

---

# 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 (*Civilization, 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 izvirniku/ povsod tam, kjer v nadaljnjem določeno število pripadnikov ter njihove možnosti tem *nekatolicičanom* /acatholici; poudarek v izvirniku/ 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 razsvetljenjskih 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 prilajščal (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 prilajščanje 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. 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 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 štelo 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 vzpostavljane 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 nehotе 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 multikulturalnih drugih znotraj novega vala prisilnih migracij ter zabriše sledi ideoloških mehanizmov, ki so neposredno vpeti v proizvodjanje družbenopomenskih razlik, na osnovi katerih poteka vzpostavljane 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 vzpostavljane 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 multikulturalnimi 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 zaslužen. 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).