestavljajo družbo, skratka, določa meje individualne svobode (vendar ne v imenu

²¹ O ključnem pomenu razlikovanja med memorijo in zgodovino, pa tudi o razmerju obeh do državljanskega angažmaja gl. Noiriel, 2008; Kramberger, 2009.

kollektivne). Omejevanje svobode posameznikov brez intervencije prava ne bi vzpostavljalo družbe, bilo pa bi tudi neizvedljivo; pravo je potemtakem v perspektivi, ki se vzpostavlja z *Deklaracijo*, formulacija družbenega in javnega interesa, ki še danes utemeljuje restrikcije ustavnih pravic, kadar ni dvoma o tem, da tako veleva skupni družbeni interes. Tudi danes je to elementarni pogoj za restrikcije ustavnih pravic. Še danes so pravice drugih podlaga za omejevanje ali formaliziranje temeljnih pravic. O delovanju zakona sicer govori peti člen *Deklaracije*, v četrtem pa je zakon, ki je bistveni termin naslednjih členov (10. člena, kjer je govor o uvrstitvi religije med zasebna mnenja, in 11. člena, ki zavrača obvezna mnenja, se pravi vse religije, kot mentalne prisile), omenjen prvič. Ta člen zagotavlja svobodno sporočanje idej; vendar tudi to pravico omejuje zakon, ki določa njeno zlorabo, ta pa je delovanje zoper njo samo in druge človekove ter državljanske pravice.

Peti člen. Peti člen je pomemben za kazensko pravo, saj skrči polje inkriminacije zgolj na dejanja, ki škodujejo posameznikom in družbi (ali: škodujejo družbi, ker škodujejo posameznikom). Inkriminacija je možna le na podlagi zakona in tega, da zakon za presojo uporablja kvalificirana in javno pooblaščenca oseba – to pa je sodnik. Vloge kralja-razsodnika v tem pravnem redu ni več, uveljavljeni pa sta presumpcija nedolžnosti in preverljiva zakonitost inkriminacije kazni kot kriterij delovanja pravosodja.

Šesti člen. V šestem členu *Deklaracije* je zakon opredeljen kot »izraz obče volje« (*l'expression de la volonté générale*). Vsi državljani imajo pravico sodelovati v procesu pravne elaboracije. V tej začetni opredelitvi je zaznati Rousseaujeve ideje o neposredni demokraciji (*démocratie directe*), vendar pa se člen nato izteče v uveljavljanje predstavniške (zastopniške) oblasti, kar je vsekako bliže Montesquieujevim pojmovanjem. Ta člen je tako bržkone konsenz, ki so ga dosegle različne filozofske tendence, ki so se ukvarjale z upravljanjem z oblastjo. Zakon naj razglasijo predstavniki (zastopniki) ljudstva ali nacije, vendar pa se ti ne smejo oddaljiti od obče volje državljanov ali ravnati v nasprotju z njo. To pomeni, da so mandati predstavnikov oz. zastopnikov ljudstva imperativni in da je te predstavnike oz. zastopnike mogoče odpoklicati. Šesti člen tudi razglša enakost vseh državljanov, ne pa cenzusne diferenciacije, ki je bila uvedena pozneje in je v nasprotju z *Deklaracijo*: premoženje ne more spreminjati naravnih pravic človeka in državljana.

Razlikovati je mogoče med pojmom *človek* (*homme*) in *državljan* (*citoyen*), pri čemer je beseda »človek« filozofski termin, ki opredeljuje naravni in biološki fenomen, medtem ko beseda »državljan« sodi v pravni in politični horizont oz. diskurz, ki poudarja in izolira določen aspekt bolj kompleksnega fenomena. Zato je diskurz o človekovih pravicah mejni diskurz, skozi katerega se povezujeta konceptni horizont narave in konceptni horizont

družbe ter politike. Pravna kategorija »državljana«, ki je prevladala z degradacijo, kajpada zainteresirano, filozofske podlage, je bila v nasprotju z intenco in besedilom *Deklaracije* kmalu razdeljena na dve podkategoriji: na *aktivne državljane*, pri čemer je relevantna aktivnost plačevanje davka (cenzus oz. v francoščini *cens*; od tod *suffrage censitaire* – cenzusna volilna pravica –, koncepcija, ki je za precej časa potlačila *suffrage universel* – univerzalno volilno pravico –, pri kateri državljanu ni treba plačati ničesar, je bila v Franciji uvedena leta 1848, a le za moške) in ki edini smejo voliti, in na *pasivne državljane*, ki nimajo političnih pravic ter dejansko niso državljani, česar brez sprenevedanja in ponarejanja ni mogoče izpeljati iz *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*.

Potemtakem imamo opraviti z zelo raznovrstnimi sklicevanji na *Deklaracijo* in razlike govore o tistih, ki se nanjo sklicujejo. Da mora zakon »biti enak za vse«, je logična in neovrgljiva posledica načela enakosti ljudi, dokler je v veljavi samo to načelo. Enakost pred zakonom zahteva tudi enotne zakone za skupino ljudi, imenovano državljani (v diskurzih revolucije pa tudi nacionalci [*nationaux*] in patrioti), ki so zakone prek predstavnikov (zastopnikov) izoblikovali in jih ti zavezujejo, to se pravi za nacijo. To poenotenje je v veliki meri uperjeno zoper vsa mogoča fevdalna običajna prava, ki so drobila državno ozemlje. Tako na jugu Francije, denimo, niso veljali enaki zakoni kakor na severu; popotnik in trgovec sta v Starem režimu na svoji poti prehajala iz ene fevdalne zakonske pristojnosti in načina tolmačenja zakonov v drugo; med različnimi pravnimi in zakonodajnimi območji ni bilo nobene koordinacije. Ta razdrobljenost je onemogočala nacionalno (družbeno) integracijo in s tem svobodo ljudi, za nameček pa še dušila notranjo trgovino (to zadnje je v 19. stoletju retrogradno – skozi specifično reprezentacijo – postalo gibalno revolucije in motiv *Deklaracije*). Kljub *Deklaraciji* je francosko civilno pravo poenotil šele Napoleonov zakonik, *Code civil*, leta 1804, vendar že na podlagi močno spremenjene interpretacije pravic človeka in državljana (gl. Jennings, 1992).

Sedmi člen. Sedmi, osmi in deveti člen utemeljujejo novo kazensko pravo, pri čemer člena 7 in 9 odpravljata kraljeva pečatna pisma (*lettres de cachet*),²² 9. člen razveljavlja načelo delnih krivd in kazni, značilno za sodne postopke v Starem režimu, in zahteva racionalno vodenje preiskav s presumpcijo nedolžnosti (v nasprotju s presumpcijo krivde, izhajajočo iz religioznih pojmovanj pravice, ki namesto ugotavljanja krivde, predpostavljeno krivdo zgolj zmanjšujejo zaradi nepopolnih dokazov, ki so sankcionirani z delnimi kaznimi, ne pa z oprostivitvijo). Očitno je, da ne gre zgolj za nasprotovanje monarhičnemu pravu, ampak obenem za podlago pozitivnega kazenskega in

²² Starorežimska *lettres de cachet* so posebni dokumenti v obliki pisem, ki jih je podpisal kralj ali pa kraljevi tajnik, služila pa so za aretacijo ljudi – kot instrumenti administrativne represije.

kriminalnega prava, ki ne sme – in ne more, če naj bo razsvetljeno – obiti, ignorirati ali celo deklasirati človekovih in državljanovih pravic. 7. člen zahteva zakonitost in regularnost inkriminacij ter izhaja iz apologije svobode v členu 4, naslednji, osmi člen, pa zahteva odpravo kaznovalne samovolje in rigorozno kodificiranje zakonitih kazni, pri čemer meri na absolutno spoštovanje zakonitosti pri pravosodnih instancah. Ta zahteva se opira na presumpcijo nedolžnosti, ki jo kot izhodišče sodnih preiskav in drugih postopkov postavlja člen 9. 7. člen uvaja tudi režim transparentnosti sodb, preiskave in sodnih postopkov, kar je nasprotje starorežimske sodne in oblastne arbitrarnosti. Ta režim je pozneje dobil ime »pravna gotovost« ali »pravna varnost« (*sûreté juridique*) in je pomembna konsekvence naravnih pravic človeka: treba ga je razumeti v kontekstu varovanja fizične svobode individua zoper arbitrarnost sodnikov in izvršne oblasti. Zadnji stavek sedmega člena povzdiguje zakon na stopnjo suverena, vendar interpretiranega tako, da je začetna navidezna podobnost s kraljevo oblastjo jasno odpravljena. Čeprav nepokorščina zakonu velja za nepokorščino suverenu, je kršitelj sam kot njen nosilec udeležen v tej suverenosti, tako da je hudodelstvo hkrati tudi kršitev hudodelčeve suverenosti (s čimer je mogoče utemeljiti začasno suspendiranje pravice do svobode, ne pa tudi njeno odpravo: suveren je namreč posameznik, ki suverenost prek družbenega sporazuma prenaša na nacijo ali na ljudstvo, z delom te suverenosti ravnajo predstavniki nacije oz. ljudstva, pooblaščen s predvideno proceduro, ki jih ljudstvo lahko odpokliče).

Osmi člen. Osmi člen zahteva moralno, pravno in družbeno primernost ter smiselnost zakonov, ki morajo v času delikta že veljati, skratka, prepoveduje pravosodne anahronizme, zlasti retroaktivnost kazenskega prava (sojenje za delikte, ki v času dejanj niso veljali za delikte), in na tej podlagi določa zakonitost in proporcionalnost kazni. Ustava iz leta 1791 je svoje kazensko pravo izpeljala prav iz tega člena *Deklaracije*: kazni po njej so predpisane in sodnika skoraj povsem zavezujejo. Ti kazenski zakoni so bili racionalni in niso upoštevali nedokazljivih karakterizacij, kakršna je denimo kasnejša minorizacija žensk v *Code civil*, ki je prispevala k spolni diferenciaciji v pravu: kazni so bile razvrščene glede na obnašanja in v zakoniku so bile natančno določene tarife; v današnjem kazenskem pravu je individualizacija kazni v funkciji lastnosti prestopnika zbrisala ali zameglila razmerja med deliktom, državljanom oz. človekom in kaznijo ter uvedla arbitrarnost ekspertiz in prek nje nemalokrat tudi arbitrarnost sodb. Osmi člen od kazenskega prava zahteva, da družbo varuje pred njo samo (pred spontanimi reakcijami, emocionalnostjo, mnenjskimi sodbami ipd.) in pa pred nekaterimi njenimi člani, ki s tem, da kršijo zakone, ogrožajo družbeni sporazum: zatrete je potrebno zgolj tista obnašanja, ki ta sporazum (predvsem o omejenosti posamezniko-

ve svobode s svobodo drugih) ogrožajo. Kazen mora biti pri tem v razmerju s storjenim prestopkom zoper družbo (se pravi zoper skupnost posameznikov, zavezanih skupnemu zakonu); starorežimska hierarhija represalij (npr., kar zadeva verske prestopke in žalitve veličanstva) je s tem odpravljena.

Deveti člen. Ta člen *Deklaracije* uveljavlja presumpcijo nedolžnosti. Poslej ni bilo več mogoče pripraviti nikogar brez zakonsko predvidenega in vnaprej znanega postopka razen v posebnih primerih, ko za to obstajajo posebni, z zakonom določeni in vnaprej znani razlogi, ki pa sami na sebi niso krivdni, ampak *prevencijski* in z omejenim časom veljave – iz priprtja, sodne obravnave in prestane kazni ne izhaja nobena legalna stigmatizacija. Preventivni pripor več ne more biti anticipirana kazen ali arbitrarno kaznovanje, temeljiti mora na nedvoumnih in znanih zakonskih določbah, kaznivi pa so ekscesi in samovolja agensov sodnih oblasti. Ta člen se opira na razsvetljske filozofske debate o naravi oblasti in prava, na izkušnje avtorjev z monarhičnim pravosodjem in na angleški *Habeas Corpus* (1679).

Deseti člen. Kakor smo že omenili, člani med 10. in 17. zadevajo ustavno pravo. Kasneje so jih večkrat, vendar ne vselej upravičeno in korektno, povzemali v različnih evropskih ustavah. *Deklaracija* v njih razglašala nujna načela varovanja naravnih pravic človeka v družbi, takšna varnost pa naj bi zagotovila blaginjo in srečo posameznikov. V desetem členu je zagotovljena svoboda mnenja in tudi verska svoboda kot del svobode mnenja, če le ne moti javnega reda in ne krši zakona.

Ta člen je bil predmet zelo živahne diskusije. Kleriki v Nacionalni skupščini so zahtevali, da *Deklaracija* prizna katolicizem kot državno religijo. Vendar s predlogom niso uspeli; religiozna toleranca ni bila potrjena, dopuščena je bila le v svojem nasprotju – kot referenčna točka v predlogi, ki pa naposled ni bila sprejeta,²³ saj je Mirabeau ostro nasprotoval vpeljavi tolerance v besedilo, saj naj bi ta pojem zanj bil nezadosten. Po njegovem mnenju bi morala v *Deklaracijo* biti vpisana svoboda vesti, ne pa toleranca. 10. člen, kakršnega poznamo danes, je konsenz med omenjenimi izbirami. Mirabeau s členom ni bil zadovoljen in je zoper njega ugovarjal v časniku *Courrier de Provence*, pri čemer je prikazal, kako člen še vedno dopušča vladi, da nekato-likom prepreči javno slovesnost.

Verska svoboda ni preokupacija *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*, o veri *Deklaracija* govori zgolj kot o skrajnem primeru varovanja izražanja zasebnega mnenja, kar nikakor ne zadeva verske institucije, prerogativ, privilegijev ipd. Sprejetje tega člena je Nacionalni skupščini zastavilo številne probleme, saj je šlo za pravne probleme, nastale zaradi hegemonije ene re-

23 »Nobenega državljan, ki ne ovira etabiliranega kulta, se ne sme vznemirjati. / Tout citoyen qui ne trouble pas le culte établi ne doit pas être inquieté.« Cf. po Godechot, 1964: 117.

ligije in njenega institucionalnega ogrodja v Starem režimu: Rimskokatoliške cerkve. Pri reglementaciji teh vprašanj v pluralni družbi seveda nikakor ne gre za religiozna vprašanja. Protestanti (hugenoti in drugi), na primer, so s tem členom in z zakonodajo, ki temelji na njem, prešli iz *režima verske tolerance*, ki jim je v družbi odredila katoliški cerkvi podrejen položaj, v *državljanski režim*: to pomeni, da je iz zornega kota družbe in države njihova religija postala enakovredna vsem drugim religijam na nacionalnem ozemlju – vsem *mnenjem* (in nič več kakor to) na tem ozemlju –, kar po deklaraciji pomeni, da so bile vse postavljene v sfero zasebnih mnenj in predsodkov ter da ni bilo več ne hegemone religije ne hegemone verske organizacije.

Protestanti so bili v Starem režimu kljub določeni toleranci, katere ključni mehanizem in učinek ohranjanja *status quo* v družbi smo omenili, trpinčeni na različne načine: denimo, ker je bil del civilnih postopkov, npr. vpis v matične knjige in poroke, v rokah katoliške hierarhije (ki je bila integrirana v monarhijo kraljev z uradnim naslovom »Très chrétien«), njihove poroke niso imele pravne veljave, njihovi otroci pa so veljali za nezakonske in niso bili upravičeni do dedovanja premoženja staršev. Protestanti so bili žrtve še številnih drugih krivic, ki se nam danes zdijo škandalozne, tedaj pa so bile v katoliških deželah povsem običajne. Verska svoboda, ki je zvezana z zagotavljanjem svobode mnenja v desetem členu, hkrati onemogoča katerikoli verski organizaciji udeležbo v javni oblasti, ki bi utegnila hegemonizirati *mnenja* drugih organizacij. Z odpravo religioznih prerogativ pa pravzaprav ne skuša doseči verske enakopravnosti, ampak bržkone, tako je vsaj videti iz najine perspektive, meri na irelevantnost religij, ki izhaja iz tega, da je katoliški hierarhiji onemogočena vpletenost v novo obliko (ustavno monarhične in republikanske) oblasti. Tukaj sta država in cerkev prvič v zgodovini dejansko ločeni druga od druge: gre namreč za rojstvo laične države. Od sprejetja *Deklaracije o pravicah človeka in državljana* v Nacionalni skupščini na francoskem ozemlju civilne in politične pravice ljudi nimajo več zveze z religijo. Ta nova zgradba pravne države in obenem povsem novega mentalnega reda, ki ob drugem zagotavlja mnenjsko svobodo, nastopi hkrati s subsidiarno pravico te svobode, s katero je njen laični aspekt utrjen in poudarjen: s svobodo kulta, ki tudi ni več nujno atribut religije (npr. republikanski kult Najvišjega bitja, ki za številne ni več božanstvo, ampak človeški razum). Verska svoboda je del svobode mnenja, kar pomeni, da so religije uvrščene v neko določeno kategorijo fenomenov, za katere je značilno, da nimajo imperativne narave, kar ob drugem pomeni, da med različnimi konfesijami ni več hierarhičnih razmerij. Vse so dolžne spoštovati javni red in zakone. Zakoni vselej aktualizirajo in zastopajo temeljne svoboščine, mednje sicer sodi svoboda mnenja in prepričanja, vendar ne nujno v vseh pojavnih oblikah mnenj: to pa

pomeni, da je lahko svoboda veroizpovedi brez škode za pravico do svobode mnenja zaradi javne koristi (koristi drugih) omejena, če tako spozna in sklepe Nacionalna skupščina.

Naredimo na tem mestu kratko analizo uradnega slovenskega prevoda 10. člena *Deklaracije*, ki v kontekst vpeljuje elemente, ki jih v izvirniku ni, pri čemer ti v lokalnem kontekstu reafirmirajo diametralno nasprotje tega, kar ta člen v francoskem izvirniku izreka.

Izvirnik:

Nul ne doit être inquieté pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Uradni slovenski prevod (Perenič, 1988a):

Nihče ne sme biti vznemirjan zaradi svojega prepričanja, tudi verskega ne, pod pogojem, da njegovo izražanje ne moti javnega reda, ki ga določa zakon.²⁴

Slovenski prevod T. K. in D. B. R. (gl. prilogo 3):

Nikogar se ne sme vznemirjati zaradi njegovih mnenj, četudi religioznih, če le njihovo izražanje ne moti javnega reda, ki ga uveljavlja zakon.

Kaj opazimo?

Prvič, v izvirniku ni prepričanj (fr. beseda za to bi bila *conviction*), ampak so mnenja (in to v množini). Drugič, v izvirniku je religija in ne vera (fr. *foi*). Tretjič, francoski glagol *établir* (skrbno izbran) pomeni vzpostaviti, uveljaviti in ne določati (fr. bi določati bilo *déterminer*, *définir*).

Zaradi nepertinentnega nadomestila *mnenja s prepričanjem* v slovenskem prevodu se kratka francoska vrinjena poved o *religioznih mnenjih* (v prevodu gre za vrinjeno poved o *verskem prepričanju*), ki sledi (fr. »même religieuses« / slo. »tudi verskega ne«), semantično okrepi, namesto da bi bila zgolj prista-vek, kar v izvirniku tudi je, ki religijo (slo. vero) umešča na raven ekvivalence vseh ljudskih mnenj, se pravi med številna druga mnenja, ki v družbi obstajajo. Medtem ko je intenca izvirnika prikazati neekskluziven obstoj religij (množina) oz. indiferentnost vsake posamične religije kot zgolj enega od obstoječih mnenj (pozor: ne prepričanj in ne stališč), jo slovenski prevod – tokrat kot vero oz. versko prepričanje – z drobnimi diskurzivnimi posegi, prevajalskimi izbirami in semantičnimi premiki postavlja na osrednje mesto, od koder naj bi se merilo »vznemirjanje posameznikov«. Ta neprimerna lokalizacija tako ali tako napačne sintagme, tj. »verskega prepričanja« – in to zgolj enega (v teh krajih to pomeni: katolicizma), v prevodu je namreč uporabljena ednina, ne pa številnih religioznih mnenj, kakor je zapisano v izvirniku –, se seveda ujema s kolektivno mentaliteto srednjeevropskih krajev v obdobju

²⁴V prilogah za člankom so vse tri verzije *Deklaracije* (izvirnik, prevod g. Pereniča in prevod T. K. in D. B. R.).

ju nacionalizmov in etnocentrizmov (19. in 20. stoletje nenehne mentalitetne homogenizacije v mentalno unificiranost), ki slabo prenaša druge religije (»veroizpovedi«), laičnost, kaj šele ateizem pa sta ji nasploh tuja. Te tujosti, drugosti sociopolitičnega in diskurzivnega registra izvirnika prevajalec ni reflektiral oz. je, verjetno zaradi vpletenosti v zgolj juridično pojmovno obzorje, ki je veliko preozko za korekten prevod tako pomembnega dokumenta, sploh ni opazil. Spontano delovanje obče razširjene »verovanjske« mentalitete in imaginarija na diskurzivni ravni prevoda je tu močno indikativno.

Povzemimo kritiko prevoda (10. člena *Deklaracije*):

1. Transformacija mnenj (množina) v prepričanje (ednina) uvaja v besedilo natanko tisto impertinentnost, ki jo izvirnik opušča ali zanika: mnenje je zasebna stvar posameznika, prepričanje pa je gibalo kolektiva. Mnenje v pomenu, kakršnega ima v izvirniku *Deklaracije*, poskuša zakonsko utrditi odpravo cerkvenih privilegijev iz Starega režima s tem, da njihovo podlago razglasi za nekaj zasebnega in futilnega (podobno je v nemškem kontekstu zahteval Kant, ko je omenjal »zasebno rabo uma«). Prepričanje (kot pojmovna kategorija) pa je precej več kakor mnenje, je družbena vez, ki je bila podlaga odpravljenih privilegijev.

2. Zamenjava religioznih mnenj (množina) z verskim prepričanjem (ednina) legitimira uzurpacijo ene religije (sekte) in afirmira neenakost med religijami, ki jih je mogoče izenačiti, če gre za mnenja.

3. Med zakonskim določanjem reda in zakonskim vzpostavljanjem reda je prav tako pomenljiva razlika. Gre za razliko med konzultativno (neobvezno) in imperativno (instrumentalno in obligatorno) rabo zakona, ki ni namenjen pravni sholastiki, ampak urejanju ter vzpostavljanju družbenih razmerij in je orodje boja ter prizadevanje za nov družbeni red.

Lahko si le zamišljamo, kako daleč lahko sežejo družbeni učinki nepremišljenih in površinskih prevodov tako pomembne listine, kakršna je *Deklaracija*. V končni konsekvenci lahko – ne le v okviru pravne domene – postane *Deklaracija* v slovenščini nevarna pozitivna referenca za vse tiste družbene strategije, ki jih je francoska *Deklaracija* prav z njo skušala odpraviti. Prevajalski lapus, ki smo mu namenili nekaj pozornosti, ne kaže le tega, da so se v slovenski prevod, ki je podobno negotov na več mestih, spontano prikradli starorežimski elementi, s katerimi je francoska *Deklaracija*, nastala po zelo temeljitih in napornih diskusijah avtorjev, dejansko sistematično opravila, marveč zbuja celo sum, da je prevod utemeljen prav na njih.²⁵

²⁵ Nobeno naključje ni, da je del slovenske recepcije in diskusije pripisati prav tej najbolj izkrivljajoči in zavajajoči recepcijski orientaciji. Članki Roka Svetliča o *Deklaraciji* in o pravicah človeka in državljana, izhajajočih iz nje, obujajo in konfirmirajo prav temeljne odnose starorežimskega mentalnega polja in njegove družbene konfiguracije. Na podobne prevajalske zagate, ki z nepremišljenimi spontanizmi krčijo polje imaginarnih in družbenih možnosti ter izbir ljudi, prek česar

Podobne analize imaginarne konstitucije oz. še podkrepljene z socio-historičnim kontekstom in zgodovinskoantropološkimi aspekti je mogoče narediti tudi za druge člene, a tu se bova temu zaradi pomanjkanja prostora odrekla. Upava, da sva uspela vsaj naznačiti izreden pomen skrbnega in pre-mišljenega prevoda pri *transferju spoznavnih vednosti* iz enega sociopolitičnega in epistemično-diskurzivnega registra v drugega.

Enajsti člen. Enajsti člen pojasnjuje in precizira desetega. Svobodo mnenja vključi v razsežnejšo pravico: v pravico do svobodnega sporočanja misli in mnenj, ki obsega svobodo govora, pisanja, tiskanja (publiciranja), ki je omejena le s poseganjem v interese drugih, kar enajsti člen predstavi kot zlorabo, ki jo opredeljuje zakon; danes je ta pravica znana kot »svoboda izražanja«. Tudi ta člen je del odstranjevanja starorežimskega pravnega reda: uperjen je zoper starorežimske cenzurne prakse, ki so zahtevale, da gre sleherni zapis skozi »*librarie*«, preden je natisnjen (*librarie* je bila pisarna kraljevske uprave, zadolžena za cenzuro).²⁶ Zakon določa le primere, ki jih opredeljuje kot zlorabo, se pravi kot dejanja, ki posegajo v pravice drugih (npr. obrekovanje, neresnične govornice, ponaredek, zavajanje ipd.).

Dvanajsti člen. Dvanajsti člen legitimira obstoj javne sile (*force publique*). Vrhovni poveljnik in beneficent vojske in policije ni več kralj, ampak nacija oz. ljudstvo (tj. »vsi«). Ker je oborožena sila v rokah nacije prek njenih pooblaščenih predstavnikov (zastopnikov), se v nobenem primeru ne more – takšno je logično predvidevanje – obrniti zoper interese francoskega ljud-

ohranjajo mentalitetne anomalije nereflektirane, naju je opozorila Elena Pečarič v zvezi s *Konvencijo o pravicah invalidov* iz leta 2006, prev. iz. 2008 (gl. http://www.mddsz.gov.si/si/delovna_podrocja/invalidi/konvencija_o_pravicah_invalidov/; gl. tudi kratke zapise v knjigi Pečarič, 2009, zlasti 50–55, 90–91, 95–107).

²⁶Cenzura kot institucija družbene regulacije se pojavi v Rimu leta 443 pr. n. št., ko je uvedena funkcija cenzorja. Že Sokrat in Evripid sta se borila za svobodo izražanja. Ustanovitelj krščanske cenzure je bil papež Anastazij I. (papež med 399 in 401), po njem je alegorija cenzure dobila ime sv. Anastazija. Za monoteistične religije je (bila) – velikokrat smrtna – obsodba za blasfemijo osrednja tema religiozne misli. S pojavom tiska so tako cerkvene kakor civilne oblasti čutile potrebo ohraniti nadzor nad diseminacijo vednosti, zato so ustvarile okvire za delovanje različnih cenzurnih instanc. Katoliška cerkev je imenovala *censores librorum*, ki so skrbeli za to, da se ne izdaja ničesar, kar je nasprotno cerkvenim dogmam. V prvem obdobju »verifikacije« je veljalo pravilo *Nil in obstat* (»ni ovir za natis«), v drugem obdobju pa je avtorizacijo za tisk (*imprimatur*) lahko dal škof. Na 5. lateranskem koncilu (1515) je papež Leon X. odredil, da mora sleherni publikacija – pod grožnjo ekskomunikacije – na ozemlju vsake dieceze najprej skozi škofov nadzor. Leta 1559 je inkvizicija uvedla *Index Librorum Prohibitorum*, ki se je ohranil vse do 2. vatikanskega koncila (1962–1965). V Franciji je v Starem režimu veljala *censure royale*, ki so jo izvajali kraljevi »profesionalni bralci« (*lecteurs professionnels*) než časopisjem in drugimi publikacijami. Cenzurirane knjige so bile zaplenjene, časopis pa je lahko bil celo suspendiran. Avtorji so se lahko znašli v Bastilji, kar se je pripetilo Voltairu leta 1717, zaplenjena pa so bila dela Rousseauja in Helvétiusa. *Z Deklaracijo* je bila cenzura v Franciji odpravljena in vzpostavljena je bila svoboda govora, leta 1810 pa je Napoleon s posebnim dekretom cenzuro ponovno uvedel; odpravljena je bila 29. julija 1881 z zakonom o svobodi tiska (*Loi sur la liberté de la presse*). Gl. Dury, 1995.

stva. S pojasnilom, da je ta sila ustanovljena z namenom, da varuje »vse«, in ni v službi posameznikov, ki jo vodijo, je legalizirana državljanska odgovornost in morebitna državljanska nepokorščina njenih agensov, kadar gre za zlorabo vodilne pozicije. Seveda ta koncepcija oborožene javne sile izključuje sleherno monarhično prerogativo na vojaškem področju. »Javno silo« je po teh načelih ustanovil La Fayette malo pred *Deklaracijo*: to je bila Nacionalna garda, ki vsaj po imenu še obstaja.

Trinajsti člen. Trinajsti člen postavlja davščine v neposredno razmerje do družbenih ali nacionalnih potreb. Mednje so sodili vzdrževanje javne sile in stroški administracije. *Deklaracija* ne predvideva nobenih drugih družbenih izdatkov (jih pa niti ne izključuje), postavlja le načelo transparentnosti porabe in striktne namenskosti: ni proračuna, s katerim bi izvršna oblast razpolagala po svoji presoji. Davek naj bi plačevali vsi državljani, vendar ne enotno, ampak glede na svoje zmožnosti. Ta diferencirana javna obremenitev ustreza raznolikosti razpoložljivih virov dežele, ki se, ko so zbrani, delijo na enakovreden način: enakost državljanov je s to relativnostjo obremenitev zagotovljena tudi pred davkom. Privilegije, svoboščine, izvzetosti in druge fiskalne neenakosti starega režima so nadomeščene z enotnim in fleksibilnim obdavčitvenim režimom, ki obveznosti ne razporeja več lokalno, ampak v nacionalnem merilu. Načelo egalitarnega davka se je pozneje konkretiziralo na dva načina: s premičninskim prispevkom in z nepremičninskim prispevkom (sloviti davek na vrata in okna), vendar je vprašanje, ali so te obdavčitve zares v duhu *Deklaracije*; vsekakor pa mora biti vse zapisano v davčni deklaraciji.

Štirinajsti člen. Trinajsti in štirinajsti člen sta napisana v republikanskem duhu, če so svobodna privolitev v plačevanje, določanje in proporcionalnost davkov ter javni nadzor nad državno porabo, se pravi metodični dvom o nepoprečnosti oblasti sestavine tega duha. Privolitev v davek je postala prerogativa lastnika in je zvezana s človekovimi pravicami toliko, kolikor je lastnika ena izmed njih, vendar je tudi nekakšna odškodnina za usluge, ki jih je bil lastnik deležen od države. Mirabeau je rekel: »Davek je cena, za katero imate v posesti lastnino.« (Cf. po Nicollier, 1995: 20.) Prizadevanje, da bi našli racionalno mejo za obseg fiskalnih plačil, je privedlo do proporcionalnosti davka, kakor jo opredelujeta 13. in deloma tudi 14. člen. Štirinajsti člen povzema nekatera anglosaška spoznanja v zvezi z javnim pravom, zlasti o nadziranju izvršne oblasti. *Deklaracija* ne predvideva državnega proračuna, ampak neposredno porabo zbranih sredstev za namene, za katere so bila zbrana. Pojem *proračuna oz. budžeta* tako sicer ne nastopa v *Deklaraciji*, se pa pojavljuje prav v tem obdobju. Državne finance so namreč dotlej le težka spremljale suverenove politične ambicije, o katerih je odločal sam. Privolitev v državni prispevek oz. davek ni le dajatev, ampak nalaga posamezniku in ljudstvu,

da ocenjuje vsoto in obliko fiskalnih plačil (določanje višine, podlage, pobiranja in trajanja). Dandanes je ta naloga najpogosteje zaupana izvršni oblasti: ta predlaga fiskalni načrt, ki pa ga mora pregledati in potrditi (ali zavrnuti) zakonodajna oblast.

Petnajsti člen. Petnajsti člen *Deklaracije* uveljavlja razmerje odgovornosti predstavnikov oz. zastopnikov, delegatov, do predstavljanih oz. zastopanih, tistih, ki so jih delegirali: narediti jih hoče odgovorne do zastopanih. Absolutističnemu monarhu ni bilo treba polagati računov nikomur razen bogu, ki naj bi mu dal zastopniški mandat na zemlji (temu bi lahko rekli reprezentativna, t. j. zastopniška/predstavniška ali mandatna teokracija). Avtorji *Deklaracije* so zato petnajsti člen zapisali kot pravico družbe do nadziranja in omejevanja pristojnosti agensov administracije (med katere je treba prišteti tudi vse osebje Nacionalne skupščine). Člen pravzaprav zahteva transparentnost delovanja oblastnih institucij in jemlje veljavo ter konec koncev tudi *raison d'être* uradniškim spletkam, ki so vladale v okrilju kraljevega dvora in v veliki meri odločale o njegovi politiki.

Šestnajsti člen. Šestnajsti člen uveljavlja ločitev oblasti kot nujen pogoj za demokracijo in za zagotovitev spoštovanja pravic človeka in državljana in aludira na to, da družbe, kjer te ločitve ni, niso svobodne, da pravzaprav živijo v režimu divjaštva, podjarmljenosti in samovolje (nimajo ustave). Glede tega se *Deklaracija* navdihuje pri Montesquieuiu in pri drugih filozofih, ki ne soglašajo z Rousseaujem glede neposredne demokracije. V *Deklaraciji* je ločitev oblasti fokusirana na tiste politične in pravne funkcije, ki so bile v času revolucionarne spremembe režima najpomembnejše, predvsem na ločitev zakonodaje od izvršne oblasti, ki je pogoj za nadaljnje ločitve oblasti (predvsem za neodvisnost pravosodja), ki sestavljajo demokratične režime.

Sedemnajsti člen. Zadnji člen *Deklaracije* podaja novo definicijo lastninske pravice, ki izhaja iz razsvetljenskih filozofskih refleksij in debat v 18. stoletju, ki niso bile omejene zgolj na Francijo (precejšen vpliv v teh debatah je imel John Locke, ni pa bil njihov začetnik). Lastnina kot »sveta« (v pomenu neovrgljiva, naravna) pravica, kakor je zapisano v *Deklaraciji*, je homogena in zvezana s posameznikom ali skupino posameznikov, je potemtakem precej drugačna od starorežimskega pojmovanja, pri katerem je bila lastnina večkrat kompozitna in hierarhizirana posest več oseb (lastniki, posestniki, zakupniki, namestniki, fevdalci, kombinirana gosposčina posvetne in cerkvene gosposke, *seigneurriage* in eklezije idr.). Režim multiplih lastnikov je bil podedovan od *emphyteusis* iz rimskega prava (*emphyteosis* v srednjem veku; gl. Nicollier, 1995: 20–21) na eni strani in od številnih rab nejuridičnega izvora, ki so se skozi čas temu konceptu prilagodile.

Pisci *Deklaracije* so temu lastninskemu režimu naredili konec tako, da so »koristno posest« (*propriété utile*) obdelovalcev spremenili v homogeno lastnino v današnjem pomenu besede, nefunkcionalne in iracionalne oblike dodatne ali krovne lastnine pa opustili. Ta odločitev je tako odpravila »neposredno lastnino« (*propriété directe*) fevdalnih gospodov. Dajatve zakupnikov so zastarale in ti so naposled dobili dostop do popolne lastnine svoje zemlje. Z razvojem revolucijskih razmer, z zmago »kontrarevolucije znotraj revolucije«, o kateri vsaj v lokalni recepciji francoske revolucije vemo veliko pre malo, tj. z direktorijem, konzulatom in cesarstvom, za katero je teror pripravil teren, se je pokazalo, da med koncepcijami razsvetljenih ideologov revolucije in interesi meščanske Francije Tretjega stanu ni povezav, prav narobe. Številni meščani so živeli od rent, ki so jih odkupili, in zato njihova lastnina uhaja opredelitvi v *Deklaraciji*. Potemtakem lahko ločimo, kakor pravi Pascal Niccolier (1995: 21), *dominantno* fevdalnost od *pogodbene* fevdalnosti. Prva je z *Deklaracijo* odpravljena, druga, prikrita, pa ostane v veljavi kot navidezna oblika nove lastninske pravice, (post)fevdalne pravice pa postanejo predmet trgovanja in spekulacij. Zakonodajalci so to vrzel skušali zapreti z omejitvijo veljave takih odkupov na 99 let, po katerih se renta vrne dejanskemu posestniku.

Besedi »sveta« v zvezi z lastnino, natančneje, v zvezi s pravico do lastnine, kar je nekaj povsem drugega, so pozneje pripisovali pomen, ki ga nima: pomeni zgolj to, da te pravice ni mogoče odpraviti ne glede na načelno zamenljiv objekt, na katerega se nanaša. Skratka, ni nobene vsebinske razlike med »nedotakljivo« in »sveto« (člen 17.) pravico na eni strani in »naravno« in »neodpravljlivo« pravico (člen 2.) na drugi, ki bi jo radi vpeljali tisti, ki bi radi uveljavili *svetost* svoje lastnine, opustili pa »naravne« pravice, se pravi *posvetne pravice človeka in državljana*, sprejete kot temeljno in neovrgljivo konvencijo. V *Deklaraciji* pravica do lastnine ni nič bolj sveta od pravice do svobode in od pravice do odpora zoper zatiranje, kvečjemu manj, saj s svobodo ni mogoče manipulirati in ni formalna pravica, kar lastnina je. Preambula govori o naravnih, neodtujljivih in svetih pravicah človeka, ki so od zgodnjega 18. stoletja v evropskem kontekstu oblikovale sprejemljive temelje mednarodnega prava (gl. Im Hoff, 2005 [1993]: 178 *sq.*). Še manj pa je na podlagi besede iz vsakdanjega besednjaka mogoče pripisovati piscem *Deklaracije* religiozno rekonverzijo in vračanje k teologiji. Da zadeva razen besede, ki naj bi poudarila javna zagotovila *Deklaracije*, res nima nič opraviti ne z religijo ne s teologijo, dovolj nedvoumno dokazuje dejstvo, da je objekt, na katerega se ta »sveta« pravica nanaša, zamenljiv, poplašljiv in podvržen dogajanju na trgu. Možno je denimo, da obstajajo predmeti ali nepremičnine, za katere je bila zakonito ugotovljena javna potreba, in družba oz. nje-

ni zastopniki, ki so dolžni tak predmet prenesti v domeno javnosti, morajo predmet te transakcije vnaprej poplačati s pravično odškodnino: to ni postopek ekspropriacije, ampak prodaje v nadziranih okoliščinah, ki jih narekuje skupni interes. Kakorkoli že, lastnina kot »naravna« in »neopustljiva« pravica je produkt filozofske refleksije in disputov o naravnem stanju stvari, ne pa navodilo za novo kopčenje privilegijev v rokah maloštevilnih.

Mentalitetna inkongruentnost: o subjektih pravic in subjektih toleranc

Na začetku smo pojasnili, da je med tolerancami in pravicami velika epistemična in družbena razlika, ki ne sega zgolj na področja družbenih razmerij med posamezniki/posameznicami, ampak tudi na področje *režimov zgodovinskosti* (o tem gl. Rotar, 2007, in Kramberger, 2007).

Če so pravice nekaj, kar je od razsvetljenstva – zlasti od sprejema *Deklaracije* 26. avgusta 1789 – neovrgljivo zvezano s posameznikom in posameznico, nekaj, kar je mogoče izterjati, ker to živim bitjem (ljudem, živalim, rastlinam ipd.) pripada po *naravnem pravu*,²⁷ so tolerance zadeva samovolje ljudi na oblasti, so stvar morale in religije, vselej pa – v manj ali bolj mračnih modalnostih – premoči nad toleriranim. Tolerance so tako druga plat medalje – torej istega dispozitiva – nasilja, fanatizma, izsiljevanja, ki nastopijo, kadar je to mogoče, a se jim nekdo odpove. Pravice, kakor jih opredeljuje *Deklaracija*, ne sodijo v isti mentalni in družbeni dispozitiv, nastale so kot diskontinuiteta s starorežimskim režimom tolerance, seveda tudi preko pomembnih traktatov in disputov o njej, saj je toleranca kot pojem pripadala tedaj znane-mu epistemičnemu horizontu.

Kdo so torej subjekti pravic in kdo toleranc?

Subjekti pravic so vsi ljudje, ne glede na premoženje, rodovnik, družbeni položaj, mnjenja in nazore, potemtakem sleherni posameznik, ki se znajde v kolektivu, katerega konstitutivni član je prostovoljno po svoji odločitvi in na podlagi neodtujljive suverenosti, ki je njegova naravna lastnost (temeljna konvencija razsvetljenske družbene pogodbe je premišljena naturalizacija nekaterih postulatov). Njegove pravice so neodtujljive, ker sodijo k njegovi naravni in neodtujljivi suverenosti. V tej perspektivi lahko kakršnokoli omejevanje pravic izhaja le iz enakih pravic drugih enakih in enakovrednih subjektov, sleherni prenos oz. delegiranje pravic je lahko le začasno in urejeno z zakonom, ki izraža skupno voljo suverenih posameznikov. Pravice ne morejo biti konsumirane enkrat za vselej.

Subjekt toleranc pa je podložnik, ki ne razpolaga s seboj in je njegova volja nepomembna, pravzaprav je predmet manipulacije avtokratskega suvere-

²⁷Naravnem pravu kot tisti najbolj temeljni oz. konstitutivni družbeni konvenciji, brez katere ni demokratične družbe.

na – vladarja, aristokracije, podjetnika, rodu, plutokracije, rodovne nacije –, katerega suverena volja odloča o tem, kako bo z njim ravnala. Suveren lahko selektivno deli svojo tolerantnost glede na všečnost in nevršečnost podložnika, glede na svoje partikularne koristi in glede na svoje cilje in načrte. Ta suveren potrebuje na eni strani pooblastila, ki ne izhajajo iz družbe, ki ji vlada (od božanstva, od Zgodovine, od Usode, od zmage nad družbo podložnikov, od tržne Uspešnosti etc.), na drugi strani pa druge suverene iste vrste, ki ga priznavajo kot suverena zaradi svojih motivov (njegove vojaške moči, zaradi ravnovesja sil, zaradi zgodovinske legitimnosti ipd.). Suveren lahko odpravi tolerance po svoji volji.

Pri toleranci je potemtakem ravno narobe kakor pri pravicah. Subjekti toleranc(e) niso tolerantneži, tisti, ki jim status ali ugodna družbena pozicija omogoča *toleriranje drugih* oz. »dobrodušno« pokroviteljstvo ali prizanesljivost do njih, ampak tolerirani podložniki, saj je ravno minimalna toleranca tista distanca med gospodarjem in gospodovanim, ki je potrebna za obstoj teh podložnikov-subjektov²⁸ vladarja in monarhije ali drugih nosilcev avtokratske oblasti, tj. za obstoj tiste družbene kategorije, ki se od vladajočih (duhovno, politično, ekonomsko) loči po tem, da nima moči. Seveda je mogoče izvirno tako vzpostavljeno toleranco v pertinentnejših in intelektualno intenzivnih tekstih dekontekstualizirati in ji podeliti pozitivnejši pomen – tako je naredil Claude Lévi-Strauss v besedilu *Rasa in zgodovina*, kjer govori o *dinamični toleranci (tolérance dynamique)* –, vendar pa ti diskurzi, ki so seveda še kako pomembni, uporabljajo izraz v specifičnem kontekstu, kjer ima drugačen pomen kakor v diskurzu politične filozofije, in nikakor ne odstranijo in ne prekrijejo velike teže verovanjskega konotativnega polja pojma toleranca v domeni oblasti nad družbenim korpusom in posamezniki, ki ga sestavljajo. Med popolnim priznavanjem legitimnosti drugačnosti drugega in zadovoljstvom blagohotnega nezanimanja (ignorance) za divergenco je veliko prostora za najrazličnejše ambigvitete, videze in protislovja.

Oblika tolerance je npr. ljubezen do bližnjega skozi boga, *caritas*, ki služi bogu skozi blagohotnost do posameznika (ima lahko različne oblike: radodarnost, dobrotelost, odpuščanje, usmiljenje, filantropijo ipd., podmena vseh pa sta imetnik take ali drugačne družbene moči, ki mu je vse to mogoče, in nebogljivi prejemnik, ki si ne more privoščiti, da bil sam razdeljevalec dobrohotnosti). Razlika med Rdečim križem in Karitas tako ni le v tem, da je druga organizacija vpeta v RKC, prva pa v laično družbo, ampak v sami konceptiji družbenih razmerij: prva temelji na solidarnosti, ki jo omogoča tisto pojmovanje kolektiva, v katerem se posameznik prostovoljno odpoveduje predmetom, da jih lahko tudi prejema, druga pa distribuira miloščino, se pra-

²⁸ *Sub-iaectum* – subjekt pomeni podvržen, od lat. *subiacere* – *podvreči, podložiti*.

vi, obenem usmiljenje in multiplo superiornost družbene skupine, ki si pripisuje vlogo dominantnega kolektivnega darovalca.

Pravice, kakor jih razumemo danes, bi morale veljati za vse ljudi ne glede na spol, starost in tako ali drugačno pripadnost. Vemo pa, da pravic tisti, ki naj bi jih tolmačili in skrbeli za njihovo nemoteno uveljavljanje, niti po vsej Evropi ne razumejo enako, kaj šele po vsem svetu. To seveda ni opravičilo za pačenje *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*, je le spoznanje o tem, da za to pačenje obstajajo konjunkturni razlogi. Tako uradni slovenski prevod *Deklaracije o pravicah človeka in državljana* razkriva precejšnjo negotovost in slabo poznavanje zgodovinskih okoliščin, česar nezavidljiv rezultat v slovenščini je precej modificirana (vernakularizirana) verzija francoskega izvirnika in pomena *Deklaracije*. Tudi to je *de facto* že poseg v pravice same, in sicer nekoherenten in napačen poseg, verjetno tudi že zloraba pravic, saj se iz besedila, ki govori o temeljnih pravicah človeka in državljana, slovenska *Deklaracija* spreminja v besedilo o tolerancah, zlasti v segmentih, kjer gre zaradi ohlapnosti prevoda za odpiranje možnosti za izterjevanje pravic in pa za specifično razmerje do vere (fr. religije), kar sva prikazala na podlagi kratke analize prevoda 10. člena *Deklaracije*.

»Preganjanje bo, dokler bo duhovščina, če laiki ne bodo posegli vmes in jim vzeli sredstev,«²⁹ je dejal Bernard de Mandeville (1720: 357) in s tem že leta 1721 v svojih razmišljanjih prišel na rob človekovih temeljnih in naravnih pravic, pa tudi do laične hipoteze o arbitrarnosti monarhije in njenega konteksta v temelju verovanjske in ne sekularizirane racionalne mentalitete. Da bi razumeli daljnosežnost Mandevillove misli tudi v današnji situaciji, je potrebno najprej razumeti, da so pravice elementi razmer, v katerih tolerance niso ne potrebne in ne možne.

Viri in literatura

Viri

Perenič, A. (1988a). Deklaracija o pravicah človeka in državljana (prevedel Anton Perenič). V: Jambreč, P., Perenič, A., in Uršič, M. (ur.). *Varstvo človekovih pravic: razprave, eseji in dokumenti*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 408–410.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789. *Mots*, december 1992, 33, 383–385. Tudi na spletni strani: <http://www.histoire-en-ligne.com/spip.php?article290>.

²⁹ Izvirnik: »There will ever be Persecution whilst there are Clergymen, and the Laity will not interpose, and take the means from them.«

Literatura

Knjige

- Badinter, E., in Badinter, R. (1988). *Condorcet. Un intellectuel en politique*. Pariz: Fayard.
- Balibar, É. (2007 [2001]³⁰). *Mi, državljani Evrope?* (prevedla Katarine Rotar). Ljubljana: Založba Sophia (izvirnik: *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Pariz: Éditions La Découverte).
- Bettati, M., Duhamel, O., in Greilsamer, L. (1998). *La Déclaration universelle des droits de l'homme*. Pariz: Gallimard.
- Cerar, M., et al. (ur.) (2002). *Dokumenti človekovih pravic z uvodnimi pojasnili*. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije, Mirovni inštitut.
- Doyle, W. (1990). *Oxford History of the French Revolution* (tretja izdaja). Oxford: Oxford University Press.
- Dury, M. (1995). *La Censure*. Pariz: Publisud.
- Fauré, C. (ur.) (1989). *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*. Pariz: Payot.
- Fauré, C., Guilhaumou, J., Vallier, J., in Weil, F. (1999–2007). *Des Manuscrits de Sieyès. Vol. I: 1773–1799, Vol. II: 1770–1815*. Paris: Honoré Champion.
- Furet, F., in Ozouf, M. (ur.) (1988). *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Pariz: Flammarion.
- Gauchet, M. (1989). *La Révolution des droits de l'homme*. Pariz: Gallimard.
- Gerson, N. B. (1976). *Statue in Search of a Pedestal: a Biography of the Marquis de La Fayette*. New York: Dodd, Mead & Company.
- Godechot, J. (1964). *La pensée révolutionnaire en France et en Europe 1780–1799*. Pariz: Librairie Armand Colin.
- Hobsbawm, E. J. (1990). *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Canto edition, Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. J. (2000). *Čas skrajnosti: Svetovna zgodovina 1914–1991*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Hobsbawm, E. J., in Ranger, T. (ur.) (1997). *The Invention of Tradition* (1. izdaja 1983). Cambridge: Canto edition, Cambridge University Press.
- Im Hof, U. (2005 [1993]). *Evropa v času razsvetljenstva* (v prevodu Eva Fičorja). Ljubljana: Založba / *cf.
- Kramberger, T. (2007). *Historiografska divergenca: razsvetljenska in historična paradigma: o odprti in zaprti epistemski strukturi in njunih elabo-*

³⁰V oglatih oklepajih navajava leto izida izvirnika.

- racijah*. Koper: Založba Annales, Znanstveno-raziskovalno središče Univerza na Primorskem in Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.
- Kramberger, T. (2009). Zapletena razmerja: spomin, memorija, pozaba, zgodovina. *Emzin*, 19/3, 55–57.
- Mandeville, B. de (1720). *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*. London: T. Jauncy in J. Roberts. (Delo je v pdf v celoti dostopno na Google Books.)
- Mandeville, B. de (1993 [1714]). Basen o čebelah ali Zasebne pregrehe, javne koristi (izbor; prevedli Aleksa Šušulić in Mateja Gajgar). *Problemi*, 31/1–2, 167–190.
- Markov, W., in Soboul, A. (1989 [1973]). *1789 – Velika revolucija Francozov*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Morange, J. (1988). *La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Pariz: P. U. F.
- Neumann, J., in Fischer, M. W. (1987). *Toleranz und Repression. Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften*. Frankfurt na Majni: Campus Verlag.
- Pečarič, E. (2008). *Eutropija*. Ljubljana: Založba Sanje.
- Tuckerman, B. (1889). *Life of General Lafayette: With a Critical Estimate of His Character and Public Acts*. New York: Dodd, Mead et co. Deloma dostopno na http://books.google.com/books?id=C7kYAAAAYAAJ&dq=lafayette+chief+of+staff&source=gbs_summary_s&cad=0.
- Rotar, D. (2007). *Odbiranje iz preteklosti: okviri, mreže, orientirji, časi kulturnega življenja v dolgem 19. stoletju*. Koper: Založba Annales, Znanstveno-raziskovalno središče Univerza na Primorskem in Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.
- Rotar, Drago (2009). *Stasis* in služabniška zgodovina: premišljevanja o naciji, memoriji in pozabi. *Emzin*, 19/3, 59–61.
- Siess, J. (ur.) (2002). *Qu’est-ce que la tolérance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney-Voltaire: Centre international d’étude du XVIIIe siècle.

Članki

- Cassin, R. (1968). Droits de l’Homme et méthode comparative. *Revue internationale de droit comparé*, 20/3, 449–492.
- Chouillet, J., in Perol, L. (1990). Debat – De l’Encyclopédie à la Déclaration des Droits de l’Homme: rupture ou continuité? *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, 8, 53–78.

- Dawson, P. (1978). Le 6^e bureau de l'Assemblée Nationale et son projet de déclaration des droits de l'homme. Juillet 1789. V: *Annales historiques de la Révolution française*, 232, 161–179.
- Devance, L. (1977). Le féminisme pendant la Révolution française. *Annales historiques de la Révolution française*, 229, 341–376.
- Dezalay, Y., in Garth, B. (1998). Droits de l'homme et philanthropie hégémonique (Tema: Les ruses de la raison impérialiste). *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121/122, 23–41.
- François, É. (1982). De l'uniformité à la tolérance: confession et société urbaine en Allemagne, 1650–1800. *Annales ESC*, 37/4, 783–800.
- Godechot, J. (1978). L'expansion de la Déclaration des droits de l'homme de 1789 dans le monde. *Annales historiques de la Révolution française*, 232, 201–213.
- Guilhaumou, J. (2006). Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose. V: *Revue d'histoire des sciences humaines (1750–1850)*, »Naissances de la science sociale«, 15, 117–134.
- Jennings, J. (1992). The *Déclaration des droits de l'homme*. *The Historical Journal*, 35/4, 839–859.
- Jeanneau, B. (1990). La déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 et son influence sur les Constitutions. *Revue internationale de droit comparé*, 42/2, 765–769.
- Lenoir, R. (1991). Une cause »naturelle«: les droits de l'homme. *Politix*, 4/16, 55–64.
- Lüsebrink, H.-J., in Reichardt, R. (1994). Histoire des concepts et transferts culturels, 1770–1815. Note sur une recherche (tema: France-Allemagne. Transferts, voyages, transactions). *Genèses*, 14, 27–41.
- Naquet, E. (2003). La LDH, les droits de l'homme et le politique. *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 72/1, 17–27.
- Nicollier, P. (1995). *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789*, dostopno na spletni strani: www.liberte.ch (23. marec 2006).
- Noiriel, G. (2008). Zgodovina, memorija, državljanski angažma (v prevodu Taje Kramberger in Draga B. Rotarja). *Monitor ZSA*, 10/1–2, 373–377.
- Paine, T. (1988 [1791/1792]). Pravice človeka (v prevodu Natalije Mikec). *Problemi. Eseji*, 26/10 (5), 62–69.
- Putfin, G. (1978). La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Recensement et variantes des textes (août 1789–septembre 1791). *Annales historiques de la Révolution française*, 232, 180–200.

Vovelle, M. (1992). L'Événement: conclusions. *Mélanges de l'École française de Rome*, 104/1, 237–244.

Poglavja v knjigi

Perenič, A. (1988b). Zgodovinski razvoj človekovih pravic. V: Jambreč, P., Perenič A., in Uršič, M. (ur.). *Varstvo človekovih pravic: razprave, eseji in dokumenti*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 17–33.

Perenič, A. (2002). Svet Evrope in človekove pravice. V: Cerar, M., et al. (ur.). *Dokumenti človekovih pravic z uvodnimi pojasnili*. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije, Mirovni inštitut, 49–58.

Simič, V. (1997). Temeljne pravice kot pravnocivilizacijska dediščina. V: Pavčnik, M., Polajnar-Pavčnik, A., Wedam-Lukič, D. (ur.). *Temeljne pravice*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 21–51.

Toplak, C. (2004). Obdobje 1880–1914: Westernizacija, internacionalizacija ali že predglobalizacija sveta? V: Brglez, M., Zajc, D. (ur.). *Globalizacija in vloga malih držav: Slovenija v procesih globalizacije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 51–64.

Priloga 1: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (izvirnik z dne 26. avgusta 1789)³¹

Préambule

Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être Suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen.

Article I

Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

³¹ Izvirnik je povzet po spletni strani »Histoire en ligne«: <http://www.histoire-en-ligne.com/spip.php?article290>. Gl. tudi objavo v: *Mots*, 1992, 383–385.

Article II

Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, la résistance à l'oppression.

Article III

Le principe de toute souveraineté repose essentiellement dans la nation ; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Article IV

La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

Article V

La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

Article VI

La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

Article VII

Nul homme ne peut être accusé, arrêté, ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis ; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance.

Article VIII

La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.

Article IX

Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

Article X

Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Article XI

La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

Article XII

La garantie des droits de l'homme nécessite une force publique : cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux à qui elle est confiée.

Article XIII

Pour l'entretien de la force publique et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable ; elle doit être légalement répartie entre tous les citoyens en raison de leurs facultés.

Article XIV

Tous les citoyens ont le droit de constater par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi et d'en déterminer la quantité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

Article XV

La société a droit de demander compte à tout agent public de son administration.

Article XVI

Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution.

Article XVII

La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

Priloga 2: Deklaracija o pravicah človeka in državljana

Prevod Antona Pereniča, gl. Perenič, 1988a.

Preambula

Predstavniki francoskega ljudstva, konstituirani v narodno skupščino, so – upoštevajoč, da so nepoznavanje, pozabljanje ali preziranje človekovih pravic edini vzroki javnih nesreč in korupcije vlad – sklenili, da v svečani deklaraciji razglasijo naravne, neodtujljive in svete človekove pravice; zato da bi jih ta deklaracija, vselej pred očmi vseh članov družbenega telesa, nenehno opozarjala na njihove pravice in dolžnosti; zato da bi – zaradi možnosti njihovega stalnega primerjanja s ciljem vsake politične ustanove – bolj spoštovali akte zakonodajne in izvršilne oblasti; zato da bi bile pritožbe državljanov, utemeljene poslej na preprostih in nespornih načelih, vselej usmerjene k ohranjanju ustave in k sreči vseh ljudi. Zaradi vsega tega, v navzočnosti in pod zaščito najvišjega Bitja, narodna skupščina priznava in razglša naslednje pravice človeka in državljana.

1. člen

Ljudje se rodijo in živijo svobodni ter enaki v pravicah. Družbene razlike smejo temeljiti samo na splošnem interesu.

2. člen

Cilj vsakega političnega združevanja je ohranitev naravnih in nezastarljivih človekovih pravic. Te pravice so svoboda, lastnina, varnost in upor proti zatiranju.

3. člen

Načelo vse suverenosti izvira predvsem iz naroda. Nobeno telo, noben posameznik ne more izvrševati oblasti, ki ne izhaja neposredno iz naroda.

4. člen

Svoboda je v tem, da lahko storiš vse, kar ne škodi drugemu. Izvrševanje naravnih pravic vsakega človeka tedaj nima drugih omejitev kot onih, ki zagotavljajo drugim članom družbe, da uživajo enake pravice. Te meje sme določiti samo zakon.

5. člen

Zakon sme prepovedati samo družbeno škodljiva dejanja. Vse, kar z zakonom ni prepovedano, je dovoljeno, in nikogar ni mogoče prisiliti k nečemu, kar z zakonom ni zapovedano.

6. člen

Zakon je izraz splošne volje. Vsi državljanji imajo pravico osebno ali prek svojih predstavnikov sodelovati pri njegovem sprejemanju. Biti mora enak za vse, pa naj varuje ali kaznuje.

je. Ker so vsi državljani pred zakonom enaki, so jim enako dostopne vse časti, mesta in javne zaposlitve, v skladu z njihovimi sposobnostmi, brez vsakih drugih razlikovanj, razen onih, ki se tičejo njihovih vrlin in sposobnosti.

7. člen

Nikogar ni mogoče obtožiti, pripreti ali zapreti, razen v primerih in po postopku, ki jih določa zakon. Vse, ki spodbujajo, pospešujejo, izvršujejo ali omogočajo izvrševanje samovoljnih ukazov, je treba kaznovati, toda vsak državljan, ki ga pozovejo ali privedejo na podlagi zakona, mora takoj ubogati. Vsako upiranje je kaznivo.

8. člen

Zakon sme predpisovati samo strogo in očitno nujne kazni, kaznovati pa je mogoče samo na podlagi zakona, ki je bil sprejet in proglašen pred kaznivim dejanjem ter zakonito uporabljen.

9. člen

Vsakdo velja za nedolžnega, dokler se ne ugotovi njegova krivda. Če je nujno, da ga priprejo, je treba vsako strogost, ki ne bi bila potrebna za zagotovitev njegove navzočnosti, strogo preprečiti z zakonom.

10. člen

Nihče ne sme biti vznemirjan zaradi svojega prepričanja, tudi verskega ne, pod pogojem, da njegovo izražanje ne moti javnega reda, ki ga določa zakon.

11. člen

Svobodna izmenjava mišljenja in misli je ena najdragocenejših človekovih pravic; vsak državljan sme torej govoriti, pisati, tiskati svobodno in odgovarja samo za zlorabo te svobode v primerih, ki jih določa zakon.

12. člen

Za zagotavljanje pravic človeka in državljana je potrebna javna oblast; ta oblast je zato postavljena v korist vsem, ne pa v posebno korist tistim, ki jim je zaupana.

13. člen

Za vzdrževanje javne oblasti in za stroške uprave je nujno skupno prispevanje, ki mora biti enakomerno porazdeljeno med vse, ob upoštevanju njihovih možnosti.

14. člen

Državljanji imajo pravico, da sami ali po svojih predstavnikih ugotavljajo potrebnost javnih dajatev, da vanje svobodno privolijo, da nadzorujejo njihovo uporabo, da določijo višino, način obdavčenja in pobiranja ter čas trajanja teh dajatev.

15. člen

Družba ima pravico zahtevati obračun dela od vsakega javnega uslužbenca.

16. člen

Družba, v kateri nista zajamčeni varstvo pravic in delitev oblasti, nima ustave.

17. člen

Ker je lastnina nedotakljiva in sveta pravica, je ni mogoče nikomur odvzeti, razen če obstoji očitna, z zakonom določena javna potreba, in to ob predhodni in pravični odškodnini.

Priloga 3: Deklaracija o pravicah človeka in državljana

Prevod iz leta 2006:³² Taja Kramberger in Drago Braco Rotar.

Preambula

Predstavniki (zastopniki) Francoskega ljudstva, ki sestavljajo nacionalno skupščino so – ker menijo, da so nepoznavanje, pozaba ali preziranje pravic človeka edini vzroki javnih nesreč in izprijenosti vlad – sklenili v slovesni deklaraciji prikazati naravne, neodtujljive in svete pravice človeka; za to, da bi ta deklaracija, ves čas navzoča za vse ude družbenega telesa, te ude neprenehoma opozarjala na njihove pravice in na njihove dolžnosti; da bi bila njihova dejanja v zakonodajni oblasti in njihova dejanja v izvršni oblasti, ki bi jih bilo mogoče vsak hip primerjati s ciljem sleherne politične institucije, zato bolj spoštovana; da bi se zahteve državljanov, poslej temelječe na preprostih in neovrgljivih načelih, vselej usmerjale k potrjevanju ustave in k sreči vseh.

Zatorej Nacionalna skupščina priznava in razglša, in to pod zavetništvom Najvišjega bitja, naslednje pravice človeka in državljana.

1. člen

Ljudje se rodijo in ostanejo svobodni in, kar zadeva pravice, enaki. Družbeni razločki lahko temeljijo zgolj na skupni koristi.

2. člen

Cilj slehernega političnega združevanja je ohranjanje naravnih in neopustljivih (neodpravih) pravic človeka. Te pravice so svoboda, lastnina, varnost in odpor zoper zatiranje.

3. člen

Načelo sleherne suverenosti je predvsem v naciji. Nobeno telo, noben individuum ne more izvajati oblasti, ki ne bi izhajala iz tega.

³² Prevod je od leta 2007 objavljen na spletni strani revije *Monitor ZSA*, ki izhaja pri Založbi Annales Znanstveno-raziskovalnega središča Univerze na Primorskem: <http://oskarserver.upr.si/monitor/indexslo.html>.

4. člen

Svoboda sestoji iz tega, da je mogoče početi vse, kar ne škodi drugim. Tako ima izvrševanje naravnih pravic slehernega človeka zgolj tiste meje, ki drugim udom družbe zagotavljajo te iste pravice. Te meje lahko določi zgolj zakon.

5. člen

Zakon ima pravico prepovedovati zgolj dejanja, ki so za družbo škodljiva. Ničesar, česar zakon ne prepoveduje, ni mogoče onemogočiti in nikogar ni mogoče prisiliti, da bi storil nekaj, česar zakon ne zapoveduje.

6. člen

Zakon je izraz obče volje. Vsi državljani imajo pravico osebno ali prek svojih predstavnikov (zastopnikov) prispevati k njegovemu oblikovanju. Biti mora enak za vse tako tedaj, ko varuje, kakor tedaj, ko kaznuje. Ker so vsi državljani zanj (v njegovih očeh) enaki, so jim enako dostopna vsa javna dostojanstva, mesta in zaposlitve glede na njihove zmožnosti in brez drugega razločka kakor njihove vrline in nadarjenosti.

7. člen

Nikogar ni mogoče obtožiti, prijeti (aretirati) in ne zapreti, razen v primerih, ki jih določa zakon, in v skladu z oblikami, ki jih je predpisal. Tisti, ki zahtevajo, izvršujejo, izvajajo ali dajejo izvajati arbitrarne ukaze, morajo biti kaznovani; toda sleherni državljan, ki je poklican ali prijeto v skladu (en vertu) z zakonom, mora pri priči ubogati: z upiranjem postane kriv.

8. člen

Zakon lahko določa le kazni, ki so striktno in očitno potrebne in nikogar ni mogoče kaznovati drugače kakor z močjo zakona, ki je bil sprejet in objavljen pred prestopkom in zakonito uporabljen.

9. člen

Ker vsakdo velja za nedolžnega, dokler ni razglašen za krivega, mora zakon v primeru, da so presodili, da je nekoga treba prijeto, ostro zatreti sleherni strogotost, ki ne bi bila potrebna za to, da si zagotovijo njegovo osebo.

10. člen

Nikogar se ne sme vznemirjati zaradi njegovih mnenj, četudi religioznih, če le njihovo izražanje ne moti javnega reda, ki ga uveljavlja zakon.

11. člen

Svobodno sporočanje misli in mnenj je ena izmed najdragocenejših pravic človeka: sleherni državljan potemtakem lahko svobodno govori, piše in tiska, odgovarja le za zlorabe svobode v primerih, ki jih določa zakon.

12. člen

Zagotavljanje pravic človeka in državljana zahteva javno silo: ta sila je potemtakem ustanovljena v prid vseh, ne pa v zasebno korist tistih, ki jim je zaupana.

13. člen

Za vzdrževanje javne sile in za stroške uprave (administracije) je neogiben skupni prispevek: tudi ta mora biti razporejen med vse državljanke glede na njihove zmožnosti.

14. člen

Vsi državljanji se imajo pravico prepričati, sami ali prek predstavnikov (zastopnikov), o potrebnosti javnega prispevka, vanj svobodno privoliti, spremljati njegovo uporabo in določati višino njegovega deleža, njegovo podlago, pobiranje in trajanje.

15. člen

Družba ima pravico zahtevati, da sleherni javni agens njene administracije (uprave) položi račune.

16. člen

Nobena družba, v kateri nista zagotovljena ne jamstvo pravic ne ločitev oblasti, nima ustave.

17. člen

Ker je lastnina nedotakljiva in sveta pravica, ne more biti zanjo nihče prikrajšan, razen tedaj, ko to očitno zahteva zakonito ugotovljena javna potreba, in to s pogojem, da (prizadeti) prejme pravično in vnaprejšnjo odškodnino.

Multikulturalnost in diktatura strpnosti: primer Kitajske

Jana S. Rošker

Temeljni koncepti strpnosti

Strpnost je moč razumeti na več načinov. Lahko jo razumemo kot vrednoto notranje širine posameznika ali družbe, temelječo na avtonomiji in odgovornosti do soljudi. Lahko jo razumemo tudi kot spoštovanje človečnosti, kot zavest nedotakljivosti tistega temeljnega dostojanstva, ki ga zasluži vsako človeško bitje že samo s tem, da je na svetu in je s tem osmišljeno.

V evropski tradiciji so v glavnem prevladale štiri konceptualizacije, torej štiri temeljni načini razumevanja tega pojma (Forst: 42–48). Najpogostejši koncept strpnosti najdemo v povezavi s konotacijo dovoljenega oziroma dovoljenja. V tem okviru pomeni strpnost odnos med avtoriteto ali večino na eni in manjšino (ali manjšinami), katere/katerih vrednote in interesi od le-te odstopajo, na drugi strani. V takšnem odnosu strpnost pomeni, da avtoriteta (ali večina) manjšinam dovoljuje, da lahko živijo v skladu s svojimi prepričanji, dokler – in to je odločilni pogoj – se prevlade avtoritete ali večine ne postavlja pod vprašaj. Dokler drugačnost manjšine ne prekorači meja dovoljenega, dokler torej ta drugačnost ostaja tako rekoč njena »zasebna zadeva«, ki zase ne zahteva enakopravnega javnega in političnega položaja, se jo lahko iz pragmatičnih, včasih pa tudi iz načelnih normativnih razlogov »tolerira«. Tovrsten koncept strpnosti torej nikakor ne temelji na vzajemnosti. Ena stran dovoli drugi določena odstopanja od veljavnih norm, dokler slednja brezpogojno sprejema dominantno pozicijo prve. Takšna strpnost temelji na postulatu *permissio mali* in se zato razumeva kot prenašanje nekega prepričanja ali neke prakse, ki ni dojeta kot (enako) vredna, a vendar nikoli ne prekorači meja »znosnega«.

Drugi koncept strpnosti temelji na postulatu koeksistence. Njegova povezava s prej omenjenim konceptom je v tem, da strpnost tudi tukaj v prvi vrsti služi

kot primerno sredstvo za preprečevanje konfliktov in za udejanjanje partikularnih ciljev posamičnih oseb ali skupin. Tudi tukaj strpnost ne predstavlja vrednote ali nečesa, kar bi temeljilo na močnih vrednotah. Koncept koeksistenčne strpnosti je, podobno kot koncept strpnosti v smislu dovoljevanja, v veliki meri opredeljen pragmatično oziroma celo inštrumentalno. To, kar drugo konceptualizacijo razlikuje od prve, je konstelacija odnosa med subjekti in objekti strpnosti. V tem kontekstu strpnost namreč ni nekaj, kar bi določalo razmerje med avtoriteto ali večino na eni in manjšinami na drugi strani, temveč gre za odnos med dvema skupinama, ki razpolagata s primerljivo mero moči oziroma oblasti. Obe skupini, ki se povežeta preko postulata koeksistenčne strpnosti, namreč uvidita nujnost vzajemnega sprejemanja za ohranjanje družbenega miru in zasledovanja lastnih ciljev. Ker dajeta prednost miroljubni koeksistenci pred konflikti, obe na osnovi vzajemnega kompromisa pristajata na spoštovanje obvezujočih pravil skupnega *modus vivendi*. Relacija tovrstne strpnosti tukaj ni več vertikalna, kot v konceptu strpnosti dovoljevanja, temveč horizontalna: tisti, ki tolerirajo, so hkrati tudi tolerirani. Uvid v prednosti stanja strpnosti tukaj seveda nima normativnega značaja, temveč temelji na uvidu v nujnost sobivanja. Zato tovrstna konceptualizacija strpnosti dolgoročno ne vodi k trajno stabilni družbi, kajti kakor hitro se družbeno razmerje oblasti premakne v korist ene od obeh skupin, leta nima več razloga za ohranjanje tovrstne strpnosti (ibid.).

Koncepcija spoštljive strpnosti (ibid.) temelji na moralno opredeljeni obliki vzajemnega spoštovanja strpnih individuumov ali skupin. Obe strani se v tem okviru medsebojno spoštujeta kot avtonomni osebi ali kot enakovredni članici pravno urejene politične skupnosti. Četudi se njuna etična prepričanja o dobrem in dragocenem življenju ter njune kulturne prakse med seboj merodajno razlikujejo in so v mnogih pogledih nezdružljive, se vzajemno priznavata kot etično avtonomni kreatoriki lastnega življenja oziroma kot moralno in pravno enaki v smislu spoštovanja norm, ki jih lahko sprejemajo vsi državljani in državljanke in ki ne privilegirajo nobene »etične skupnosti«. Osnova te koncepcije je spoštovanje moralne avtonomije posameznika in njegove »pravice do zagovora« reciprocnih ter splošno sprejetih norm in kriterijev. Koncepcija spoštljive strpnosti ne predvideva, da bi katerakoli od udeleženih skupin ali posameznikov, ki so eden do drugega strpni, morala sprejeti vrednote ali prakse drugega kot enako (ali vsaj delno enako) resnične in etično dobre, kot svoje lastne. Sprejema jih zgolj kot avtonomno odločitev drugega in jih ne vidi kot nemoralne ali nepravilne. Pri tem se torej spoštuje osebnost oziroma avtonomnost drugega, medtem ko se njegova prepričanja in dejanja tolerirajo.

V debatah o razmerju med multikulturalnostjo in strpnostjo občasno naletimo tudi na četrto koncepcijo, ki jo lahko označimo kot koncepcijo cenjen-

ja. Le-ta vsebuje zahtevnejšo obliko medsebojnega spoštovanja, kot je tista, kakršno smo srečali pri koncepciji spoštljive strpnosti. V tem okviru namreč strpnost ne pomeni zgolj spoštovanja članov drugih kulturnih ali verskih skupnosti kot pravno in politično enakopravnih oseb, temveč vključuje tudi etično odobravanje njihovih prepričanj ter praks. Ker gre pri tej koncepciji še vedno za koncepcijo strpnosti, kar pomeni, da mora vsebovati tudi komponento odklanjanja, mora biti cenjenje v tem kontekstu omejeno oziroma do določene mere distancirano, kajti druga (tj. »tolerirana«) oblika življenja (vsaj v odločilnih ozirih) ne more obveljati kot enako dobra ali celo boljša kot naša lastna. Določene vidike te oblike življenja lahko cenimo, medtem ko druge odklanjamo; vendar se območje strpnosti določa v skladu z vrednotami, ki jih v etičnem smislu odobravamo (ibid.). Gledano iz perspektive liberalizma, ustreza tej koncepciji strpnosti tista inačica pluralizma vrednot, ki izhaja iz predpostavke, po kateri je družba opredeljena z rivalnostjo med več oblikami življenja, ki so same po sebi sicer vse dragocene, vendar med seboj niso združljive. Če pa se nanjo ozremo iz perspektive komunitarizma (ibid.: 46), ta koncepcija temelji na stališču, po katerem v družbi obstojajo različne, socialno deljene predstave o dobrem življenju, katerih delne inačice mora družba brez izjeme obravnavati strpno.

Problem navidezne univerzalnosti

Zgoraj omenjene konceptualizacije se seveda ne nanašajo na strpnost kot univerzalni pojem, o katerem bi bilo možno govoriti kot o elementu, ki pripada nekakšni »človeški naravi«. Gre za socializacijsko pogojene idejne koncepte, ki so se oblikovali v teku specifičnega zgodovinskega razvoja, opredeljenega z značilnimi družbenimi pogoji, kakršni zakoličujejo idejni mit »zahodne kulture«.

Poimenovanja »zahodne« in »vzhodne« kulture, ki jih srečujemo v delih, kakršna obravnava in kritizira E. W. Said v svoji kritiki orientalističnih diskurzov, najpogosteje vodijo k enosmernim posploševanjem, k napačnemu razumevanju in hierarhijam vrednotenja, kar je povezano z latentnim rasizmom. Kljub temu se pri soočanju z različnimi kulturami – zlasti takrat, kadar gre za primerjave določenih segmentov znotraj posamičnih tradicij – posploševanjem, vsaj v smislu osnovnih kategorizacij obravnavanih predmetov, ne moremo popolnoma izogniti. Kljub navedeni problematiki pa je uporaba tovrstnih terminov v posamičnih primerih racionalna, če jo razumevamo zgolj v smislu uporabe kolikor toliko učinkovite kategorizacije, ki sama v sebi ne vključuje nikakršnega vrednotenja. Seveda ostajajo tovrstna poimenovanja v svojem bistvu kljub temu – torej tudi, če faktor vrednotenja iz njih izrecno izključimo – še naprej problematična. Tega se zavedam, vendar se

hkrati zavedam tudi dejstva, da gre tukaj za splošno problematiko znanstvenega dojemanja in interpretacije stvarnosti. Ta problematika postaja toliko bolj vidna v okviru družboslovnih znanosti in humanistike, torej takrat, ko gre za kategorizacije posamičnih dejavnikov znotraj družb in kultur.

Terminov »zahod« in »vzhod« v funkciji kategoričnega razlagalnega modela zato tukaj ne uporabljam v smislu strogo politične ali celo geografsko pogojene kulturne specifikacije (prim. Galtung: 7), temveč kot izhajajoča iz refleksije diferenciacije med transcendentalno in imanentno metafiziko. »Zahod« je tukaj mišljen kot kulturno-civilizacijsko območje, ki je zaznamovano z rekurzi treh abrahamitsko-semitskih religij, namreč judovstva, islama in krščanstva. Najpomembnejše skupne značilnosti teh religij so:

»transcendentalizem, monoteizem (oz. triniteta v krščanstvu), singularizem (monopol veljavnosti), univerzalizem (univerzalnost veljavnosti), individualizem (ki se konstituira z ločeno in samostojno eksistenco sebstva, nastanjenega v duši) ter ideja nesmrtnosti (samouresničitev in osvoboditev duše po smrti). Nobene teh značilnosti ni najti niti v hinduizmu, ne v budizmu ali kateri od tradicionalnih vzhodnoazijskih filozofskih šol.« (Galtung, 1994: 7)

Vse, kar sodi k tako imenovani zahodni civilizaciji, od krščanske religije, preko kolonialnih jezikov, zahodne znanosti in tehnologije, se praviloma obravnava kot nekaj univerzalnega. Moč zahodnih diskurzov je (ker je povezana s finančno močjo, torej z nadzorom precejšnjega dela svetovnega kapitala) tako velika, da predpostavk, h kakršnim sodijo, denimo, »zahodna zgodovina je enaka univerzalni zgodovini«, »zahodna kultura je enaka univerzalni kulturi« ali »zahodne vrednote so univerzalnega značaja«, ne najdemo samo pri populaciji, socializirani v zahodnih kulturah.

Visoka stopnja sprejemanja zahodnih razvojnih vzorcev (npr. pojmov »modernizacije«, »napredka« itd.) kot univerzalnih vzorcev vsebuje tudi sprejemanje modelnega značaja tako zahodne zgodovine, kot tudi zahodne kulture. Zahod se v tem smislu dojema kot neke vrste kristalizacijska točka za najzgodnejšo samouresničitev človeštva. Ena od posledic tovrstnega dojemanja je tudi nekritično sprejemanje dejstva, da so zahodni modeli vrednot, h kakršnim sodi strpnost, enaki univerzalnim aksiološkimi modelom, načeloma inherentnim vsaki družbi in kulturi.

Pojem strpnosti je torej sklop idejnih in aksioloških konotacij, značilnih za zahodne družbe in njihove ideološke aparate. To dejstvo bi moral imeti pred očmi vsak, kdor ga želi posredovati subjektom, socializiranim v drugačnih jezikovnih in idejnih okoljih. Isto seveda velja za situacije, v katerih želimo določen pojav interpretirati kot izraz medčloveške ali medkulturne strpnosti oziroma nestrpnosti.

Seveda pri nobeni primerjavi različnih tradicij, pa najsi bo globalna ali specifična, nikoli ne gre za postopek čistega objektiviranja, torej za postopek vrednotenja z uporabo istih kriterijev. Konec koncev vsebuje vsak posamezni pojem, ki se pri tem uporablja, v določenem kulturnem sklopu tudi čisto specifični pomen, ki je razumljiv samo v okviru ustrezne družbe in njenih (vrednostnih) norm. To velja celo v primerih, kadar v medkulturoloških raziskavah naletimo na pojme s sovpadajočo zunanjo, torej formalno vsebino. Zato se nereflektirana uporaba posamičnih pojmov, ki je seveda tudi sama po sebi že plod čisto specifičnih zgodovinskih procesov in z njimi povezane, tipične organizacije družbe, pri tem kaj lahko izkaže kot nevaren in zmoten mehanizem.

Jezik je vpleten v konstrukcijo binarne opozicije evropskega sebstva in neevropskega drugega. Kot pravi Said (1995: 127), gre tukaj za mehanizem vzpostavljanja kolonialne oblasti. Jezik kot eno osrednjih sredstev razumevanja; njegov dejanski domet in njegova funkcija namreč povzroča preglavice tako lingvistom, kot tudi filozofinjam in antropologom. Vsi so si več ali manj edini, da je jezik (ne nujno izključno, ampak tudi) splet ideologij. Če hočemo, da se med dvema subjektoma (ali kulturama) vzpostavi resnično razumevanje (in ne zgolj sporazumevanje), je potrebno te ideologije ločiti od vsebine (resničnega, torej celostnega) posredovanja. Jezik je struktura, ki se lahko izraža na več ravneh. Čim več elementov, ki vzpostavljajo in ohranjajo določeno jezikovno skupnost, poznamo, tem večplastnejši je torej naš vpogled v možnosti jezikovnega (in seveda tudi izvenjezikovnega) izraza, kakršnega se poslužuje ta skupnost.

Kulturna pogojenost vrednot: strpnost in človeške pravice na Kitajskem

Postulata strpnosti torej ne moremo obravnavati kot univerzalno entiteto, ki bi jo bilo moč meriti z enotnimi kriteriji. Gre za koncept, ki često ne upošteva dovolj specifične situacije, v kateri je obravnavan. Kriteriji oziroma konkretno definiranje tega – in marsikaterega drugega etičnega postulata – se vzpostavljajo na podlagi zahodnega sistema vrednot, ki merodajno opredeljuje tudi specifični koncept tako imenovanih človekovih pravic. Poudarek v tem diskurzu je vse od leta 1948, torej od sprejetja Splošne deklaracije, vse skozi na ohranjanju in zaščiti državljanskih ter političnih pravic, s čimer se je lahko pohvalila večina zahodnih držav, in manj na ohranjanju in zaščiti socialnih ter ekonomskih pravic, ki so tvorile ideološki temelj držav realnega socializma. Svoboda neomejenega gibanja, denimo, sodi k temeljnim človeškim svoboščinam tudi in predvsem zato, ker se zahodne države nahajajo v poziciji, iz katere si lahko privoščijo to svobodo zagotavljati svojim državlja-

nom in državljanke. Kadar gre za svobodo v obratni smeri, torej za svoboden vstop, na primer, ljudi iz tretjega sveta v dotično državo, si le-ta lahko vzame pravico zapreti svoje meje, ne da bi ji kdorkoli lahko očital kršenje temeljnih človeških pravic.

V indoevropskem kulturno-jezikovnem krogu se koncept temeljnih individualnih pravic često enači s konceptom človeških pravic. V kolikšni meri gre pri konceptu človekovih pravic za »zahodni« koncept? In na kakšen način bi bilo možno ta koncept narediti bolj univerzalen?

Koncept strpnosti kot osrednji postulat, ki opredeljuje medčloveške in interkulturene odnose v kontekstu upoštevanja človekovih pravic, je vselej neobhodno povezan z vprašanjem razmerja med posameznikom in družbo. Kadar torej govorimo o nastanku in razvoju tega koncepta v evropski tradiciji, hkrati vselej govorimo tudi o položaju individuuma znotraj mehanicistično ustrojene skupnosti. Temeljne pravice posameznika so v idealnotipskem prikazu tovrstnih, torej »demokratičnih« družb omejene s temeljnimi pravicami soljudi. Ideološka osnova zahodne humanistične demokracije je torej kvantitativno določljiv koncept pravičnosti. Medtem ko je to razmerje v evropski, helenistično-krščanski tradiciji urejeno z dogovorom, konvencijo in zakonom, se na Kitajskem, kot kaže, nikoli ni mogla prav uveljaviti ideja o tem, da naj bi bilo pravičnost in soskladje med ljudmi moč doseči s pomočjo zakoličenih, splošno sprejetih in veljavnih predpisov. To postane jasno vidno že, če si ogledamo koncept individualnih pravic, ki je tradicionalnemu konceptu kitajskega humanizma prav tako tuj, kot brezpogojno upoštevanje kolektivnih ozirav in dolžnosti.

V tem okviru temelji tudi koncept strpnosti, kakršen je v veljavi danes, na strukturi razmerja med posamezniki in njihovo državo. Njegova teoretska podlaga je evropski koncept humanizma, ki temelji na predpostavki *homo homini lupus*, katere etične komponente so zakoličene z aksiomom svetosti človeškega življenja, ki mora biti v vsaki skupnosti zaščiten (nedotakljivost telesa in duha). Zelo podobne koncepte humanizma najdemo tudi v kitajski tradiciji, in sicer kot sestavni del vseh filozofskih šol, vključno z državotvornim konfucianizmom. *Ren* 仁 kot termin, ki predstavlja temeljno etično premiso nedotakljivosti človeškega dostojanstva in apriorne vzajemnosti in ki predstavlja eno bistvenih komponent konfucijanske filozofske misli, so sinologi in sinologinje skozi stoletja prevajali na najrazličnejše načine. Pri tem lahko naletimo na prevode v smislu humanizma oziroma človečnosti, vzajemnosti, socialnega čuta, dobrote ipd. Semantično-kontekstualna analiza besedil, v katerih se uporablja (Rošker, 2005: 134), pa pokaže, da je morda še najprimernejši prevod tega pojma prav beseda strpnost. Ta »kitajski model« strpnosti se v strogih hierarhijah, na kakršnih sloni konfucijanska poli-

tična teorija, kaže kot osnova komplementarnega razmerja med odgovornimi nadrejenimi in predanimi podrejenimi:

君仁，莫不仁，君義，莫不義。

»Če je vladar strpen, potlej ni nikogar, ki ne bi bil strpen, in če je vladar pravičen, potlej ni nikogar, ki ne bi bil pravičen.« (Mengzi /4. stol. pr. n. št./, 1997: 129.)

Vendar se ta koncept v kitajski tradiciji ne udejanja zgolj preko zaščite državnih institucij, temveč prej predstavlja pozitivno vrednoto neformaliziranih družbenih skupnosti.

夫愛人者，人恒愛之，信人者，人恒信之，此感應之道也。

»Kdor ljubi soljudi, tega bodo tudi ti vselej ljubili. In kdor soljudem zaupa, bo tudi sam vselej deležen njihovega zaupanja. To je načelo strpnosti.« (Wang Gen /17. stol./: v Mingru xue'an, 1987: 716.)

Tudi moderni kitajski teoretiki često poudarjajo ta koncept kot osnovo družbene enakopravnosti. Že na pragu 20. stoletja je filozof Tan Sitong zapisal:

平等者，致‘一’之謂也。‘一’則通，通則‘任’矣。

»Enakopravnost je tisto, čemur pravimo osnovna 'enovitost'. Ta je možna samo na podlagi pretoka /svobodne interakcije/. Tak pretok pa ni nič drugega kot strpnost.« (Tan Sitong, 1958: 716.)

Povezava med pretokom in strpnostjo povzroča sodobnim kitajskim in zahodnim sinološkim interpretom Tanove filozofije precejšnje preglavice; ker si je ne znajo obrazložiti, jo večinoma opredeljujejo kot teoretsko površnost (prim. Forke, 1934: 609), kot nereflektiran sinkretizem (prim. Liu Wenying, 2002/2: 711) oziroma kot mysticizem (prim. Xia Zhentao, 1992/2: 450). In vendar te povezave pravzaprav sploh ni težko razumeti, če izhajamo iz osnovnega pomenskega spektra konfucianskega termina ren 仁,¹ zakaj že sam etimološki pomen pismenke nam jasno pokaže, da gre pri tem izrazu za osnovni pojem vsakršne socialne interakcije, ki je seveda vrsta komunikacijskega »pretoka« med ljudmi.

Ren pa je po drugi strani vselej pomenil tudi vrednoto, ki mora predstavljati etično osnovo vsake vlade, zlasti vrhovne. Kadar je kateri od tradicionalnih cesarjev s političnimi dejanji, ki niso bila v skladu s to etično premiso, izgubil *Nebeški mandat* (*Tian ming* 天命), je ta moralni diskreditiv često predstavljal pomemben vidik uporov ob padcu posamičnih dinastij. Tako, denimo, ogromna večina kitajskih državljank in državljanov v četrtojunjskih dogodkih 1989. v prvi vrsti ni videla kršitve človeških pravic, ka-

¹ Pismenka ren 仁 je sestavljena iz dveh nosilcev pomena. Prvi predstavlja človeka, drugi dvojino ali drugega. Kot celota torej označuje družbenost oziroma dejstvo, da noben človek ni sam, temveč obstoja zgolj v povezavi z drugimi.

kršne dojemamo mi, temveč predvsem izgubo nebeškega mandata takratne vladne garniture.

Pri tem ne gre pozabiti dejstva, da tudi država sama človeških pravic posameznikov in posameznic ne štiti »zastonj«. Družbena pogodba nas namreč obvezuje, da moramo v zameno za to zaščito biti pripravljeni v ekstremnih situacijah za državo, ki štiti naše življenje in osnovno človeško dostojanstvo, oboje tudi žrtvovati.

Svetost človeškega življenja, ki je po eni strani etična podlaga vseh civiliziranih socialnih interakcij, je v tem kontekstu lahko žrtvovana na oltarju vrednot, ki jih določa država, torej vrhovni razsodnik dobrega in zla. In v skladu s to premiso se je ob četrtojunjskih pokolih – če smo malce cinično iskreni – obnašala tudi kitajska država. Seveda s tem še zdaleč ne mislim reči, da je kitajska država ravnala pravilno. Kitajska država je v tem primeru ravnala zločinsko, torej v nasprotju s temeljnimi predpostavkami najsplošnejšega, torej nadkulturnega humanizma. Vendar pa so po mojem mnenju prav tako zločinsko ravnale vse države (vključno z našo), ki so na svojih mejah nasilno preprečevale vstop dezertarjem in tisočim ostalim beguncem in begunkam ter jih pošiljale nazaj na ozemlje, kjer je divjala krvava vojna, torej v več ali manj gotovo smrt.

Hkrati je poudarek znotraj koncepta človeških pravic na individualnih pravicah, medtem ko se pravice posamičnih socialnih skupin tako rekoč ne upoštevajo. Pri tem je izjema pravica nacionalne suverenosti v okviru doktrine narodne samoodločbe; tukaj gre za edino kolektivno pravico, ki se je uveljavila znotraj tega diskurza.

Marginalizirane skupnosti, ki bi potrebovale več pravic kot ostali samostojni individuumi znotraj posamične države, so na primer ženske, ostareli, skupine prvotnih prebivalcev, manjšine, pripadniki/-ce nezahodnih kultur; take skupnosti ostajajo tudi v državah, katerim se ne očita kršenja človeških pravic, po svojih možnostih na dnu družbene lestvice. Individualizirajoča perspektiva človeških pravic odvzema tem podprivilegiranim skupinam temelje vsakršnega političnega delovanja, katerega subjekt ni posameznik/-ca, temveč skupina.

Zahodne države imajo možnost nastopati v vlogi razsodnikov vsega preostalega sveta. Imajo možnost podeljevanja certifikatov glede tega, kako visoka ali kako nizka je raven izpolnjevanja norm s strani posamične države. Zato ni čudno, da veliko število pravic, ki so za pripadnike/-ce mnogih nezahodnih kultur zelo temeljnega značaja, na zahodu pa je njihovo upoštevanje manj razširjeno, ne sodi v okvir definiranih človeških pravic. Tukaj lahko omenimo na primer pravico individuuma, da ostari in umre v krogu svo-

jih bližnjih in ne v kateri od za to predvidenih institucij. Če bi bila ta pravica, denimo, definirana kot ena temeljnih človeških pravic, bi se namreč prav lahko zgodilo, da bi se v ohranjanju in zaščiti teh pravic večina socialnih sistemov t. i. tretjega sveta odrezala veliko bolje kot zahodne države. Zato ni čudno, da tudi večina sodobnih kitajskih sociologov v propagiranju koncepta človeških pravic in ideje klasičnega evropskega humanizma vidi predvsem propagiranje vrednot zahodne civilizacije. Ne glede na to, kakšnim notranje-političnim mehanizmom ta njihova teoretska pozicija služi (poskus legitimizacije zločinov kitajske države nad življenji in dostojanstvom svojih državljanov in državljank), je njihova kritika kot taka povsem upravičena in utemeljena.

Ne glede na to, da gre pri konceptu človeških pravic za zahodni koncept, ne smemo pozabiti, da je, denimo, že dve leti po tianmenskih pokolih prišlo do še hujših pokolov v naši neposredni bližini, torej na področju, ki je temu konceptu civilizacijsko veliko bližje; in samo pol stoletja nas loči od popolnega teptanja koncepta človeških pravic in humanizma v državi, ki je nadvse dejavno sooblikovala njegove filozofske in politično-teoretske podlage. Tukaj torej ne gre zgolj za nasilje nekega določenega političnega sistema, in tudi ne za nasilje neke določene, »barbarske« kulturne tradicije. Gre enostavno za nasilje države, ki si jemlje pravico absolutnega razpolaganja z življenji posameznikov in posameznic, v katerih domnevno korist naj bi sploh obstojala.

Lahko trdimo, da je strpnost kot postulat, ki temelji na konceptu človekovih pravic, torej vredna toliko kot njena motivacija. Le-ta je lahko večplastna. Vsekakor pa je strpnost, kot pravi filozof Ludwig Marcuse, popolnoma deplasirana tam, kjer je molk nemoralen. Pri tem velja poudariti, da moja kritika koncepta strpnosti v kontekstu človekovih pravic ni mišljena kot kritika ideje ohranjanja in zaščite človeškega življenja in dostojanstva ali kot kritika uporabe normativnih ukrepov namesto pendrekov ali čekovne knjižice. Prav obratno: vse tradicije, ki postavljajo v ospredje potrebo po splošni uveljavitvi vrednot, ki preprečujejo vsakršno nasilje močnejših nad šibkejšimi, spoštujem kot izraz temeljne človečnosti in kot pomembno upanje vsakega, tudi najbolj osamljenega zapornika. Opozoriti sem hotela zgolj na problem, da se koncept človeških pravic, v povezavi s sprejemanjem tako imenovane »drugičnosti« in pod okriljem premise strpnosti, uporablja pod preveč poenostavljeno premiso univerzalnosti zahodnih sistemov vrednot. Posledica tega dejstva je namreč tudi v tem, da ima nezahod vse manj možnosti uveljavljati svoje lastne humanistične tradicije, in v tem, da tudi zahod sam nima možnosti, da bi se iz teh nezahodnih humanističnih tradicij tudi sam karkoli naučil. Svet, kakršen je danes, je v veliki meri tudi žrtev pomanjkanja dialoga.

Aksiološki relativizem in multikulturalnost

Debate o kulturni pogojenosti osrednjih vrednot, h kakršnim sodita koncepta strpnosti in človekovih pravic, nas lahko privedejo do vprašanja, na kakšen način danes pravzaprav razpravljamo o problemih multikulturalnosti nasploh. Ta način je tesno povezan z vprašanji prevlade nekaterih kultur nad drugimi, pri čemer velja domneva, da so kulture, ki nad drugimi prevladujejo, na neki način superiorne. Običajno velja, da so za takšne razmere bolj odgovorne prav zahodne liberalne družbe; deloma zaradi svoje kolonialne preteklosti, deloma pa zato, ker marginalizirajo nekatere segmente svojega prebivalstva, ki izvira iz drugih kultur. Prav zato se nam zdi običajni odgovor na probleme multikulturalnosti, ki se glasi »tukaj te reči pač obravnavamo na tak način«, precej grob in neobčuten. Celó, če upoštevamo dejstvo, da je tu kompromis tako rekoč nemogoč, je temeljni ton takšnega odgovora podcenjevalen in zaničljiv (Taylor, 2007: 301). Tako smo spet pri vprašanju strpnosti.

Današnje debata o strpnosti v multikulturalnih družbah se namreč v veliki meri odvija na precej čuden način, zlasti ko gre za individualistično kritiko vprašanja avtentičnosti in identitete. Če ljudem resnično gre za njihovo individualno in avtentično sebstvo, potem je zares čudno, da se v sodobnih debatah o strpnosti toliko govori o obsežnih kategorijah, kakršne so družbeni spol, etnija, narodnost, »rasa«² ali spolnost in za katere se zdi, da so tako oddaljene od individualnosti. Ideal strpnosti je bil, podobno kot ideja dostojanstva, v Evropi deloma posledica razpada tradicionalne hierarhične družbe. V zgodnejših družbah je bilo to, čemur dandanes pravimo identiteta, v veliki meri opredeljeno z družbenim položajem posameznika. To pomeni, da je bilo ozadje, ki je določalo, kaj je za ljudi pomembno, najtrdneje povezano z njihovim položajem v družbi ter z najrazličnejšimi vlogami in dejavnostmi, ki so sodile k temu položaju. Rojstvo demokratične družbe samo po sebi ni pomenilo konca takšnega razumevanja, kajti tudi dandanes se ljudje še vedno lahko definirajo s pomočjo svojih družbenih vlog. To, kar je resnično odločilno vplivalo na razpad prejšnje, družbeno pogojene identifikacije, je bil prav ideal strpnosti (Taylor, 2007: 332). Ko se je pojavil, je namreč človek hkrati začutil tudi potrebo po odkrivanju samega sebe in svojega lastnega, enkratnega načina bivanja (ibid.). Po definiciji pa tega ideala nikakor ni mogoče opredeliti s kakršnimi koli družbenimi dejavniki, temveč nujno izvira iz človekove notranjosti.

Vendar v našem primeru ni mogoče govoriti o notranjem izvoru, ki bi ga lahko razumeli popolnoma monološko. Če hočemo razumeti trdno poveza-

² Ker je zame popolnoma jasno, da označuje beseda »rasa« zgozlj kategorijo, ki označuje nekaj v resničnosti neobstoječega, tega termina enostavno ne morem uporabljati brez navednic.

vo med identiteto in strpnostjo, moramo pri tem upoštevati najpomembnejšo značilnost človeškosti, ki so jo glavni tokovi sodobne filozofije, po večini nagnjeni k monološkemu razumevanju, skoraj povsem odrinili v pozabo. Ta poglobljena značilnost človeškosti je namreč *dialogkost*, ki je temelj nje narave. Popolna in aktivna človeška bitja, sposobna samorazumevanja in s tem definiranja svoje lastne identitete, lahko postanemo le, če smo sposobni dojeti in sprejeti bogastvo vseh nenasilnih izrazov človeškosti. Le-te je često težko dekodirati, saj so običajno vpeti v kompleksne kontekste političnih, ekonomskih in kulturnih pogojenosti, ki so često opredeljene z vzajemno nasprotujočimi si aksiološkimi predpostavkami, katere vodijo k etičnim, ideološkim in političnim dilemam.

Vsekakor je iz primerov, ki smo jih navedli, jasno razvidno, da gre pri konceptu strpnosti, podobno kot pri normativno razumljenih oziroma definiranih konceptih človekovih pravic, za zahodne koncepte. Takšne koncepte strpnosti seveda vseskozi zagovarjajo pripadniki liberalizma in pluralizma. Zato je v soočanju z multikulturnostjo toliko bolj pomembno, da vprašanj, kot so migrantstvo, izgnanstvo ali hibridnost, ne postavljamo preprosto v nasprotje z ukoreninjenostjo, nacijo in avtentičnostjo, temveč, da lociramo in ovrednotimo njihove ideološke, politične in čustvene povezave ter njihove preseke v večplastnih zgodovinah postkolonialnosti (Loomba, 2009: 97).

Če namreč strpnost razumemo kot pojem, ki ne zahteva zgolj radikalnega umika iz medkulturnih interakcij ali celo iz javnega življenja nasploh, temveč kot nekaj, kar lahko enačimo z neke vrste socialno monadologijo, ki v družbenem in javnem življenju zahteva epistemološki in moralni relativizem, pridobijo učinki takšnih zahtev za politično življenje poseben pomen. Politika postane s tem namreč amoralna ali celo antimoralna v tolikšni meri, kot si o tem še Machiavelli niti sanjati ne bi upal; politika takšne strpnosti je namreč samozadostno relativistična glede resnice. Politična debata o vrednostnih sporih s tem nujno postane do dna duše neiskrena, saj pod krinko navidezne strpnosti prispeva k racionalizaciji in vseobsežnemu nadzoru družbenega življenja. Četudi naj bi namreč ideologije strpnosti privedle do javnih ali splošno veljavnih resnic, ki presegajo lokalne ali nacionalne ločnice, pa torej v bistvu reproducirajo navidezni aksiološki relativizem, ki se nam kaže že kot implikacija moralnih nauk, kakršne je spodbudila evropska reformacija. Tak koncept strpnosti je seveda možen zgolj na osnovi popolnega izključevanja politično in ekonomsko pogojenih vprašanj, povezanih s politično in ekonomsko dominanco. Izključuje torej, z drugimi besedami, vprašanje o tem, kdo si sploh lahko privoščiti koga tolerirati in kdo bo večno zgolj »toleriran«. Tak razmislek nas lahko privede tudi do esenčne paradoksalnosti koncepta strpnosti kot takega: resnica in svobodna osebnost, kate-

ri naj bi ščitila, se v diskurzih strpnosti prikazujeta kot najgloblji in osrednji značilnosti človeške eksistence. In vendar je tako resnico, kot tudi svobodno osebnost možno živeti zgolj v omejeni sferi zasebnosti ali lastne skupnosti. Prevladujoča, popolnoma nediferencirana vrednota strpnosti od nas zahteva, da hlinimo spoštovanje drugega ter sprejemamo stališča in vedenjske vzorce, za katere pravzaprav menimo, da so napačni ali celo nevarni. S tem postajamo relativisti, ki izhajajo iz predpostavke, po kateri naša osebna prepričanja niso prav nič več vredna ali verodostojna kot prepričanja kogarkoli drugega. Postulat strpnosti vzgaja ljudi brez hrbtenice in brez sposobnosti kritičnega razmišljanja. V svoji nediferencirani obliki splošno veljavnega moralno etičnega merila je uperjen v produciranje ljudi, ki so lahka tarča ideoloških manipulacij in slastna potencialna hrana za topove.

Literatura

- Amin, S. (1989). *Eurocentrism* (prev. Moore, R.). New York: Monthly Review Press.
- Forke, A. (1934). *Geschichte der neueren Chinesischen Philosophie* (III.). Hamburg: R. Oldenbourg Verlag.
- Forst, R. (2003). *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 42–48.
- Galtung, J. (1994). *Menschenrechte – anders gesehen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gaede, S. D. (1993): *When Tolerance is no Virtue: Political Correctness, Multiculturalism an the Future of Truth and Justice*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Hiebert, D. W. (2003). The Insufficiency of Integrity. *Pastoral Psychology*, 51/4, 293–307
- 劉文英 Liu Wenying (2002). 中國哲學史 (*Zgodovina kitajske filozofije*), 1. in 2. del. Tianjin: Nankai daxue chuban she.
- Loomba, A. (2009). *Kolonializem, neokolonializem* (prev. Rošker, J., in Kozinc, N.). Ljubljana: Orbis.
- Huang Zongxi /din. Qin/ (ur.) (1978). 明儒學案 *Ming ru xue'an* (*Študijski akti konfucianstva dinastije Ming*), ponat. 6. zvezkov. Taipei: Huashi chuban she.
- Rošker, J. (2005). *Iskanje poti – spoznavna teorija v kitajski tradiciji, 1. del: Od protofilozofskih klasikov do neokonfucijanstva dinastije Song*. Ljubljana: ZIFF.

- Said, E. W. (1995). *Orientalism – Western Conceptions of the Orient*, 4. izd. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Siikala, J. (1999). Writings between Cultures. V: Nyman, J., in Stotesbury, J. A. (ur.). *Postcolonialism and Cultural Resistance*. Joensuu: Joensuun yliopiston humanistinen, tiedekunta, 48–58.
- 覃嗣同 Tan Sitong (1958). 仁學 (*Nauk o vzajemnosti*). Taipei: Da shu shuju.
- Taylor, C. (2007). Politika priznavanja. V: Jeffs, N. (ur.). *Postkolonialni zbornik* (prev. Rošker, J.). Ljubljana: Krtina, 291–337.
- 夏甄陶 Xia Zhentao (1992). 中國認識論思想史稿 (*Oris kitajske epistemološke miselnosti*), 1. in 2. del. Beijing: Zhongguo Renmin daxue chuban she.

Multikulturalizem in diskurz tolerance v dobi globalnega kapitalizma in neorasizma

Lilijana Burcar

Danes vedno bolj v ospredje prodira koncept multikulturalizma in spremljajoči diskurz tolerance, ki se preko evropskih direktiv neposredno preliva v šolske kurikulumne. Hkrati pa tudi preko medijev in ob pomoči Evropske unije ter njenih sponzoriranih izobraževalnih projektov v domeni nevladnih organizacij postaja vse bolj vgrajen v naš način govora in s tem dojemanja in naslavljanja tistih, ki jih ta navidezno odprti liberalni diskurz pluralnosti, različnosti in domnevne vključujočnosti istočasno, kot bomo pokazali v nadaljevanju, sistematično izgrajuje za etnizirane, kulturno nesovpadne in posledično eksotično odstopajoče, a v istem zamahu tudi za pokroviteljsko tolerirane in zato v resnici le simbolično vključene druge. Koncept multikulturalnosti in diskurz tolerance nastopata kot medsebojno prepletena politična projekta. Pri tem ni zanemarljivo dejstvo, da je institucionalni poudarek, ki ga zahodne kapitalistične države – v vlogi naslednic nekdanjih in nositeljic novih imperijev – namenjajo izključno oblikovanju govora o kulturi, povsem izpodrinil in nadomestil antirasistična, feministična, delavska in druga gibanja ter onevidil in zadušil njihove zahteve po družbeno-ekonomski pravičnosti in socialni varnosti. Del teh procesov pa je tudi preizpraševanje in zahteva po odpravi rasistično-seksističnih praks in diskurzov, ki so neposredno soudeleženi pri oblikovanju in naturalizaciji »rasno« segregirane ter najbolj izkoriščane delovne sile, ki jo v novi ekonomiji predstavljajo prav imigranti.

V tej luči zato državno sponzorirani multikulturalizem s svojim ozkim in preusmerjenim poudarkom na kulturi in s spremljajočim diskurzom tolerance ne nastopa le kot vrsta institucionalnega koncepta. Na ravni »državnega aparata« namreč deluje tudi kot vrsta orodja, s katerim je mogoče na specifičen način usmerjati in določati, s tem pa »nadzorovati ter obvladovati« še dopustne okvi-

re in s tem povezane uradno veljavne razsežnosti t. i. pluralne raznolikosti/pestrosti prebivalstva (Gunew, 2004; Hage, 2000). S preusmerjanjem pozornosti na poenostavljeni pojem kulture se namreč oža način samoopomenjanja ter konstituiranja državljanov in državljanek kot političnih akterjev, predvsem tistih, katerih preživetje ni odvisno od konsumiranja in uveljavljanja predpisanega in ozkega koncepta njihove kulture, ki jo v primeru kulturno rasializiranih in na novo označenih drugih Zahod koncipira kot tradicionalno in nespremenljivo, temveč od dostopnosti in egalitarne distribucije tega, kar bi lahko po Bourdieuju imenovali družbeni, politični in ekonomski kapital znotraj zamišljenih homogenih nacionalnih skupnosti neoliberalne Evrope, Kanade, ZDA in Avstralije. Ko torej vpeljujemo pojme, kot sta multikulturalizem in toleranca, tudi v kurikulum, je v trenutnem družbenopolitičnem kontekstu najprej potrebno razumevanje zgodovinskega ozadja razvoja in zakorenitve multikulturalizma kot državne politike evro-atlantskih kapitalističnih držav, ki kljub specifičnemu govoru o pestrosti (prebivalstva) in pluralnosti (pogledov) ostajajo globoko rasistične. Prav tako pa je potrebno tudi razumevanje tega, kakšne vrste politični diskurz je pravzaprav toleranca, s katero se vse bolj na rob odriva in nadomešča drugi diskurz, tj. diskurz enakosti in solidarnosti. Kakšnemu namenu služita?

Nastop multikulturalizma

Multikulturalizem, ki ga spremlja diskurz tolerance, se je prvič pojavil kot oblika sistematično vodene, institucionalno in zakonsko podprte državne politike v Avstraliji in Kanadi v 80-ih letih prejšnjega stoletja, se v 90-ih dokončno zakoreninil v ZDA in v Veliki Britaniji in se na prehodu v 21. stoletje dodobra uveljavil tudi kot del zakonodajne in širše institucionalne prakse znotraj Evropske unije, še zlasti v njenih zahodnoevropskih članicah. Multikulturalizem kot vrsta koncepta in dejanske prakse nastopa kot eden od prevladujočih načinov, s pomočjo katerega se vrši navidezno spravljiva oblika upravljanja s prebivalstvom in njegovo raznolikostjo v metropolitanskih jedrih nekdanjih imperijev – kjer se je po drugi svetovni vojni »gibanj[e] populacij med nekdanjimi kolonijami in metropolami zas[u]kalo v nasprotno smer« (Balibar in Wallerstein v: Baskar, 2004: 129) – kot tudi v njihovih nekdanjih kolonialno poseljenih periferijah in v dandanašnji osamosvojenih centrih, npr. denimo prav v ZDA, Kanadi in Avstraliji. Hkrati pa multikulturalizem prerašča v vrsto »globalnega diskurza«, saj zajema tudi novonastajajoče diaspore in načine njihovega pozicioniranja v odnosu do evro-atlantskih nacionalnih držav »gostiteljic«, ki so hkrati tudi center neoliberalnega kapitalizma (Gunew, 2004: 14). Ne gre namreč pozabiti, da je novi globalni kapitalizem z vrsto ekspanzionističnih in strukturalnih posegov v delovanje socialnih sistemov in regionalnih ekonomij – kar se

kaže predvsem v obliki sistematične deregulacije, liberalizacije in privatizacije lokalnega gospodarstva Južne in Srednje Amerike, Afrike in vrste drugih nekdanjih zahodnoevropskih kolonij v korist zahodnih multinacionalk, kar spremlja masovna razlastitev in obubožanje lokalnega prebivalstva s pičlo možnostjo zaposlitve in preživetja – sprožil plaz večinoma prisilnih migracij po celem svetu. (Neo)kolonialne zgodovine in spremljajoče prakse v novi preobledi tako še vedno stojijo v ozadju premikov prebivalstva, strukturirajoč tudi način ustvarjanja problematike in govora o migracijah in diasporah, ki za razliko od 19. stoletja tokrat potekajo v veliki meri od na novo kolonizirane in obubožane periferije nazaj proti metropolnemu centru.

Multikulturalizem v tem družbenopolitičnem kontekstu nastopa kot oblika diskurza in prakse, na podlagi katere poteka naslavljanje in obvladovanje t. i. različnosti. V nasprotju z uradnimi interpretacijami držav izvaja te politike se multikulturalizem kaže za vedno bolj prepletenega s ponovnim produciranjem že zdavnaj preizprašanih in ovrženih kategorij rase in rasnih razlik, ki so tokrat projicirane v imigrantsko populacijo pod navidezno nevtralno oznako (»nepremostljive«) »kulture drugačnosti« (Balibar, 2004). Tako se, kot izpostavlja Henry Louis Gates Jr., izraz multikulturen/večkulturen uporablja kot na novo kodirani sinonim oziroma drugo ime za »večrasen« (1993: 7). Pomenil naj bi »vključujoč več ras«, pri čemer pa izraz multikulturen v resnici nastopa kot označevalec le za tiste skupine ljudi, ki so rasalizirane in torej kategorizirane kot »nebele« (*people of color*) (Edelstein, 2005: 18) oziroma kot »vidne manjšine« (Bannerji, 2000: 39). Tako se v kontekstu kanadskega, ameriškega, avstralskega in nenazadnje zahodnoevropskega multikulturalizma še naprej vzdržuje predstava o belskosti kot univerzalni normi in osrednjem, celo tvornem jedru družbe in nacionalnega imaginarija, in ne kot iz rasističnega diskurza izpeljani politični kategoriji in družbenemu konstrukt, ki je sama v polpretekli zgodovini evropskega naseljevanja kolonij nastopala kot spremenljiv in gnetljiv pojem.¹ Izraz multi-

¹ Podprta, kot je bila z znanstvenim rasizmom, je kategorija belskosti – vanjo so bile vgrajene pozitivne lastnosti, ki so bile drugače označenim drugim v taistem procesu odvzete na osnovi povsem arbitrarno odbranega faktorja, kot je barva kože – v procesih kolonizacije namreč služila kot iztočnica za podeljevanje hierarhične večveljavnosti in nanjo pripenjajočih se politično-ekonomskih privilegijev posebej odbrane in, kot kažejo kolonialne zgodovine Avstralije, Kanade in ZDA, umetno homogenizirane belske skupine ljudi.

Ker belskost nastopa kot politična kategorija in družbeni konstrukt – tj. belskost ni samo ontološko stanje; »ni omejena in pogojena s strani fizičnih lastnosti, kot so tekstura las, barvni odtenci kože, oblika nosu, velikost ustnic in bokov itd., temveč je v prvi vrsti imaginarno stanje,« kjer je izbor in naknadna interpretacija telesnih karakteristik obstranskega pomena za dosego drugih ciljev (Bhattacharaya et al., 2002: 12) – se njene meje in vsebinska zapoljenost skozi čas spreminjajo. Belskost, kot so pokazali zgodovinarji in sociologi, torej ni statična, temveč politično-zgodovinsko spremenljiva in fleksibilna kategorija (tako kot tudi njeno binarno izpeljano nasprotje nebelskosti), v katero so v različnih obdobjih pripuščene ali pa iz nje izključene in izvržene različne skupine ljudi (Bhattacharaya et al., 2002: 2, 12). Tiste skupine ljudi, ki so torej v nekem zgodovinskem obdobju

kulturen se v kontekstu novega vala imigracij delovne sile na Zahod uporablja kot ozek in selektiven označevalec, ki se nanaša le na posebej izločene in esencialistično poustvarjene kategorije ljudi, tj. »ljudi, na katere se gleda kot na nezaželene, ker so bili nekoč kolonizirani« (Bannerji v: Gunew, 2004: 6). Ti so za razliko od v ozadje umaknjene, navidezno homogene in nevtralne, a še vedno določujoče in posodobljene norme belskosti znotraj liberalnega pluralizma razlik odklonsko označeni tako, da so izgrajeni kot etnizirani drugi. Pri multikulturalizmu, kot pokaže Bannerji, tako »ne gre za vrsto govora [in prakse], ki se nanaša na Nemce, Fince in Švede ali Francoze. Gre za nezaželene. Občasno za Južnoevropejce, predvsem pa za ljudi iz tretjega sveta ...« (Bannerji v: Gunew, 2004: 6.)

Čeprav naj bi multikulturalizem zagovarjal t. i. manjšine, je pomenljivo, da koncept manjšine gradi na prenovljenem kolonialnem diskurzu zahodnoevropske dominanc, pri čemer problematičen izraz, kot je rasa, nadomešča z evfemizmi, kot so »barva kože«, »priseljenski« in »etničen« (Sanchez, 2006: 594). Etnija tako v današnjih posodobljenih diskurzih izključevanja in ponovnega vpisovanja homogene (belske) nacionalne identitete v zahodnoevropskih državah, Kanadi, ZDA in Avstraliji nastopa kot politično korektnější, nadomestni izraz za implodirani pojem rase. Znotraj konceptualnega okvira multikulturalnosti pa so t. i. manjšine etnizirane prav glede na njihovo kulturo, ki je po večini obravnava za nespremenljivo, v času zamrznjeno in omejujočo tradicionalnost, kar naj bi stalo v nasprotju z odprtostjo in modernostjo zahodnoevropskega prostora. Multikulturen tako

definirane in veljajo za belske, so lahko v nekem drugem zgodovinskem in politično-ekonomskem kontekstu rasializirane in postavljene za odklonske druge, kar je denimo razvidno prav iz kolonialne zasedbe in poselitve današnjih ZDA, Kanade in Avstralije. V teh kolonijah so za pripadnike belske in politično-ekonomsko privilegirano strukturirane skupine sprva veljali le imigranti anglo-saksonskega porekla in ne denimo Irci, Nemci, evropski Židje ali pa Ukrajinci. Konstrukt, na katerem je potekalo podeljevanje statusa belskosti anglo-saksonskim priseljencem in »nebelskosti« vsem ostalim evropskim imigrantom, ki so si tako sprva delili isti ali pa podoben položaj kot Afro-Američani in zaslužnji domačini, je izhajal iz ideološke povezave med moderno in evropsko civilizacijo, katere nosilci naj bi bili po predstavah anglo-saksonskih kolonizatorjev in novih gospodarjev le angleško govoreči prebivalci Anglije in ne denimo Škotske ali pa Irske. Oznaka Evropejca in v ideološki navezi z njo nosilca stare antične civilizacije in nove moderne so si tako aktivno prillaščali kolonizatorji iz angleške etnične skupnosti, medtem ko so bili ostali Evropejci v tej igri podeljevanja atributov in konsolidacije hierarhične družbe iz te oznake izvzeti. Preosmišljeni in postavljeni so bili za tiste, ki naj bi stali zunaj evropske civilizacije in moderne ter bili potrebni razsvetlitve, pa čeprav so bili paradoksalno tudi sami Evropejci (Gunew, 2004: 34). Na ta način so bili Irci, Škoti, Ukrajinci in številne druge skupine evropskih imigrantov uvrščene med nebelске »druge«. Šele v prvi polovici 20. stoletja je zaradi različnih dejavnikov, med njimi tudi zaradi novih migrantov kvot in nove rase kategorizacije, prišlo do zlitja evropskih skupin imigrantov v homogeno skupino tistih, katerim je bil sedaj skupen dostop do ekonomsko-političnih privilegijev, povezanih z razširjeno kategorijo belskosti. Na tem mestu govorimo denimo o homogenizaciji ZDA – pa tudi Kanade in Avstralije –, za katero je tako značilen premik od anglo-saksonskega centrizma k evrocentризmu, pri čemer so za stare in nove manjšine postavljeni Afro-Američani, domorodni Indijanci, Latino-Američani in Američani azijskega rodu (Gunew, 2004: 8).

pomeni »multikulturen« glede na in v odnosu do osrednje norme belskosti, ki pa sama ni koncipirana kot kulturno specifična in etnična, temveč kot utelešenje neprašljive obče veljavnosti in univerzalnosti tako načina bivanja kot delovanja njenih posameznih članov. Ali kot izpostavlja Bannerji: zaradi »*selektivnih postopkov etnizacije* /poudarila L. B./ multikulturalizem sam po sebi nastopa kot sredstvo rasializacije« (2000: 78). Zahodnoevropske in anglo kulture na ameriških, kanadskih in avstralskih tleh postavljajo same sebe za osrednjo in nevidno normo, medtem ko »ostale kulture tolerirajo in hierarhično organizirajo okoli svoje osi« kot vrsto multikulturene prisotnosti oziroma etnizirane in zaznamovane drugačnosti (ibid.).

Institucionalno promovirani multikulturalizem s svojimi praksami vključevanja in tolerance etniziranih drugih tako predstavlja novo etapo in nadaljevanje projekta asimilacije, kjer vključevanje drugače izgrajenih, tokrat na principu »skorajda, vendar ne povsem skriti normi enakih« (Chanady, 1995: 428), poteka na način njihove ponovne marginalizacije in getoizacije. Kot institucionalna politika multikulturalizem tako temelji na med seboj navidezno nasprotujočih si praksah in učinkih. Na eni strani, denimo, večina socioloških študij, kot izpostavlja Gunew, še zlasti pa zakonodajni posegi, ki urejajo področje migracij, migrante obravnavajo in koncipirajo izključno kot posebno vrsto »problema«. Manjšinsko označena skupina ljudi je največkrat pojmovana kot statična in ahistorična ter za razliko od domnevnega strpnega in potrpežljivega Zahoda slikana kot »primitivna in necivilizirana, prinašajoč s seboj v novo okolje predvsem družbene patologije, kot so, denimo, organizirani kriminal ali pa t. i. necivilizirane prakse, kot so, denimo, dogovorjene poroke« (Gunew, 2004: 17). Implicitno pa je slikanje manjšinskih skupin kot odklonskih in problematičnih drugih razvidno tudi iz neprestano ponavljajočega se poudarjanja tega, da se morajo manjšine prilagajati zakonom in se podrežati običajem nove dežele, pri čemer sama prevladujoča skupina ostaja povsem izvzeta iz recipročnega procesa prilagajanja in odpiranja navzven (Edelstein, 2005).

Po drugi strani pa v izobraževalnih programih in praksah znotraj paradigme liberalnega pluralizma poteka slikanje manjšin na omejeno pozitivistični način. Kulturne razlike etniziranih drugih so postavljene na površinski ogled večinoma v obliki kulinarčnih posebnosti, glasbenih zvrsti in načinov oblačenja, ki so stereotipizirane in zvedene na raven t. i. »apolitičnih etničnih dodatkov« neke manjšinske skupine. Slednjo je tako mogoče razumeti in varno konsumirati skozi komodificirano skrčeno podobo njene kulture oziroma tega, kar je Stanely Fish poimenoval »butični multikulturalizem« (1997: 384). Tovrstno folklorizirano in stereotipično poenostavljeno osmišljanje etniziranih skupin vodi v utrjevanje dominantnih predstav

o manjšini kot zaklenjeni v svoji preteklosti, ki je sicer lahko vsebinsko bogata in raznovrstna, vendar za dominantno večino tako še vedno ostaja varno fiksirana in nevtralizirana v preteklosti. Liberalno pluralistična verzija multikulturalizma, ki jo nekateri kritiki imenujejo tudi »kulturni vojerizem« oziroma »kulturni turizem«, etniziranega drugega popredmeti in zaužije z varne razdalje (hooks, 1992: 39), zaradi česar lahko govorimo zgolj o »simboličnem multikulturalizmu« (Derkson v: Gunew, 2004: 42). Institucionalni multikulturalizem tako pod drobnogled ne postavlja družbeno-ekonomske segregacije in eksploatacije ter politične izključenosti etniziranih drugih in se posledično nikoli ne dotakne srži samega problema, reševanju katerega naj bi bil namenjen – sobivanju enakovrednih skupin ljudi in preseganju ter odpravi razlik, ki izhajajo iz strukturalnih neenakosti. Institucionalni multikulturalizem zato tudi ne preizprašuje konceptov, kot sta etnija in rasa, temveč jih pogloblja in jemlje za naravne danosti, pri čemer pogled speljuje v kulturno zaznamovanost etnizirane skupine.

Diskurz tolerance liberalnega pluralizma

Ker gre pri institucionalnem multikulturalizmu za simbolično in površinsko sprejemanje drugega, ima to za posledico na eni strani eksotizacijo etniziranega drugega in na drugi vpeljavo ter legitimizacijo diskurza tolerance v rokah predstavnikov središčno postavljenih skupine. Prav s pomočjo slednjega poteka tudi izgradnja hierarhičnega in le navidezno merodajnega odnosa do drugače obravnavanega in s tem odklonsko označenega drugega.

Toleranca namreč pomeni nekoga ali nekaj prenašati oziroma trpeti in do določene meje dopuščati; s seboj nosi negativne podtone, ki jih vgrajuje v izgradnjo in s tem obravnavo tistega, kar naj bi bilo tolerirano. Kot izpostavlja Wendy Brown, toleranca v osnovi namreč pomeni določitev in ohranjanje »zgornje meje, do katere je tistemu, ki je obravnavan [in posledično pojmovan] za posebljenje tujosti, napačnosti, oporečnosti ali nevarnosti, še dovoljeno bivanje z gostiteljem, ne da bi bila pri tem ogrožena eksistenca gostitelja samega« (2006: 27). Sama vpeljava in uporaba izraza, kot je toleranca, tako neposredno evocira in performativno udejanja obstoj nečesa, kar naj bi bilo domnevno že samo po sebi kontaminirajoče oziroma nevarno ali pa povsem tuje in nesprejemljivo, vendar do določene mere hkrati tudi obvladljivo in s tem v svojem obstoju pogojno dopustno, v kolikor je lahko regulirano in na vsakem koraku po potrebi ustrezno sankcionirano. Toleranca tako predpostavlja obstoj nečesa, kar naj ne bi bilo niti dobrodošlo niti zaželeno, pri čemer pa ostaja v družbeni moči tistega, ki tolerira, da prosto določa in še dopušča, kako in v kolikšnem obsegu bo potekala pripustitev in inkorporacija tako označenega drugega. Toleranca torej ni nevtralen ali miroljub-

en koncept sožitja, kot se zdi na prvi pogled, saj v svojem jedru nosi vpise »moči, avtoritete in normativnosti« (Brown, 2006: 26).

Toleranca tako vpeljuje in legitimizira posebno hierarhično in eno-dimenzionalno razmerje, kjer je tolerirano, ki je pod to oznako avtomatično zasnovano kot nezaželeno, napačno in celo odbijajoče, označeno izključno za »izvor trpljenja in bolečine«, medtem ko tisti, ki tolerira, v tej diadi nastopa kot utelešenje posebnih vrlin »potrpežljivosti in dobrohotnosti« (Bis-hai, 2004: 62). Izvajanje strpnosti tako ne pomeni niti ne predpostavlja razumevanja tistih, ki so označeni za druge. Prav tako tudi avtomatično ne vodi v sprejemanje drugega. Kajti toleranca v prvi vrsti pomeni le izkazovanje benevolentne in pokroviteljske drže predstavnikov dominantne ali večinske skupine; ta pa se kaže kvečjemu v uveljavljanju možnosti »popustljivega dopuščanja« obstoja drugega (Derrida, 2003: 127) – in sicer le v določenih razsežnostih njihove drugačnosti, ki bistveno ne posegajo v domnevno homogeno in univerzalno nastopajoče jedro središčno zamišljene skupnosti. Diskurz tolerance, kot izpostavlja Jacques Derrida, tako v osnovi nastopa kot »nasprotje gostoljubnosti« in zgolj kot oblika »dobrodelnosti« (2003: 127). Medvrstično vpeljuje noto superiornosti, ki jo pripenja tistemu, katerega privilegirana pravica je, da lahko tolerira, saj naj bi po tej logiki slednji predstavljal in govoril s pozicije mišljenja in praks, ki naj bi imele status obče veljavnosti in univerzalnosti nasproti tistemu, ki je zaradi podeljenega mu statusa toleriranega na ta način tudi izgrajen in označen za obliko partikularnosti, parcialnosti in posledično odklonskosti od tega, kar naj bi štelo za normativno obliko bivanjskosti.

V tem smislu toleranca tako ni le pokroviteljska gesta, temveč deluje predvsem kot izkaz moči in prisvajanje avtoritete, saj tisti, ki tolerira, sam ni nikoli deležen tolerance. Slednjo kvečjemu podeljuje prav na osnovi diskurzivnega trika, ki toleriranega izgrajuje za posebno zaznamovano ali manjšinsko skupino in torej za nekaj partikularnega ter odklonskega, na osnovi česar je toleriranemu diskurzivno odvzeta možnost, da bi tudi sam lahko bil izvor tolerance. Tolerirani – za razliko od tistega, ki tolerira in si v tem procesu pravzaprav aktivno prisvaja, podeljuje in utrjuje pozicijo domnevne obče veljavnosti in univerzalnosti povedanega in udejanjenega – v tem hierarhično postavljenem odnosu ne le da ni upravičen do tega, da lahko tolerira, ampak je sam obravnavan tudi kot nezmožen tolerance. Zveden na raven partikularnosti je tolerirani kot predmet tolerance premeščen izven polja univerzalnosti in obče veljavnosti, kar ga v istem zamahu diskurzivno postavlja, kot opozarja Wendy Brown, ne le za tistega, ki je potreben tolerance in ki kliče po njej, temveč sovpadno s tem manevrom hierarhiziranja tudi »za nižjo obliko življenja« (2006: 187). Prakse tolerance tako zaznamuje na eni strani

podeljevanje in uveljavljanje osrednjega statusa normativnosti tistim, ki tolerirajo, in obrobne, liminalnega statusa tistim, ki so tolerirani. Na ta način se znotraj diskurza tolerance po tihem vrši hierarhično vzpostavljanje in strukturalno utrjevanje pozicij nadpostavljenih in podrejenih subjektov.

Diskurz tolerance zato nastopa kot oblika aktivnega izgrajevanja, oblikovanja in družbenega umeščanja posameznikov ter določanja in pogojevanja njihovih političnih subjektivitet znotraj liberalnega pluralizma. Pod navidezno miroljubno in nevtralnno oznako strpnosti poteka vrsta pomenskih premen, ki so povezane z vzpostavljanjem in regulacijo identitet, pri čemer so posebej odbrani subjekti, ki so podvrženi toleranci, implicitno in avtomatično označeni za inferiorne, nezaželene, odstopajoče ali obrobne v odnosu do subjekta, ki strpnost prakticira. Diskurz tolerance zato ni nikoli izvzet iz polja moči in normativnosti, ampak je neposredno soudeležen pri oblikovanju in perpetuaciji le-teh. Toleranca zato vedno predpostavlja posebno obliko priključitve in hkratne izvržbe tistega, ki je predmet toleriranja; gradi na posebni vrsti vključevanja, ki predpostavlja hkratno ohranjanje zaznamovanosti in posledično vzdrževanje prepoznavne stereotipizirane ali poustvarjene drugosti tistega, ki je toleriran.² Z drugimi besedami: »kar je tolerirano, ostaja vidno drugačno, distancirano in posebno tudi, ko je inkorporirano« (Brown, 2006: 28). Tisti, ki tolerira, ostaja v tej igri superiornosti in avtoritete nezaznamovan, nevtralen in homogen na način, ki »drugost prenaša in projicirano odlaga v tisto, kar je tolerirano« (Brown, 2006: 45). Tako pa se le znova vpisuje in pogloblja marginalnost že marginaliziranih na način poustvarjanja in vzporejanja njihovih domnevno nepremostljivih razlik in odstopanj od tistega, kar velja za normalno, saj naj bi le-to ležalo v domeni nezaznamovanih (Brown, 2006: 45). Toleranca, ki v liberalnem pluralizmu velja za vrsto pravičnosti, pomenljivo temelji na ohranjanju obstranskosti tistih, ki jim je ta diskurz namenjen; v tej poziciji pa sta jim vidnost in pozornost namenjeni največkrat le v obliki potencialne nevarnosti, ki naj bi jo predstavljali za civilno in politično tkivo družbe. Zato, kot opozarja Wendy Brown, dejstvo, da diskurz multikulturalizma za svoj osrednji postulat jemlje prav prakse tolerance, slednjega postavlja v novo luč, saj nehote kaže, da gre pri multikulturalizmu za »nekaj drugega kot za zgolj srečno skupnost različnosti« (2006: 28).

Toleranca ali pokroviteljsko prenašanje drugega tako ne gradi le na tihi vpeljavi in zagovoru hierarhičnega odnosa do podrejeno izoblikovanega drugega, ampak v sklopu kulturnega pluralizma neposredno sodeluje pri ohranjanju posodobljenih diskriminatorskih praks. S seboj namreč tudi prinaša in

²Na ta način, kot izpostavlja Wendy Brown, se diskurz tolerance »na eni strani razlikuje od presnove, asimilacije ali raztopitve drugega in na drugi od zavrnitve, negacije ali polucije drugega« (2006: 28).

utrjuje esencialistično predstavo, da t. i. nepremostljive razlike in drugačnost drugega izhajajo iz njegovih posebnih lastnosti oziroma praks in navad; te pa naj bi kar same po sebi pomenljivo izvirale iz že dane in nespremenljive identitete toleriranih drugih. Na ta način se diskurz tolerance izogne prevpraševanju tega, kako so odstopajoče razlike in iz tega izpeljana drugost etniziranih manjšin dejansko proizvedene in naturalizirane znotraj družbenega sistema, ki na osnovi prenovljenega rasnega diskurza ustvarja in pogloblja strukturalne neenakosti ter usmerja in bdi nad procesi marginalizacije ter izključevanja. Diskurz tolerance v ozadje umakne in odmisli družbeno-zgodovinski in politično-ekonomski kontekst nastanka in reguliranja identitet multikulturnih drugih znotraj novega vala prisilnih migracij ter zabriše sledi ideoloških mehanizmov, ki so neposredno vpeti v proizvodnjanje družbenopomenskih razlik, na osnovi katerih poteka vzpostavljanje in pozicioniranje etniziranih drugih kot marginalnih in nesovpadnih subjektov. Diskurz tolerance, ki gradi na esencialističnem pojmovanju identitete kot nespremenljive danosti, tako ne upošteva procesov, skozi katere poteka izgradnja identitet oziroma s tem povezano vpisovanje projiciranih razlik in vzpostavljanje odklonske drugosti. Konstruirano drugost, s celotnim naborom projiciranih lastnosti, ki je izgnetena skozi presečišče družbeno-političnih dejavnikov, jemlje za izvirne identitete posameznikov. Ker pogled usmerja k sprejemanju in toleriranju tistega, kar je v bistvu že poustvarjena, pripisana identiteta marginaliziranih drugih, diskurz tolerance znotraj liberalnega pluralizma neposredno sodeluje pri ohranjanju statusa quo in v njegovi podstati delujočih praks izključevanja.

Kulturni rasizem in evro-atlantske liberalne demokracije

Izgrajevanje in vpisovanje razlik, s tem pa kategorične drugosti, na katerih temelji današnje upravičevanje praks izključevanja in marginalizacije, ne poteka več na podlagi ovrženega biološkega, temveč novega, kulturnega determinizma. Za posodobljeni rasizem, kot izpostavlja Balibar, je značilno, da biološke stereotipe, ki jih je v času zagovora kolonialne ekspanzije in suženjstva med drugim razvila evgenika, dandanašnji v kontekstu imigracijskih tokov znotraj evro-atlantskega prostora nadomešča in spreminja v kulturne stereotipe, ki sovpadajo z iskanjem navidezno »malih« razlik med enako pavperiziranimi proletarci (Balibar, 2007: 179). V tem diskurzu kultura nastopa kot metafora ali pa kot tanka prevleka oziroma drugi sprejemljivejši izraz za politično kategorijo rase. Kultura je v posodobljeni rasistični diskurz vpotegnjena tako, da ostaja s politično kategorijo rase ne le prekriven, ampak zamenljiv pojem. Vanjo so namreč vtakani taisti ideološki vložki in interpretacijske poustvaritve, ki jih najdemo že v starem poglavju o biološkem determinizmu. Kultura v tej novi rasializirani vlogi zato nenadoma »funkcionira

kot način vklepanja individuumov in skupin v a priori genealogijo, v determiniranost, ki je nespremenljiva in neoprijemljivega izvora« (Balibar, 2004: 120). To pomeni, da je kultura preosmišljena in zvedena na vlogo tiste, ki naj bi delovala tudi že kot narava, tj. kot edina in hkrati odločilna determinanta vedenja in psihološkega profila tistega, ki ga središčna skupina posledično lahko tudi slika kot vedno že ujetnika svoje kulture. Kot bomo pokazali v nadaljevanju, se znotraj diskurzivnih praks neorasizma takšna rasializirana raba kulture in spremljajoča oznaka kulturne determiniranosti, na podlagi katere naj bi bilo mogoče povsem natančno določiti celotno paleto posameznikovih karakternih in vedenjskih lastnosti – to pa v ničemer bistveno ne odstopa od klasičnih rasističnih podtonov projiciranja in vnaprejšnjega določanja negativnih lastnosti določenih skupin ljudi na osnovi barve njihove kože oziroma fenotipa (Phillips, 2007: 56) –, nanašata le na neevropejske oziroma nebelske druge.

Politična kategorija rase tako ni ovržena, marveč le konceptualno preoblikovana. Kultura in ne več biološki rasizem nastopa kot nova oblika vzpostavljanja diferencialnih razlik in hierarhij v odnosu med tolerirajočimi gostitelji in nezaželenimi, a ekonomsko nujno potrebovanimi multikulturnimi drugimi. Zato Balibar tudi govori o t. i. kulturnem rasizmu oziroma »rasizmu brez ras«:

Današnji rasizem, ki se /.../ osredotoča na imigracije, ideološko spada v okvir »rasizma brez ras«. /.../ To je rasizem, katerega glavna tema ni biološka dednost, ampak nepremagljivost kulturnih razlik. To je rasizem, ki na prvi pogled ne predpostavlja superiornosti določenih skupin ali ljudstev v odnosu do drugih, ampak »zgolj« škodljivost odpravljanja meja, nekompatibilnost življenjskih stilov in tradicij. (Balibar, 2004: 119.)

Implodirane biološke podmene rase danes diskurz multikulturalizma, liberalne pluralnosti in tolerance nadomešča s kulturo in z iz nje domnevno izhajajočimi nepremostljivimi razlikami med posameznimi skupinami ljudi. Tako priseljenci, kot pokaže Baskar, v tem procesu novega označevanja in konstruiranja drugosti »niso več nesprijemljivi zato, ker pripadajo drugim rasam, temveč zato, ker pripadajo drugim (in povsem drugačnim) kulturam /.../ niso [torej] več nesprijemljivi zato, ker so brez kulture (kar je bilo nekoč razumljeno kot posledica pripadnosti nižji rasi), temveč zato, ker je njihova kultura ireduktibilno drugačna« (Baskar, 2004: 128).³ V tem subtilnejšem procesu izgrajevanja odklonske drugosti neorasizem drugače označenega drugega ograjuje in pogojuje s kulturo, pri čemer vpeljuje esencialistično predstavo o kulturnih identitetah in razlikah kot danih in nespremenljivih,

³Tako Baskar še navaja: »'Bosanci' v očeh neorasistično razmišljajočih Slovencev niso več »brez kulture, temveč je njihova kultura »drugačna od naše« (znamenja te drugačnosti so vonj po loju, mujezinovo zavijanje na minaretu, ritualno klanje ovac in piščancev...).« (Ibid.)

ki naj bi se zrcalile v povsem prepadnih življenjskih stilih, predvsem pa naj bi zaznamovale mišljenje in posledično obvladovale delovanje manjšinsko označenih drugih. To, da so t. i. »drugačne kulture«, kot izpostavlja Balibar, znotraj kulturnega rasizma osmišljene izključno kot »tiste, ki konstituirajo ovire«, ali pa so »vzpostavljene kot ovire v procesu pridobivanja kulture« (2004: 123),⁴ kaže, da gre znotraj kulturnega rasizma v 21. stoletju za ponovno oživljanje »komaj kaj predelane različice ideje, da so zgodovinske kulture človeštva razdeljene v dve glavni skupini: tisto, za katero se predpostavlja univerzalizem in napredek, in drugo, za katero se predpostavlja neopravljivi partikularizem in primitivnost« (Balibar, 2004: 123). S tem so ponovno vzpostavljeni že znani konstrukti in vpeljana »stara razlikovanja med "zaprtimi" in "odprtimi", "statičnimi" in "napredujočimi" /.../ družbami – razlikovanja, ki eno za drugim v igro prinesejo dvoumnost termina kultura« (Balibar, 2004: 123).

Pojem kulture oziroma kulturne determiniranosti namreč nastopa kot selektivni označevalec, saj se nanaša le na etnizirane druge, ki, kot izpostavlja Baskar, znotraj posodobljenega rasističnega diskurza tako niso več ujetniki svojih genov, marveč omejujočih kulturnih navad in izročil. Kar zaznamuje njihovo usodo, ni več biološka, temveč kulturna pogojenost (Baskar, 2004: 132). To pa ne velja za konstrukcijo identitete prevladujočih skupin v t. i. liberalnih evro-atlantskih demokracijah. Medtem ko so predstavniki manjšinskih oziroma nebelskih skupin redefinirani kot ujetniki svoje kulture – tj. kot v celoti prežeti in zaznamovani s strani kulture – ter slikani kot avtomatizmi brez lastne volje, katerih vedenje je v celoti vodeno in obvladovano s strani diktatov njihove kulture, so predstavniki belske kulture osmišljeni in vzpostavljeni kot avtonomni, suvereni in racionalni subjekti. Njihova dejanja naj bi tako odražala avtonomno refleksijo in samostojno moralno presojo, kar naj bi jih postavilo ne le zunaj kulture, temveč nad njo.

To podobo od obdajajočega okolja povsem ločenega, avtonomnega in suverena racionalnega subjekta liberalnih demokracij, ki naj bi bil družbenemu okolju vedno torej že predhoden, pa je mogoče izgraditi le na osnovi diskurzivnega manevra, ki racionalnost zahodnega posameznika abstrahira in

⁴V tem smislu multikulturalizem s spremljajočim diskurzom tolerance in svojevrstnim poudarkom na pluralnosti družbe ne predstavlja pomenljivega ideološkega preloma s starejšim diskurzom monokulturnosti zahodnoevropskih družb in z njihovo vsiljeno zahtevo po asimilaciji drugih. Tudi znotraj tega modela, ki je v bistvu le predelana in retorično pluralizirana verzija monokulturnizma, namreč za nevtralne in univerzalne kulturne vzorce veljajo prakse središčno postavljene skupine, medtem ko so prakse multikulturno označenih drugih opredeljene za nestične in povsem odklonske od hegemono zamišljene središčne skupine. Posledično so konstruirane kot zaostajajoče prakse, ki jih je potrebno še modernizirati. Ali kot se je izrazila Nira Yuval-Davis: »/V/ multikulturalistični politiki se nadaljuje naturalizacija hegemonične zahodne kulture, medtem ko manjšinske kulture postajajo čedalje bolj opredmetene in ločene od normativnega človeškega vedenja.« (2009: 89).

ga s tem razveže vpetosti v procese, skozi katere poteka tako represivna kot produktivna izgradnja njegovih horizontov mišljenja in delovanja. Na osnovi umetno vzpostavljene ločnice med racionalnim mišljenjem, ki naj bi obstajalo neodvisno od družbenih dejavnikov, na eni strani in kulturno umeščenimi praksami na drugi je vpeljana tudi ključna predstava, da racionalni in avtonomni posameznik deluje ne le zunaj družbeno-kulturnega okvira – pa čeprav ga slednji v bistvu še kako gnete, določa in osmišlja v načinih njegovega umeščanja, odnosov in interakcije z ostalimi –, temveč tudi, da sam prosto »izbira, kaj in kako naj misli« (Brown, 2006: 152). V skladu s tem je tudi kultura liberalnih demokracij retorično predelana v vrsto proste izbire – pa čeprav v resnici nastopa kot konstitutivni element nekega družbenega okolja in posameznikove biti –, v katero naj bi po tej logiki avtonomni posameznik središčne skupine, za razliko od kulturno zamejenega in z religijo prepojenega etniziranega drugega, po svoji volji prosto vstopal in iz nje izstopal. Da je lahko posameznik znotraj tega diskurza označen za tistega, ki ga kultura neposredno ne definira, kaj šele omejuje in povsem določa, je kultura sama, kot izpostavlja Wendy Brown, sedaj prestavljena v ozadje liberalne posameznikove biti, hkrati s tem je tudi konceptualno preosmišljena za nekaj, kar je subjektu zunanje in ne notranje ter konstitutivno, in zatorej tudi nekaj, kar naj bi posameznik kvečjemu izbral ali imel pravico do dostopanja (2006: 170).⁵ Kultura v liberalnih demokracijah, kot bomo videli, zadobi drugačen retorični predznak, kajti v primeru liberalnega posameznika ne nastopa več kot skupek vektorjev moči, s katerimi se oblikujejo in reproducirajo odnosi v družbi, prakse, verovanja in razlage sveta. Povedano drugače: znotraj posodobljenega rasističnega diskurza liberalnih družb za neetniziranega in avtonomno osmišljenega posameznika velja, da »ima kulturo in ne ta njega«, medtem ko za etniziranega drugega obvelja predsodek, ki je del vzpostavljanja in legitimizacije strukturalnih neenakosti, in sicer, da »je kultura«, tj. da je sam po sebi utelešenje kulture, ki ga torej posledično v celoti obvladuje, določa in zamejuje (Brown, 2006: 153). S tem se oblikuje umetna ideološka ločnica med tistimi, ki kot liberalni individuumi lahko domnevno prosto *izbirajo* iz lastne kulturne dediščine, in tistimi, ki so in ostajajo nebojgli ujetniki svojega tradicionalnega izročila (Gunew, 2004: 37).

To vodi v dokončno izoblikovanje in poglobljanje načina gledanja na etniziranega drugega kot tistega, ki ga v celoti motivira in mu smisel daje le kultura, medtem ko naj bi liberalnega individuum, ki je v tej igri vzpostavljanja hierarhičnih dualizmov/dihotomij osmišljen kot avtonomen in racionalen posameznik, v življenju vodila in motivirala kvečjemu prostovoljna in

⁵ V tem smislu so znotraj liberalizma »kultura, družina in religija formulirane za vrsto "zatočišča v brezsrčnem svetu" in ne kot sfere, kjer so na delu razmerja moči, politika, procesi subjektivizacije in norme« (Brown, 2006: 170).

premišljena osebna izbira (Phillips, 2007: 9). Kultura je v primeru liberalnega individuuma ne le predelana in umaknjena v ozadje, temveč postavljena za nekaj zunanjega in postranskega, za nekaj, kar torej predstavlja samostojno sestavljeno ovojnico, nikakor pa ne tvornega jedra posameznikove identitete. Pojmovanje in zavedanje kulture kot metaokvirja družbe in s tem kot skupka vektorjev moči, pravil in norm, kot izpostavlja Wendy Brown, je s tem zamegljeno in izbrisano; v primeru avtonomno osmišljenega liberalnega individuuma se pojem kulture zato izteče v razlago le-te kot kvečjemu stila življenja. To pomeni, da je kultura zvedena na in izenačena le z načinom konsumiranja in priprave hrane, z načini oblačenja, z glasbo, z navidezno neodvisnim življenjskim stilom in z raznolikimi, med seboj domnevno nepovezanimi sistemi vrednot, ni pa več koncipirana kot oblika jezikovno-materialnih praks in vrsta moči, ki subjekt interpelirajo in umeščajo v identitetne okvire. Na ta način je kultura v primeru liberalnega posameznika tudi predelana izključno v obliko ugodja, zadovoljstva in užitka.⁶ Liberalni individuum je na ta način osmišljen kot tisti, katerega kultura niti ne regulira niti ne obvladuje, saj naj bi bil od nje neodvisen. Samega sebe torej iz kulture in posledično zaznamovanosti z njo diskurzivno izvzame.

S tem pa sta tudi zanikani in v ozadje potisnjeni dejanska prepletenost in neodvisnost politično-ekonomskih sistemov liberalnih evro-atlantskih demokracij z njihovimi religioznimi in kulturnimi obrazci (npr. patriarhat).⁷

⁶Enako velja za koncept religije, ki se jo povezuje s pojmom kulture. Religija kot eden izmed diskurzov, ki de facto gnete, oblikuje in regulira subjektivitete ter posameznike aktivno umešča, ni več koncipirana kot oblika »dominacije, tiranskosti ali vir neracionalnosti in nasilja« (Brown, 2006: 153), kot to velja za religijo etniziranega drugega. Namesto tega je v primeru liberalnega individuuma postavljena za še cno v vrsti izbir, ki so slednjemu na voljo (s tem se ponovno zabriše moč organizirane religije in vtikanost cerkve kot institucije v javni sistem t. i. liberalnih demokracij, ki so še kako regulirane s strani cerkve, saj ta deluje kot državna parainstitucija), s čimer je tudi religija preoblikovana le v »vir ugodja, duševne hrane, moralne opore in verodostojnosti« (Brown, 2006: 153). Ta dvojna pravila interpretacije religije in kulture, ki so za etniziranega drugega postavljena drugače kot za predstavnike središčnih skupin, so zato tudi religioznost Busha mlajšega, ki ga je vodila skozi oba njegova predsedniška mandata – in se je denimo na ravni vodenja zunanje politike odražala tako v rednih konzultacijah predsednika z radikalnimi krščanskimi skupinami kot v njegovih trditvah, da je vojaška invazija Iraka božja misija –, postavila v povsem drugačno luč. Namesto krščanskega fundamentalizma ta dvojna drža interpretacije religije in kulture omogoča, da je Busheva predanost religiji, na katero se je skliceval, slikana le kot vir posameznikove moči in moralne opore, ki ga vodi pri oblikovanju ključnih odločitev v zvezi z vojnimi misijami. To pa naj bi stalo v ostrem nasprotju z načinom delovanja in mišljenja etniziranega in na novo koloniziranega drugega, saj je v tej igri moči le on tisti, ki je ožigosan kot tisti, ki se nevarno predaja svojemu bogu, zaradi česar naj ne bi premožgel individualne volje in moči, ki bi mu pomagala pri sprejemanju modrih in ključnih logističnih odločitev (Brown, 2006: 154).

⁷Kultura in religija sta predstavljene v navidezno zasebnost doma in družine, ki je diskurzivno preosmišljena v obliko prostora zunaj dosega in strukturalnega vpliva politično-ekonomskega sistema in diskurzov moči. Tako se ne le utrjuje mit o avtonomnem individuumu, ki naj bi deloval neodvisno od religije in kulture, pa čeprav je ta sestavni del načina vodenja in organizacije evro-atlantskih liberalnih demokracij, temveč se tudi medvrstično vpeljuje avtomatsko razumevanje, da je kultura

Ohranjanje te diskurzivne ločnice in navidezne razlike med kulturo in političnim sistemom je ključnega pomena za ohranjanje imaginarne predstave, da gre pri liberalnih demokracijah za skupnost avtonomno delujočih posameznikov, medtem ko naj bi vse druge sisteme zaznamovala ujetost v fundamentalistične kulturne okvire, pri čemer so etnizirani drugi vzpostavljeni kot s strani kulture vodeni, homogeno obvladani in torej neindividualizirani subjekti (Brown, 2006: 171). Pripenjanje kolektivnih identitet rasializiranim/etniziranim drugim na eni strani in individualnosti središčno postavljenim belskim skupinam na drugi ponovno vodi v oživljanje starih rasistično-kolonialističnih predstav o modernih zahodnoevropskih civilizacijah in tradicionalnih, v preteklost zaklenjenih in zatorej regresivno označenih skupinah ljudi, ki jih je potrebno civilizirati, oziroma, rečeno v današnjem žargonu, demokratizirati (Bannerji, 2000).⁸ Tako dokončno pride do izraza današnja politična raba pojma kulture na mestu implodiranega biološkega rasizma: »[Samooklicani] modernizirani so tisti, ki ustvarjajo in obvladujejo kulturo, medtem ko so tisti, ki so vzpostavljeni za predmoderne, lahko le prevodniki svoje kulture.« (Mamdani v: Brown, 2006: 20.) V primeru slednjih se tako vzpostavlja in utrjuje podoba etniziranih drugih kot ujetnikov lastne kulturne dediščine, ki ostajajo večno zaklenjeni v tradicionalni preteklosti in kolektivistični identiteti, medtem ko naj bi bilo v moči avtonomno osmišljenega liberalnega posameznika, ki je oznaka, rezervirana za belce, da lahko povsem neodvisno in po lastni presoji kvečjemu izbira med (diskurzivno depolitiziranimi) elementi svoje kulture. Neetnizirani predstavnik središčne skupine je tako slikan kot osvobojen svoje kulture in izvzet iz okovov preteklosti ter kolektivistične identitete, medtem ko kultura v primeru rasializiranega drugega nastopa kot retrogradni in hkrati vseprisotni, določujoči element njegove nikoli preraščene in zatorej domnevno represivne kolektivistične identitete.

inherentno opresivna, brž ko je vidno vtkana v državne zakone in izvajanje politike na državni ravni, kot naj bi to denimo veljalo v primeru uveljavljanja religioznih praks v državah Bližnjega vzhoda itd. (Brown, 2006: 170).

8 Za evropski kolonialistični diskurz je značilno, da je kolonizatorje in vse zahodnoevropske pripadnike imperijev postavil za nosilce človeštva, humanosti, civilizacije in vsega, kar šteje za univerzalno dobro, medtem ko je kolonizirane ljudi med drugim prelepil z oznakami, kot so nazadnjaški in tradicionalen. To pa je, kot izpostavlja McClintock, lahko dosegel le z diskurzivnim preobratom: kolonizirane ni slikal le kot tiste, ki preprosto poseljujejo drugi geografski prostor, marveč je ta geografsko oddaljeni, a sočasno obstoječi prostor hkrati preosmisli tako, da ga je konceptualno prestavil nazaj v časovno linearno oddaljeni in zatorej tudi zgodovinsko odmaknjeni prostor in čas, to je v t. i. »anakronistični prostor« (1995: 30). Ta naj bi bil tako predhoden nastopu razuma in modernizacije v zahodnoevropskih družbah, skupaj z njim pa tudi na novo osmišljeni kolonizirani drugi. S tem se je utrdila in racionalizirala podoba koloniziranih drugih kot iz sedanosti izvzetih in v pradavni zgodovini ali vsaj časovno zamaknjeni preteklosti prebivajočih drugih, ki naj bi posebljali življenjske vzorce »arhaične primitivnosti« (Volpp, 2001: 1201). Kolonialni diskurz zahodnoevropskih imperijev je na ta način zahodnoevropske in druge svetovne kulture preuredil v medsebojno hierarhičen sistem razlik in grupacij ljudi, in sicer tako da jih je prerazporedil po kronološkem traku (evolucijsko-darvinistično predelane človeške) zgodovine.

Določanje kulture drugega in njena selektivna raba

Za liberalni subjekt evro-atlantskih demokracij pa v tej igri vzpostavljanja hierarhičnih dualizmov ni značilno le, da sam sebe izvzema iz na novo redefiniranega in omejujočega koncepta kulture. Zanj je prav tako značilno, da etniziranega drugega s svojimi diskurzivnimi mehanizmi ne le vpenja v okove kulture, ki mu jo nadeva kot edini in določujoči označevalec njegove identitete, temveč da hkrati tudi narekuje razumevanje tega, kaj kultura je in kateri so njeni sestavni elementi, ki jih je beli center v primeru etniziranega drugega sploh pripravljen prepoznati in posledično še tolerirati. Kulturo etniziranega drugega s tem ne le zariše, marveč tudi definira, kar predstavlja svojevrstno obliko »političnega dejanja« (Phillips, 2007: 45), saj je s tem ponovno povezano prisvajanje avtoritete in vzpostavljanje moči domnevno s kulturo neobremenjenega in avtonomno samoosmišljenega belega centra evro-atlantskih kapitalističnih držav.

Pri tem kulturo etniziranega drugega v skladu z vzorci kulturnega esencializma obravnava kot vnaprej dano in statično, zgodovinsko nespremenljivo ter vase zaprto entiteto s povsem svojimi vzorci mišljenja in vedenja. Ta, na novo obujeni esencialistični diskurz sloni na ustvarjanju predstave, da se vsaka kultura vzpostavlja in obnavlja v popolni izolaciji od druge in da so kulturne skupine »notranje homogene, jasno zamejene, v odnosu do drugih povsem nesoypadne, torej medsebojno izključujoče, ter, nenazadnje, zaznamovane z vzdrževanjem povsem ločenih, a natančno determiniranih interesov« (Barry, 2001: 11). Takšna esencialistično poustvarjena in naturalizirana predpostavka kulture (kot zacementirane in vnaprejšnje danosti) je možna le, v kolikor se načrtno spregleda dejstvo, ki kaže, da so meje med kulturnimi skupinami porozne, spremenljive in medsebojno težko določljive. Kulture same po sebi namreč niso nepredušno zaprte in navzven ograjene stvarnosti, temveč so v svoji podstati vedno že sestavljenke najrazličnejših vplivov in izposojenk, njihovih predelav in prilagoditev, saj so ljudje vedno aktivno posegali po širokem spektru različnih možnosti razumevanja, delovanja in organiziranja bivanjskih stvarnosti, pri čemer so si ideje in znanje prostovoljno ali pod pritiskom (kolonialnih upraviteljev) izposojali ter medsebojno spajali iz različnih lokalnih, regijskih, nacionalnih in svetovnih virov (Yuval-Davis, 2009). Kulture so torej hibridizirane, skozi čas spreminjajoče se, pretočne in gnetljive prepletanke, ne nazadnje pa so tudi notranje neskladne in razcepljene, saj so podvržene različnim trenjem, ki izhajajo iz konflikta interesov njenih članov. Kot izpostavlja Ann Phillips, vsako kulturo zaznamuje obstoj široke palete različnih gledanj njenih posameznikov in skupin, s tem pa tudi nesoglasij in bojov, ki se sučejo okoli vzpostavljanja določenih vrednot in praks ter uveljavljanja pomenov in njihovih na-

daljnjih interpretacij (2007: 45). Vsaka kultura v sebi nosi nabor različnih, med seboj izpodbijajočih in navzkrižnih glasov kot tudi narativnih struktur samoosmišljanja, pri čemer gre v prvi vrsti za obliko neprestano potekajočega političnega boja za uveljavljanje določenih idej o načinu bivanja in za s tem povezano strukturalizacijo družbe.

Vsaka kultura, ne glede na predznak, ki si ga nadeva v novi globalni delitvi sveta, zato v sebi združuje tako moderne kot tradicionalne elemente. Ni torej vnaprej dana in statična stvarnost, v katero naj bi bile vtisnjene t. i. jedrne in nespremenljive vrednote, ki jo delajo za povsem drugačno in ograjeno od drugih kulturnih skupnosti, njene etnizirane predstavnike pa spreminjajo v že vnaprej programirane in ozko utirjene, homogene nosilce le-te, ki naj bi govorili »z notnim kulturnim oziroma rasnim glasom« (Yuval-Davis, 2009: 91). Kulture so živi produkti in rezultat neposrednega udejstvovanja ljudi v medsebojnih bojih za prevlado določenih interpretacij, zato se skozi čas tudi spreminjajo definicije in prakse tega, kar naj bi predstavljalo njihova osrednja verovanja in ustroj družbe. Kulture torej niso niti nepredušno zaprte niti niso statične, temveč so neprestano vpete v procese postajanja in spreminjanja, tj. lastnega izgrajevanja. Kot take so vedno že notranje razcepljene oziroma razklane, in torej protislovne, tj. nehomogene.

Multikulturalizem kot oblika institucionalnega diskurza, ki izhaja iz esencialističnega razumevanja kulture drugega, zanika in izniči heterogenost, dinamičnost in hibridnost posameznih kultur. Namesto tega gradi na predpostavki njihove notranje popolne koherentnosti in hkrati že popreproščene enoznačnosti, na osnovi česar naj bi bilo zajemanje in določanje kulture drugega povsem neproblematičen proces. S tem pa tudi lažje uvaja prenovljeno rasializirano predstavo o odstopajoči drugačnosti in eksotičnosti njenih etniziranih predstavnikov, katerim naj bi bilo tako lastno le prgišče določujočih lastnosti in značilnosti. Gre seveda za »kodifikacijo kulture« drugega (Phillips, 2007: 28), pri čemer je za njegovo pravo oziroma reprezentativno in torej edino legitimno obliko odbran le eden od obstoječih bivanjskih vzorcev v sicer bogati paleti prakticiranih možnosti. Tovrstno »selektivno označevanje« (Phillips, 2007: 27) in hkratno poustvarjanje kulture drugega pod sedaj ozko vzpostavljenim in domnevno določujočim skupnim imenovalcem ima za posledico, da so izpostavljene le določene prakse, vrednote in z njimi povezane spremembe v neki skupnosti. Te v okviru institucionalnega multikulturalizma in njegove težnje po kategoriziranju ter uveljavljanju t. i. reprezentativnih oziroma enoznačnih in zaprtih identitet prerastejo v splošno oznako neke etnizirane skupnosti, ki naj bi jih bilo posledično potrebno tolerirati.

Multikulturalizem, ki operira z esencialističnim konceptom kulture in torej s poenostavljenim in zato površinsko zastavljenim razumevanjem iden-

titete etniziranih drugih, je soudeležen pri poglobljanju kulturnih stereotipov, ki jih sam aktivira in na katere se aktivno naslanja pri kategorizaciji skupin ljudi, ki jih znotraj diskurza kulturnega rasizma in tolerance želi postaviti za kulturno determinirane in s tradicijo obremenjene, s tem pa torej tudi od liberalnega centra odstopajoče druge. Z zavračanjem notranje večznačnosti in razcepljenosti kultur in namesto tega s priseganjem na njihovo homogenost multikulturalizem kot uradni diskurz evro-atlantskih demokracij ne preizprašuje koncepta kulture kot take. Namesto tega se zateka k posploševanju in krčenju razlik znotraj neke kulture ter zvajanju le-teh pod en sam, posebej izbrani in določujoči skupni imenovalec, pod katerim naj bi bilo mogoče prepoznati vse pripadnike neke kulture. Ker gre v liberalnih demokracijah za razumevanje kultur – v katere naj bi bili ujeti le etnizirani drugi – kot vase zaprtih in tradicionalnih, nespremenljivih entitet, gre v tem procesu modifikacije kulture drugega največkrat prav za hkratno odbiranje in povzdigovanje tega, kar znotraj neke kulture šteje za tradicionalen sistem vrednot. To pa pomeni, da je modifikacija kulture znotraj liberalnega multikulturalizma vedno podvržena procesu, na osnovi katerega so v ospredje največkrat postavljeni prav hierarhično zastavljeni in mizogeni vidiki neke kulture, medtem ko so ostali in prav tako prisotni enakopravnejši elementi taiste skupnosti odmišljeni in odrinjeni na obrobje, dokler niso v selektivnem procesu določanja njenih reprezentativnih elementov dokončno zabrisani in odmišljeni (Phillips, 2007: 44).

Vpeljevanje kulture kot temelja identitete multikulturnih drugih zato ne nastopa kot »oblika kulturne osvoboditve, temveč kot vrsta prisilnega steznika« (Phillips, 2007: 14). Od etniziranih drugih se v imenu izkazovanja kulturne stabilnosti in potrjevanja skupinske pripadnosti zahteva, da se prisilno uklonijo oziroma prilagodijo izkazovanju t. i. kulturne avtentičnosti oziroma tradicionalizma, v kolikor želijo biti prepoznani kot multikulturni subjekti liberalne demokracije in torej kot tisti, ki so upravičeni do institucionalne podpore in financiranja skozi različne projekte na ravni institucionalnega multikulturalizma.⁹ Pri tem gre ponovno za selektivno rabo kulture in dvojno

⁹ Multikulturalizem, ki izhaja iz esencialističnega razumevanja kulture, etnizirane druge posledično sili v izkazovanje konformizma oziroma v prisilno skupinsko pokorjevanje le določenim praksam in vrstam mišljenja znotraj njihove skupnosti, v katerih zahodnoevropski pogled prepoznava in posledično pogojuje priznavanje t. i. avtentičnosti neke etnizirane skupine. To pa, kot ugotavljajo feministične kritičarke, nemalokrat pomeni, da institucionalni multikulturalizem favorizira in podeljuje večjo vlogo in administrativno moč le določenim in že etabliranim posameznikom znotraj etniziranih skupin, največkrat prav moškim, saj so »različne kulturne tradicije definirane ravno v smislu kulturno specifičnih odnosov spola in nadzor[a] nad vedenjem žensk« (Yuval-Davis, 2009: 92). Ker »liberalna konstrukcija skupinskega glasu« ne le predpostavlja, temveč zahteva, da »skupina prevzame avtoritativen značaj«, torej da mora »obstajati vodstvo skupine, ki predstavlja njeno namensko homogenost, s tem ko govori z enim samim avtoritativnim glasom« (Yeatman v: Yuval-Davis, 2009: 92), je zanjo značilno, da se »zato lahko spaja s fundamentalističnim vodstvom, ki trdi,

držo določujočega belskega centra. Neetnizirane belske skupine so izvzete iz kakršnekoli oznake tradicionalnosti oziroma omejujoče zaznamovanosti in obremenjenosti s strani kulture, medtem ko so etnizirani drugi po pravilu vsi slikani kot tisti, ki jih kultura določa in popolnoma preveva tako v njihovih načinih mišljenja kot v samih dejanjih. Pri tej kulturni rasializaciji gre za to, da so tudi izrazito odstopajoča dejanja članov skupnosti, kot je na primer zatekanje h kriminalu, ki nimajo neposrednega opravka z dogovorjenimi normami same skupnosti, predstavljena kot neposreden rezultat ali del kulturnih norm etniziranega drugega. Kultura etniziranih drugih je v teh procesih patologizirana in kriminalizirana, medtem ko so taista kriminalna dejanja, kot sta, denimo, umor in kraja, ali pa druge vrste prestopništva in neupoštevanja pravil obnašanja med večinsko skupnostjo obravnavana kot dejanja, ki jih je posameznik zakrivil iz preobestnosti, in so zato obravnavana kvečjemu kot odraz njemu lastne krutosti, nemoralnosti ali pohlepa. Nikakor pa niso interpretirana kot del širšega vedenjskega obrazca pripadnikov njegove skupnosti, kaj šele kot posledica norm in s tem kot pokazatelj njegove kulture.

Tu se kaže vsa dvoličnost rasializirano selektivne in politične rabe kulture. V primeru liberalnega individuuma so kriminalna dejanja – povezana npr. s sistematičnim izvajanjem nasilja nad ženskami in z utrjevanjem avtoritete moškega v patriarhalnih nuklearnih družinskih skupnosti; taka dejanja so zakonsko še vedno le delno sankcionirana – konsistentno predstavljena zgolj kot posledica posameznikovega osebnega in povsem nerazložljivega od-

da zastopa resnično 'bistvo' kulture in religije svoje skupnosti, in ki daje velik poudarek nadzoru nad ženskami in njihovim vedenjem« (Yuval-Davis, 2009: 92). Tako se hegemonične konstrukcije kultur etniziranih drugih v resnici le tesno »povezujejo z interesi dominantnih akterjev znotraj skupnosti« in so dejansko največkrat v nasprotju z interesi večine žensk, ki nad tovrstnimi projekti izkazovanja skupinske avtentičnosti kulture niso nujno enoglasno navdušene, vendar njihovo stališče ne šteje, saj do njih tudi uradna politika multikulturalizma pristopa kot do tistih, ki so vedno že žrtve in nikakor ne akterji znotraj domnevno nepremostljivo patriarhalnih in torej represivnih okolij njihovih kultur.

Znotraj kulturalizacije družbe, ki jo povnanja prav institucionalna politika multikulturalizma, postane izkazovanje »avtentičnosti« največkrat edini, predvsem pa »pomemben vir, s katerim lahko tisti, ki veljajo za predstavnike »skupnosti«, od države terjajo finančna in druga sredstva« (Yuval-Davis, 2009: 92). V roke moških, ki so postavljeni za predstavnike in zagovornike etniziranih skupin, na Zahodu tako preide, da lahko v imenu konstrukcije skupinskega glasu in zagovora tradicionalnih vrednot pomagajo prekrožiti to, kar so sicer spremenljive in med sabo izpodrivajoče se prakse mišljenja in delovanja, v novo obliko enotirno poenotene skupnosti, ki jo spodbuja in odobrava politika multikulturalizma. Iz tovrstne reinterpretacije njihove kulture in njihovega avtoritativnega uveljavljanja enodimenzionalnega pogleda nanjo namreč izhajajo tudi njihove pomembne osebne koristi. V institucionalnem sistemu multikulturalizma se namreč le tako lahko uveljavijo kot glasniki in politični predstavniki svojih skupnosti ter si le na ta način tudi zagotovijo dostop do sicer omejenega sodelovanja v sistemu delitve moči (Bannerji, 2000). Tako se stakne krogotok vpeljevanja in privzemanja esencialistične politike, ki deluje v ozadju institucionalnega multikulturalizma. To pa dokazljivo poteka prav na škodo žensk, saj je v imenu izkazovanja in ohranjanja domnevno pomembnih kulturnih tradicij in enotne identitete skupnosti najprej žrtvovana prav njihova svoboda govora, gibanja in izbire ter enakost z moškimi.

klona od sicer neoporečnih praks središčne družbe, medtem ko so v primeru etniziranega drugega vedno kulturalizirana, tj. izenačena s celotno kulturo in, posledično, z njeno domnevno vesplošno degradiranostjo. Ali če razširimo misel Anne Norton (v: Phillips, 2007: 28): ko možje in partnerji na Zahodu izvajajo fizično nasilje nad svojimi partnerkami, je to osmišljeno le kot individualna patologija ali kot nerazumno odstopanje posameznikov od sicer neoporečnih in ustaljenih norm družbe, medtem ko je taisto dejanje denimo v primeru arabskih mož predstavljeno kot sestavni del islamske kulture, pa čeprav je lahko prav ta Arabec dejansko katoliški Palestinec. Na ta način se promovira tudi povsem zavajajoče gledanje, da so patriarhalne norme in torej tradicionalno ožigosane patriarhalne družbe značilne le za kulture etniziranih drugih,¹⁰ medtem ko naj bi bile po tej logiki liberalne demokracije osvobojene tovrstnih strukturnih neenakosti. To pa ima za povratni učinek tiho pristajanje na obstoječe patriarhalne norme znotraj zahodnoevropskih liberalnih demokracij, katerih končni učinek na življenje, svobodo gibanja, delovanja in možnosti samouresničitve žensk ni nič kaj drugačen od patriarhalnih norm drugih družb.

Kultura v današnjem kontekstu liberalnega multi-kulti pluralizma in diskurza tolerance torej nastopa kot politični in ideološki koncept, s pomoč-

10 Pri tem sodelujejo tudi uradne ustanove liberalnih demokracij, kot so sodišča s svojimi razsodbami, kjer pod oznako kulturne strpnosti in občutljivosti do kultur drugih vzdržujejo ter poglabljajo stereotipično predstavo o podrejenosti in pasivnosti žensk kot sestavnem elementu in splošnem vzorcu vseh etniziranih skupnosti. Tako so, denimo, britanska sodišča, kot je razčlenila Ann Phillips, razsodila v škodo obtoženk, ki so v samoobrambi umorile svoje partnerje, in jim dodelila večje kazni kot sicer. Pri tem je iz obrazložitev razvidno, da so obtožene ženske označila za nenavadne in deviantne predstavnice svojih kultur in zato neupravičene do nižjih kazni, pri čemer je jasno razvidno ne le esencializiranje in seksistično odbiranje ter povezovanje le določenih elementov neke kulture v ozek nabor lastnosti, ki naj bi zaznamovale vse ženske neke etnične skupine, temveč tudi stereotipiziranje etniziranih skupnosti kot fundamentalistično patriarhalnih družb. V primeru ene od obsojenk je sodišče navedlo domnevno nenavadno seksualno svobodo in avtonomnost ženske, ki je bila v razmerju z dvema poročenima moškima, kar je bilo v nasprotju z razumevanjem sodišča, da so članice etniziranih skupnosti, katerim gre verjeti in ki imajo svojo čast, le monogamne in poslušne žene (2007: 88). V drugem primeru je šlo za žensko, ki se je v Britaniji znašla zaradi dogovorjene poroke in se je kasneje hotela razvezati, vendar ji je mož to preprečil. Sodišče je pri izreku razsodbe izpostavilo, da ima obtoženka univerzitetno diplomu, zato jo velja obravnavati drugače. Oziroma, če bi obsojenka po predstavah sodišča utelešala tipično podobo ženske, ki je bila prisiljena v dogovorjeno poroko in brez kakršnihkoli pravic, kar naj bi jo iz obupa napeljalo k skrajnemu dejanju, bi sodišče presodilo drugače. Ker pa je imela diplomu in je bila po mnenju sodišča za žensko iz etnične skupine preveč izobrazena oziroma »preusposobljena«, je sodišče presodilo drugače in ji naložilo večjo kazen (2007: 87). Anne Phillips je v podrobnejši analizi britanskega sodnega sistema pokazala, kako sodišča na podlagi sprejetih stereotipov in esencialistične percepcije etniziranih drugih slednje navajajo k pričevanjem, v katerih od žensk pričakujejo, da bodo potrdile predstavo o podrejeni in nemočni ženi brez pravic. V kolikor se v svojih pričevanjih od te podobe oddaljijo, ne morejo več računati na nižje kazni, ki naj bi jih sodniki izrekli na osnovi senzibilnosti do kultur drugih. Hkrati pa to seveda kaže, da sodišča ne dopuščajo, da so življenja posameznikov znatno kompleksnejša od stereotipnih predstav, ki jih vodijo pri njihovih razsodbah (Phillips, 2007: 89).

jo katerega se ne le dodeljuje poustvarjeno stabilnost in enotnost sicer razno-terim izkustvom, načinom bivanja in pretočnim razlikam različnih etniziranih skupnosti ljudi, temveč se predvsem vpeljuje in utrjuje predstavnost o njihovi nepremostljivi tradicionalnosti. Ker politika multikulturalizma slo- ni na vpeljevanju esencialističnega pojmovanja identitet, etnizirane druge posledično tudi sili v izkazovanje konformizma. Da so lahko v sistemu, ki gradi na kulturalizaciji in s tem depolitizaciji družbe, prepoznani kot etnič- na skupnost in ustrezno financirani, so etnizirani drugi primorani izkazova- ti svojo »kulturno avtentičnost«, kot jo vidi zahodnoevropski center. To pa nemalokrat pomeni, da institucionalni multikulturalizem favorizira in po- deljuje večjo moč le določenim skupinam posameznikov znotraj etniziranih skupin oziroma, kot je zapisala Yuval-Davis, »da sprejema kot predstavnike manjšin ljudi na razrednih položajih in položajih moči, ki so precej dru- gačni od tistih, ki jih zavzema večina pripadnikov tiste skupine« (2009: 91). Zato se velja skupaj z Anne Phillips upravičeno vseskozi spraševati, kaj je po- tem pravzaprav tisto, kar multikulturalizem skozi svojo politiko ustvarjanja in priseganja na esencialistične identitete drugih – ki jih je tako mogoče lažje usmerjati in obvladovati – pravzaprav aktivno »prepoznavna, potrjuje in ako- modira« oziroma tolerira, s tem pa nenazadnje tudi soustvarja in reproducira. Problem, ki naj bi ga multikulturalizem pomagal reševati, tako tudi urad- no postane le akomodacija (tj. pripuščanje in toleriranje) in s tem povezano obvladovanje »tradicionalnosti« drugega. Oziroma, kot izpostavlja Ban- nerji, politika institucionalnega multikulturalizma se tudi uradno vrtili okoli tega, »kolikšen delež tradicionalnosti [ki naj bi povsem definirala etnizira- ne druge] je še mogoče pripustiti in akomodirati znotraj domnevne evropske moderne epohe, ne da bi bila zaradi tega kakorkoli načeta politična prevla- da in domnevna kulturna hegemonija evro-atlantskih demokracij« (Ban- nerji, 2000: 58).

Vloga multikulturene pluralnosti v liberalnih demokracijah

Pojma, kot je kulturna pestrost in raznolikost družbe, ki ga znotraj okvi- ra institucionalnega multikulturalizma promovirajo evro-atlantske liberal- ne demokracije, zato ni mogoče razumeti kot zgolj opisno in nevtralnno oznako, čeprav se tako kaže na površini. V ozadju institucionalnega multi- kulturalizma in liberalnega pluralizma, če povzamemo, namreč potekajo procesi, ki so povezani s poustvarjanjem in vpisovanjem rasializiranih razlik, kar se kaže predvsem v dodeljevanju negativnih oznak različno označenim drugim, pri čemer so slednji izgneteni kot tisti, ki ne pripadajo t. i. moder- nemu in posledično tolerantnemu polu družbe, ki je lahko le belska, tem- več tradicionalnim kulturam in posledično enotirnim vzorcem mišljenja in vedenja. Pri liberalnem govoru o pestrosti družbe in multikultureni raznoli-

kosti ter dopuščanju ali toleriranju le-te zato nikakor ne gre za »nedolžno vrsto pluralnosti« (Bannerji, 2000: 46). Ta pojem v sebi skriva ideološko preplastitev pojma kulture, v ozadju katere stojijo na novo vpisane in binarno izpeljane (rasializirane) razlike.

Kot smo namreč pokazali, so v okviru diskurza multikulture pluralnosti migranti iz dežel tretjega sveta postavljeni kot od središčne in tiho določujoče skupine nepremostljivo drugačni in nepopravljivo odstopajoči etnizirani drugi. Pri tem so slednji stereotipizirani in degradirani tako, da so osmišljeni kot ujetniki svojih tradicionalnih kultur in preteklosti, medtem ko so predstavniki središčnih belskih skupin postavljeni za avtonomne in racionalne posameznike, katerih dejanja in odločitve naj bi odražale povsem samostojno presojo in torej izvzetost iz kulturnih vzorcev ter s tem v prvi vrsti pripadnost moderni in napredku. Navidezno neobremenjeni govor o liberalni pluralnosti, multikulturni raznolikosti in tolerantnosti v svojem jedru prikriva vpise poustvarjenih esencialističnih in homogeniziranih identitet, ki jih lepi na etnizirane druge, prožajoč predstave o njihovi nepremostljivi drugačnosti in tujosti. Diskurz multikulturalizma in liberalne pluralnosti, ki je v bistvu diskurz esencialistično poustvarjene kulturne raznolikosti, tako le na novo vpeljuje in hkrati nadomešča govor o rasni drugačnosti, navzven pa deluje kot nevtralen in z razmerji moči navidezno nezaznamovan izraz.¹¹ Zavoljo slednjega je za njim moč poskriti oziroma prikriti razmerja moči in poustvarjene razlike, pri čemer so esencialistično konstruirane in v okviru liberalnega pluralizma tako tudi približane kulturne raznolikosti pretvorjene in posledično predstavljene kot že »prvobitno obstoječe družbeno-kulturne ontološkosti oziroma naravna dejstva« (Bannerji, 2000: 32). Diskurz liberalnega pluralizma in tolerance, za katerim stoji reorganizacija multikulturenih drugih na osi tradicija – moderna, zato v sklopu institucionalnega multikulturalizma evro-atlantskih kapitalističnih držav nastopa kot »kompleksen sistematično razlagalni jezik« (ibid.), ki etnizirane druge ne le tiho kategorizira, ampak s tem tudi določa in zamejuje v njihovi poli-

¹¹ Liberalni diskurz domnevne pluralne raznolikosti, kot izpostavljajo Bannerji in drugi kritiki institucionalnega multikulturalizma kapitalističnih držav, družbo slika tako, da jo retorično skrči in poplošči na raven »horizontalnega prostora« (2000: 59), iz katerega so na ta način izvzeta in posledično povsem odmišljena vertikalno delujoča razmerja in oblike družbenih moči. Na osnovi slednjih tudi poteka konstruiranje, dodeljevanje, vzdrževanje in reguliranje binarnih razlik, ki so, denimo, sestavni del rasističnih in seksističnih diskurzov in praks. Liberalni diskurz pluralne raznolikosti namesto tega strateško gradi na razumevanju in branju sicer poustvarjenih razlik kot abstraktnih oziroma izven družbeno-političnega konteksta že obstoječih danosti. Družbena razmerja moči, na osnovi katerih se oblikujejo in naturalizirajo binarne razlike, so tako umaknjena v ozadje in povsem odmišljena. Razlike oziroma t. i. pluralnih drugačnosti, ki sedaj delujejo na ravni nekakšne horizontalne izenačenosti, tako ni več mogoče brati kot produkta razmerij moči. Zato so znotraj liberalnega diskurza domnevne pluralnosti tudi predočene kot »inherentne, kot ontološke ali kulturne značilnosti posameznikov določene kulturne skupnosti in ne več kot nabor rasistično proizvedenih in naknadno vpisanih stereotipov« (Bannerji, 2000: 63).

tični subjektiviteti, saj jo interpretira za izključno kulturno in torej ozko tradicionalnega značaja.

Multikulturalizem s poudarkom na kulturni raznolikosti in torej specifični vrsti pluralnosti – kjer je pestrost v svoji podstati osmišljena in načrtana hierarhično na osi tradicije in moderne – deluje kot vrsta institucionalne politike in hkrati ideološkega aparata. Z neprestanim poudarjanjem in hkratnim osmišljanjem etniziranih drugih kot izključno kulturno zaznamovanih, multikulturalizem pozornost sistematično preusmerja proč od strukturalno pogojenih družbeno-ekonomskih neenakosti, ki v metropolitanskih jedrih dejansko krojijo usodo in vnašajo prepadne razlike med rasializirano, različno segmentirano in razvrednoteno imigrantsko delovno silo. Vprašanja, ki so povezana z družbenimi razmerji moči in konstruiranjem odklonske drugačnosti, multikulturalizem potisne v ozadje in jih v celoti nadomesti s problematiko esencialistično poustvarjenih kulturnih identitet in razlik. Ali kot izpostavlja Bannerji, z uvedbo nove politike multikulturalizma v 80. letih prejšnjega stoletja so evro-atlantske liberalne demokracije »vprašanja, povezana z družbeno pravičnostjo, rasizmom in nezaposlenostjo med imigranti, preoblikovale v vprašanja, povezana s kulturno raznolikostjo, s čimer so težišče razprave prenesle na simbole, povezane z religijo, oziroma na t. i. tradicijo. Postopoma se je vzpostavil politični in administrativni okvir, znotraj katerega so bili imigranti etnizirani ter prisiljeno kartografirani in potisnjeni v [med seboj izolirane] tradicionalne skupnosti,« s čimer sta bila tudi izrinjena in dokončna odstranjena tako zavedanje kot govor o globljih strukturalnih neenakostih (Bannerji, 2000: 45). Zahteve po družbeno-ekonomski pravičnosti in odpravi rasizma je politika multikulturalizma in liberalne pluralnosti preoblikovala in izničila tako, da jih je v celoti nadomestila in s tem povezala s promocijo ozko usmerjenih kulturnih identitet, ki se posej vežejo le na izkazovanje izrazito selektivno odbranih elementov kulture in tradicije, kot jo v primeru etniziranih drugih snuje in razume zahodno-evropsko oko. Zato na tem mestu govorimo o depolitizaciji družbe in njeni hkratni kulturalizaciji.

Evro-atlantske liberalne demokracije so z redukcijo in istočasnim preoblikovanjem zahtev po družbeni pravičnosti na strani etniziranih drugih v pravico do njihovega uveljavljanja ozko predpisanih in tradicionalno poustvarjenih elementov lastne kulture tako zabrisale sledi in odmaknile kritični pogled od dejansko potekajočih procesov njihove diskriminacije in rasializacije. Ker so ideološko-strukturalni vzroki ter ekonomsko-izkoriščevalski vzvodi, ki botrujejo nastanku in vzdrževanju t. i. »razlik«, umaknjeni v ozadje, nadomesti pa jih govor o nepremostljivih in fiksnih kulturnih razlikah, se s tem težišče gledanja in razumevanje etniziranega drugega premak-

neta od procesov ekonomske marginalizacije in ideološko podčrtanega izključevanja k etniziranim identitetam kot edinim določujočim in ključnim faktorjem vpliva. Na osnovi tega neuspeh in, denimo, zaklenjenost etniziranih drugih v nizko plačana in razvrednotena dela postaneta del interpretacije neprilagodljivosti njihovih kultur in ne problem, ki ga v bistvu zavestno ustvarja država gostiteljica s svojimi imigracijskimi zakoni.¹²

12 Ti zakoni se v večini vežejo na omejevanje možnosti in vrst zaposlitve, ki so dodeljene in posledično še na voljo imigrantom, za katerimi, kot kaže, denimo, primer Kanade in večine ostalih kapitalističnih evro-atlantskih držav, stoji vrsta strukturalno pogojenih ukrepov, ki so neposredno povezani s segmentacijo in hierarhizacijo različno izkoriščane delovne sile na kapitalističnem trgu dela. Med temi, kot opozarjajo številni sociologi na čelu z L. Caragata, izstopa t. i. proces »decertifikacije«, ki se veže na univerzitetno izobraženo in/ali visoko kvalificirano imigrantsko delovno silo. V času prestrukturiranja gospodarstva zahodnih kapitalističnih držav, ki temelji na prenosu težke industrije in ostalih vrst proizvodnje, povezane z manualnim delom za tekočim trakom, v neokolonizirane dežele tretjega sveta ter na posledični razširitvi storitvenega sektorja ter ekonomije znanja na tleh evro-atlantskih držav, kanadske imigracijske oblasti dodeljujejo višje točke in s tem prednost imigrantom, ki so v svojih deželah dosegli višjo stopnjo izobrazbe na znanstvenem ali drugem profesionalnem področju. Vendar pa se ob pripustitvi na kanadski trg dela ti imigranti soočajo s sistematično diskriminacijo, ki se nanaša tako na degradacijo stopnje njihovega izobrazbe kot na širino njihovega znanja. Njihova visoka stopnja izobrazbe in pripadajoči naziv sta namreč s strani delodajalcev in kanadskih organov, pristojnih za podeljevanje licenc in certifikatov, avtomatično razveljavljena in izničena, kajti za večino visoko izobraženih imigrantskih delavcev velja zakon, da si morajo ustrezen naziv ponovno pridobiti v kanadskem izobraževalnem sistemu. Šele takrat stopi v veljavo tudi njihov stari naziv. Največkrat to pomeni, da morajo preiti številne birokratske prepreke in ponovno izkazati ustrezno stopnjo izkušenosti, ki naj bi jo pridobili na njihovem novem delovnem mestu, ali pa opraviti test, s katerim lahko naknadno dokažejo, da je njihova stopnja znanja primerljiva s stopnjo, ki jo zahteva kanadski izobraževalni sistem. Dodatna zanka se seveda skriva v tem, da tovrstni birokratski procesi recertifikacije niso prosto na voljo in da je število podeljenih certifikatov omejeno, saj je restrukturalizacija gospodarstva zahodnoevropskih ekonomij usmerjena predvsem v širjenje umetno dekvificiranih in posledično podplačanih delovnih mest tudi znotraj t. i. ekonomije znanja, na katerih se umetno zadržuje predvsem imigrante (Caragata, 2003: 569). To pomeni, da so kljub visoki stopnji pridobljenega znanja imigranti razvrščeni na birokratsko znatno nižje ovrednotena in posledično podplačana delovna mesta, pa čeprav prav na teh delovnih mestih opravljajo dela ali vrste raziskav, za katere je potrebna visoko specializirana in višja stopnja znanja in izobrazbe. Na ta način, kot izpostavlja Caragata, je visoko izobražena, a razvrednotena imigrantska delovna sila na leto prikrajšana za 2.4 bilijone kanadskih dolarjev dohodka, ki bi ji sicer pripadal v nediskriminatornih delovnih okoliščinah (ibid.).

Druga vrsta sistematične diskriminacije, ki izhaja iz imigrantskih zakonov in spremljajoče politike zaposlovanja v evro-atlantskih državah, se kaže v vzdrževanju nizke stopnje zaposlenosti in posledično visoke stopnje podzaposlenosti ali nezaposlenosti med imigrantsko delovno silo v formalnem sektorju na nizko plačanih delovnih mestih vseh vrst, pa čeprav je raven njihove tehnične usposobljenosti za ta mesta primerljiva ali pa celo presega raven domače delovne sile (Caragata, 2003; Bannerji, 2000). Posledično so imigranti prisiljeni iskati osnovne vire preživetja na sivem trgu dela, kjer so izpostavljeni še večjemu izkoriščanju in podplačaniosti njihovega dela. Prav tako pa je pomenljiva tudi patriarhalna politika evro-atlantskih držav, vključno z večino članic EU, ki je vgrajena v imigracijske zakone in ki torej še bolj od moških prizadene imigrantske ženske. Te namreč imigracijski zakoni ne obravnavajo za avtonomne subjekte, kot to velja za moške priseljence, temveč izključno za tiste, ki jih sponzorirajo njihovi možje, oziroma kot vzdrževane člane družine, ki so torej odvisne od »glave družine«, kar velja tudi v primeru, ko so ženske formalno izobražene ali pa so enako kvalificirane ali ne-kvalificirane kot njihovi partnerji (Bannerji, 2000: 68). Tovrstna obravnava migrantskih žensk, na podlagi katere so postavljene v vlogo vzdrževanih

Multikulturalizem, ki prerašča v ideološki aparat držav gostiteljic, tako nastopa kot vrsta diskurza, na podlagi katerega, kot izpostavlja Bannerji, poteka segmentacija družbeno-kulturnega prostora kot tudi trga dela na etnično ločene in med seboj izolirane skupnosti (2000: 16). Te so prav zaradi kulturalizacije družbenega prostora in na novo vzpostavljenih sistemov financiranja multikulturnih drugih postavljene v med seboj tekmovalne odnose. Ker so namreč etnizirane skupnosti skozi reprezentativno politiko multikulturalizma sedaj postavljene na ogled in tako ovidene ali pa celo samointerpelirane kvečjemu kot le »primarno verske, tradicionalne ali predmoderne, in civilizacijsko nazadnjaške« (Bannerji, 2000: 16), tovrstna etnizirano kulturna nalepka deluje kot njihova edina krovna in hkrati razdvajajoča oznaka, saj jih sili v medsebojno tekmovanje pri izkazovanju kulturne avtentičnosti in s tem upravičenosti do priznanja in financiranja znotraj državnega aparata multikulturne politike. Njihov uradni skupni imenovalc ni več dejansko vseskozi potekajoča ekonomska marginalizacija in rasializacija, temveč nekaj povsem drugega in površinskega. Na ta način multikulturalizem kot oblika državnega aparata in diskurza ne le odvrta pogled od strukturalnih neenakosti, s čimer je povezana »visoka stopnja nezaposlenosti, nizkih dohodkov in revščine ter podstandardnih bivanjskih razmer etniziranih drugih« (Barry, 2001: 12), marveč pomaga pri vzdrževanju in ohranjanju obstoječih struktur moči. Ker državna politika multikulturalizma še dopustno in prepoznavno politično subjektiviteto etniziranih drugih veže izključno na kulturo in tradicionalno identiteto, tako tudi regu-

in partnerju podrejenih družinskih članov, slednje zadržuje znotraj sten doma in vodi v nadaljnje omejevanje njihovega dostopa do formalnega trga dela. Posledično so imigrantske ženske sistematično preusmerjene v t. i. delo na domu, ki ni plačano več na uro, temveč na proizvedeno enoto ne glede na dejanski vložek delavke, in v sweatshope, ki so se razbohotili tudi v evro-atlantskih metropolah kot del t. i. podizvajalske industrije. Za vse te fleksibilne zaposlitve, ki jih je razvila nova ekonomija je značilno, da so najbolj razveljavljene in podplačane; delavke pa najbolj izkoriščane, saj je za ta delovna mesta značilno, da niso podvržena osnovnim delovnim standardom, sindikalni zaščiti in pravičnemu plačilu (Lister, 1997).

V vseh teh ozirih pride do izraza politika multikulturalizma kot politika obvladovanja in upravljanja z imigrantsko populacijo. Kot navaja Bannerji, zahteve imigrantov danes in v času, ko so zahodnoevropske elite oblikovale državno politiko multikulturalizma, niso bile primarno kulturnega značaja. Njihove zahteve so bile večplastne; med njimi pa so bile najbolj pomembne in vidne prav tiste, ki so se nanašale na odpravo diskriminatorne obravnave s strani evro-atlantskih držav in njihovih ekonomskih sistemov, ki niso dopuščali enakovrednih zaposlitvenih možnosti in s tem možnosti osnovnega preživetja, politike imigrantskih kvot in omejitev, ki so se nanašale na ponovno združitev družin, problemi, povezani s prilagoditvijo na novo deželo, predvsem tisti, povezani z jezikom in z nenazadnje dostopnostjo javnih servisov, kot sta šolanje in varstvo otrok (Bannerji, 2000: 44; Gunew, 2004). Skratka, tegobe, o katerih so pretežno govorili imigranti, se niso nanašale na pravico in nezmožnost uveljavljanja njihove kulture, kar je bila interpretacija, ki jo je prinesla državno sponzorirana politika butičnega multikulturalizma, temveč osnovne možnosti preživetja, ki zadevajo tiste, ki so potisnjeni na podplačana delovna mesta s pičlo možnostjo napredovanja in s tem izvitja iz primeža strukturalno vzdrževane neenakosti in revščine (Bannerji, 2000: 46).

lira in omejuje druge možnosti delovanja in političnega nastopanja prav tistih, ki so najbolj izpostavljeni praksam poglobljajoče se ekonomske eksploatacije in družbene diskriminacije.

V imenu t. i. liberalno-pluralnega dopuščanja in ohranjanja homogenih etničnih kultur državno vodena politika multikulturalizma imigrante vpo-tegne in hkrati razdrobi na ograjene in med seboj izolirane etnizirane skupnosti, s čimer je onemogočeno njihovo povezovanje na ravni organiziranega in skupnega boja za osnovne socialne in ekonomske pravice. Ali kot izpostavlja Yuval-Davis, uradni diskurz multikulturalizma »pogloblja ločnice, s tem ko poudarja različne kulture pripadnikov etničnih manjšin, namesto, da bi poudaril tisto, kar jih druži z drugimi temnopoltimi ljudmi (v smislu vseobsegajočega binarnega razlikovanja med črnci in belci), ki si z njimi delijo podobne tegobe rasizma, podrejenosti in ekonomskega izkoriščanja« (2009: 91). Državno vodena politika multikulturalizma torej prav z zasti-ranjem pogleda nad dejansko potekajočimi procesi rasializacije in marginalizacije na eni strani ter s hkratnim razbitjem in preplastitvijo rasializiranih drugih na etnične in fundamentalistično poustvarjene enklave na drugi (Bannerji, 2000: 47) tako ne le taktično onemogoča preseganje umetnih loč-nic med rasializiranimi drugimi, ki jih vseskozi strateško pogloblja, marveč v ozadje tudi dokončno potisne možnost, da bi do politične in kolektivne or-ganizacije izkoriščanih drugih dejansko prišlo.

S preusmerjanjem pogleda od strukturalnih neenakosti h govoru o etnič-nih skupnostih in k uveljavljanju ozko determinirane kulturne »raznoliko-sti« kapitalistične evro-atlantske liberalne demokracije na osnovi politike multikulturalizma na ta način pozicionirajo, uravnavajo in kontrolirajo po-litično subjektiviteto svojih drugorazredno strukturiranih državljanov. Ker državno vodena politika multikulturalizma družbeno-politično problema-tiko, povezano z rasializacijo in ekonomsko eksploatacijo etniziranih dru-gih, reducira in nadomešča z vpeljevanjem okleščenih in esencialistično po-ustvarjenih zahtev po ohranjanju etničnih kultur, politična subjektiviteta in pripisana identiteta etniziranih drugih tako ostaja ujeta v ozke esencialistič-no poustvarjene determinante, pri čemer diskurz tolerance igra vlogo regu-latorja. Na tem mestu se tudi dokončno staknejo v zaključen krogotok vse podmene novo vpeljanega kulturnega rasizma in iz njih izhajajoča interpe-lacijska orodja evro-atlantskih držav v odnosu do imigrantov iz tretjega sve-ta. Tako postane dokončno jasno, zakaj je v večjem interesu zahodnih elit, da »njihove države tolerirajo oziroma priznavajo [kar v večini primerov pome-ni, da same tudi generirajo] kulturni nacionalizem ali pa religiozni funda-mentalizem namesto, da bi se ukvarjale z zahtevami in posledicami razred-nega gibanja med imigranti in 'tujci'« (Bannerji, 2000: 16–17).

Zaključek: diskurz tolerance in njegova ideološka vloga v multikulturnih liberalnih demokracijah

Politične elite evro-atlantskih liberalnih demokracij so govor o enakosti in zahteve številnih družbenih gibanj v drugi polovici 20. stoletja po odpravi družbenih krivic, kot so prakse ekonomskega izkoriščevanja in družbene marginalizacije, nadomestile z institucionalnim diskurzom tolerance. Slednjega so vpele v podstat govora o multikulturnosti evro-atlantskih liberalnih demokracij in prepletle s politiko vzdrževanja esencialističnih kulturnih identitet. Pri tem diskurz tolerance izhaja in gradi na predpostavki, da so identitete že vnaprej dane in samonikle tvorbe, njihovi sestavni elementi in identitetne razlike, ki naj bi iz tega izhajale, pa le povnanjenje posameznikovih inherentnih lastnosti, ki jih je ali pa ni mogoče dopustiti in s tem pripustiti v diapazon tistega, ki tolerira. Diskurz tolerance torej prisega na esencialistične, samozadostno osmišljene in atomizirane identitete, ki naj bi po tej logiki same po sebi delovale kot prepreke in vir sovražnosti. Na ta način, kot izpostavlja Wendy Brown, diskurz tolerance zabriše sledi in v ozadje umakne dejstvo, da so t. i. nepremostljive kulturne in druge razlike, ki naj bi jih bilo potrebno tolerirati, ter identitete, ki so dejansko izgnete skozi diskriminatorne procese podeljevanja in pripisovanja razlik, »družbeno in zgodovinsko konstituirane in so zato same učinek vektorjev moči in hegemoničnih norm oziroma diskurzov o rasi, etniji, seksualnosti in kulturi« (Brown, 2006: 16). Namesto tega diskurz tolerance producira razlike, ki postanejo družbeno pomenljive pri nadevanju identitete, razvrščanju ljudi in podeljevanju privilegijev ali odvzemanju osnovnih pravic; le-te tudi preosmisli in postavi »za sama po sebi obstoječa dejstva in prakse, ki naj bi ljudi samodejno razdvajale« (Brown, 2006: 47). Na ta način diskurz tolerance vse to, kar so dejansko učinki družbeno-institucionalnega nasilja in spremljajočih praks izključevanja, posledično predstavi tako, kot da je kvečjemu posledica individualnih ali skupinskih predsodkov in sovražnosti in ne več sistematično vzdrževane strukturalne neenakosti in diskurzivno producirane odklonskosti drugače označenega drugega. Diskurz tolerance družbene procese in prakse, ki so povezane z ustvarjanjem »marginalizacije, neenakosti in družbenega konflikta in ki vse zahtevajo družbeno angažirano analizo in politične rešitve, zvaja na eni strani na osebno in individualno raven ali na drugi na raven naravnega oziroma religioznega ali kulturnega konflikta« (Brown, 2006: 15).

Diskurz tolerance zato nastopa kot svojevrstno orodje depolitizacije, saj strukturalno proizvedeno in sistemsko vzdrževano neenakost, ki je povezana z ideološkim gnetenjem in pozicioniranjem, odklonsko poustvarjenega drugega zreducira in utiri na raven problema, za katerim ne stojijo več kom-

pleksni vzvodi in mreže družbeno-institucionalnih diskurzov in razmerja moči, vključno z ekonomskimi dejavniki, temveč le posamezniki središčne skupine. Vzrok za nastalo situacijo in posledično trpljenje etniziranega drugega diskurz tolerance tako prikazuje kot le in zgolj posledico osebne drže in s tem individualnega odnosa, ki naj bi ga imeli nekateri posamezniki središčne skupine do etniziranega drugega. Ker diskurz tolerance za srž celotnega problema in ne za njegovo posledico predstavlja nestrpen odnos posameznika, rešitev ponuja v privzgajanju strpnosti, ki naj bi po tej logiki kar sama po sebi odpravila raznolike družbene, ekonomske in politične tegobe, s katerimi so se prisiljeni soočati etnizirani drugi (Brown, 2006: 142).

Ravno s tovrstnim umikom in redefinicijo političnega na raven osebne in zasebne ali pa z naturalizacijo in kulturalizacijo tega, kar so v resnici družbeno proizvedene razlike in konflikti, pride do izraza vloga tolerance kot osrednjega regulativnega diskurza liberalnih demokracij. Diskurz tolerance, za katerim stoji vrsta depolitizacijskih učinkov razumevanja družbeno-političnih problematik, povezanih s produkcijo odklonskega drugega, tako zahteve po pravičnosti za etnizirane ali kako drugače odklonsko postvarjene druge nadomešča kvečjemu z izkazovanjem spoštovanja do tega, kar poslej nastopa kot esencialistično postvarjeno razumevanja drugih, pa naj si gre za njihovo kulturo, religijo ali spolne prakse; konkretne politične in strukturalne rešitve pa nadomešča zgolj s spremenjenim individualnim odnosom ali z zvišanim tolerančnim pragom do še vedno esencialistično postvarjenega drugega, ki ga kot takšnega producira sistem sam. Diskurz tolerance to, kar so posledice strukturalnih neenakosti, zamenjuje z vzroki. Diskurz tolerance, ki torej depolitizira ideološke vzroke in zamegli delovanje diskurzov, na podlagi katerih poteka produciranje in proizvajanje odklonskega drugega, dejansko pogloblja tako medsebojno odtujenost ljudi kot njihovo odrezanost od politično angažiranega in s tem javnega življenja. Zvaja jih zgolj na medsebojno sovražne posameznike in skupnosti, ki se morajo naučiti shajanja drug z drugim, da bi tako preprečili morebitne izbruhe sovražnega vedenja, ne pa dejansko preizprašali in odpravili mehanizme, s pomočjo katerih poteka prisajanje tovrstnih shem naslavljanja in strukturiranja drugega.

Diskurz tolerance tako znotraj okvira multikulturene politike liberalnih demokracij kot tudi sicer deluje ne le kot svojevrstno orodje depolitizacije državljanov, ampak tudi kot instrument njihovega nadzora in kontrole. Namesto političnega soočenja s procesi, ki so povezani s proizvajanjem odklonske drugačnosti, kar bi lahko vodilo v razumevanje in odpravo struktur neenakosti in z njimi povezanih procesov nasilnega izključevanja in marginalizacije etniziranih drugih, diskurz tolerance ponuja kot rešitev le privzga-

janje strpnega odnosa do tistih, ki tako še naprej ostajajo vključeni v nadete jim spono drugosti, ki naj bi jo sedaj veljalo kvečjemu spoštovati in tolerirati. Zato, kot opozarja Brown, diskurz tolerance ne glede na to, kje je aktiviran, »jasno blokira razvoj in uresničitev prizadevanj po vzpostavitvi vsebinske enakosti in svobode« za tiste, ki naj bi bili predmet tolerance (2006: 9), hkrati pa obvladuje tudi tiste, ki so postavljeni za vir tolerance.

Diskurz tolerance tako po eni strani ne omogoča, da bi prišlo do politično angažiranega razklepanja in preizpraševanja t. i. odklonskih in nepremostljivih razlik, po drugi strani pa istočasno duši možnost, da bi predstavniki središčne skupine, ki so avtomatično postavljeni za sedež strpnosti in liberalnosti, tudi sami prišli do razumevanja t. i. drugega. Namesto tega diskurz tolerance od tistih, ki tolerirajo, zahteva le zavzemanje moralistično podčrtane drže do drugega, ki prvemu seveda podeljuje tako občutje kot status superiornosti. Ker diskurz tolerance prisega na spoštovanje esencialistično poustvarjenih identitet odklonsko skonstruiranega drugega, ne omogoča razumevanja produkcije in narave teh razlik in tudi ne načinov njihovega preraščanja; posledično tudi ne vodi v vzpostavljanje solidarnostnih povezav in skupnosti kot take. Tako nas, kot izpostavlja Brown, diskurz tolerance »razdvoji in razdrobi«, pri čemer »družbeno izoliranost predstavlja in naturalizira hkrati za vrsto nujnosti (ki naj bi jo producirale razlike) in /paradoksalno za vrsto/ skupnega dobrega (ki ga je mogoče doseči in ohranjati le preko tolerance)« (2006: 88–89). Diskurz tolerance znotraj institucionalnega multikulturalizma tako nastopa kot ideološko orodje, s katerim je mogoče deaktivirati potencialno politično usmerjena gibanja tako na strani etniziranih drugih kot tistih, ki naj bi bili utelešenje tolerance.

Pri tem je še kako pomenljivo, da se institucionalno podprta in državno promovirana raba diskurza tolerance in s tem poudarjanja nepremostljivih razlik in ne solidarnosti vedno bolj krepi prav tam, kjer država ne izpolni svojega dela pogodbe, ki se nanaša na zagotavljanje enakovredne obravnave vseh njenih prebivalcev in prebivalcev ter na s tem povezano enako dostopnost osnovnih resursov in sredstev preživetja. Tega seveda v kapitalističnih razmerah eksploatacijske produkcije in neoliberalnega krčenja javnih sredstev ter s tem povezane privatizacije osnovnih zdravstvenih in drugih storitev sodobna neoliberalna država ne more nikoli doseči, zato gre pričakovati, da se bo zaradi poglobljajočih se strukturalnih neenakosti in diskriminatorne obravnave imigrantske delovne sile diskurz tolerance na ravni institucionalnih in drugih praks le krepil in stopnjeval. V sklopu tega zato tudi ne preseñeča porast desničarskih strank in diskurza netolerance, ki ga te proizvajajo, kot tudi ne njihovo navidezno paradoksalno sožitje z domnevno levičarskim polom liberalnih strank. Gre namreč le za drugo stran taistega kovanca, saj,

kot smo vseskozi razčlenjevali in dokazovali v tem prispevku, se znotraj multikulturalnih evro-atlantskih starih in novih imperijev desničarska politika gojenja nestrpnosti in tej navidezno diametralno nasprotna liberalna politika privzgajanja tolerance združita na točki, ki prisega na esencialistične in poustvarjene identitete etniziranih drugih; prva večinoma na ravni starega biološkega rasizma, druga z diskurzom tolerance in institucionalnega multikulturalizma na ravni posodobljenega in subtilnejšega, a enako učinkujočega kulturnega rasizma. Obe imata za svoj cilj naturalizacijo politično-ekonomske marginalizacije in ohranjanje spremljajoče eksploatacije etniziranih drugih na skupnem in hierarhično segmentiranem evropskem trgu dela.

Literatura

- Balibar, É. (2004). Ali obstaja »neorasizem«? *Časopis za kritiko znanosti*, 32, 217, in 218, 115–125.
- Balibar, É. (2007). »Es Gibt Keinen Staat in Europa«. V: Balibar, É. *Mi, državljani Evrope?* Ljubljana: Sophia, 169–183.
- Bannerji, H. (2000). *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*. Toronto: Canadian Scholar's Press.
- Barry, B. (2001). *Culture and equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, Oxford: Polity Press.
- Baskar, B. (2004). Rasizem, neorasizem, antirasizem: dvojni esej o tranzitivnosti navidezno protislovnih pojmov. *Časopis za kritiko znanosti*, 32, 217, in 218, 126–149.
- Bhattacharaya, G., Gabriel, J., in Small, S. (2002). *Race and power: Global racism in the twenty-first century*. London, New York: Routledge.
- Bishai, S. L. (2004). Liberal empire. *Journal of International Relations and Development*, 7, 1, 48–72.
- Brown, W. (2006). *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, Woodstock: Princeton Press.
- Caragata, L. (2003). Neoconservative realities: The Social and Economic Marginalization of Canadian Women. *International Sociology*, 18, 3, 559–580.
- Chanady, A. (1995). From Difference to Exclusion: Multiculturalism and Postcolonialism. *International Journal of Politics, Culture and Society*, 8, 3, 419–437.
- Derrida, J. (2003). Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – A Dialogue with Jacques Derrida. V: Giovanna Borradori (ur.). *Philosophy in*

- a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida.* Chicago, London: The University of Chicago Press, 85–136.
- Edelstein, M. (2005). Multiculturalisms Past, Present, and Future. *College English*, 68, 1, 14–40.
- Fish, S. (2007). Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech. *Critical Inquiry*, 23, 378–395.
- Gates, L. H. (1993). Beyond the Culture Wars: Identities in Dialogue. *Profession*, 93, 6 – 11.
- Gunew, S. (2004). *Haunted Nations: The colonial dimensions of multiculturalisms.* London, New York: Routledge.
- Hage, G. (2000). *White nation: fantasies of white supremacy in a multicultural society.* New York: Routledge.
- hooks, b. (1992). Eating the Other. V: hooks, b. *Black Looks: Race and Representation.* Boston: South End Press, 21–40.
- Lister, R. (1997). *Citizenship: Feminist Perspectives.* Houndmills, London: MacMillan.
- McClintock, A. (1995). *Imperial leather: race, gender, and sexuality in the colonial contest.* New York: Routledge.
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without Culture.* Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Sanchez Ribeiro, M. (2006). Tavajoča evropska identiteta: narod, etnija in kultura v postkolonialni Portugalski. *Časopis za kritiko znanosti*, 43, 3–4, 586–598.
- Volpp, L. (2001). Feminism versus multiculturalism. *Columbia Law Review*, 101, 5, 1181–1218.
- Yuval-Davis, M. (2009). *Spol in nacija.* Ljubljana: Sophia.

Politika ničelne tolerance

Zdenko Kodelja

Izraz »ničelna toleranca« ima v različnih kontekstih različen pomen. Vendar ničelno toleranco kljub različnim opredelitvam in razumevanjem v okviru izobraževanja po navadi razumemo kot odziv na nasilje v šolah.¹ Šole, ki so sprejele politiko ničelne tolerance, ne smejo pokazati strpnosti do šolskega nasilja in morajo strogo kaznovati nasilne dijake in učence. V ZDA, na primer, je predpisana kazen začasna oziroma trajna izključitev iz šole. ZDA navajam zato, ker jih pogosto omenjajo kot prvo državo, v kateri so uvedli politiko ničelne tolerance. To se je zgodilo pred več kot dvema desetletjema. Uvedba ničelne tolerance je bila politični odgovor na vse večjo zaskrbljenost javnosti zaradi povečevanja števila primerov nasilja v šolah, tudi streljanj, ki so se končala s smrtjo.² Politika ničelne tolerance je torej politika, ki ni strpna do nasilja v šolah. Ali z drugimi besedami povedano: to je politika, katere glavni cilj je ustvariti primer-

1 Ničelna toleranca se poleg nasilja nanaša še na druge stvari, ki lahko izzovejo nasilje – orožje v nasilnem dejanju in oblike vedenja, ki so telesno nevarne oziroma pri drugih vzbudijo občutek, da niso varni (James, S., Freeze, R., One step forward, two steps back: immanent critique of the practice of zero tolerance in inclusive schools, *International Journal of Inclusive Education*, 2006/6, 64).

2 Kot pravita Skiba in Peterson, izvira izraz »ničelna toleranca« (ki označuje politike, ki strogo kaznujejo vsak, tudi najmanjši prekršek) »iz uveljavljanja državne in zvezne politike o mamilih iz 80. let prejšnjega stoletja«. Prva znana raba tega izraza je iz leta 1983. Leta 1989 sta dva šolska okraja (v Kaliforniji in Kentuckyju) uvedla politiko ničelne tolerance, ki je narekovala obvezno izključitev zaradi posesti mamil in sodelovanja pri dejanjih, povezanih s tolpami. Do leta 1993 so politiko ničelne tolerance sprejeli šolski odbori po vsej državi. Politika je zajemala prekrške, povezane z mamili, orožjem, tobakom in motenjem pouka. Kongres je leta 1994 sprejel zakon o šolah brez orožja. Politiko ničelne tolerance v šolah je s tem dvignil na državno raven. Zakon od šol, ki prejemajo sredstva iz zveznega proračuna, zahteva, da sprejmejo politiko ničelne tolerance in za vsaj eno koledarsko leto izključijo vse učence oziroma dijake, ki v šolo prinesejo orožje. Dijaka mora poleg tega obravnavati sodišče za mladoletnike. Vendar ta zakon dopušča, da glavni upravnik lokalnega šolskega okoliša preuči vsak primer in lahko spremeni enoletno izključitev (Skiba, R., Peterson, R., *The Dark Side of Zero Tolerance: Can Punishment Lead to Safe Schools?*, *Phi Delta Kappan*, januar 1999, 1–2).

no okolje za šolanje, to se pravi, okolje, v katerem so tako učenci kakor tudi učitelji varni pred nasiljem. Toda kritiki politike ničelne tolerance pravijo, da ni trdnih dokazov o tem, da ta politika učinkovito zmanjšuje nasilje v šolah in izboljšuje vedenje učencev oziroma dijakov. Še več, prepričani so, da začasna in trajna izključitev iz šole v več pogledih slabo vplivata na šole in dijake. Tako, denimo, v raziskavi o ničelni toleranci, ki jo je na harvardski univerzi opravil Program za državljanske pravice, piše, da politika ničelne tolerance prizadene nesorazmerno veliko dijakov, ki pripadajo manjšinam, poleg tega pa omogoča krivično kaznovanje študentov.³

Po drugi strani pa zagovorniki politike ničelne tolerance trdijo, da so morda vprašljive le metode, uporabljene pri izvajanju politike ničelne tolerance, medtem ko cilji, ki so jih s sprejetjem te politike želele doseči šolske oblasti, niso vprašljivi. In res, kako neki bi kdo lahko nasprotoval ideji, da nasilja v šolah ne bi smeli trpeti? Če namreč menimo, da je nasilje v šolah moralno sporno, potem le stežka pojasnimo, zakaj je v moralnem smislu prav dopuščati nekaj, kar velja za moralno oporečno. Kajti, kot je dejala Susan Mendus, že sama misel, da je nekaj moralno oporečno, implicira, da je prav, da to preprečimo.⁴ Ker politika ničelne tolerance predpostavlja, da je nasilje v šolah tako moralno sporno, da se ga ne sme dovoliti, se ničelna toleranca v bistvu ne razlikuje od netolerance. Netoleranco tu razumemo kot nasprotje klasične opredelitve tolerance,⁵ tj. kot nedopustnost nečesa, kar je po našem mnenju tako moralno oporečno, da ne bi smelo biti dovoljeno.

Tu pa se zastavi vprašanje, ali so res vse oblike nasilja v šolah tako zelo moralno oporečne, da jih ne bi smeli dovoljevati? Na to vprašanje ne moremo pravilno odgovoriti, če ne poznamo odgovora na dve temeljni in povezani vprašanji. Prvo je konceptualno: Kaj je nasilje? Drugo pa je moralno: Lahko nasilje moralno upravičimo?

Filozofi na obe vprašanji ponujajo različne odgovore. V zvezi s težavami, povezanimi z opredelitvijo nasilja, omenimo dva glavna pristopa. Na eni strani imamo zagovornike zelo širokih opredelitev nasilja, na drugi strani pa njihove nasprotnike, ki imajo raje omejene opredelitve. Med prvimi niso le

³ *Opportunities Suspended: The Devastating Consequences of Zero Tolerance and School Discipline Policies*, Report by the Advancement Project and the Civil Rights Project, Harvard University, 2000.

⁴ Mendus, S. (1992), Toleration, v: *The Encyclopedia of Ethics*, Vol. 2, New York: Garland Publishing, 1251.

⁵ Toleranco lahko opredelimo kot dopuščanje nečesa, za kar vemo, da je moralno oporečno, čeprav bi to lahko preprečili. Če dovoljujemo nekaj, kar je moralno oporečno zato, ker ne vemo, da je napačno, tega ne dopuščamo, ampak dovoljujemo, ker menimo, da to sploh ni moralno oporečno. Če trpimo ali dopuščamo stvari, ki veljajo za sporne, predvsem pa moralno oporečne zgolj zato, ker smo proti njim nemočni, prav tako nismo strpni. Zato smo do nasilja v šolah strpni le, če sta izpolnjena dva pogoja. Prvič: nasilje v šolah mora biti za nas moralno oporečno, in, drugič, kljub temu ga moramo dovoljevati, čeprav bi ga lahko preprečili.

legitimisti, ki nasilje opredeljujejo kot »nezakonito uporabo sile«,⁶ in zagovorniki ideje strukturnega nasilja, ki nasilje opredeljujejo kot »vsako obliko socialne krivice, ki jo povzročijo posamezniki, ustanove in delovanje družbe, ne glede na to, ali vsebuje načrtno povzročitev poškodb z telesno ali duševno silo«,⁷ ampak tudi Levinas, ki ponuja še širšo opredelitev nasilja. Ta vključuje tudi naravne pojave. Levinas na primer piše, da »nasilja ne zasledimo samo v trku dveh krogel za biljard ali v nevihti, ki uniči pridelek, pri gospodarju, ki slabo ravna s svojim sužnjem, totalitarni državi, ki obrekuje svoje državljane, ali zavzetju in podreditvi ljudi v vojni. Nasilje najdemo v vsakem dejanju, v katerem se nekdo vede, kot da ima samo on pravico do delovanja, kot da vsi drugi obstajajo le zato, da njegova dejanja sprejmejo. Nasilje je zato tudi vsako dejanje, ki ga trpimo, vendar pri njem ne sodelujemo.«⁸ Še več, zdi se, da je zanj »v tem smislu nasilna vsaka vzročnost: izdelava predmeta, zadovoljitev potrebe, želja in celo zanje o nekem predmetu.«⁹ Glavna razlika med Levinasovo in prej omenjenimi teorijami nasilja kot nezakonite uporabe sile ali kot strukturnega nasilja pa je, da je nasilje v teh teorijah razumljeno kot osrednji koncept političnih in moralnih teorij, medtem ko je za Levinasa nasilje tudi metafizična, ontološka, fenomenološka in eshatološka kategorija.¹⁰

A tudi če Levinasovega specifičnega razumevanja nasilja ne upoštevamo, so tudi druge široke opredelitve nasilja še vedno preširoke, da bi bile sprejemljive za zagovornike ozkih opredelitev nasilja. Tako denimo Tony Coady, avstralski filozof, ki se je mednarodno uveljavil s preučevanjem epistemologije ter politične in uporabne filozofije, kritizira konceptualne in praktične temelje obeh omenjenih teorij, ki nasilje opredeljujeta kot nezakonito upora-

⁶ Robert Wolff na primer opredeljuje nasilje kot »nezakonito ali nepooblaščenno uporabo sile za uveljavitev odločitev, ki so v nasprotju z voljo in željo drugih (Wolff, R. (1969), *On violence*, *Journal of Philosophy*, 606). Tudi Hondrich podobno opredeljuje politično nasilje, ko piše, da je to »znatna ali uničevalna raba sile proti ljudem ali predmetom, raba sile, ki jo prepoveduje zakon in je usmerjena v spremembo v politiki, osebuju in vladnem sistemu, s tem pa k spremembam v družbi« (Hondrich, T. (1980), *Violence of equality*, Harmondsworth, 154). C.A.J (Tony) Coady pri svoji ostri kritiki širokih opredelitev nasilja uporablja prepričljive argumente, s katerimi želi pokazati, da obe omenjeni opredelitvi nasilja – zlasti pa prva, ki ga opredeljuje kot nezakonito uporabo sile – ustvarjata absurdne posledice, saj v tem primeru »neodvisni državi s politično zakonito vlado ne bi bili vpleteni v nasilje, čeprav bi se obstrlejevali z jedrskimi raketami. To bi se zgodilo, če bi obe zakoniti vladi zakonito dovolili vojno.« (Coady, C. A. J. (1986), *The Idea of Violence*, *Journal of Applied Philosophy*, 1986/1, 12–15.)

⁷ Cody pravi, da je to osnovna ideja koncepta strukturnega nasilja, ki jo je v svojih delih razvijal predvsem norveški sociolog J. Galtung v *Violence, Peace and Peace Research*, *The Journal of Peace Research*, 1969/2, 167–191 (C. A. J. Coady, *Violence*, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*).

⁸ Levinas, E. (1990), *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Baltimore: J. Hopkins University, 6, 18.

⁹ *Ibid.*, 6, 18.

¹⁰ O vprašanjih, ki jih postavlja Levinasovo razumevanje nasilja, razpravlja Derrida v svoji znameniti razpravi *Violence and Metaphysics* (Derrida, J. (2003), *Writing and Difference*, London, , New York: Routledge, 97–192).

bo sile in kot strukturno nasilje. Obenem pa zagovarja ožje opredelitve nasilja, v katerih ima nasilje podoben pomen kot v kontekstu običajne govorice, tj. kot uporabo telesne ali duševne sile, s katero želi nekdo poškodovati človeka ali lastnino.¹¹

Takšne ožje opredelitve nasilja so uporabljene tudi v kontekstu politike ničelne tolerance v ZDA. Nasilje, ki ga ne bi smeli dopuščati, je včasih še ožje opredeljeno, tj. kot »povzročitev resnih telesnih poškodb, spolni napad in spolno nasilje oziroma poskus česa takega« in kot »napad ali pretepanje katerega od šolskih uslužbencev«. ¹² Prednost take ozke opredelitve nasilja pred širokimi je v tem, da med nasilna dejanja vključuje le tista, ki po navadi služijo kot paradigmatični primeri nasilja. Toda če nasilja v šolah ne bi smeli dopuščati, se zdi takšna omejena opredelitev nasilja preozka, saj izključuje druge oblike nasilja. Po eni strani ne vključuje t. i. duševnega nasilja, verbalnega nasilja, spolnega nadlegovanja itd. Vendar so v številnih drugih primerih predmet politike ničelne tolerance tudi te oblike nasilja. Po drugi strani pa celo širše opredelitve nasilja v šolah izključujejo vsaj dve obliki nasilja v šolah. Prvo lahko opišemo kot povzročitev resnih telesnih poškodb v samoobrambi.¹³ Ta oblika nasilja je prepoznana kot nasilje in bi nemara morala veljati tudi za moralno oporečno in obžalovanja vredno, vendar še vedno dopustno, tj. takšno, ki ne bi smela biti prepovedana.

Druga oblika nasilja, ki je politika ničelne tolerance ne vključuje, pa je kaznovanje dijakov v šoli. Presenetljivo in nenavadno je namreč, da kaznovanje v šoli ne velja za nasilje in da ga tako tudi ne obravnavamo, čeprav kaznen po navadi opredeljujemo kot nekaj neugodnega ali bolečega, kar pooblaščen oseba namerno naloži tistemu, ki je storil prekršek. Morebitni razlog za izključitev kaznovanja iz opredelitve nasilja v šolah, kakor je opredeljeno v uradnih dokumentih, ki določajo politiko ničelne tolerance, je morda ta, da je tako razumevanje nasilja podobno prej omenjeni legitimistični opredelitvi nasilja kot nezakonite uporabe sile. V tem primeru namreč zakonitega oziroma dovoljenega kaznovanja v šolah ne razumemo kot nasilje iz povsem enakega razloga kot pri legitimni uporabi kazni, ki tudi ne velja za nasilje. Vendar je trditev, da dovoljena uporaba kazni v šolah ne more vključevati nasilja, ker je kazen oblika legitimne rabe sile, enaka trditvi, da v »legitimni državi policist, ki je nekoga ustrelil ali surovo pretepel«, ni bil »nasilen, saj je nasi-

11 C. A. J. Coady, *The Idea of Violence*, 15.

12 Kalifornijski *Šolski zakonik*, poglavje 48915.

13 *Ibid.* »Zdi se očitno, da imamo moralno pravico v samoobrambi poškodovati in celo ubiti napadalca, čeprav na splošno velja, da je moralno nedopustno nekoga poškodovati ali ubiti. Kaj pa, če je napadalec nedolžen (recimo majhen otrok, ki »bo nameril pištolo v nas, nedolžno misleč, da je igrača«)? Imamo v takem primeru še vedno moralno pravico, da se branimo pred njim?« (Clark, M. (2000), *Self-defence Against the Innocent*, *Journal of Applied Philosophy*, 2000/2, 145–155.)

lje politično legitimna uporaba sile«. ¹⁴ Težava take razlage je torej v tem, da kazen (kljub trditvi, da logično ne more vsebovati nasilja), vključuje povzročanje bolečine, ki bi bilo pravilno opisano kot nasilje, če kaznovanje ne bi bilo opredeljeno kot oblika zakonite uporabe sile. Iz tega sledi, da karkoli si že mislimo o legitimistični razlagi nasilja, ne moremo zanikati, da je kaznovanje nasilno dejanje. Vsak, ki tako ravna, ima namreč namen povzročiti bolečino, hoče, da nekdo trpi. Pri telesni kazni je to več kot očitno. Ker je kazen oblika nasilja, je vprašanje, ali nasilje lahko moralno upravičimo, še vedno odprto, čeprav je kaznovanje po legitimističnih opredelitvah nekaj, kar ne vsebuje nasilja.

V zvezi z moralnim statusom nasilja se mnenja avtorjev razhajajo v tem, kako naj ga opredelimo. Konsekvencialisti presoajo nasilje, tako kot vse drugo, glede na dobre oziroma slabe posledice, ki jih prinaša. Nekonsekvencialisti pa prav nasprotno trdijo, da moralni položaj ni odvisen le od posledic nasilja, ampak je določen s tem, kar nasilje je. Mnenja o moralnosti nasilja »segajo od upravičevanja, kdaj so posledice dobre oz. kdaj je zadoščeno določenim deontološkim moralnim zahtevam, pa vse do popolne ali skoraj popolne zavrnitve«. ¹⁵

Francoski filozof Jean-Marie Muller je v besedilu *Nenasilje v izobraževalnem sistemu*, ki ga je za Unesco napisal pred nekaj leti, poudaril, »da moramo nasilje nujno opredeliti tako, da ne more veljati za ‚dobro‘«. ¹⁶ Zdi se, da razliko med »dobrim« in »slabim« nasiljem zavrača zato, ker je nasilje zanj vedno moralno oporečno. In zanj je nasilje vedno moralno napačno tudi – če že ne predvsem – zato, ker ni v skladu z drugo formulacijo Kantovega kategoričnega imperativa, ki pravi, da moramo ljudi vedno obravnavati kot cilj sam po sebi in nikoli zgolj kot sredstvo. ¹⁷ Zato, pravi Muller, vsak, ki »druge ljudi uporablja zgolj kot orodja, krši njihovo osebnost in je nasilen do njih«. Iz tega izpelje sklep, da lahko nasilje opredelimo takole: »/B/iti nasilen pomeni ‚uporabiti drugega človeka le kot sredstvo, ne meneč se za načelo, da moramo druge ljudi kot razumna bitja vedno obravnavati tudi kot cilj‘.« ¹⁸

¹⁴ C. A. J. Coady, *Violence*.

¹⁵ Primoratz, I., Terrorism, v: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

¹⁶ »Ko rečemo, da znamo razlikovati ‚dobro‘ nasilje od ‚slabega‘, besedo nehamo pravilno uporabljati in se zapletemo v nejasnosti. Predvsem pa: kakor hitro rečemo, da razvijamo merila za opredelitev domnevno ‚dobrega‘ nasilja, jih vsak zlahka izrabi za opravičilo svojih nasilnih dejanj.« (Muller, J.-M. (2002), *Non-Violence in Education*, Paris: UNESCO, 22.)

¹⁷ Kant, I. (1996), Groundwork of the Metaphysics of Morals, v: Kant, I., *Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 80.

¹⁸ Muller, J.-M., *Non-Violence in Education*, 23–24. Ta opredelitev nasilja sledi in razširja tisto, ki jo je ponudila Simone Weil, ko je dejala, da je nasilje »nekaj, kar človeka, nad katerim je izvršeno, spremeni v predmet, tj. v truplo« (cf. *ibid.*, 23; Weil, S. (1953), *L'Illade ou le poème de la force*, v: *La source grecque*, Pariz: Gallimard, 12–13). Podobno skuša prvi del prej navedene Levinasove opredelitve nasilja razložiti tudi Hent de Vries: »Levinas opredeljuje ‚nasilje‘ kot silo, ki je značilna za naravne pojave, in kot

Dober primer, ki podpira to opredelitev nasilja, je t. i. »kaznovanje« nedolžnih dijakov zaradi preprečevanja nasilja oziroma odvrčanja od njega, tj. zaradi preprečevanja kaznivih dejanj v šoli. Tu je povsem jasno, da tisti, ki nedolžne dijake »kaznuje«, te dijake obravnava zgolj kot sredstvo za dosego drugih ciljev (za odvrčanje od nasilja) in ne kot cilj sam po sebi. Primer tega je kolektivno kaznovanje v šolah, ki vključuje »kaznovanje« nedolžnih dijakov. To se zgodi vsakič, ko je za prekršek posameznika ali peščice dijakov kaznovan ves razred le zato, ker krivca ni mogoče najti. Vendar se ob tem moramo vprašati, ali je kaznovanje dijakov, ki niso ničesar zagrešili, moralno opravičljivo? Za nekonzekventualiste očitno ne, saj vidijo moralno osnovo za kaznovanje edino v tem, da je bilo kaznivo dejanje storjeno.¹⁹ Konsekventualisti pa menijo prav nasprotno – tako kaznovanje je moralno upravičeno vedno, kadar so posledice kaznovanja boljše, kot bi bile, če nedolžnih ne bi kaznovali.

Ker je »kaznovanje« nedolžnih dijakov po Mullerjevi opredelitvi nasilja kot obravnavanja drugega človeka zgolj kot sredstva oblika nasilja, je tudi nasilje v šoli moralno oporečno – in torej nekaj, česar v šolah ne bi smeli dopuščati – le znotraj nekonzekventualističnega pogleda na moralo, kajti samo za ta pogled je nasilje samo po sebi videno kot nekaj moralno slabega. Takšno je zaradi tega, kar samo po sebi je, in ne zato, ker so njegove posledice slabše, kot bi bile, če bi nasilje dopuščali. A kljub temu je kaznovanje v šolah dopuščeno. Dovoljeno je, čeprav velja za moralno oporečno. To velja tudi za politiko ničelne tolerance. Ne samo, da je za ničelno toleranco stroga kazen pogoj za njeno učinkovitost, temveč dovoljuje tudi krivično kaznovanje, to je enako kazen za različne prekrške²⁰ in nesorazmerno kaznovanje. Takšno kaznovanje pa je, vsaj v okviru retributivne teorije kaznovanja, nepravično, tudi če je zaslužno. Kajti nepravično je vedno, kadar ni sorazmerja med prekrškom in kaznijo. Ena izmed oblik takega kaznovanja je tudi pretirana kazen, ki je krivična vedno, kadar se manjši prekršek strogo kaznuje.²¹

obliko človeških interakcij, v katerih jaz, drugi ali vsi drugi niso obravnavani kot svobodni ali kot cilj sam po sebi, temveč kot predmeti, podvrženi cilju zunaj sebe in v katerega niso privolili.« (Vries, H. de, *Religion and Violence*, Baltimore, London: The John Hopkins University Press, 125.)

19 V skladu z retributivno teorijo kaznovanja, ki je deontološka, je moralno merilo kazni »merilo pravičnosti. Kaznovanje je moralno upravičeno, ker je pravično, ker izvajamo pravico, ko kaznujemo. Merilo pravičnosti v kazni najdemo v ideji zaslužnosti: kazen je pravična, ker je povračilo – je zlo, ki si ga je kršitelj zaslužil zaradi kaznivega dejanja.« (Primoratz, I. (1997). *Justifying Legal Punishment*, New Jersey: Humanities Press International, 12.)

20 Ničelna toleranca je po definiciji »enako strogo obravnavanje manjših in večjih prekrškov, in sicer ‚svarilo‘ morebitnim kršiteljem« (Skiba, R., Peterson, R., *The Dark Side of Zero Tolerance: Can Punishment Lead to Safe Schools?*, 3).

21 Na podlagi objavljenih opisov primerov kazni, ki so bile izvršene zaradi politike ničelne tolerance, lahko sklepamo, da v okviru teh politik ni možnosti za drugo možnost nesorazmerne in zato krivične kazni: preblage kazni glede na storjeni prekršek.

Kot na primer takrat, ko je bil zaradi politike ničelne tolerance iz šole začasno izključen neki petletni deček, ker je neko deklico poljubil na lice,²² ali ko so bili osnovnošolci začasno izključeni, ker so v šolo prinesli škarje za nohte oziroma plastični nož, da bi si za malico razrezali sadje.²³

Zato lahko sklenemo, da kaznovanje, čeprav je vedno oblika nasilja in v primeru kaznovanja »nedolžnih«²⁴ dijakov tudi oblika krivice, ni predmet politike ničelne tolerance. Pravzaprav niti ne more biti. Če bi bilo, politike ničelne tolerance (kakor je zasnovana in udejanjena) ne bi mogli uporabiti, saj predvideva kazen kot nujni ukrep za preprečevanje drugih oblik nasilja v šolah. Toda čeprav nekatere oblike nasilja niso in ne morejo biti predmet ničelne tolerance in čeprav je njena uporaba v ZDA sporna, neučinkovita in pogosto krivična, skoraj nihče ne zanika, da je ideja ničelne tolerance, če jo razumemo kot nestrpnost do nasilja v šolah, dobra. Vendar zapletena vprašanja ostajajo tudi, če se strinjamo zgolj s samo idejo ničelne tolerance. Na primer: Kje naj postavimo mejo tolerance, ki ločuje še sprejemljivo od nesprijemljivega, in kdo naj jo postavi? Kaj naj pokriva ničelna toleranca? V ZDA, denimo, ne obsega samo nasilja, temveč tudi posest in prodajo orožja, posest, uporabo in prodajo mamil (tudi alkohola in tobaka). Včasih pa ničelno toleranco uporabljajo tudi kot »odziv na druge oblike vedenja, ki so telesno nevarne, in oblike vedenja, zaradi katerih bi drugi dobili občutek, da niso varni: grožnje, verbalno nasilje, preklinjanje, žaljivi gibi, grozilni gibi in celo oblačila, ki niso v skladu s šolsko politiko oblačenja, na primer barve oblačil in dodatki, ki služijo kot razločevalna znamenja posameznih mladinskih tolp, in majice s slogani ali slikami, povezanimi z mamili.«²⁴ Dokler je predmet netolerance v šolah nasilje v ožjem pomenu, velja netoleranca za povsem sprejemljivo. Enako velja za posest orožja v šolah. A če je v šoli prepovedana posest kakršnega koli orožja, ali naj bo prepovedana tudi nošnja kirpana (obrednega noža), ki jo ortodoksnim sikhom narekuje vera? Odgovor na to vprašanje ni nedvoumen. V Kanadi so številne šole sikhovskim dijakom prepovedale nositi kirpan v šolo, ker so s tem kršili šolska pravila vedenja. Ta vključujejo tudi nošnjo orožja. Vendar so pozneje številna sodišča nošnjo kirpana dovolila, saj so jo priznala kot pravico, ki izvira iz verske svobode. Seveda pod pogojem, da s tem ni ogrožena varnost v šolah.²⁵ To je samo še en dokaz, kako težavno je praktično izvajanje politike ničelne tolerance. Kljub vsem tem težavam pa se vendarle zdi, da sama ideja ničelne tolerance ni spor-

22 First, J. (2000), Protection for Whom? At What Price?, *Harvard Education Letter*, 16. 1. 2000, 8, 7.

23 Ewing, C. P. (2000), Sensible Zero Tolerance Protects Students, *Harvard Education Letter* 16. 1. 2000, 8, 7.

24 James, S., Freeze, R., *One step forward, two steps back: immanent critique of the practice of zero tolerance in inclusive schools*, 584.

25 Barnett, L. (2006), Signes religieux das la sphère publieue et liberte de religion, *Bibliothèque du Parlement*, 14. 3. 2006, 12–14.

na, če jo razumemo tako, da do nasilja v šoli – pa naj gre za fizično, spolno, verbalno ali kako drugo nasilje – ne smemo biti strpni.

Literatura

- Barnett, L. (2006). Signes religieux dans la sphère publique et liberté de religion. *Bibliothèque du Parlement*, 14. 3. 2006.
- California *Education Code*, Section 48915.
- Clark, M. (2000). Self-defence Against the Innocent. *Journal of Applied Philosophy*, 2000/2.
- Coady, C. A. J. (1986). The Idea of Violence. *Journal of Applied Philosophy*, 1986/1.
- Coady, C. A. J. Violence. V: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- De Vries, H. (s. a.). *Religion and Violence*. Baltimore, London: The John Hopkins University Press.
- Derrida, J. (2003). *Writing and Difference*. London, New York: Routledge.
- Ewing, C. P. (2000). Sensible Zero Tolerance Protects Students. *Harvard Education Letter*, 16. 1. 2000.
- First, J. (2000). Protection for Whom? At What Price? *Harvard Education Letter*, 16. 1. 2000.
- Galtung, J. (1962). Violence, Peace and Peace Research. *The Journal of Peace Research*, 1969/2.
- Hondrich, T. (1980). *Violence of equality*. Harmondsworth.
- James, S., Freeze, R. (2006). One step forward, two steps back: immanent critique of the practice of zero tolerance in inclusive schools. *International Journal of Inclusive Education*, 2006/6.
- Kant, I. (1996). Groundwork of the Metaphysics of Morals. V: Kant, I. *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1990). *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore: J. Hopkins University.
- Mendus, S. (1992). Toleration. V: *The Encyclopedia of Ethics*, Vol. 2. New York: Garland Publishing.
- Muller, J.-M. (2002). *Non-Violence in Education*. Paris: UNESCO.
- Opportunities Suspended: The Devastating Consequences of Zero Tolerance and School Discipline Policies*, Report by the Advancement Project and the Civil Rights Project. Harvard University, 2000.
- Primoratz, I. Terrorism. V: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

- Primoratz, I. (1997). *Justifying Legal Punishment*. New Jersey: Humanities Press International.
- Skiba, R., Peterson, R. (1999). The Dark Side of Zero Tolerance: Can Punishment Lead to Safe Schools? *Phi Delta Kappan*, januar 1999.
- Weil, S. (1953). L'Iliade ou le poème de la force. V: *La source grecque*. Pariz: Gallimard.
- Wolff, R. (1969). On violence. *Journal of Philosophy*.

Poetika Odnosa: nauki Éduarda Glissanta, pesnika, od Karibov do Vse-Sveta

Marie-Hélène Estéoule-Exel

Kadar želimo opredeliti nek pojem, kot je, denimo, strpnost, se po navadi sklicujemo na sociologe, politologe, pedagoge in druge filozofe. Zakaj se ne bi enkrat obrnili na pesnika, da bi nam po svoje povedal, kako se v njegovo delo, a tudi v mrežo branja, ki ga predlaga, vpisuje razmerje do Drugega.¹ Razmerje, ki se nič več ne spreminja glede na pojmovanje strpnosti ali nestrpnosti, pač pa glede na pojmovanje odnosa do Drugega. Ob tem nas pesnik opozarja na dolgo pot, ki jo je prehodil, pove, kako je napredoval in spet nazadoval, kako je trpel in slavil zmago. Zato njegovo bodisi pesniško bodisi romaneskno delo ponuja domišljiji bralstva drugačna področja in drugačne vire za razmišljanje.

Éduard Glissant, antilski pesnik, »eno največjih imen sodobne svetovne literature«, kot ga je označil neki literarni kritik, nam predlaga, naj naše branje sveta nadgradimo ne le s tem, čemur pravi Poetika Odnosa, marveč tudi s Poetiko različnega. Ta nova opredelitev sodobnega sveta se je prek zavojev in ovinkov Glissantove misli uveljavila tudi v njegovem pisanju. Kaže si torej na kratko ogledati, na kakšen način razmišlja. Kako ga je v devetdesetih letih njegova analiza karibske preteklosti in sedanjosti, še posebej francoskih prekomorskih okrožij, Guadeloupa in Martiniqua, pripeljala do zamisli o »velikem svetu«, ki ga je v nedavnejših besedilih opredelil kot »kaos-svet« (*chaos-monde*), z izrazom, nemara izposojenim pri fiziki kaosa? Ta kaos Glissant opredeli kot »različnost, ki je nenehno na delu v šoku, prepletenosti, zavračanjih, privlačnostih, popustljivostih, nasprotovanjih in medkulturnih konfliktih v okviru sodobne raznolikosti«.

¹ Pri prevajanju besedila, še zlasti Glissantovih citatov in specifičnih pojmov, sem upoštevala vrsto posebnosti. Kot je razumljivo iz besedila, se je pesnik Glissant navezoval na Deleuzovo filozofijo, iz česar izvirajo posamezne pojmovne inovacije v obliki dveh terminov povezanih z vezajem. Tako kot avtorica tega besedila v izvorniku, sem v prevodu upoštevala zapis posameznih posebnih pojmov z veliko začrtnico. (Op. prev.)

»Kadar pravim, da je naš svet kaos-svet, nočem reči, da gre za apokaliptični svet, temveč bolj za svet, ki ga ni mogoče več vnaprej predvideti ali načrtovati. Mešanja, ki so na delu, so zapletla svet. Moramo se torej privaditi na misel, da lahko živimo v svetu, ne da bi si prizadevali predvidevati njegovo prihodnost ali ga usmerjati. Prav tako se moramo tudi privaditi na misel, da se bo naša identiteta v stiku z drugim temeljito spremenila, kot se bo tudi identiteta drugega v stiku z nami. Toda pri tem se ne bo nihče izrodil niti se razkrojil v magmi večkulturnosti. Tu gre za pojme, ki jih je težko razumeti in še težje udejanjiti v praksi. Dejstvo, ki daje mero temu, čemur pravim kaos-svet.«²

Kako je torej Glissant razvil pojem poetike odnosa, ki je bistvena za njegovo delo? Z njo je predlagal skrajno drugačen odnos do Drugega in ta pojem v svojih besedilih, tako v prozi kot poeziji, še naprej nenehno izpopolnjuje.

Od antilskosti do univerzalnosti

Éduard Glissant je antilski pesnik, rojen na Martiniquu leta 1928. V petdesetih letih dvajsetega stoletja je odigral pomembno vlogo v kulturni renesansi črnih Afričanov. Za svoj prvi roman *La Lézarde*³ je prejel pomembno francosko nagrado Renaudot. Zaradi njegove borbe na strani alžirskih razumnikov med alžirsko vojno in njegovega sodelovanja pri ustanovitvi antilsko-gvajanske fronte so ga izgnali iz Antilov in ga prisilno zadržali v Franciji. Ko se je vrnil na Antile, je nadaljeval s svojim obsežnim in raznolikim delom – z romani, pesniškimi zbirkami in besedili, kjer preizkuša svoje esejistično pisanje, in to predvsem v treh svojih najpomembnejših esejih: Poetika Odnosa (*Poétique de la Relation*), Uvod v Poetiko drugačnosti (*Introduction à une Poétique du divers*) in Razprava o Vse-Svetu (*Traité du Tout-Monde*). V delu *Cobée du lamentin*,⁴ eni svojih pesniških zbirk, zapiše: »Deluj v svojem kraju, v njem se nahaja svet. Misli s svetom, ta izhaja iz tvojega kraja.«

Glissant je torej svojo misel, s katero mu je uspelo zajeti totalizacijo sveta, razvil, izhajajoč iz analize »svojega kraja«. Pot te misli neogibno vodi skozi Antile. V sedemdesetih letih je antilsko družbo opredelil kot družbo uspele kolonizacije. Se pravi, da so sprejeli nadvlado matične dežele (Francije), saj se je tudi najrahljša namera upora zdela neuresničljiva. Francoski Antili, pre-

² Izjave, kijih je zbral Tirthankar Chanda, Pogovor z Édouardom Glissantom »kulturna kreolizacija sveta«, št. 38, 2000, http://www.diplomatic.gouv.fr/fr/archives-label-france_5343/les-themes_5497/dossiers-fond_14492/enjeux-an-2000-no38-2000_14589/echanger_14590/creolisation-culturelle-du-monde-entretien-avec-eduard-glissant_37415.html (2. 7. 2010).

³ Naslov romana je tako večpomenski, da ga ni mogoče prevedsti. Sama beseda pomeni bodisi razpoko (v zidu) bodisi našiv na podčastniški uniformi, bodisi ime enega od pritokov Seine ... (Op. prev.)

⁴ Tudi v tem primeru pesnik rabi večpomenske lokalno in specifično kulturno obarvane termine. Tako *cobée* lahko pomeni plitvino ali v nekaterih predelih Amerike, kjer je vladalo suženjstvo, nlastnika sužnjeve, torej svobodnjaka. *Lamentin* pa je ime pokrajine na Martiniquu in hkrati označuje žival, karibskega lamantina (*trichechus manatus*) iz rodu siren. (Op. prev.)

komorski departma, so bili gospodarsko popolnoma odvisni od matične dežele. Tako vidik neodvisnosti preprosto ni prišel v poštev. Izhodišče Glissantove misli je načelo, po katerem naj bi se Antili zopet osredinili nase, se pravi izkoristili svojo specifično kulturo, porojeno iz plantažnega sistema pridelovanja sladkorja, a tudi nejasni spomin afriške dediščine in kreolizacijo tako jezika kot tudi načina življenja, zlasti pri oblikah povezovanja in mešanja z drugimi kulturami. Pesnik seveda stavi tudi na jezikovno ustvarjalnost in na ustno posredovanje imaginarnega. Vse naštetu se bistveno razlikuje od predhodnega črnškega gibanja (*negritudes*), katerega osnove so postavili afriški pesniki, na primer Leopold Sédar Senghor, Gvajanec Léon Gontrand Damas in celo Aimé Césaire, tudi Antilec. Eno njihovih osrednjih načel je načelo mešanja. Kreolizacija bo tako postala

»brezmejno mešanje, katerega prvine so nepreštevne, rezultati pa nepredvidljivi ... Privedla bo do avanture večjezičnosti in do nezaslišane eksplozije kultur. Toda eksplozija kultur ne pomeni njihove razpršitve niti njihove vzajemne razpustitve. Je neizbrisno znamenje njihove soudeležnosti, soglasne, ne vsiljene.« (Glissant, 1990: 46.)

Toda v tistem času se je Glissantova zahteva, ki je bila zahteva antilskosti, osredinila na poziv k združitvi celotnega Karibskega arhipelaga, ki bi kljub majhnim možnostim politične enotnosti, po kateri je hrepenel Glissant, lahko oblikovala mozaično kulturno enotnost. V letih, ki so sledila, se je Glissant v svojih delih, romanih in dramah, posvetil obujanju preteklosti in povezovanju svojega ljudstva z njegovo zgodovino in kulturo, ki nista bili nikoli napisani. Te raziskave so ga pripeljale do misli o Vse-Svetu (*Tout-Monde*) in potem še do misli o kaos-svetu.

Suženjska ladja in plantaža

Če je Glissant svojo misel oblikoval na podlagi primera Karibov in jo potem razširil na Vse-Svet (*Tout-Monde*), je bilo to zato, ker je v njih videl primer identitete, ki se je oblikovala brez utemeljitvenega mita. Identiteta črnških Antilcev na Karibih dejansko izvira iz ladijskega trebuha, napolnjenega z Afričani različnih obzorij in jezikov, zbranih in nagrmdenih v ladijskem trupu, z namenom, da postanejo sužnji na antilskih plantažah. Ladja s sužnji ni utemeljitveni mit, na katerega bi se ljudstvo lahko oprlo, zato da bi pravno utemeljilo svojo navzočnost na ozemlju Antilov. To je kraj, kjer so sledovi preteklosti pri sleherniku zanikani, razmetani, izbrisani, brez možnosti posredovanja. Karibska identiteta je torej plod mnogoterega konstruiranja, mešani-ce sledov brez hierarhije in mnogoobličnih razvejanosti. Ladja je ta matrica.

To, samo za Karibe značilno oblikovanje kulture, kar Glissant imenuje kreolizacija, se reproducira v nedrjih plantaže. Zakaj plantaža? Zato ker

»gre za enega od središčnih krajev, kjer so se oblikovali nekateri od sedanjih modelov odnosa«. V mikrokozmosu plantaže nastajajo stiki med gospodarji in sužnji.

»Poleg tega se srečanje kultur najbolj izostreno kaže na plantaži, kjer ga je mogoče opazovati neposredno. Dasi nihče od tistih, ki so jo naseljevali, ni niti najmanj posumil, da gre zares za trk kultur. V tem mešanju kultur, ki nas vse zaposluje, lahko naletimo na kakšnega od zakonov razvoja. Plantaža je eden od trebihov sveta, ne edini, samo eden med drugimi, toda trebih, ki ima prednost, da ga lahko raziskujemo, kar se le da natančno ... To je en del, izmerljivi del lekcije, ki jo daje svet.« (Glissant, 1990: 89.)

Toda če so Karibi kraj, kjer se lahko odnos razvije najbolj odmevno, potem je to tudi, kot opazuje Glissant, zahvaljujoč njihovem mestu v »morju, ki defraktira« (lomi žarke, op. prev.), zgleden kraj srečevanja in prehajanja.

»Če so se civilizacije in velike monoteistične religije, čeprav skozi drame, vojne in konflikte, rojevale okoli sredozemskega bazena, je bilo to zavoljo moči, ki jo ima morje, da človeško misel usmerja k mišljenju enega in k enotnosti. Karibsko morje pa je, nasprotno, morje, ki defraktira in zbuja nemir ob raznolikosti. Ne samo, da je to morje prehodov in poti, je tudi morje srečevanj in vključevanj.« (Glissant, 1996: 14–5.)

Glissant na podlagi te ugotovitve izdela svojo tezo:

»Teza, ki jo bom zagovarjal, je naslednja: kreolizacija, ki se je oblikovala v sodobni Ameriki /*Néo-Amérique*/, in kreolizacija, ki je dosegla druge Amerike, je istovetna tisti, ki deluje širom sveta. Teza, ki jo bom zagovarjal pred vami, je, da se svet kreolizira, se pravi, da kulture današnjega sveta bliskovito prihajajo v stik in se dobro zavedajo druga druge, se vzajemno spreminjajo, in sicer prek neodpušljivi trenj, neusmiljenih vojn, a tudi z napredovanjem zavedanja in upanja, ki nam dopušča, da rečemo, ne da bi se vdajali utopiji – ali bolje, sprejemajoč utopijo –, da današnje humanistične vede težko opustijo nekaj, pri čemer že nekaj časa trdovratno vztrajajo, da je namreč identiteta nekega bitja veljavna in prepoznavna samo, če je drugačna od identitete vseh drugih možnih bitij.« /*Ibid.*/

V devetdesetih letih je Glissant dojel, da je svet postal »totalen« (globalen). Zato je začel razmišljati o posledicah, ki bi jih to dejstvo utegnilo imeti za njegovo politično misel, a tudi za njegovo literarno delo. Oboje je namreč tesno medsebojno povezano. »Tam, kjer so sistemi in ideologije opešali, in ne da bi se kakorkoli odpovedal zavračanju ali borbi, ki jo moraš voditi v svojem lastnem kraju, podaljšujemo imaginarno, in sicer z nenehnim odpiranjem in neskončnim ponavljanjem tem mešanja, večjezičja in kreolizacije.« (Glissant, 1997: 54.) Svojo analizo, ki je do tedaj veljala samo za stanje na Karibih, je dojel kot možen zgled za globalizirani svet.

Poetika Odnosa

Glissantova teza je močnejše in širše vplivala šele po objavi *Poetike Odnosa*. Sam pojem je posledica njegovega branja *Anti-Ojdipa* iz leta 1972 avtorjev Gillesa Deleuzea in Félixja Guattarija, ki sta od tedaj nenehno razburjala učenjaško sfero. Prvi, ki se je odzval, je bil Michel Foucault v svojem ameriškem uvodu k izdaji dela, kjer ožigosa nasprotnike tega koncepta, utemeljelnega med drugim v pojmu misli-rizoma oziroma rizomske misli, ki jo dojema kot nasprotje misli-korenine oziroma koreninskega mišljenja. Označi jih takole:

»1. Politični krepostniki, mrki aktivisti, teoretiki-teroristi, tisti, ki bi hoteli ohraniti čisti red politike in političnega govora, birokrati revolucije in funkcionarji Resnice.

2. Pomilovanja vredni tehniki želje, psihoanalitiki in semiologi, ki zabeležijo sleherno znamenje in vsak simptom in ki bi radi mnogotero organizacijo želje zreducirali na binarni zakon strukture in manjka.

3. Končno, poglobitni sovražnik, strateški nasprotnik (razen če nasprotovanje *Anti-Ojdipa* njegovim drugim sovražnikom vzpostavlja bolj taktično zavezanost): fašizem. A ne samo zgodovinski fašizem Hitlerja in Mussolinija, ki je znal tako dobro mobilizirati in uporabljati željo množic, marveč fašizem, ki se nahaja v vseh nas, ki straši v naših dušah in v našem vsakdanjem življenju, fašizem, ki nas sili, da ljubimo oblast, da jo želimo, čeprav nas obvladuje in izkorišča.« (Foucault, 2001: 133 – 136.)⁵

Nasprotniki teorije Deleuzea in Guattarija, ki jih je ožigosal Foucault, so bržkone prav tisti, ki nasprotujejo Glissantu.

Éduard Glissant si je namreč koncept rizoma sposodil v polju misli, ki sta jo opredelila Deleuze in Guattari, in ga prenesel v polje identitete. Ta kontekstualna premestitev je poglobitni element, potreben za pravilno razumevanje Glissantove analize.

Po Glissantu obstajata dve vrsti identitetnega mišljenja, atavistično, »povezano s statusom identitete ene same korenine«, in rizomsko, kjer se korenine vzajemno prepletajo. »Podoba rizoma je prav v tem, da nas napeljuje k spoznanju, da identiteta ni samo v korenini, ampak tudi v odnosu. Se pravi, da misliti tavanje pomeni misliti relativno, se pravi to, kar je posredovano in povedano. Mišljenje tavanja je poetika, ki predpostavlja, da se bo v nekem trenutku izrekla. Izrečeno tavanja pa je izrečeno odnosa.« (Glissant, 1990: 31.)

⁵ Tu citiramo Uvod Michela Foucaulta v ameriški prevod Deluzovega in Guattarijevega dela *Anti-Ojdip: kapitalizem in shizofrenija*, ki je bil objavljen v: Foucault, M. (2001, 1. izd.: 1994), *Diis et Ecris II*, 1976–1988, Pariz: Gallimard.

Poti mišljenja

Toda po kakšnih poteh je Glissant, opirajoč se na misel Deleuza in Guattarija, prišel do tega, da je svoje lastno polje analize Karibskega arhipelaga razširil na Vse-Svet (*Tout-Monde*). Prav to je pozneje razložil s pomočjo tematizacije tavanja nekaterih oseb v svojih romanih. Ti ljudje potujejo, bežijo v Vse-Svet, daleč proč od majhnosti njihovega otoka, in odkrivajo eno od temeljnih pomanjkljivosti karibske kulture, odsotnost utemeljitvenega mita: »Med miti, ki so utirali pot k zgodovinski zavesti, so utemeljitveni miti potrjevali navzočnost neke skupnosti na njeni lastni zemlji, s tem da so jo z zakonito filiacijo vnovič navezali na neko genezo. To je tisto, kar jim daje atavističen značaj.« (Glissant, 1996: 61.)

Dejansko so se črni Antilci identitetno oblikovali, ne da bi poznali svoje izvire. In ta bistveni manko je tako postal možnost identitete v pojmovanju nenehno spremenljivega sveta, v odpiranju do Drugega.

»Koreninska identiteta je način delovanja zahodnega sveta, navezanega na eno samo korenino, na mit stvarjenja sveta, na pravico posedovanja zemlje, ki postane teritorij, mišljen kot posledica zavojevanja. Rizomska identiteta pa se navezuje na medkulturne stike, na sistem odnosov, na to, kar razveljavlja morebitno zakonitost posedovanja zemlje. Ljudje sami bodo razvili odnos, ki se bo hranil bodisi s trpljenjem in razdvojenostjo bodisi z veseljem in srečo.« (Glissant, 1990: 157–158.)

»Konceptijo koreninske identitete zoperstavljam identiteti odnosa... Korenina je edinstvena, je izvor, ki vse potegne vase in pobije vse okoli sebe. Gilles Deleuze in Félix Guattari sta ji nasproti postavila rizom, pomnoženo korenino, ki se mrežasto širi v zemlji in zraku, ne da bi vanjo posegla ena sama izvorna korenika kot neukrotljiva roparica. Pojem identitete-odnosa potemtakem ohranja idejo ukoreninjenja, vendar zavrača idejo edinstvene in totalitarne korenike. To je eden od prenašalcev tega, kar imenujem poetika odnosa, kjer so zbrani nekateri od naših prispevkov k svetovnemu mešanju, v skladu s katerim se vsako načelo identitete odslej širi v smeri razmerja do Drugega.«⁶

Glissant torej predlaga, da se odnos oblikuje v srečanju z Drugim, drugačnim in različnim. Ti morajo biti prepoznani in priznani takšni, kot so, s svojo neprosojno platjo, ki je nujna za takšen odnos. To sprejemanje neprosojnosti »ščiti drugačnost«; »splošno pristajanje na posamezne neprosojnosti« je namreč »najpreprostejši ekvivalent ne-barbarskosti«.

⁶ *Identiteta kot korenina, identiteta kot odnos, Identiteta, kultura, razvoj*. Mednarodni kolokvij, ki ga je organiziral Komite za kulturo, vzgojo in okolje v Pointe-à-Pitre, 11., 12., in 13. decembra 1989, Pariz: Editions Caribéennes, 1992, 202.

Za neprosojnost

Pravica do neprosojnosti je bistveni del odnosa do Drugega. Glissant gre v svoji koncepciji pravice do različnosti, o kateri se na veliko razpravlja, še dlje. Svoj predlog takole utemeljuje: »Ko sem opozoril na svoj predlog o tem, da ,zahtevamo pravico do neprosojnosti', ali ko sem pred leti podajal dokaze v njen prid, so moji sogovorniki protestirali: ,Kakšno vračanje barbarskosti! Kako naj se sporazumevamo z nečim, česar ne razumemo?'«

»Če preučimo proces ,razumevanja' bitij in idej z vidika zahodne misli, ugotovimo, da temelji na načelu zahteve po tej prosojnosti. Da te lahko ,razumem' in potemtakem sprejemem, moram tvojo globino zreducirati na neko idealno lestvico, ki mi omogoči primerjanje in morda celo presojanje. Potrebujem reduciranje ... Sprejeti razlike seveda pomeni preobrniti hierarhijo lestvice. Če ,razumem' tvojo različnost, pomeni, da jo, ne da bi jo hierarhiziral, postavim v določeno razmerje do svoje norme. Dovolim ti, da obstajaš v mojem sistemu. Ustvarim te na novo. Nemara pa bi morali celo opustiti sam pojem lestvice. Omiliti sleherni reduciranje. Ne samo privoliti v pravico do različnosti, ampak tudi v pravico do neprosojnosti, ki ni zaprtost v nepredirno samozadostnost, pač pa vztrajanje pri ireducibilni singularnosti ... Mišljenje sebstva in mišljenje drugega se v svoji dvojnosti v njej razveljavita ... Pravica do neprosojnosti naj ne bi vzpostavila avtizma, odnos naj bi dejansko utemeljila v svoboščinah.« (Glissant, 1990: 203–206.)

Ali odlomek ne zveni kot pesniški odmev filozofske misli Jacquesa Derridaja? Derrida namreč meni, da se iznajdba drugega, ki prihaja od drugega, zagotovo ne *gradi* kot subjektivni rodilnik, a prav tako ne kot objektivni rodilnik. Tako je, čeprav iznajdba prihaja od drugega. Kajti ta odtlej ni ne subjekt ne objekt, ne neki jaz, ne zavedno in ne nezavedno. Priprava na prihod drugega je to, kar je mogoče poimenovati dekonstrukcija. Ta dekonstruira prav ta dvojni genitiv in sama kot dekonstruktivna invencija naredi korak k drugemu. Iznajti bi potemtakem pomenilo »znati« reči »pridi« in odgovoriti na »pridi« drugega (Derrida, 1987).

Delo v nastajanju

Toda pot je še dolga in prva naloga je poskusiti

»povzeti to, česar še ne vemo, to, za kar trenutno nimamo nobenega sredstva, namreč kako se poučiti o vseh singularnostih, vseh potekih, vseh zgodbah, vseh izkrivljanjih in o vseh sintezah, ki so na delu ali so posledica naših srečevanj ... Skušajmo izračunati rezultanto vsega tega. Ne bomo je mogli. To, kar izkušamo ob srečevanju, postane za zmeraj del njegove totalitete /.../ ne-poznavanje te totalitete ne ustvarja nobene hibe. Ni si treba želeči, da bi jo spoznali, zanesljivo. Tako si jo bomo lahko zamislili v neki poetiki: od vseh teh odmikov, ki so vsakič

določujoči, ta imaginarij določa poln pomen. To je nezadostnost te poetike, njena odsotnost ali zanikanje, ki bosta ustvarila manko. Mišljenje Drugega je jalovo brez Drugosti mišljenja.« (Glissant, 1990: 168.)

In ta pot, ki jo nakazuje osebni zaimek »mi«, s tem ko zaobseže avtorja in njegovega bralca, ta »mi« postane »jaz« dejanja:

»Mišljenje Drugega je velikodušnost, ki me pripravi do tega, da sprejemem načelo Drugosti, predstavo, da svet ni narejen iz enega kosa in da ne obstaja samo ena resnica, ki je moja resnica. Toda mišljenje Drugega me lahko naseli, ne da bi me premaknilo na poti, ki ji sledim, ne da bi me ,odmaknilo', ne da bi me spremenilo. To je etično načelo, glede katerega bi mi zadostovalo, da ga ne bi kršil. Drugi mišljenja je to premikanje samo. V tej smeri moram delovati. To je trenutek, ko spreminjam svojo misel, ne da bi se odrekel njenemu deležu. Spreminjam in sem spremenjen. Tu gre za estetiko vrtinčenja, kjer etika, ki ji ustreza, ni dana vnaprej.« (Ibid., 169.)

V katerih krajih?

Prednostno mesto Glissantove misli je seveda poezija:

»Kritični duhovi, ki bolj razdvajajo kot analizirajo, razglašajo ali napovedujejo zaton poezije. Ta naj ne bi več ustrezala okoliščinam sodobnega življenja. V njej naj bi bilo nekaj zastarelega glede na nasilnosti in pre nagljenosti modernega časa. O tem se odvija tradicionalna razprava od tedaj, ko se je zazdelo, da je zahodni razum pesniško ustvarjalnost, ki naj bi bila v državi odveč, ločil od znanstvenega spoznanja, natančno vpisanega v dramo njenega razvoja. Vprašanje je zmeraj isto in pojavlja se v istem kontekstu: Poezija, čemu služi? ... poezija ni zabava, prav tako tudi ni razkazovanje čustev ali lepote. Oblikuje namreč tudi spoznanje, ki mu staranje ne more priti do živega.« (Ibid., 95.)

To navezanost na vlogo poezije pri Glissantu spremlja tudi spodbuda, da se opre na očarljiva medjezikovna razmerja. Odgovor, ki nam ga ponuja, utegne slehernemu posamezniku priskrbeti še dosti snovi za premlevanje. Zasluga te navezanosti je tudi v tem, da je postavila vprašanje učenja jezиков in da je vsem pedagogom ponudila, da se odločijo med možnostma: »Živeti zaprto ali se odpreti k drugemu«: to je alternativa, na katero skušajo omejiti sleherni ljudstvo, ki je zahtevalo pravico do sporazumevanja v svojem lastnem jeziku. »Ali govorite ,univerzalni' jezik ali pa vsaj jezik, ki skuša to postati, in ste soudeleženi v življenju sveta. Lahko pa se umaknete v svoj lasten jezik, ki ni primeren, da bi ga s kom delili; tedaj se odrežete od sveta in sami jalovo životarite v svoji domnevni identiteti.« (Ibid., 117.) S *Poetiko Odnosa* se je oblikovala misel, da govoriti svoj jezik in se odpirati jeziku drugega ni več alternativa: »Jaz ti govorim v tvojem jeziku, razumem pa te v svojem jeziku.« Ustvarjati v kateremkoli danem jeziku predpostavlja, da gojimo

nemogočo željo po vseh jezikih sveta. Totaliteta nas kliče od daleč. Vsako literarno delo se danes navdihuje pri njej.

In za konec prislunimo sklepu: »Onkraj ostrih spopadov z vsemi nadvladami in za osvoboditev domišljije se odpira povečano polje, kjer se nas polasti vrtoglavica. Toda to ni vrtoglavica, ki naznanja apokalipso in zrušenje Babilonskega stolpa. To je začetni pretres v soočenju s to možnostjo. *V vseh jezikih* obstaja možnost, da zgradijo stolp.« (Ibid., 121–122.)

Sprejmimo jo v upanju, da se bo uresničila.

Prevedla Jelka Kernev Štrajn

Literatura

Derrida, J. (1987). *Psyché. Invention de l'autre*. Pariz: Galilée.

Foucault, M. (2001, 1. izd.: 1994). *Dits et Ecrits II, 1976–1988*. Pariz: Gallimard.

Glissant, É. (1990). *Poétique de la relation*. Pariz: Gallimard.

Glissant, É. (1996). *Introduction à une Poétique du divers*. Pariz: Gallimard.

Glissant, É. (1997). *Traité du Tout-Monde*. Pariz: Gallimard.

III POVZETKI/ABSTRACTS

Povzetki/Abstracts

Igor Ž. Žagar

Uvodnik: Proti toleranci

Uvodnik izhaja iz kritike pojmovanja tolerance in medkulturne komunikacije, kakor ga najdemo v zborniku *Medkulturni dialog kot temeljna vrednota EU*, ki ga je ob Evropskem letu medkulturnega dialoga (2008) in predsedovanju Republike Slovenije EU izdala Univerza na Primorskem. Avtor analizira opredeljene tolerance in medkulturne komunikacije, ki jih najdemo v tem zborniku, in pokaže, da so predteoretske, nekonceptualne, stereotipne, posplošene in s tem predvsem ideološke.

V nadaljevanju predstavlja sistematičen pregled člankov, ki sledijo in kritično analizirajo zgodovinsko, sociološko, pravno in filozofsko ozadje oblikovanja pojmov toleranca in medkulturna komunikacija.

Ključne besede: toleranca, medkulturna komunikacija, multikulturalnost, ideologija, (neo)liberalizem

Introduction: Against tolerance

The starting-point of the introduction is the criticism of tolerance and intercultural communication as found in the volume *Intercultural dialogue as the fundamental value of the EU*. The volume was published by the University of Primorska on the occasion of the European Year of Intercultural Dialogue (2008), and the beginning of the presidency of the Republic of Slovenia to the Council of the European Union. The author analyses the definitions of tolerance and intercultural communication found in the above-mentioned volume,

and shows that they are pre-theoretic, un-conceptual, stereotyped, generalized, and thus essentially ideological.

In what follows, he gives an overview of the articles that constitute the present volume, and critically analyse the historical, sociological, legal, and philosophical background of how the notions of tolerance and intercultural communication were formed.

Key words: tolerance, intercultural communication, multiculturalism, ideology, (neo)liberalism

Jonatan Vinkler

»Medkulturni dialog« Evropske komisije kot nova verska toleranca in patent Jožefa II., imenovan »tolerančni« (1781)

S Tolerančnim patentom (1781) je absolutistični cesar Jožef II. podelil versko toleranco evangeličanom, kalvincem in neunijatskim vernikom vzhodne cerkve, ki so prebivali na področju Habsburške monarhije, za njimi pa tudi pripadnikom židovske vere. Vladarjev ukrep velja tehtati znotraj referenčnega okvira Jožefovih reform državne ureditve, zlasti ob vladarjevem prizadevanju, da bi Habsburško monarhijo moderniziral in naredil ekonomsko konkurenčno ostalim ključnim silam na evropskem kontinentu – zlasti Franciji in Prusiji. Tolerančni patent se umešča v širši kontekst vladarjevih verskih reform, kjer je treba ob monarhovih osebnih političnih težnjah upoštevati tudi tradicijo državnega cerkvenstva, ki se v Habsburški monarhiji utrudi od 16. stoletja naprej, ter verjetne odmeve galikanizma, febronianizma, razsvetljenskih filozofskih razprav o naravi države kot združbe in premislekov o suverenosti/oblasti, predvsem pa kot odmeve kameralistične državno-upravne znanosti.

Tolerančni patent pomeni formalni preklic ukrepov, ki jih je posvetna oblast ob koncu 16. in v prvih desetletjih 17. stoletja proti nekatoličanom uvedla v sklopu politične uveljavitve katoliške reformacije, protireformacije in rekatolizacije v deželah pod habsburškim žezlom. Posledice rimskokatoliške verske unifikacije pretežnega dela Habsburške monarhije (vse cislajtanske dežele; na Ogrskem pod turško zasedbo ukrepi protireformacije niso imeli splošnejšega dometa) so bile spremembe kulturnega miljeja posameznih kronovin in kraljestev (npr. Češkega kraljestva), predvsem pa ekonomska ošibitev Habsburške monarhije, ki je bila posledica verske emigracije in posledične demografske restratifikacije. Ekonomski vidik verske tolerance je bil tudi eden ključnih razlogov za odločitev Jožefa II., da izda Tolerančni patent, zdi pa se, da je ekonomska komponenta tudi poglavitno gonilo

različnih sodobnih, birokratsko skonstruiranih projektov Evropske komisije, npr. t. i. »medkulturnega dialoga«.

Razprava, ki je uravnoteženo napisana na podlagi virov in historiografske literature, vsebuje prvi celovit slovenski prevod Tolerančnega patenta in faksimile njegovega nemškega izvirnika.

Ključne besede: Habsburška monarhija, jožefinske verske reforme, Tolerančni patent (1781), verska toleranca, etatizem, državno cerkvenstvo, febronianizem, kameralistika

“Intercultural dialogue” of the European Commission: New religious tolerance and Emperor Joseph II’s Patent of Toleration (1781)

With the Patent of Toleration (1781), the absolutist Emperor Joseph II of Austria granted freedom of worship to Lutherans, Calvinists and members of the Greek Orthodox church living in the territory of the Habsburg monarchy, and later also to the Jews. This edict should be considered within the context of the Josephine reforms of the system of government, particularly in the light of the Emperor’s efforts to modernise the Monarchy and make it economically competitive with other key powers on the European continent – especially France and Prussia. The Patent of Toleration thus fits in the broader context of Joseph’s religious reforms which were driven by the Emperor’s own political agendas. The resonance of these reforms should not be viewed in isolation from the interests of the state Church, which had been trying to consolidate its position in the Habsburg monarchy since the 16th century. Nor should one dismiss the role of Gallicanism, Febronianism or for that matter the significance of the Enlightenment philosophical discussions on the nature of the state as an organisation and seat of authority. Within this latter purview falls also the rising influence of the cameralistic approach to state administration. The Patent of Toleration revoked the measures taken by the secular authority against non-Catholics between the end of the 16th and the first decades of the 17th century. At the time these measures had been adopted to boost the political self-assertion of the Catholic Church: the Catholic Reformation movement was followed by the Counter-Reformation, which eventually led to the re-catholicisation of the lands under the Habsburg rule. The religious Roman-Catholic unification of the larger part of the Habsburg monarchy (all the Cisleithan lands; under the Turkish occupation the Counter-Reformation measures did not reach very far into the Hungarian part of the empire) resulted in the changes in the cultural milieu of individual crownlands and kingdoms (e.g. the Kingdom of Bohemia). Most significantly, it led to the economic weakening of

the Habsburg monarchy due to religious emigration, the result of which was a new demographic stratification of the Habsburg empire. The economic aspect of religious tolerance was also a key reason for Joseph II to issue the Patent of Toleration. And it is precisely this reason that has its contemporary echo today, as witnessed in the importance attached to the economic component behind various bureaucratically constructed European Commission projects such as “intercultural dialogue.”

This paper, which is based on historiographic resources and literature, includes the first complete Slovene translation of the Patent of Toleration and a facsimile of its German original.

Key words: the Habsburg monarchy, Joseph II's religious reforms, the Patent of Toleration (1781), religious tolerance, statism, state Church, Febronianism, cameralism

Taja Kramberger in Drago Braco Rotar

Pravice vs toleranca. Mentalitetna inkongruentnost: zgodovinskoantropološke marginalije k slovenskemu prevodu *Deklaracije o pravicah človeka in državljana z dne 26. 8. 1789*

Članek z orodji zgodovinske antropologije in diskurzivne analize obravnava kontekst posamičnih členov *Deklaracije o pravicah človeka in državljana* iz leta 1789, v manjšem segmentu (10. člen) pa tudi njen uradni slovenski prevod, pri čemer pokaže na temeljni pomen razlikovanja med režimom (religiozne, kasneje pa civilne) tolerance in režimom pravic (človeka in državljana). Družbeni mehanizmi tolerance so domala vselej vpeti v hierarhično družbeno zgradbo, pri čemer tolerantni po svoji volji in s pomočjo oblastne strategije omogoči nekaj, do česar tolerantni nima pravic. *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* z zastavki v povsem drugačnem družbenem in epistemičnem (diskurzivnem) redu šele omogoči konfiguracijo družbenih razmerij zunaj religioznega dispozitiva, utemeljeno na enakosti pred zakonom.

Gljučne besede: *Deklaracija o pravicah človeka in državljana*, prevod, prilastitev, mentaliteta, pravice, toleranca

Rights vs tolerance. Incongruity of Mentalities: Historico-anthropological marginalia on the Slovenian Translation of the *Declaration of the Rights of Man and the Citizen from the 26th August 1789*

In the first section of this paper we examine – by means of historical anthropology and discursive analysis – the context of individual articles in the *Declaration of the Rights of Man and the Citizen* from 1789, while in its second section we turn our critical attention to the official Slovenian translation of Article X. We try to show the basic distinction between the regime of tolerance (religious tolerance that later evolved into and was replaced by civic tolerance) and the regime of rights (rights of men and citizens). It is argued that the social mechanisms of tolerance are almost always connected to the hierarchical social structures, and by that the subject who possesses the tolerance by his own will and by the strategies of power gives permission and grants something to the subject who has neither the power nor the right to do it. It was possible for the *Declaration of the Rights of Man and the Citizen* to bring about a new configuration of social relations once it was no longer used within the context of religious dispositive deployment and applied instead to a completely different social and epistemic (discursive) order.

Key words: *Declaration of the Rights of Man and the Citizen*, translation, appropriation, mentality, rights, tolerance

Jana S. Rošker

Multikulturalnost in diktatura strpnosti: primer Kitajske

Pričujoči članek problematizira koncept strpnosti v kontekstu t. i. multikulturalnih interakcij. Na konkretnem primeru tradicionalne in sodobne Kitajske prikaže relativnost in kulturno pogojenost domnevno univerzalnih vrednot, h kakršnim sodi ta koncept, ki se navezuje tudi na koncept takoimenovanih temeljnih človekovih pravic. Na osnovi analize tovrstnih primerov avtorica nazorno prikaže, da je pojem strpnosti sklop idejnih in aksioloških konotacij, značilnih za zahodne družbe in njihove ideološke aparate. Takšne koncepte strpnosti seveda vseskozi zagovarjajo zagovorniki liberalizma in pluralizma. Zato je v soočanju z multikulturalnostjo v sodobnih globaliziranih družbah toliko bolj pomembno, da vprašanj, kot so migrantstvo, izgnanstvo ali hibridnost, ne postavljamo preprosto v nasprotje z ukoreninjenostjo, nacijo in avtentičnostjo, temveč da lociramo in ovrednotimo njihove ideološke, politične in čustvene povezave ter njihove preseke v večplastnih zgodovinah postkolonialnosti.

Ključne besede: postkolonialne študije, multikulturalizem, kritika strpnosti, univerzalnost, človekove pravice

Multicultural interactions and the dictatorship of tolerance: The case of China

The article deals with problems related to the concept of tolerance in the context of multicultural interactions. It draws attention to the concrete problems associated with the application of this concept within the framework of basic human rights against the social and political background of traditional and modern China. The author emphasizes the relativity and the cultural conditionality of these supposedly universal values through critical analysis of such examples. Thus, the article shows that the notion of tolerance cannot be separated from the scope of ideological and axiological connotations which are characteristic for Western societies and their ideological apparatuses. Suchlike concepts of tolerance have been advocated by the defenders of pluralism and liberalism. It is therefore of utmost importance in modern globalized societies that are confronted with multicultural issues not to deal with questions of migration, exile or hybridity as though appearing in a simple contradiction to nation, rootedness and authenticity, but to locate and evaluate their ideological, political and emotional links and their cross-sections within multilayered postcolonial histories.

Key words: postcolonial studies, multiculturalism, tolerance critique, universality, human rights

Lilijana Burcar

Multikulturalizem in diskurz tolerance v dobi globalnega kapitalizma in neorasizma

Članek pod drobnogled postavlja multikulturno politiko evro-atlantskih držav ter spremljajoči diskurz tolerance, izpostavljajoč njuno vlogo pri opravičevanju in naturalizaciji novih oblik marginalizacije in izključevanja tistih, ki jih ta politika postavlja za rasializirane druge. Pri tem pokaže, da je za institucionalni multikulturalizem evro-atlantskih držav značilno, da pod prevleko tolerance in liberalne pluralnosti promovira le simbolično vključitev etnizirano označenega drugega, saj je ta hkrati poustvarjen za kulturno specifičnega in omejenega s strani kulture ter na ta način iz njenega jedra izvržen. Tvorno in določujoče družbeno središče evro-atlantskih skupnosti je tako še naprej zamišljeno izključno kot belsko; to pa je slikano kot razbremenjeno kakršnekoli ukalupljenosti s strani kulture, saj je ta v primeru neetniziranega drugega preosmišljena zgolj kot vrsta proste izbire. Izraz multikulturen se zato nanaša izključno na etnizirane druge, kar priča tako o selektivni kot esencialistični rabi pojma kulture znotraj navidezno nevtralnega govora o multikulturni pestrosti in raznolikosti Zahoda. Poudarek na institucio-

nalnem uveljavljanju politike multikulturalizma, ki subjektivitete imigrantov iz dežel t. i. tretjega sveta gnete in konstruira izključno na ravni kulturno specifičnih in hkrati nepremostljivo odstopajočih razlik, predstavlja premik od biološkega determinizma h kulturnemu rasizmu. Tovrstna kulturalizacija družbe pomeni tudi strateško odmikanje pogleda od strukturalnih neenakosti in družbeno-ekonomske marginalizacije, ki krojijo usodo in življenjske pogoje rasializiranih drugih v novi evro-atlantski ekonomiji.

Ker diskurz tolerance identitete etniziranih drugih izvzema iz družbeno-političnega konteksta njihovega nastanka, tudi ta pogled umika proč od procesov vzpostavljanja projiciranih družbenih razlik in načinov njihovega vpisovanja. Potek in način vzpostavljanja binarno izpeljanih in hierarhično nastavljenih kulturnih razlik ter z njimi povezana razmerja moči, ki vodijo v oblikovanje marginaliziranih, izključenih ali odklonsko vzpostavljenih drugih, so s tem ideološko odmišljena in izbrisana, saj diskurz tolerance nanje gleda kot na že dane identitete, ki jih je sedaj potrebno preprosto tolerirati. Zato diskurz tolerance znotraj multikulturalizma evro-atlantskih držav deluje kot diskurz »moči in normativnosti« (Wendy Brown, 2006).

Ključne besede: multikulturalizem, imigranti, diskurz tolerance, kulturni rasizem, depolitizacija

Multiculturalism and tolerance discourse in the age of globalized capitalist production and the re-emergence of cultural racism

The article deals with the institutionalisation of multicultural policies and the role of tolerance discourse in the naturalisation of new forms of marginalisation and exclusion of racialised others in the metropolitan West. Multicultural policies build upon a symbolic inclusion of the ethnicised others who, in the process of their simultaneous racialisation and abjection are rendered culture-specific and culture-bound, while the newly re-furbished white centre remains invisible and universal despite its own cultural specific norms. The term multicultural thus comes to mean ethnic or non-white, pointing to the selective and essentialized use of culture in what appears to be a benign talk of multicultural diversity and difference in the West. Emphasis placed on state-endorsed promotion of multicultural policies that produce and construct the subjectivities of third-world immigrants in terms of culturally specific but also insurmountable differences has thus replaced overt biological racism with cultural determinism, while at the same averting attention from structural inequalities and socio-economic plight affecting the racialised others in the West's new economy. Within this context of culturalisation and depolitisation of the Western societies, tolerance

discourse, which takes what are in fact constructed differences for granted without investigating their historical background or socio-political context of their emergence, functions as a discourse of “normativity and power” (Wendy Brown, 2006).

Key words: multiculturalism, immigrants, tolerance discourse, cultural racism, power, culture, depoliticisation

Zdenko Kodolja

Ničelna toleranca

Toleranca oz. strpnost je bila razglašena za eno najpomembnejših kulturnih, političnih in moralnih vrednot, na katerih je utemeljena evropska dimenzija vzgoje in izobraževanja. Če poleg tega upoštevamo še zelo široko soglasje o tem, da morata vzgoja in izobraževanje podpirati strpnost, potem se zdi, da je toleranca v vzgoji in izobraževanju očitna in nedvomna vrednota. Toda po drugi strani obstaja prav tako široko soglasje, da je nasilje v šoli v moralnem smislu tako veliko zlo, da ne sme biti tolerirano. Zato ni niti netolerantnost vedno nekaj slabega niti ni toleranca vedno nekaj dobrega. Netolerantnost, ki jo kaže učitelj v odnosu do nasilnega ravnanja učencev v šoli, je mogoče razumeti kot vrlino in kot njegovo moralno obvezo ter zakonsko dolžnost. Po drugi strani pa se ekstremna strpnost do takšnega zla, kot je nasilje, spremeni v pregreho, ko na primer učitelj dopusti, da postane nedolžen učenec žrtev fizičnega ali verbalnega nasilja sošolcev. Zdi se torej, da je politika »ničelne tolerance« pravilna, čeprav so bile posledice njene uporabe v ZDA mnogokrat problematične, neučinkovite in krivične.

Ključne besede: ničelna toleranca, vzgoja, nasilje, šola

Zero tolerance

Tolerance has been declared one of the most important political, cultural and ethical values on which the European dimension of education is based. If we also consider the very general agreement that education must promote tolerance, then it seems that tolerance in education is an obvious and unquestionable value. Yet, there is also a wide consensus that violence in school is something so morally wrong that it must not be tolerated. Therefore, neither is all intolerance something bad nor is all tolerance something good. The intolerance shown by a teacher towards students' violent behaviour in school could be understood as a virtue and as his moral obligation and legal duty. On the other hand, extreme toleration towards such evil like violence becomes a vice, for example, when a teacher makes it possible for an innocent student to become a victim of other students' physical or verbal violence. It

seems, therefore, that the idea of “zero tolerance” policies is a right one, although the results of its application in practice in the USA have been many times problematic, inefficient and unjust.

Key words: Zero tolerance, education, violence, school

Marie-Hélène Estéoule-Exel

Poetika Odnosa: nauki Éduarda Glissanta, pesnika, od Karibov do Vse-Sveta

Éduard Glissant, pesnik, romanopisec in esejist iz Guadeloupa (Francoski Antili) se je zavezal preučevanju posebnosti karibske identitete, to je identitete brez korenin, oblikovane po modelu »suženjske ladje«, natovorjene s črnskimi sužnji, pripeljanimi z vseh koncev Afrike. Ti ljudje niso imeli nobene skupne kulture, ker tudi niso imeli nikakršnega skupnega utemeljitenega mita. Njihova rizomska identiteta se je pozneje oblikovala v ograjenem kraju, ki je hkrati kraj neštetih možnosti; takšen kraj je plantaža. Pojav, ki se imenuje kreolizacija, ni posledica križanja, marveč posledica povsem nepredvidljivega mešanja. Glede na to Éduard Glissant skozi prizmo branja Deleuza in Guattarija predlaga pojem Poetika Odnosa, s čimer misli na drugačno razmerje do Drugega, razmerje, ki nikakor ni odvisno od odnosa med vladajočim in vladanim. Znotraj tega odnosa bi se utegnili skrivati tudi pojmovna dvojica strpnost – nestrpnost.

Ključne besede: suženjstvo, Karibi, identitete, Drugost, poezija, strpnost.

Lessons of Éduard Glissant, Poet, from the Caribbean to Tout-Monde

Éduard Glissant, poet, novelist and essayist from Guadeloupe, (French Antilles) devoted himself to studying the Caribbean identity which carries the inscriptions of rootlessness and displacement and is haunted by the ghostly images of “negro boat”, a slave ship that brought captured Africans to the Caribbean shores from different parts of Africa. As these people had no common culture, they had no common founding myth either. Their *rhizome* identity developed later in an enclosed place, which happens to be a place of a large number of possibilities. Such a place is a plantation. The phenomenon known as creolisation is not a consequence of crossbreeding but unplanned mixing. Within this context and by drawing on the works of Deleuze and Guattari Éduard Glissant introduces the notion of Poetics of Relation, which establishes a different relation to the other. This is a relation that no longer builds or for that matter depends on the hierarchical relationship between the ruler and the ruled but rests upon a new concept of tolerance and intolerance.

Key words: slavery, the Caribbean, identity, Otherness, poetry, tolerance.

IV KNJIŽNE RECENZIJE/
REVIEWS

Knjižne recenzije/ Reviews

Tristan McCowan, *Rethinking Citizenship Education: A Curriculum for Participatory Democracy*, Continuum International Publishing Group, 2009, 218 str.

Poučevanje državljske vzgoje v času sodobnih globalnih procesov, ko večina klasičnih politoloških konceptov dobiva nove globalne vsebine, je lahko še posebej zahtevno početje. Koncepti državljanstva, politične pripadnosti in politične participacije so dokončno zapustili okove nacionalne države in se preko (ne)teritorializiranih družbenih odnosov in večnivojskega političnega delovanja razširili domala na ves svet. Vse to pomembno vpliva na izobraževalni proces in kurikularne vsebine. Vzgoja dejavnih, ozaveščenih in kritičnih državljanov zaradi tega zahteva sodoben pristop, in sicer tako z vidika učnih vsebin kot načinov poučevanja. Knjiga *Razmislek o državljski vzgoji: kurikulum za participativno demokracijo* predstavlja pomemben korak na tem področju. Čeprav precej hitro obračuna s konceptualnimi in vsebinskimi elementi sodobnega državljanstva ter državljske vzgoje, postavi trdna izhodišča za premislek o modelih in pristopih k poučevanju tega predmeta.

Osrednja ideja knjige je povezana z vprašanji o učinkovitem udejanjanju učnih načrtov v šolski praksi. Kljub kurikularno predpisanim ciljem in vsebinam je namreč učinke izobraževanja težko napovedati. Izobraževalni rezultati so odvisni od več dejavnikov, med katere zagotovo sodijo tudi izbira ustreznih didaktičnih pristopov, značilnosti lokalnih okolij, izkušnje učiteljev, zanimanje učencev. Vendar, kot pokaže McCowan, so vzroki za razkorak med cilji in sredstvi državljske vzgoje oziroma med državljskimi ideali in realnostjo lahko tudi bolj sistemske narave. Izobraževalni proces, kot ga prikazuje knjiga, je namreč sestavljen iz štirih faz, ki so v večini izobraževalnih modelov med seboj ločene:

zamišljanje državljskih ali političnih idealov, njihova opredelitev v učnih načrtih, izvajanje teh učnih načrtov v šolski praksi in njihovi učinki na učence. Čeprav avtor nakaže nekatere teoretske, konceptualne in metodološke zagate, ki so povezane z različnimi cilji, nameni, sredstvi, vrednotami in definicijami državljske vzgoje, se okoli njih ne zapleta. Že v prvem poglavju knjige je jasen, da ga zanima državljska vzgoja kot proces. Kot svoje temeljno metodološko in konceptualno orodje predstavi teorijo t. i. kurikularne premestitve (*curriculum transposition*), s katero evalvira različne kurikularne modele in analizira faze izobraževalnega procesa oziroma proces prenosa državljskih idealov skozi učne načrte v življenje učencev.

Teorija kurikularne premestitve izhaja iz predpostavke, da se objekti vednosti in družbene prakse v izobraževalnem procesu spremenijo, ko postanejo del učnega načrta ali učbenika. Za vsebine državljske vzgoje to pomeni, da so v tem procesu, še preden pridejo do učencev, najprej premeščene (na način rekontekstualizacije) v učni načrt, kasneje pa so še enkrat premeščene (na način reprodukcije) skozi delo posameznega učitelja. Podrobna analitična razdelava kurikularnih premeščanj med fazami izobraževalnega procesa avtorja vodi do ugotovitve, da je državljska vzgoja lahko učinkovita samo, kadar so povezane in usklajene vse štiri zgoraj omenjene faze. Kot odgovor na mogoča razhajanja med temi fazami McCowan vpelje teorijo t. i. neskončne povezave (*seamless enactment*), ki predstavlja največjo dodano vrednost knjige. Gre za normativni pristop k učnim načrtom, ki vključuje usklajeno gibanje med cilji in sredstvi ter ideali in realnostjo državljske vzgoje, kar pomeni, da usklajuje načela različnih faz in prehode med njimi. Celo do stopnje, ki bi pomenila združitev ločenih faz oziroma njihovo poenotenje glede političnih in pedagoških načel.

Neskladja med različnimi fazami poučevanja državljske vzgoje, ki se v praksi kažejo kot razkorak med kurikularnimi cilji in njihovimi rezultati, teorija neskončne povezave rešuje na način aktivnega sodelovanja učiteljev in učencev pri načrtovanju, razvijanju in izvajanju izobraževanja. To pomeni, da so učitelji vključeni v pripravo učnih načrtov, učenci pa se učijo tudi iz lastnih izkušenj politične aktivnosti (sodelovanje v političnih razpravah, kampanjah, na protestih itd.). Kot ugotavlja McCowan, sta za večino sodobnih kurikularnih modelov državljske vzgoje značilna nezadostno sodelovanje učiteljev pri oblikovanju učnih programov in pomanjkanje spodbujanja neposrednih izkušenj politične participacije učencev med samim izobraževanjem.

Primere kurikularnih modelov državljske vzgoje, ki ustrezajo teoriji neskončne povezave, McCowan najde v Braziliji, v državi, ki nima enotne izobraževalne politike in nacionalnih učnih načrtov. V knjigi najdemo podrobno analizo treh različnih alternativnih in inovativnih brazilskih izobra-

ževalnih pobud, ki so nastale »od spodaj«, s pomočjo učiteljev, pod okriljem družbenih gibanj in v lokalnih skupnostih. Ker te pobude učencem ponujajo pomembne izkušnje politične participacije, jih McCowan razume kot model kurikuluma za participativno demokracijo, ki zasluži posnemanje tudi drugod po svetu. Te tri pobude, družbeno *Gibanje kmetov brez zemlje* za agrarno reformo (*Landless movement*), ideja *Pluralne šole* (*Plural school*), ki želi na lokalni ravni vzpostaviti bolj demokratičen šolski sistem, in program *Volivec prihodnosti* (*Voter of the future*), ki mlade spodbuja k odgovorni in večji participaciji, se med seboj razlikujejo v ciljih in metodah dela. Kljub temu, kot nazorno pokaže avtor, je njihova skupna značilnost ravno to, da učinkovito premagujejo razkorak med kurikularnimi cilji in dejanskimi rezultati učnegega načrta v praksi, kar pomeni tudi, da ukinjajo razliko med formalnim in neformalnim učnim načrtom. Nobena od pobud namreč nima samo enega kurikularnega dokumenta, ki bi predstavljal zavezujočo referenčno točko. Še več, predvsem v Gibanju kmetov brez zemlje gre za *izobraževanje v gibanju*, torej za izobraževanje, ki se nenehno ustvarja na novo na podlagi praktičnih izkušenj učiteljev in komunikacije s teoretiki.

Odprti pristop k učnemu načrtu, ki ga McCowan imenuje neskončna povezava, torej izobraževalni proces povezuje z življenji učiteljev in učencev, vključno z njihovimi političnimi aktivnostmi izven šole. Neskončna povezava briše jasno ločnico med cilji in sredstvi ter med učnim načrtom, njegovo izvedbo in rezultati. Vsi ti procesi namreč ne potekajo linearno, ampak hkrati in se medsebojno dopolnjujejo. Kot v brazilskih primerih, ko večina učiteljev in učencev sodeluje tudi v družbenih gibanjih, kar pomeni, da verjamejo v iste državljanske ideale, izobraževalni proces lahko postane ciklični. Prenos znanja na učence in sprejemanje tega znanja pri učencih lahko vodi tudi do spremembe državljskih idealov. To seveda ne pomeni, da pristop neskončne povezave daje učiteljem možnost popolnega nadzora nad učnim načrtom ali da učenci neodvisno izbirajo svoj učni načrt. Temeljna sporočila neskončne povezave so, da je državljanstvo proces, državljska vzgoja pa hkrati preoblikuje institucije, na katerih poteka, in mora nujno iti tudi onkraj teh institucij, da bi učencem zagotovila državljska znanja, večine in vrednote, ki jih potrebujejo za učinkovito participacijo v različnih političnih procesih na vseh ravneh političnega odločanja.

Teorija neskončne povezave, ki jo McCowan izpelje s precejšnjo mero analitične trdnosti, sodi med radikalne pristope oblikovanja učnih načrtov in izvedbe učnega procesa. Izhaja iz predpostavk radikalnih participativnih političnih teorij demokracije, kar jo v pomembnem oziru razlikuje od teoretskih debat o vzgoji sodobnih državljanov, ki prevladujejo v sodobni literaturi s tega področja. Morda tudi zaradi tega analiza treh brazilskih izobraže-

valnih pobud in njihovih praktičnih rezultatov prepriča še tako skeptičnega bralca, da je idejo ali vsaj nekatere njene elemente moč vpeljati tudi v druge modele oblikovanja učnih načrtov. S tega vidika je knjiga dobra tudi zato, ker spodbuja nov premislek o vzgoji sodobnih državljanov in omogoča kritičen pogled na obstoječe modele državljske vzgoje. Kot pa v knjigi večkrat poudari avtor sam, teorija neskončne povezave ni uporabna samo za državljansko vzgojo, temveč za učne načrte vseh predmetov. Tudi v Sloveniji.

Simona Bezjak

Heribert Hinzen (ur.), *40 Years dvv international, Adult education. Development. Cooperation.*, Bonn, dvv international, Institut für Internationale Zusammenarbeit des Deutschen Volkshochschul-Verbandes, 2009, *Adult education and development* 72, 517 str.

Dvv international je bila kljub svojim različnim imenom v preteklosti (Oddelek za izobraževanje odraslih v državah v razvoju, Oddelek za mednarodno sodelovanje ter Institut za mednarodno sodelovanje) vedno specializirana enota znotraj Nemške zveze ljudskih univerz.

Junija 2009 je ustanova, prepoznavna tudi pri nas kot *Institut za mednarodno sodelovanje pri Nemški zvezi ljudskih univerz (Institut für Internationale Zusammenarbeit des Deutschen Volkshochschul-Verbandes – IIZ/DVV)*, ki pa se je leta 2007 preimenovala v *dvv international*, ob 40-letnici svojega »lokalnega, nacionalnega, regionalnega in globalnega delovanja« izdala knjigo *40 Years dvv international – Adult education. Development. Cooperation.*

Dvv international je inštitucija s področja izobraževanja odraslih z ugledom v svetovnem merilu. V Evropi in po celem svetu aktivno spodbuja izmenjavo informacij in znanj o izobraževanju ter razvoju odraslih, nudi podporo pri ustanavljanju in razvijanju struktur za izobraževanje odraslih in mladih v državah v razvoju ter v tranzicijskih državah in ponuja neposredno usposabljanje, svetovanje in medijsko podporo za globalno in medkulturno izobraževanje ter za učenje o evropskih politikah. Pri tem je skozi desetletja svojega obstoja neprestano širila področje svojega delovanja, odpirala svoja predstavništva v mnogih državah po svetu in sodelovala s številnimi partnerji.

Med zadnjimi vidnejšimi dosežki *dvv international* je junija 2009 v Bonnu organizirana mednarodna konferenca o financiranju izobraževanja odraslih, na kateri so sprejeli *Bonnsko deklaracijo o financiranju izobraževanja odraslih za razvoj (Bonn Declaration on Financing Adult Education for Development)*,¹ le-ta pa je bila pol leta pozneje uporabljena kot eden ključnih dokumentov na Unescovi šesti mednarodni konferenci o izobraževanju odraslih, CONFINTEI VI, ki v 12-letnih intervalih potekajo od leta 1949.

¹ Dostopno na: http://dvv-international.de/files/bonn_declaration_engl.pdf.

Rezultat CONFINTEE VI je *Belemski akcijski načrt (Belém Framework for Action)*,² priporočila za področje razvoja izobraževanja odraslih v naslednjem dvanajstletnem obdobju.

Dvv international poznamo po plodnem sodelovanju z našo osrednjo inštitucijo za izobraževanje odraslih, *Andragoškim centrom Slovenije (ACS)*, tudi v Sloveniji. Dvv je namreč že od zgodnjih devetdesetih let z namenom razvoja socialnih struktur preko izobraževanja odraslih v okviru Pakta stabilnosti za Jugovzhodno Evropo koordiniral inštitucije za izobraževanje odraslih v tej regiji (projekt EbiS). *ACS* je bil v okviru tega projekta nosilec prizadevanj za uveljavitev festivalov učenja v jugovzhodni Evropi.

Iz teh uvodnih besed o nedavnih prizadevanjih *dvv international* ali iz sledi, ki jo je pustil v Sloveniji in širši regiji, razberemo, da je bila njegova 40-letna zgodba bogata in razkošna. In tako je predstavljena tudi v pričujočem zborniku. Zbornik je v celoti posvečen spominu na Jakoba Horna, dolgoletnega direktorja *dvv*, ki se je upokojil leta 1999, umrl pa 10 let pozneje, prav v letu praznovanja 40. rojstnega dne te inštitucije. Počastitvi njegovega spomina je posebej namenjenih tudi nekaj prispevkov predvsem njegovih najbližjih sodelavcev, med njimi tudi trije njegovi krajši avtorski prispevki v prvem sklopu.

Drugi sklop (*Zgodovina*) sestoji pravzaprav iz enega samega prispevka Michaela Samlowskega, z naslovom, podobnim naslovu celotnega zbornika: *dvv international – 40 let: Kako smo postali to, kar smo*, kjer vsekakor prebiramo osrednje vsebinske poudarke celotnega zbornika. V njem avtor opisuje zgodovino inštitucije od samih začetkov, podrobneje njeno delovanje in temeljne naloge, začetke usposabljanja izobraževalcev odraslih iz dežel v razvoju in ustanavljanja pisarn ter uvajanja projektov v Afriki, Južni Ameriki in Aziji. Preberemo lahko tudi, da je *dvv international* po začetnih uspehih prejemal vse več peticij s celega sveta z željo po pomoči pri vzpostavljanju izobraževanja odraslih v posameznih državah. Izzivi, ki jih je prinesla Evropa po tranziciji, so bili del *dvv*-jevega programa. Pomagali so pri vzpostavljanju evropskega in islamskega kulturnega dialoga na Mediteranu, se prilagajali in nato usposabljali druge za sodelovanje pri projektih Evropske unije, pomagali pri pridobivanju sredstev iz Evropskih socialnih skladov in se celo borili proti terorizmu skozi izobraževanje in učenje v Osrednji Aziji.

V ostalih vsebinskih sklopih so predstavljene še aktivnosti inštituta (s konkretnimi primeri iz prakse, o podpiranju ranljivih skupin odraslih v manj razvitih državah skozi izobraževanje, dostopanju do tistih odraslih, ki bi sicer najtežje prišli do izobrazbe ali ustreznih kvalifikacij – do žensk, Romov, nižje izobraženih), pa posamezni krajši članki v »perspektivah«, ne-

²Dostopno na: http://arhiv.acs.si/CONFINTEA_VI/Belemski_akcijski_nacr.pdf.

kateri začinjani tudi z osebnimi zgodbami in izpovedmi, in tudi prispevki izpod peres sodelavcev in partnerjev dvv s celega sveta o lokalnih in regionalnih izkušnjah vpeljevanja izobraževanja odraslih ter o izobraževanju odraslih nasploh. Zbornik zaključuje dokumenti, obsežna zbirka prispevkov s konkretnimi podatki, ki bogato dopolnjujejo sliko štiridesetletnega delovanja dvv international.

Michael Samlowski takole povzame štiri desetletja njihovega dela: »*Inštitut za mednarodno sodelovanje pri Nemški zvezi ljudskih univerz* obstaja štirideset let, kar je resnično dolgo obdobje, videli pa smo, da sega mednarodno delo Zveze še dlje. Za takšne vrste organizacijo ni majhen dosežek, da je tako dolgo obdržala položaj na področju, rasla in sprejemala nove izzive kljub dejstvu, da izobraževanje odraslih ni bilo prioriteta njenih sponzorjev, niti ni bilo vodilna tema v nacionalnih in mednarodnih načrtih izobraževalnih politik. Potrebno je bilo najti pravi trenutek, da je lahko dvv pred štiridesetimi leti ustanovila samostojen, mednarodno usmerjen inštitut, ki ni bil namenjen le delitvi idej in izkušenj z izobraževanjem odraslih organizacijam in izobraževalcem odraslih iz drugih držav, temveč tudi z namenom, da bi jim lahko poleg strokovne nudili tudi pomoč pri upravljanju s tehničnimi in finančnimi viri. Šlo je za to, da so bili pravi ljudje na pravem mestu in v pravih okoliščinah.«

Polona Kelava

Bojana Lobe, *Integration of Online Research Methods [Združevanje kvalitativnih in kvantitativnih metod]*, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede, 191 str.

Knjiga *Integration of Online Research Methods* (2008) je razdeljena na tri dele. Začne se s predstavitvijo kvalitativnih in kvantitativnih metod. Avtorica podrobno predstavi kontekst in koncepte, povezane z različnimi raziskovalnimi metodami. Pri združevanju metod gre za združevanje vsaj ene kvantitativne in vsaj ene kvalitativne metode zbiranja podatkov v okviru iste raziskave. V nadaljevanju avtorica predstavi trenutno stanje na področju združenih ali mešanih metod (metod, ki združujejo kvalitativne in kvantitativne metode). Nadalje predstavi možne raziskovalne načrte, med katerimi omeni tudi načrt povratne zanke (angl. *iterative design*), ki pa je zelo redko uporabljen ravno zaradi časovne omejitve raziskovanja. Predstavlja namreč ponavljanje posameznih ciklov zbiranja in obdelave podatkov oziroma vračanje v predhodno fazo, kar pa poveča stroške in tudi podaljša trajanje raziskave. Zaradi tega avtorica predlaga pristop spletnega zbiranja podatkov na podlagi tega raziskovalnega načrta. Večno vprašanje, katere metode so primernejše: kvalitativne ali kvantitativne, se torej zaključuje s predstavitvijo raz-

iskovalnega načrta, ki vključuje združevanje obeh metod z uporabo spletnih metod zbiranja podatkov v okviru iste raziskave.

Drugi del knjige predstavlja razvoj raziskovalnega načrta povratne zanke, ki vključuje uporabo združenih metod. Predstavljene so tudi omejitve uporabe spletnega zbiranja podatkov. Uporaba spletnih tehnologij pri zbiranju podatkov omogoča prihranek pri času izvedbe raziskave in tudi prispeva k zmanjševanju stroškov, povezanih s terenskim delom zbiranja podatkov. V tretjem delu knjige avtorica predstavi dva »eksperimenta«, ki temeljita na prilagodljivem spletnem načrtu z uporabo združenih metod (angl. *flexible online mixed methods design*, v nadaljevanju FOMM). Prednosti tega načrta sta prav prilagodljivost ter ponovno vračanje v fazo zbiranja podatkov na podlagi ugotovljenih izsledkov prej izvedene kvalitativne ali kvantitativne faze.

Tretji del knjige torej predstavlja opis empiričnega dela. Avtorica je prikazala dva primera uporabe združene metode raziskovanja ter prilagodljiv raziskovalni načrt za spletno zbiranje podatkov. V prvem primeru je bilo deset študentov četrtega letnika (avtorica jih poimenuje raziskovalne pomočnike, ki so pod njenimi navodili izvajali raziskavo) slučajno razdeljenih v dve skupini. Obe skupini sta raziskovali isti problem, dobili ista navodila za raziskovanje ter uporabljali iste metode. Prva skupina je bila »kontrolna« skupina, ki je raziskovala na podlagi zaporednega eksploratornega načrta (angl. *sequential exploratory design*), druga pa je bila skupina, ki je izvajala FOMM. Raziskovalna načrta se razlikujeta zgolj v številu ponovitev zbiranja podatkov. »Kontrolna« skupina je raziskavo izvajala po zaporedju: kvalitativno zbiranje podatkov (spletni intervjuji), analiza zbranih podatkov in izdelava ankete na podlagi ugotovitev kvalitativnega dela, kvantitativno zbiranje podatkov (spletna anketa), analiza zbranih podatkov in končno poročilo; FOMM skupina je ravnokar omenjeno ponovila dvakrat.

V drugem primeru so bili udeleženci oziroma raziskovalni pomočniki (sodelovali so drugi udeleženci kot v prvem delu) prav tako naključno razdeljeni v dve skupini, dobili so isto raziskovalno vprašanje in ista navodila. Prvi so raziskovanje izvajali na podlagi zaporednega eksploratornega načrta, le da se je raziskovanje tokrat začelo s kvantitativno fazo, drugi pa ponovno po FOMM. Raziskava prvih raziskovalnih pomočnikov je potekala po naslednjem zaporedju: kvantitativno zbiranje podatkov (spletna anketa), analiza zbranih podatkov in izdelava ankete na podlagi ugotovitev, kvalitativno zbiranje podatkov (tri spletne fokusne skupine), analiza zbranih podatkov in končno poročilo; FOMM skupina pa je ravnokar omenjeno ponovila trikrat, in sicer s to razliko, da so v vsakem krogu izvedli po eno spletno fokusno skupino. Čas, ki so ga imeli pomočniki na voljo, je bil v prvi in drugi skupini enak. Enako je bilo tudi v prvem delu empirične raziskave.

Ugotovitve praktične uporabe združenih metod pod prilagodljivim načrtom so zelo pozitivne. Raziskovalni pomočniki skupine FOMM so v obeh primerih prišli do konkretnjših, bolj podrobnih rezultatov oziroma zaključkov. Tudi s samim postopkom raziskovanja so bili zelo zadovoljni. Predvsem so kot pozitivno izpostavili vračanje na kvalitativno oziroma kvantitativno metodo, kar jim je omogočalo podrobnejšo interpretacijo podatkov ter izboljšanje pripomočka (spletne ankete ali strukturiranega intervjuja). Avtorica je poleg omenjenega podala tudi nekaj koristnih ugotovitev o uporabi postopkov kvalitativnega zbiranja podatkov na spletu (število udeležencev, primerno za spletne fokusne skupine, priporočila za ravnanje anketarja v primeru neodzivnosti udeleženca ...). Prikazala je učinkovito uporabo raziskovalnega načrta povratne zanke, ki v eni raziskavi združuje kvalitativno in kvantitativno zbiranje podatkov.

Morda je nekoliko premalo opisana populacija raziskovalnih pomočnikov (udeležencev, ki so izvajali raziskavo), saj se angleški izraz »students« v kontekstu mednarodnih raziskav znanja običajno uporablja tudi za učence in dijake. Tako bi morda k opisu udeležencev (»forth-year students«) lahko dodala še, da gre za študente, ki so obiskovali fakulteto.

Avtorica skozi celotno knjigo zelo kritično vrednoti svoje trditve in zmeraj predstavi še »drugo plat«. Knjiga je napisana zelo utemeljeno in ima verjetno ravno na ta račun veliko opomb, kar je lahko v določenem trenutku za bralca zelo moteče. Avtoričine trditve so dobro podprte z empiričnimi raziskavami in ugotovitvami, kar bralcu nudi zelo veliko zalogo možnih raziskav za posamezno področje, v primeru, da bi se tudi sam želel podrobneje seznaniti s katero izmed predstavljenih vsebin. Knjiga je primerna za raziskovalce, ki se prvič srečujejo z uporabo združenih metod, kot tudi za raziskovalce, ki že imajo izkušnje na tem področju.

Smo v obdobju, ko je informacijska tehnologija zelo široko uporabljena za različne namene in je vedno bolj prisotna tudi v našem vsakdanjem življenju. V času, ko se tudi pri mednarodnih raziskavah znanja učencev usmerjajo k spletnemu oziroma računalniško podprtem zbiranju podatkov, je knjiga, ki se osredotoča na to področje, še posebej aktualna. Vsekakor bi bil raziskovalni načrt FOMM uporaben tudi v raziskavah v izobraževanju. Verjetno vsak raziskovalec na nek način tak načrt že uporablja pri svojem raziskovanju, a ne v sklopu iste raziskave. Običajno je takšno »mešano« in ciklično zbiranje podatkov razdeljeno na več projektov. Najprej se običajno nek instrument (vprašalnik, anketa, test znanja ...) preizkusi na manjšem vzorcu za namen njegovega izboljšanja. Nato se instrument aplicira na večjem vzorcu respondentov, kasneje se običajno skušajo ugotovitve potrditi še na drugem (od prvega neodvisnem) vzorcu respondentov. Raziskovalni načrt, predstavljen v tej knjigi, pa omogoča vse v isti raziskavi.

Vsekakor je knjiga zelo zanimiva in obravnava aktualno tematiko. Kljub številnim prednostim pa ima spletno zbiranje podatkov kar nekaj pomanjkljivosti. Glavno vprašanje je dostop do interneta, ki ni enak za vse geografske regije in se razlikuje tudi glede na starostne skupine v populaciji. Internetna komunikacija prav tako ne more nadomestiti neverbalne komunikacije, ki je prisotna v intervjujih »v živo«.

Izbrana raziskovalna vprašanja, ki jih je avtorica uporabila pri svojih empiričnih študijah, so seveda zelo primerna za uporabo takšnih metod (prvo raziskovalno vprašanje je zajemalo ugotavljanje, katere oblike oglaševanja bi naj uporabljali na internetni strani, da bodo zadovoljni tako oglaševalci kot njeni uporabniki; drugo vprašanje se je nanašalo na to, kaj besedna zveza »uporabnost spletne strani« pomeni njenim uporabnikom). Uporaba spletnih anket na drugih vsebinskih področjih bo seveda še doživela svoj razcvet, saj ima informacijska tehnologija veliko prednosti in zanesljivo prodira tudi v naše vsakdanje življenje. Vsekakor se nam v prihodnosti obeta še več uporabe sodobnih komunikacijskih tehnologij.

Mojca Rožman

Charles C. Ragin, Družboslovno raziskovanje – enotnost in raznolikost metode, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede, 218 str.

Knjiga *Družboslovno raziskovanje – enotnost in raznolikost metode* (2007) je slovenski prevod dela Charlesa C. Ragina z naslovom *Constructing social research: The Unity and Diversity of Method* (1994). Charles C. Ragin je profesor sociologije in političnih ved ter se osredotoča predvsem na področje družboslovne metodologije. S slednjo se ukvarja tudi ta knjiga. Knjiga je razdeljena na dva dela. V prvem delu se avtor posveti opredelitvi družbenega raziskovanja, njegovih ciljev ter poteku družboslovnega raziskovanja. Drugi del knjige pa je namenjen podrobnejšemu opisu strategij družboslovnega raziskovanja.

Na začetku se lahko na podlagi primerov seznanimo s tem, kaj je in kaj ni družboslovno raziskovanje. Avtor ga definira kot prikaz družbenega življenja, ki ga od drugačnega raziskovanja (kot ga na primer opravljajo novinarji) razlikuje to, ker niso prisotne vse od spodaj naštetih značilnosti, ampak le nekatere. Družboslovni znanstveniki se ukvarjajo z družbeno pomembnimi pojavi, ki so pomembni tudi za družbeno teorijo. Temeljijo na izkustvenem gradivu in so rezultat neke oblike sistematične analize zbranega gradiva.

Kot pogloblitve cilje družboslovnega raziskovanja avtor navaja »*tvorjenje znanstvenih prikazov družbenega življenja*« (str. 96). Izpostavlja pa še »*sedem pogloblitvenih raziskovalnih ciljev v družboslovju*« (str. 47): prepoznavanje splošnih vzorcev in povezav; preverjanje in izpopolnjevanje teorij; napove-

dovanje; interpretiranje kulturno ali zgodovinsko pomembnih pojavov; raziskovanje raznolikosti; dajanje besede in razvijanje novih teorij. Vse cilje tudi podrobneje predstavi. Na tem mestu uvede besedo »raziskovalna strategija« (str. 48), ki jo definira kot »združevanje glavnega raziskovalnega cilja in posebne raziskovalne metode« (str. 48). Predstavi tri strategije: kvalitativno raziskovanje skupnih značilnosti, primerjalno raziskovanje raznolikosti in kvantitativno raziskovanje povezanosti med dvema ali več značilnostmi. Avtor je izbral te metode, ker »omogočajo najboljši prikaz bistvenih značilnosti različnih metod in zelo prepričljivo dokazujejo enovitost in raznolikost družboslovnega raziskovanja« (str. 64).

Omenjene tri strategije umesti v »dvorazsežni koordinatni sistem, ki prikazuje odnos med številom raziskovalnih primerov (enot analize) in številom vidikov (značilnosti) teh primerov« (str. 64). Kvalitativno raziskovanje se zelo podrobno ukvarja z relativno majhnim številom enot in preučuje veliko njihovih značilnosti. Kvantitativno raziskovanje pa se ukvarja z velikim številom enot in preučuje omejeno število njihovih značilnosti. Kvantitativni raziskovalci za razliko od kvalitativnih navadno le površno poznajo preučevane enote, saj jih je preveč. Primerjalno raziskovanje pa je nekje vmes. Avtor vsako izmed naštetih raziskovanj v drugem delu knjige prikaže na primeru in predstavi, za katere raziskovalne cilje je bolj primerna katera od strategij.

Predstavljen je raziskovalni proces, ki je sestavljen iz: ideje, analitičnega okvirja, izkustvenega gradiva in podob (str. 71). Raziskovanje zajema retrodukcijo (vzajemno delovanje indukcije in dedukcije v okviru raziskovalnega procesa), ker gre pri družbeni raziskavi vedno za dialog med idejami (teorijo) in izkustvom (podatki). Tekom celotne knjige je poudarjeno, da se mora raziskovalec najprej zelo dobro seznaniti z vsebino, ki jo želi raziskovati. Pri definiranju in opredeljevanju pojavov, ki jih raziskujemo, moramo biti natančni in eksplicitni. Poseben izziv za družboslovno raziskovanje pa je »oblikovanje udarnih in poučnih prikazov družbenega življenja, ki bodo prispevali k aktualnim razpravam o družbenem življenju« (str. 91) (družbeni teoriji) in »hkrati zaobjeli širino in globino podatkov o družbenem življenju« (str. 91).

V drugem delu knjige se avtor posveti podrobnejši razlagi strategij raziskovanja. Posebej poudari, da kljub temu, da gre za različne strategije, ne smemo pozabiti, da je pri vseh prisoten dialog med idejami in izkustvenim gradivom. Najprej predstavi kvalitativno raziskovanje. Kot že omenjeno, se ta strategija ukvarja s podrobnim preučevanjem številnih značilnosti relativno majhnega števila enot. Kljub temu pa je proces predstavitve in natančne opredelitve pojmov in predmeta raziskovanja ključnega pomena. Brez pojmov »je nemogoče zbrati podatke, urediti dejstva ali neskončno količino informacij o enem samem primeru narediti smiselno« (str. 106). Zato so še posebej

pri kvalitativnem raziskovanju pomembni teoretično strukturirani prikazi družbenega življenja.

Pri primerjalnem raziskovanju izpostavi, da gre za iskanje podobnosti znotraj skupine ter iskanje raznolikosti med skupinami. Primerjalna strategija je še posebej primerna za interpretacijo zgodovinsko ali kulturno pomembnih družbenih pojavov, še posebej, kadar je število opazovanih enot zmerno (do 50). Primerjalni raziskovalci so v svojih raziskavah bistveno bolj osredotočeni na vzročnost in vzročno kompleksnost kot kvalitativni raziskovalci. Vzročnost ocenjujejo na podlagi preučevanja vzorcev raznolikosti. To raziskovanje temelji na dihotomiji prisotnosti in odsotnosti. Vzročni pogoji in izidi so bodisi prisotni bodisi odsotni pri vsakem preučevanem primeru. Ta strategija je podrobneje predstavljena na primeru, v katerega je vključeno področje vzgoje in izobraževanja. In sicer se ukvarja s tem, ali posamezna šola ocenjuje in razvršča svoje učence po sposobnostih. V primeru so predstavljeni dejavniki, ki vplivajo na to, ali šole razvrščajo svoje učence v homogene skupine po sposobnostih ali ne.

Kvantitativni raziskovalci pa istovetijo vzročnost in pojasnjevanje. Ko raziskovalec prepozna vzroke pojava, ga s tem tudi pojasni. »*Kvantitativni družboslovec oblikuje podobe s preučevanjem vzorcev sočasnega spreminjanja (kovariacije) spremenljivk in sklepa o vzročnosti na podlagi teh splošnih vzorcev*« (str. 146). Pri tej strategiji avtor opozori tudi na nestabilnost oziroma nezanesljivost določene spremenljivke v času. Zato predlaga uvedbo t. i. sestavljenih spremenljivk, ki zajemajo več spremenljivk in tako predstavljajo bolj zanesljivo mero določene lastnosti.

Razširjeno je stališče, da je edino pravo oziroma znanstveno raziskovanje kvantitativno raziskovanje. Avtor dobro opiše prednosti in pomanjkljivosti vseh strategij in tudi poudari pomen kvalitativnega raziskovanja, ki ga prav tako opiše kot znanstveno strategijo. Tudi kvalitativno raziskovanje lahko prispeva k razvoju teorije. Avtor v zaključku drugega dela izpostavi, da vse strategije vsaj posredno vključujejo teoretične ideje in analitični okvire ter so zato vse primerne za družboslovno raziskovanje.

Posebej bi izpostavila, da je v knjigi predstavljena in podrobneje opisana nekoliko manj razširjena strategija. To je strategija primerjalnega raziskovanja, ki je primerna tudi za uporabo v raziskovanju vzgoje in izobraževanja. Na to kaže tudi primer, na katerem je podrobneje razložena ta strategija. Gre za zelo uporabno in preprosto strategijo, ki je usmerjena na iskanje podobnosti in razlik med spremenljivkami. Seveda pa je, ne samo pri tej strategiji, zelo pomemben izbor spremenljivk, ki se ga lahko lotimo šele po temeljitem pregledu relevantne literature.

Knjiga je napisana za širšo publiko in ne zahteva posebnega metodološkega predznanja. Avtor pri opisu strategij in njihovih izsledkov pogosto kot pomembno izpostavlja odkrivanje vzrokov in vzročnih zvez v podatkih. Avtor sicer na primerih lepo predstavi proces sklepanja in ga tudi utemelji, a pogosto za dve spremenljivki, ki sta povezani ne moremo nujno trdit, da ena vzročno vpliva na drugo. Za takšno sklepanje je potrebno zelo dobro izbrati spremenljivke in še bolj temeljito pregledati teorijo. V praksi za ugotavljanje odnosov vzrok – posledica uporabljamo metodo eksperimenta. V tem primeru lahko natančno kontroliramo spremenljivke, ki jih proučujemo in nato sklepamo o morebitnih vzrokih, ki vplivajo na spremembo preučevanje spremenljivke. Zaradi zahtevnosti, ustrezne zasnove in izvedbe je uporaba eksperimentov v družboslovnem raziskovanju redka. Pri proučevanju zvez med odvisnimi in neodvisnimi spremenljivkami zato v praksi po navadi govorimo zgolj o povezanosti spremenljivk in ne o vzročno posledičnih zvezah.

Knjiga ponuja tudi nekaj praktičnih nasvetov in ugotovitev, kot so na primer: na koncu raziskovanja raziskovalci pogosto ugotovimo, da *»so bili številni podatki, ki so jih zbrali na začetku raziskave, napačni in da bi bili lahko pri zbiranju podatkov bolj učinkoviti, če bi na začetku vedeli tisto, kar se je pokazalo na koncu raziskave«* (str. 34). In tudi: *»vsak preizkus izboljša teorijo: to velja tako za preizkus, ki teorije podpre, kot za tistega, ki je ne podpre«* (str. 62). Opozori pa tudi na nekaj pasti: *»Kadar pisec postane zagovornik določenega gledišča, potem za svojo poročilo »izbere« samo tiste delčke izkustvenega gradiva, ki podpirajo to gledišče ... /str. 82/ Edina resnična zaščita pred neprepoznano pristranostjo je to, da družbena znanost obstaja kot skupnost ... /str. 83/«* Objavljeno delo je že pred, predvsem pa po objavi podvrženo natančnemu seciranju s strani drugih raziskovalcev. Omenja tudi, da družboslovna publika ne pričakuje poročil o neuspešnih poskusih oblikovanja prikazov (torej takšnih rezultatov, ki ne potrjujejo teorije): *»Taka poročila pa bi morala biti bolj običajna kot so, že zaradi logike preverjanja teorije, ki nakazuje, da so negativne ugotovitve zelo pomembne.«* (Str. 157.)

Pomanjkljivost knjige je slaba ločljivost prikazanih slik, ki so ravno dovolj razločne, da je še možno razbrati besedilo na njih. Zaključimo lahko, da knjiga opozarja, izpostavlja in poudarja pomembna stališča v družboslovnem raziskovanju, prikaže prednosti in slabosti izbranih strategij raziskovanja ter nudi tudi napotke za raziskovalce, ki se lotevajo družboslovnega raziskovanja, torej izdelovanja prikazov družbenega življenja. Vsekakor je vredna branja.

Mojca Rožman

V AVTORJI/AUTHORS

Avtorji

Authors

IGOR Ž. ŽAGAR je študiral filozofijo, sociologijo in lingvistiko na univerzah v Ljubljani, Parizu in Antwerpnu. Doktoriral je iz sociologije kulture na Univerzi v Ljubljani. Je redni profesor retorike in argumentacije (Univerza v Mariboru) in znanstveni svetnik (predstojnik Centra za diskurzivne študije) na Pedagoškem inštitutu v Ljubljani. Predaval je na univerzah v Belgiji, Združenih državah Amerike, Italiji, na Kitajskem, Nizozemskem, v Združenem kraljestvu, Španiji, Rusiji, Romuniji in na Poljskem. Žagar se ukvarja predvsem s pragmatiko (teorija govornih dejanj, (kritična) analiza diskurza), filozofijo jezika, argumentacijo in retoriko. Je (so)avtor in (so)urednik dvanajstih knjig in preko sto člankov. Naslov: Pedagoški inštitut, Gerbičeva 62, 1000 Ljubljana, Slovenija. <igor.zagar@guest.arnes.si, igor.zzagar@gmail.com, www.igorzagar.net>

IGOR Ž. ŽAGAR studied philosophy, sociology, and linguistics in Ljubljana, Paris, and Antwerp. He received his doctoral degree in Sociology of Culture from the University of Ljubljana. He is Professor of Rhetoric and Argumentation (University of Maribor), and a Senior Research Fellow (Head of the Centre for Discourse Studies) at the Educational Research Institute, Ljubljana, Slovenia. He has lectured in Belgium, United States, Italy, China, United Kingdom, The Netherlands, Spain, Russia, Romania, and Poland. Žagar's interests lie in pragmatics (speech act theory, (critical) discourse analysis), philosophy of language, argumentation, and rhetoric. He is the (co)author and (co)editor of twelve books, and more than hundred articles. Address: Educational Research Institute, Gerbičeva 62, 1000 Ljubljana, Slovenia. <igor.zagar@guest.arnes.si, igor.zzagar@gmail.com, www.igorzagar.net>

Kulturni in literarni zgodovinar, urednik in oblikovalec knjižnih izdaj dr. **KJONATAN VINKLER** (1975) je docent za književnost na Fakulteti za huma-

nistične študije Univerze na Primorskem. Kot vabljeni predavatelj nastopa na znanstvenih konferencah doma in v tujini. Je glavni urednik *Zbranih del Primoža Trubarja*; v omenjeni zbirki je izdal tretjo (2005), četrto (2006) in peto knjigo (2009). Je ustvarjalec in razvijalec Digitalne knjižnice Pedagoškega inštituta, ki je prva celovita platforma za digitalno izdajanje znanstvene literature na Slovenskem. Raziskovalno ga priteguje predvsem kulturna, slovstvena in intelektualna zgodovina Srednje Evrope od 16. do 19. stoletja. <jonatan.vinkler@gmail.com>

JONATAN VINKLER, PhD., is an Assistant Professor of Literature at the University of Primorska. He is also a cultural and literary historian, an editor and designer of books. As an invited lecturer, he has taken part in academic conferences in Slovenia and abroad. He is the editor-in-chief of *Zbrana dela Primoža Trubarja (Collected Works of Primož Trubar)* and the author of the third (2005), fourth (2006) and fifth volume (2009) of the series. Jonatan Vinkler is also a creator and developer of the *Digital Library of the Educational Research Institute*, the first comprehensive platform for digital publishing of scientific literature in Slovenia. His research interests include the cultural, literary and intellectual history of Central Europe between the 16th and the 19th centuries. <jonatan.vinkler@gmail.com>

DR. TAJA KRAMBERGER, predavateljica in raziskovalka na področjih zgodovine in zgodovinske antropologije, zlasti obdobja med 18. in 20. stoletjem (teme: intelektualni transferji, razsvetljenstva, dolgo 19. stoletje, antropologija spolov in spolnosti, konstitucija literarnega polja, dimenzije afere Dreyfus, antiintelektualizem, memorija/zgodovina, španska državljanska vojna, konceptualizacija province in provincializma, epistemologija družbenih znanosti in humanistike). Je pobudnica in odgovorna urednica *Monitorja ZSA – Revije za zgodovinsko, socialno in druge antropologije* (2001–2010), prejemnica več štipendij v Franciji in drugod (MSH, EHESS, CNRS–CRH, Collegium Budapest), organizatorica znanstvenih in drugih srečanj. Objavlja monografije (*Historiografska divergenca*, 2007) in znanstvene članke, prevaja. Aktivna je tudi v javni sferi in literaturi (8 knjig, prek 100 revijalnih objav, prevodi, mednarodna gostovanja in organizacije, nekaj nagrad in štipendij).

Trenutno je zaposlena (v »odpovednem roku iz poslovnega razloga«, ki je brez realne podlage) na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem (UP FHŠ).

TAJA KRAMBERGER, PhD., is a lecturer and researcher in the fields of history and historical anthropology and specializes in the period between 18th and 20th century. The topics that interest her include: intellectual transfers, different applications of the Enlightenment, the long 19th

century, anthropology of sex and gender, the constitution of literary fields, dimensions of the Dreyfus Affair, anti-intellectualism, memory/history, the Spanish civil war, conceptualization of the province and provincialism as specific socio-historic phenomena, epistemology of social sciences and humanities. She was an initiator and Editor-in-chief of the *Monitor ZSA [HSA] – Review for Historical, Social and other Anthropologies* (2001–2010), and recipient of many fellowships abroad (France: MSH, EHESS, CNRS-CRH, Hungary: Collegium Budapest). She has (co)organized a number of national and international scientific meetings. Her publications include monographs, academic articles and translations. So far she has published eight books, over 100 journal publications and translations.

Currently she is still employed (in the position of an employee notice for the »business reasons«, without any real foundation or argumentation) at the Faculty of Humanities Koper, University of Primorska.

DR. DRAGO BRACO ROTAR, redni profesor za sociologijo kulture, semiotiko in zgodovinsko antropologijo, s katero je sredi 80. let začel v Sloveniji. V letih 1985–1992 je bil pobudnik, izdelovalec programa in vodja (predsednik programskega, nato izdajateljskega sveta) ter v veliki meri tudi prevajalec, urednik in lektor zbirke integralnih prevodov temeljnih humanističnih del Studia Humanitatis. Od leta 1989 do 1995 je bil direktor raziskovalnega centra Institutum studiorum humanitatis (ISH). Leta 1992 je izpeljal ustanovitev ISH kot raziskovalne institucije, kasneje pa podiplomske fakultete ISH, katere dekan je bil med 1995 in 2003. Med letoma 1992–2001 je bil član senata Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, med letoma 1992–1996 pa nacionalni koordinator za kulturologijo pri Ministrstvu za znanost in tehnologijo. Leta 1994 je bil izvoljen za rednega profesorja na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, med letoma 2007 in 2010 je bil član Sveta za humanistiko pri ARRS, iz katerega je protestno izstopil. Objavil je več monografij (npr. *Odbiranje iz preteklosti*, 2007) in znanstvenih člankov, v zadnjih letih se ukvarja z zgodovinskoantropološkimi tematikami 19. stoletja in režimi zgodovinskosti. Za svoje znanstveno in kulturno delo je prejel več nagrad, leta 1999 tudi odlikovanje Republike Francije za kulturno sodelovanje *Officier des Arts et des Lettres*.

Trenutno je zaposlen kot redni profesor za nedoločen čas (v režimu pogojne kazni zaradi »krivdnega razloga« – brez realne podlage) na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem (UP FHS).

DRAGO BRACO ROTAR is Professor of Sociology of culture, semiotics and historical anthropology. Between 1985 and 1992 he initiated and served as an editor, translator and language supervisor at Studia Humanitatis, an institute that specializes in translating crucial referential texts in soci-

al sciences and humanities from foreign languages into Slovene. From 1989 to 1995 he was a director of the research centre Institutum studiorum humanitatis (ISH). In 1992 he helped to establish the ISH as a research institution that later also became a postgraduate faculty, of which he was a dean (1995–2003). Between 1992 and 2001 he was a Senate member of the Faculty of Arts, University of Ljubljana. Between 1992 and 1996 he was appointed by the Ministry of Science and Technology to serve as a national coordinator of Cultural Studies. In 1994 he was appointed Professor at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. Between 2007 and 2010 he was a member of the Board of Humanities at the Slovenian Research Agency (ARRS), but in 2010 he left the Agency out of protest (the Agency's policies work towards the dismantling of the university and autonomous research fields in Slovenia). He has published many monographs (the latest being *Selection from the Past*, 2007) and academic articles. His recent research is focused on historic-anthropological themes of the 19th century and regimes of historiography. He has received many awards for his scientific and cultural work. In 1999 he was given the Award of the French Republic for cultural cooperation: *Officier des Arts et des Lettres*.

He currently holds the job of a full-tenured professor (in the position of a conditional employee notice for the »fault reasons«, without any real foundation or argumentation) at the Faculty of Humanities Koper, University of Primorska.

RED. PROF. DR. JANA S. ROŠKER (1960) je strokovnjakinja za sinologijo in trenutna predstojnica Oddelka za azijske in afriške študije FF UL. Leta 1988 je doktorirala na Oddelku za sinologijo dunajske univerze. Njeno dodatno študijsko izpopolnjevanje in raziskovanje je kasneje potekalo na Centru za sinološke študije v Taibeju, na univerzah Beijing in Nankai (L. R. Kitajska) ter na tajvanski Državni univerzi za izobraževanje v Hsinchuju. Njeni raziskovalni interesi so osredotočeni predvsem na področja metodologije medkulturnih raziskav, tradicionalne kitajske teorije percepcije, kitajske epistemologije in primerjalne filozofije. <jana.rosker@guest.arnes.si>

JANA S. ROŠKER (1960) is Professor and Chair of the Department of Asian and African Studies at the Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. She is an expert in Chinese studies. In 1988 she received her PhD from the Department of Sinology at Vienna University in Austria. She then continued her studies and research at the Centre for Chinese Studies in Taipei, Beijing University, Nankai University in Tianjin and National Hsinchu University of Education. Her research interests and fields of publication include primarily: methodology of intercultural research, traditional Chi-

nese theory of perception, Chinese epistemology and comparative philosophy. <jana.rosker@guest.arnes.si>

LILIJANA BURCAR je zaposlena na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Raziskovalno se ukvarja s feministično teorijo in študijami spolov, s postkolonialnimi in neokolonialnimi študiji ter sodobno britansko in ameriško književnostjo s poudarkom na socialni pravičnosti. Pri založbi Sophia je izšla njena monografija *Novi val nedolžnosti: kaj sporočata Harry Potter in Lyra Srebrousta*.

LILIJANA BURCAR is Assistant Professor at the Faculty of Arts in Ljubljana. Her research focuses on feminist theory and gender studies, post-colonial and neo-colonial studies, social justice and contemporary British and American literatures. Her most recent book is *A New Wave of Innocence in Children's Literature: Conservative Backlash and the Significance of Harry Potter and Lyra Silvermouth*.

DR. ZDENKO KODELJA, znanstveni svetnik in vodja Centra za filozofijo vzgoje na Pedagoškem inštitutu v Ljubljani. Predava filozofijo vzgoje na Oddelku za filozofijo FHŠ v Kopru in etiko edukacijskega raziskovanja na doktorskem študiju PeF v Ljubljani.

ZDENKO KODELJA, PhD., is Senior researcher and Head of the Centre for Philosophy of Education at the Educational Research Institute in Ljubljana. He also teaches Philosophy of Education at the Department of Philosophy at the University of Primorska; and Ethics of Educational Research at the University of Ljubljana.

MARIE-HÉLÈNE ESTÉOULE-EXEL je doktorica literarnih ved. Na Univerzi Stendhal – Grenoble 3 se ukvarja s poučevanjem francoščine kot tujega jezika v interkulturnem in frankofonskem kontekstu ter z vodenjem delavnic pisanja. Njena raziskovanja se nanašajo na odnose med jezikom, književnostjo in umetniškimi pisanjem pri učenju tujega jezika. Je avtorica vrste didaktičnih besedil za učenje francoščine kot tujega jezika. Poleg tega pa je bila tudi sourednica in soavtorica komentarjev antologije francoskih in frankofonskih literarnih besedil, ki je izšla v zbirki *Livres Ouverts pri Presses Universitaires de Grenoble*.

MARIE-HÉLÈNE ESTÉOULE-EXEL holds a PhD. in literary studies. She teaches French as a foreign language in the intercultural and francophone context at the University Stendhal – Grenoble 3. She also runs workshops in on creative writing at the same university. She is a researcher of relations between language, literature and creative writing in the field of French acquisition studies. She wrote a number of didactic materials for learning French as a foreign language and she co-edited and co-authored comments

in the anthology of the French and francophone literary texts, which was published in the collection *Livres Ouverts* at *Presses Universitaires de Grenoble*.

Navodila avtorjem/-icam člankov v reviji *Šolsko polje*

Članek (praviloma v obsegu od 7000 do največ 10.000 besed) naj ima na začetku: 1) naslov ter ime in priimek avtorja/-ice; 2) povzetek v slovenskem in angleškem jeziku, do 250 besed; 3) ključne besede v slovensčini in angleščini (do 5); 4) kratko predstavitev avtorja/-ice (do 100 besed v slovensčini in angleščini), navedena naj bo tudi organizacija zaposlitve.

Prispevki naj bodo napisani v knjižni slovensčini ob upoštevanju veljavnega pravopisa, v nasprotnem primeru si uredništvo pridržuje pravico, da članka ne recenzira oziroma ga zavrne.

Če je prispevek že bil objavljen v kaki drugi reviji ali če čaka na objavo, je treba to izrecno navesti.

Prispevek naj ima dvojni medvrstični razmik, tip črk naj bo Times New Roman, velikost 12 pik (v opombah 10). Besedilo naj bo levo poravnano, strani pa zaporedno oštevilčene. Odstavki naj bodo ločeni s prazno vrstico.

Uporabiti je mogoče tri hierarhične nivoje podnaslovov, ki naj bodo oštevilčeni (uporabljajte izključno navaden slog, v prelomu bodo ravni ločene tipografsko): 1. – 1.1 – 1.1.1

Za poudarke uporabite izključno *ležeči* tisk (v primeru jezikoslovnih besedil, kjer so primeri praviloma v ležečem tisku, lahko za poudarke izjemoma uporabite polkrepki tisk). Ležeče pišite tudi besede v tujih jezikih. Raba drugih tipografskih rezov (podčrtano, velike male črke, krepko kurzivno ...) ni dovoljena. Ne uporabljajte dvojnih presledkov, prav tako ne uporabljajte preslednice za poravnavo besedila. Edina oblika odstavka, ki je dovoljena, je odstavek z levo poravnavo brez rabe tabulatorjev prve ali katerekoli druge vrstice v ostavku (ne uporabljajte sredinske, obojstranske ali desne poravnave odstavkov). Oglate oklepaje uporabljajte izključno za fonetične zapise oz. zapise izgovarjave. Tri pike so stične le, če označujejo prekinjeno besed... Pri nedokončani misli so tri pike nestične in nedeljive... Prosimo, da izključite funkcijo deljenja besed.

Sprotno opombe naj bodo samooštevilčene (številke so levostično za besedo ali ločilom – če besedi, na katero se opomba nanaša, sledi ločilo) in uvrščene na tekočo stran besedila.

Citati v besedilu naj bodo označeni z dvojnimi, citati znotraj citatov pa z enojnimi narekovaji. Izpuste iz citatov in prilagoditve označite s tropicjem znotraj posevnice /.../. Daljše citate (več kot 5 vrstic) izločite v samostojne odstavke, ki jih od ostalega besedila ločite z izpustom vrstice in umikom v desno. Vir citata označite v okroglem oklepaju na koncu citata: (Benjamin, 1974: 42–44). Če je avtor/-ica naveden/-a v sobesedilu, priimek lahko izpustite.

V besedilu označite najprimernejša mesta za *likovno opremo* (tabele, skice, grafikone itd.) po zgledu: [Tabela 1 približno tukaj]. Posamezne enote opreme priložite vsako v posebni datoteki (v.tif ali .jpg formatu, resolucija 300 dpi). Naslov tabele je nad tabelo, naslov grafa pa pod grafom. Prostor, ki ga oprema v prispevku zasede, se šteje v obseg besedila, bodisi kot 250 besed (pol strani) ali 500 besed (cela stran).

Na vir v besedilu se sklicujte takole: (Ducrot, 1988). Stran navedka navedite za dvopicjem: (Foucault, 1991: 57).

Če sta avtorja/-ici navedenega dela dva/-e, navedite oba/-e: (Adorno in Horkheimer, 1990), pri večjem številu pa izpišite le prvo ime: (Taylor et al., 1978).

Dela enega avtorja/-ice, ki so izšla istega leta, med seboj ločite z dodajanjem malih črk (a, b, c itn.), stično ob letnici izida: (Bourdieu, 1996a).

Dela različnih avtorjev/-ic, ki se vsa nanašajo na isto vsebino, naštejte po abecednem redu in jih ločite s podpicjem: (Haraway, 1999; Oakley, 2005; Ramazanoglu, 2002).

Pri večkrat zaporedoma citiranih delih uporabite tole: (ibid.).

V članku uporabljena dela morajo biti po abecedi navedena na koncu, pod naslovom *Literatura*. Če so bili v prispevku uporabljeni viri, se seznam virov, pod naslovom *Viri*, uredi posebej. Če je naslovov spletnih strani več, se lahko navedejo tudi v posebnem seznamu z naslovom *Spletne strani*. Pri navedbi spletne strani se v oklepaju dopiše datum dostopa. Vsako enoto v teh seznamih zaključuje pika. Način navedbe enot je naslednji:

Knjige: Garber, M. (1999). *Symptoms of Culture*, Harmondsworth: Penguin.

Članki: Kerr, D. (1999b). Changing the political culture: the advisory group on education for citizenship and the teaching of democracy in schools. *Oxford Review of Education*, XXV/1–2, 25–35.

Poglavja v knjigi: Walzer, M. (1992). The Civil Society Argument. V: Mouffe, Ch. (ur.). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*. London: Routledge, 89–107.

Spletne strani: http://www.cahiers-pedagogiques.com/article.php3?id_article=881 (5. 5. 2008).

O morebitnih drugih posebnostih se posvetujte z uredništvom.

Naslov uredništva: Šolsko polje, Mestni trg 17, 1000 Ljubljana; tel.: 01 4201 240, fax: 01 4201 266, e-pošta: info@theschoolfield.com; eva.klemencic@pci.si

Naročilo na revijo: Šolsko polje, Slovensko društvo raziskovalcev šolskega polja, Mestni trg 17, 1000 Ljubljana, e-pošta: eva.klemencic@pci.si; tel.: 01 420 12 53, fax: 01 420 12 66

Šolsko polje

Revija za teorijo in raziskave vzgoje in izobraževanja
Letnik XXI, številka 5–6, 2010

<i>Igor Ž. Žagar</i> , Uvodnik: Proti toleranci	7
<i>Jonatan Vinkler</i> , »Medkulturni dialog« Evropske komisije kot nova verska toleranca in patent Jožefa II., imenovan »tolerančni« (1781)	27
<i>Taja Kramberger</i> , <i>Drago Braco Rotar</i> , Pravice vs toleranca. Mentalitetna inkongruentnost: zgodovinskoantropološke marginalije k slovenskemu prevodu <i>Deklaracije o pravicah človeka in državljana z dne 26. 8. 1789</i>	99
<i>Jana S. Rošker</i> , Multikulturalnost in diktatura strpnosti: primer Kitajske	137
<i>Lilijana Burcar</i> , Multikulturalizem in diskurz tolerance v dobi globalnega kapitalizma in neorasizma	151
<i>Zdenko Kodelja</i> , Politika ničelne tolerance	181
<i>Marie-Hélène Estéoule-Exel</i> , Poetika Odnosa: nauki Éduarda Glissanta, pesnika, od Karibov do Vse-Sveta	191

ISSN 1581-6036



< 1581 6030 >

