

TOLERANCA



časopis
za
kritiko
znanosti

let. XXII, 1994, št. 164-165

Revijo subvencionirajo Ministrstvo za znanost in tehnologijo, Ministrstvo za kulturo in Ministrstvo za okolje in prostor Republike Slovenije. Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije, št. 415 - 24/94 mb šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5-odstotni davek od prometa proizvodov.

vsebina

Igor Pribac 5 POSLUŠNOST ZAKONU IN
POSLUŠNOST DRUGEMU

TOLERANCA

Igor Pribac	15	VERSKO IN POLITIČNO OZADJE LOCKOVEGA PISMA O TOLERANCI
	24	<i>Nantski edikt</i>
John Locke	29	PISMO O TOLERANCI
<i>Mirabeau</i>	74	<i>Dominatni kult</i>
Igor Pribac	75	JUS CIRCA SACRA: HOBBS IN SPINOZA
<i>Alexis de Tocqueville</i>	95	<i>Vmesni položaj</i>
Herbert Marcuse	97	REPRESIVNA TOLERANCA
<i>Mirabeau</i>	119	<i>Pravica tolerirati</i>
<i>Montesquieu</i>	122	<i>Uzbek Mirzi v Ispahanu</i>
Zoran Kanduč	123	TOLERANCA V POLJU (KAZENSKEGA) PRAVA
Rastko Močnik	143	STRPNOST, SEBIČNOST IN SOLIDARNOST
Tonči Kuzmanić	165	POSTSOCIALIZEM IN TOLERANCA: ALI TOLERANCA JE TOLERANCA TISTI, KI TOLERIRAJO - ALI PA NE!
Darko Štrajn	185	IDEOLOGIJA IDENTIFIKACIJE DRUGEGA
Jože Vogrinc	199	NEZNOSNOST MUEZINOVEGA GLASU
Ace Mermolja	203	MED NETOLERANTNOSTJO IN NEZADOSTNOSTJO TOLERANCE
	209	<i>Muzej tolerance</i>
Peter Mlakar	211	TOLERANCA V SEKSUALNEM
Zdenka Šadl	217	(NE)TOLERANTNOST, STRUKTURE OBČUTENJA IN DRUŽBENA GIBANJA
<i>John Stuart Mill</i>	224	<i>O svobodi (odlomek)</i>

Dušan Rutar	225	INVALIDI SO POSEBNI LJUDJE
Božidar Kante	229	TOLERANCA IN RAČUNALNIŠKA OMREŽJA
Andrej Ilc	237	NELAGODJE V POPULARNI KULTURI
Drago Kos	249	TOLERANCA - NEREŠENO VPRAŠANJE MODERNE
<i>Claude Lévi Strauss</i>	248	<i>Rasa in zgodovina (odlomek)</i>
	256	<i>Galileo Galilei pred inkvizicijskim sodiščem</i>
<i>Thomas Jefferson</i>	258	<i>Vera in fizika</i>

Paul Feyerabend

<i>Paul Feyerabend</i>	260	<i>Proti metodi (odlomek)</i>
Darko Polšek	261	IN MEMORIAM PAULU FEYERABENDU

prikazi in recenzije

267

- Claude Sahel (ur.), LA TOLÉRANCE. Pour un humanisme hérétique (Igor Pribac)
 Revija PRETOKI. IDENTITETA IN DRUGAČNOST (Igor Pribac)
 Jean Jacques Rousseau, RAZPRAVA O IZVORU IN TEMELJIH NEENAKOSTI MED LJUDMI (Aleš Primc)
 M. Delle Donne, S. Gindro, U. Melotti, A. Sobrero, LA XENOFobia. Fratelli da odiare? (Marta Verginella)
 C. Mannucci, L'ODIO ANTICO. L'antisemitismo cristiano e le sue radici (Marta Verginella)
 Gunnar Heinsohn, Otto Steiger, UNIČENJE MODRIH ŽENSK (Aleš Primc)
 Alasdair MacIntyre, KRATKA ZGODOVINA ETIKE (Gregor Adlešič)
 Avrelj Avguštin, ZAKONSKI STAN IN POŽELENJE (Darja Šterbenc)
 Janek Musek, OSEBNOST IN VREDNOTE (Melita Poler)
 Lado Pohar (odg. ur.), Rado Cilenšek in Vasja Predan (ur.), TELEVIZIJA PRIHAJA. Spominski zbornik o začetkih televizije na Slovenskem (Jože Vogrinc)
 Aleš Berger (ur.), Interpretacije 3: VITOMIL ZUPAN (Jasna Kamin)
 Darja Zavišek, ŽENSKA IN DUŠEVNO ZDRAVJE (Jana Rošker)
 G. Bock in S. James, BEYOND EQUALITY AND DIFFERENCE: Citizenship, Feminist Politics, Female Subjective (Dušan Rutar)
 Christine Bolt, THE WOMEN'S MOVEMENTS IN THE UNITED STATES AND BRITAIN FROM THE 1790s TO THE 1920s (Dušan Rutar)

povzetki

293

301 *Informacije o slikah in ilustracijah*

Poslušnost zakonu in poslušnost drugemu

Toleranca je ena tistih sumljivih lepoдушnih vrednot, ki jih imamo vedno radi na jeziku, razen tedaj, ko bi bilo najbolj potrebno. Ko je jeza, ki nas popade, sveta, pokažemo, da smo sklicevanje na toleranco pripravljene v hipu požreti in v drugega izpljuniti tisto, v kar smo resnično zagrizeni. Tedaj pribesnijo na plano strasti, ki smo jih očitno neuspešno skušali uročiti z blagoglasnimi besedami.

Na osebni ravni je glede tega vsakdo izkušen; če govorimo o ravni kolektivnih identitet, pa se lahko spomnimo, da v Evropi, in ne samo pri nas, že nekaj časa, zlasti pa po padcu Berlinskega zidu, potekajo tolerančne kampanje. Njihovo sporočilo za ciljno publiko je "bodite strpni do tujcev", vendar analitiku povedo predvsem to, da tolerance primanjkuje, vztrajno ponavljanje teh kampanj pa, da je pomanjkanje kronično.

Zato se morda lahko kar strinjamo z antropološkimi predstavami prvih snovalcev sekulariziranih političnih ureditev, katerih dediči smo. Ljudje hočemo, da drugi ljubijo, kar sami ljubimo, in da sovražijo, kar sami sovražimo; hočemo skladnost z drugim, vendar narcistično skladnost, v kateri bomo mi njen vir, drugi pa le njen gnetljivi predmet. Skladnost vrednotenj drugega z našimi potrebujemo, da bi v njih lahko slišali njegovo spoštovanje, potrditev ali priznanje našega samoljubja - česar ne moremo dobiti od koga, ki ne sprejema naših norm. Misel na koga, ki sovraži, kar sami najbolj ljubimo, je za nas neznosna, zlasti še, če temu uspe pridobiti naklonjenost koga, ki ga imamo radi; če si predstavljamo, da se kdo veseli stvari, ki jo ima lahko le en človek, si bomo prizadevali, da je ta ne bi imel; če si predstavljamo, da veže ljubljena stvar nase koga drugega z enakim ali tesnejšim prijateljstvom tistega, s katerim veže nas, nas bo do ljubljene stvari navdajalo sovraštvo, drugemu pa bomo zavidali... Naše "ljubezni", v katerih smo pripravljene videti samo njihovo združevalno moč, nas ločujejo prav toliko kot združujejo. Dejansko grupirajo, oblikujejo kolektivne identitete z močnim antagonističnim potencialom.

Ves problem je v intimni povezanosti ljubezni in sovraštva. Dokler nas predstava o kom, ki sovraži, kar ljubimo, navdaja s sovraštvom, ljubezen ni obča in sproža selekcijo. Notranji odnosi v skupnosti ljubečih so posredovani s sovraštvom do "skupnosti" vseh, ki vanjo niso vključeni; pripadnost neki kulturi vsebuje kal negativnega kulta - sovraštva do vseh, ki so ji tuji. Pripadnost Zahodu sovraštvo

do Vzhoda, pripadnost beli rasi sovraštvo do "nebelcev", pripadnost arijski rasi antisemitizem, pripadnost levici sovraštvo do desnice, sledenje enemu **maître a penser** ali guruju zaničevanje drugih, in ne nazadnje, priseganje pri enem bogu nestrpnost do vseh, ki ga ne priznavajo za svojega. Vere, četudi jih navdihuje ekumenski duh, so vedno partikularne; bogovi zgodovinskih religij kot normativni vir moralnih sodb niso nosilci univerzalnega. Sicer jih ne bi bilo toliko.

Moralna prepričanja, tj. prepričanja, ki vrednotijo dejanja glede na to, kaj je v njih, njihovih motivih in posledicah dobro in kaj slabo, so navadno močnejša od prepričanj drugih vrst in v spopadu z njimi pravladajo, obenem pa so podvržena poobčenju. Kar je nevarno. Prepričanje, da moramo v določenih okoliščinah ravnati na določen način in nikakor ne drugače, vsebuje tudi zahtevo, naj drugi v enakih okoliščinah ravna enako kot mi, in tudi moralno obsodbo vseh, ki ne ravnajo tako. Imperativ občosti moralnih presoj se lahko v svetu kulturnih razlik hitro sprevrže v imperializem, če zavezanost, ki jo čutimo do tega, kar imenujemo "naša identiteta", v odnosu do drugega razumemo kot "ponudbo, ki je ni mogoče odkloniti" in mu jo vsiljujemo brez zanj sprejemljivih razlogov.

Vse to govori, da toleranca kot moralno načelo ravnanja nima veliko možnosti. Močnejša je pretenzija po univerzalnosti naših vrednot in njim ustreznih ravnanj, bolj se krepijo razlogi za obsodbo tolerantnega vedenja, ki s svojim dopuščanjem drugačnega razdira skupnost vseh nanjo prisegajočih. Spaka totalitarnega fanatizma je na preži, kakor hitro mnenje, enega izmed mnogih in med seboj različnih, naredimo za zavezujočo Resnico, ki je odvezana dialoga z "lažnim"; če nestrpnost do zagovornikov neresnice preraste v nezanosnost teh, ki jo tolerirajo, smo že v krempljih fanatizma.

Kaj je dobrega v toleriranju hudega, slabega ali kar Zla? S stališča moralnega absolutizma je morda najtehtnejši razlog za toleriranje zla ocena, da je to zlo neogibno ne glede na naše ravnanje ali da je privolitev v nekatere oblike njegovega izražanja še najmanjše zlo. Toleranca je v tem primeru **permissio negativa mali**, negativna privolitev v zlo, kot jo opredeli **Summa Juris Publici Ecclesiastici Capella** (1928). Ta opredelitev tolerance pojasni, čemu Francozi in Italijani javne hiše imenujejo "hiše tolerance" (**maison de tolérance, casa di toleranza**): v teh hišah se ne počne nič dobrega, dobro je samo to, da je javno izživljanje zasebnih "izprijenosti" omejeno samo na določene "javne" hiše - tudi slovenski izraz ni nevtralen.

Imetje resnice o dobrem se tako lahko hitro sprevrže v netolerantno držo, ker se k netolerantnosti nagiba že sama posest resnice o čem, kar je domnevno moralno nevtralen. Del kulture znanstvene razprave je, da dopušča stališča drugega, vendar le kot začasen kompromis, korak na poti do definitivnega razčiščenja, ko resnica opravi z zmoto in končno določi od vsakega subjektivnega pogleda in vrednotenja neodvisno "objektivno resnico". Takšna tolerantnost drugega tako

dopušča izničenje subjektivnosti obeh diskutantov: enega naredi zgolj za zamenljivega zastopnika Resnice, drugega pa izniči kot zagovornika. Resnica je pri tem mirno še naprej netolerantna.

Cerkev ni prenesla Galilejevih resnic. Toda ali je to poglavje zgodovine evropske civilizacije povsem za nami in smo ga povsem prerasli? Kako bi se vedli, če bi vam kdo vztrajno dokazoval, da je svet ravna plošča, s katere lahko pade-mo? Zdi se, da za del strokovne javnosti nekaj podobnega trdijo predstavniki "para" in "alter" vednosti. V njihovih nejevoljnih ugotavljanjih stanja stvari je večkrat moč zaznati pristno prepričanje in zaverovanost v nespornost svoje prednosti, ki je hkrati tudi poslanstvo njenega uveljavljanja, na drugi strani pa začudenje in zmedenost ob napol izrečenem vprašanju: Kako to, da t.i. "alternativne vede" tolikim tako uspešno okultirajo Resnico? In to kljub temu, da je na strani "uradnih" resnic ves šolski sistem?

Fenomen je toliko bolj zanimiv, ker se alternativne vede v veliki meri prekriva-jo s pojavom, ki se mu v drugem besednjaku pravi "new age" ali "nova duhovnost" in gre zlasti v nos tradicionalnim cerkvam. Nekateri cerkveni in neka-teri znanstveni krogi so objektivno zavezniki proti duhovni alternativni. Thomas Jef-ferson je zapisal, da lahko posameznik uživa javno zaupanje ne glede na svoje mnenje o bogu in o geometriji. Nisem prepričan, da bi rezultati referendumu, izvedenega pri nas, pokazali večinsko strinjanje z Jeffersonom.

Končno, zdi se, da toleranca sploh ni mogoča, ker tistega, ki jo prakticira, pri-žene bodisi k nasprotovanju samemu sebi, bodisi k samouničenju. Če na nestrp-nost odgovori z nestrpnostjo, je kršil svoje načelo, če jo trpi, se izpostavlja uničenju.

Pa vendar je težko najti koga, ki bi se bil pripravljen javno odreči pozitivnemu vrednotenju tolerance. Toleranca je v javnosti skoraj vedno omenjena kot vredno-ta, celo kot sinonim za civiliziranost. V nastopih oblasti je strpnost povzdignjena v državljansko krepost številka ena, takoj za tisto, ki je za vsako demokratično ureditev samoumevna, namreč spoštovanje zakonov in nasploh vsega dogovorjene-ga. Nikakor ne smemo prezreti pomembne razlike med obema. Zakon je pospremljen s prav tako zakonito kaznijo za vsakogar, ki v ravnanju v skladu z njim ne bi videl pravega smisla. Ob zakonu stoji palica, da lahkomišelnim, objest-nim, prevarantom ali prevratnikom nažene strah v kosti. Toleranca ni te vrste. Tudi ko je govor o toleranci političen, skoraj vedno meri na vrednostno označitev ravnanja in vedenja, ki pravno ni sankcionirano, na vrednoto, ki deluje "ob" siste-mu kazni in nagrad, vgrajenih v pravno ureditev. Glede dejanj, ki so v domeni prava, je nagovarjanje k toleranci odveč. Zadostuje kazenska grožnja samega zakona. Zato se območje odnosov, za katerega sta oznaki "toleranten" ali "netol-eranten" posebej ustrezni, začena tam, kjer pozitivni zakon obmolkne (ali še ne spregovori), in zato dejanj subjektov ni mogoče misliti kot učinkov strahu in

negativne motivacije, ki jo sprožajo zakonske grožnje. Na teh pravno "sivih" področjih "svobode" je vsakdo prepuščen samemu sebi in svoji vesti, nenapisanim zakonom, običajem in svojim nakopičenim skušnjam vstopanja vanje, ki uprizarjajo veseloigre in žaloigre identitet - predstav, ki jih imamo o samih sebi.

Strah pred kazensko sankcijo ne more biti psihološki motiv tolerantnega vedenja v moralnem pomenu besede. Sproži lahko tolerantno vedenje, vendar je njegov vzrok samo negativna oblika dobrega, izogibanje kazni. Strah je emotivna oblika priznanja večje moči česa ali koga drugega in prepričanja, da nam drugi lahko prizadene hudo, pred katerim se ne moremo umakniti. Strah označuje zavest odvisnega, hlapca. Je kdo že kdaj slišal, da bi premaganec toleriral svojega zmagovalca? Šibkejši se lahko močnejšemu samo podredi. Strpnost do drugega je luksuz tistega, ki ni v strahu za uveljavitev svoje volje, natančneje, tistega, ki ve, da lahko zanesljivo brani svojo identitetno integriteto in uveljavi svoj tolerančni prag vsakokrat, ko bi nelagodje ob drugem prestopilo meje njegove potrpežljivosti.

Neenakost moči subjektov, ki se srečajo in ustvarijo polje vzajemnega učinkovanja, utegne biti plodna za nastanek tolerantnega vedenja. Pri prevajanju s pomenskimi odtenki zelo bogatega samostalnika "toleranca" se je v slovenščini uveljavila skoraj izključno samo "strpnost". V glagolski obliki je rešitev več. Med vsemi je vredno opozoriti na tisto, ki je morda najdlje od pozitivnih konotacij strpnosti, namreč na "dopustiti", ki subjekta tolerance ne označuje več kot razmeroma nemočnega, pač pa poudari njegovo premoč in prezirljivo ali ravnodušno vzvišenost gospodarja.

To, da toleranco običajno postavljamo v območje morale, še ne pomeni, da je izključena iz pravno politične sfere. Vrednote, ki imajo podporo večine, lahko dobijo moč zakona. Na moralno in pravno sfero lahko gledamo kot na dva sistema, med katerima je možen prehod v obe smeri. Dejanja, ki so bila zgolj predmet moralne presoje, lahko postanejo pravna materija. Primer takšnega prehoda so zakoni o omejevanju svobode kajenja v javnih prostorih, ki nestrpnosti nekadilcev do cigaretne dima dajejo zakonsko podlago. Ko takšne zakone imamo, toleranca ni več samo medicinska, psihološka ali moralna oznaka sposobnosti pasivnega kadilca, da prenaša neprijetne in škodljive nikotinske oblake. Tem vidikom vrednotenja njegove trpnosti dodaja zakon določbe, ki prejšnjih ne odpravijo, vendar jih naddoločijo z razmejitvijo dovoljenega in nedovoljenega. Kršilec te meje se s sprejemom zakona proti kajenju postavi po robu združena moč politične skupnosti, ki je boj proti kajenju spoznala za javni interes.

Če je različnost moči subjektov okolje, kjer utegnejo nastati tolerantni odnosi, je različnost subjektov, ki stopajo v odnos, njegov nujen pogoj. Tolerance ne moremo misliti brez dveh sopripadnih pojmov: individualne ali kolektivne identitete in pojma drugega, ne le neistovetnega, temveč celo nesoizmerljivega, drugega, od katerega nas loči razkol, ki seže do temeljev možnosti kakršne koli skup-

nosti z njim. Pred nastankom akonfesionalne države, v tradicionalni družbi, ko je bila podlaga enotni skupnosti ljudi njihova skupna vera in je bil "subjekt" še pojem politične teologije, ki podložnika ni ločeval od kristjana, je bil ta razkol nujno verski; oni na drugem bregu je bil pripadnik krive vere, toleranca pa oblika teološko političnega dopuščanja, ki ga je manjšinski verski skupnosti kot skrajni dosežek njenega priznanja vsiljevala večinska. Proces laicizacije države je, preden je za temelje politične skupnosti postavil individualno pravico do drugačnega mnenja, uveljavil kompromisno rešitev dopuščanja verske in moralne zablode.

Politično občestvo lahko razumemo kot reaktivno tvorbo, ki je nastala po izgubi moralne skupnosti, oprte na identifikaciji s tradicijo in njenimi moralnimi izrazi. Herezija, ki je bila v razmerah moralnega monopola predmet izobčenj, je z uveljavitvijo mnenjskega pluralizma demokratičnih družb postala nosilna ideja graditve družbenih struktur. Izbirnost - *haireisis* je izbira česa - je postala podmena delovanja svobodnih ljudi povsod tam, kjer ni bila izrecno prepovedana. Etični cilji delovanja, zlasti v zasebni sferi, pri tem niso bili nobena izjema. Če niso trčili ob enako svobodo drugega, s stališča države načeloma niso bili sporni, čeprav so odstopali od večinskih prepričanj. Etični pluralizem in relativizem sta tako vpisana v samo idejo demokracije, ki priznava enakost vseh prepričanj pred zakonom. S tem pa je drugi postal tisti, s katerim si ne moremo privoščiti zavrnitve dialoga. Se bomo z njim pogovarjali in dogovarjali izhajajoč iz podmene o ahistoričnem in kulturno neoznačenem razumu, ki nas bo prej ali slej naredil za somišljenike? V tem primeru bomo za glasnika razuma najbrž razglasili sebe. Ali bomo dialog zastavili na podmeni kulturne relativnosti razumevanj dobrega in si za cilj postavili bodisi spoznavanje razlogov drugega bodisi pragmatičen dogovor o skupnem delovanju, ki zanika vsako apriorno prednost ene (beri "naše") strani?

Odprto, večkulturno družbeno okolje, v kakršnega se pod geslom "svobodnega pretoka ljudi, blaga in storitev" hitreje ali počasneje preobražajo vse vasi na tem svetu, deterritorializirano mešanje tradicij, ki jih je težko stlačiti na eno ali drugo stran meje med javnim in zasebnim, samo do paroksizma stopnjuje težave z identiteto, razumljeno kot vase zgrnjeno samobitnost, ki ne potrebuje drugega, da bi bila in da bi samo sebe dobro razumela. Je danes sploh še mogoče razumeti kulturo drugače kot križišče razlik, izmenjav in preplastitev raznorodnega?

Imperativ dialoga, ki se vsiljuje v večkulturnem okolju, terja več kot zgolj ravnodušno dopuščanje drugega - terja njegovo dejavno priznavanje. Dejavno udeležbo v dialogu največkrat razumemo kot dopovedovanje naše "resnice" poslušalcu. Dejavno priznavanje drugega pa je nekaj drugega: sposobnost prisluhniti razlogom drugega, ne izrekanje priznanja, ampak poslušnost njegovi izpovedi. Strpnost je najprej sposobnost prisluhniti, sposobnost uveljavljanja sprejemljivosti v odnosu do drugega in apriorna pripravljenost, da njegove razloge sprejmemo za svoje, kar ne gre brez določenega moralnega tveganja. Vsaka asimilacija zunanje-

ga terja notranjo reorganizacijo sprejemnika in grozi, da nas bo za vedno ločila od tega, kar smo bili. Za tiste, ki bi radi to za vsako ceno še naprej ostali, je takšna drža nesprejemljiva. Drugi, ki spoznanjo, da to "človeško" ni mogoče, imajo dober razlog, da svojega vračanja h koreninam ne razumejo kot vrnitev k izvorni enotnosti, ampak kot odkrivanje drugega v sebi. Konverzija vase je zanje konverzija v drugega.

* * *

Čeprav je toleranca že kar nekaj časa v modi, se Slovenci, sodeč po sliki, ki nam jo daje pogled v bibliotečne kataloge, do zdaj nismo kaj prida ukvarjali z njo. Večkrat je omenjena kot resno mišljena, bi lahko rekli. Tako o toleranci ne premoremo nobene monografije niti prevoda nobenega od klasičnih besedil o toleranci iz 17. in 18. stoletja, ko je bilo to vprašanje najbolj žgoče. Pričujoča številka Časopisa, ki je skoraj v celoti posvečena tej temi, skuša zmanjšati ta kulturni dolg. Uvajata jo klasični razpravi o tem vprašanju: Lockovo **Pismo o toleranci**, ki povzema razloge za versko toleranco, kakršne je izoblikovalo 17. stoletje, in Marcusejevo predavanje **Represivna toleranca** iz srede šestdesetih let tega stoletja. Besedili nista izbrani naključno. Prva razprava sega v čas pred politično prevlado ideje demokratične in liberalne družbene ureditve, druga pa oznanja njeno nezadostnost s kritiko tolerance kot formalnega načela ravnanja, ki se ne zmeni za vsebino toleriranega in tistega, ki ga prakticira, vodi v apatično ravnodušnost lažne svobode. Marcuse opozori na zgodovinskost tolerance: kar je bilo nekoč skrajna meja dosegljive svobode, je v kontekstu zgodovinskih sprememb, ki premikajo tudi meje zgodovinskih možnosti, spremenilo svoj pomen. V imenu vednosti o lažni svobodi pripadnikov liberalnih družb zahteva Marcuse politično selekcijo strpnega vedenja. Njegov disonanten glas v danes skoraj soglasnem zboru, ki sedanje politične institucije liberalne demokracije opeva kot rešitev za urejanje človeških zadev, se zaostri v poziv k nestrpnosti do modernih oblik zaslužnjanja človeka, ki vključuje tudi nestrpnost do (lažne) svobode mnenj njihovih nosilcev.

S takšnimi trditvami prižene Marcuse svoje nasprotovanje toleranci nasploh do roba tega, kar liberalne družbe še lahko tolerirajo. Vendar lahko Marcusejevo temeljno intenco beremo tudi bolj umirjeno: kot poziv pripadnikom sodobnih družb, naj spremenijo svoje predstave o tem, kaj je treba dopuščati. Vzemimo vprašanje onesnaževanja okolja, ki je bilo šele nedavno spoznano za obliko oškodovanja prihodnjih generacij (H. Jonas). Težko si je predstavljati zavzemanje za "vzdržno ekonomijo", o kateri govorijo "zeleni" ekonomisti, ne da bi ga povežali z nestrpnostjo do ekonomije, ki z naravnimi viri ravna nevzdržno razsipno.

Temu uvodnemu sklopu dveh prevodov sledijo besedila domačih piscev, ki so skoraj brez izjeme nastala prav za objavo v tem zborniku. Prispevki so po svojih

namenih in osnovnih podmenah neenotni. Zorni koti gledanja na problem se spreminjajo od avtorja do avtorja, saj vsak od njih po svoje opredeli toleranco in jo ovrednoti. Jasno je, da tako zasnovana tematska številka ne more privedi do drugih skupnih ugotovitev, kot so te, ki si jih ustvari vsak bralec sam. Slej ko prej je to tudi naš uredniški namen. Želimo le prispevati k javnemu premisleku tega, kar pogosto izrečemo in česar velikokrat ne mislimo povsem resno. Morda pa takšen premislek le ni povsem brez posledic za naša dejanja. Prav tako se zavedamo, da smo odprli le manjši del vprašanj, ki bi to zaslužila, in prikazali le nekatera področja, na katerih dobiva toleranca specifični pomen.

Tudi ob tej temi uredniški namen ni toliko ponujanje odgovorov kot zastavljanje vprašanj. Odgovori so vedno njihova posledica.

Igor Pribac

TOLERANCA



Versko in politično ozadje Lockovega Pisma o toleranci

Danes je svoboda vere, ne le njeno vzvišeno in prizanesljivo dopuščanje, priznana med vsemi pametnimi ljudmi in v vseh pametno urejenih družbah. Vendar je zgodovinsko nastajanje in utrjevanje duha tolerance, v katerem se je kasneje naselila verska svoboda, bilo dolgo, mučno in krvavo. O tem priča 10. člen Deklaracije o pravicah človeka in državljana (1789): "Nihče ne sme biti vznemirjan zaradi svojega prepričanja, tudi verskega ne, pod pogojem, da njegovo izražanje ne moti javnega reda, ki ga določa zakon" (Varstvo človekovih pravic, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988, str. 409). Svoboda misli in govora se razteza tudi na verska prepričanja. Svobodno izpovedovanje verskih prepričanj je njihov dodatek in meja. Ameriške deklaracije so glede verskih svoboščin odločnejše.

16. člen Virginijske deklaracije o pravicah (1776) pravi: "Vero ali spoštovanje, ki ga dolgujemo našemu Stvarniku, in način, kako ga izkazujemo, smeta voditi samo razum in prepričanje, ne pa moč in nasilje, zato so vsi ljudje enako upravičeni do svobodnega izražanja vere, v skladu z ukazi vesti; in vzajemna dolžnost vseh je, da drug do drugega uresničujejo krščansko prizanašanje, ljubezen in usmiljenje" (prav tam, str. 407).

Nekateri z opozarjanjem na predhodnost in neomajnost ameriške in omahovanje francoske dikcije dokazujejo angloameriški izvor duha politične tolerance do drugače verujočih in s tem duha strpnosti do drugačnosti nasploh. Moderno subjektivno naravno pravo, ki izhaja iz neodtujljivih človekovih pravic, in druga razsvetljenska načela so resda iz teorije, nastale na evropskih tleh, ob selitvi prek Atlantika postala steber političnega ustroja in bila vnešena v člene tamkajšnjega državnega prava. Vendar ko govorimo o ZDA kot državni tvorbi, ki je v svoje temelje od vsega začetka vgradila enakost pripadnikov vseh ver pred obličjem države, ne smemo pozabiti, da je verska enakost v osamosvojenih ameriških kolonijah veljala predvsem protestantskim ločinam, vsem kristjanom, vsem belcem, židom, skratka monoteistom, vendar enakosti pred zakonom ni uveljavila za vse odnose do boga. Hkrati s priznavanjem enakosti vseh ver je uveljavljala tudi nujnost verovanja v boga stvarnika in kolektiven občutek "zadolženosti", ki je že zaradi svoje stalnosti naredil dolg nepovrnljiv. Izenačitev vseh človeških poskusov vračanja dolga bogu v očeh države je izključevala priznavanje obstoja subjektivitete brez boga. Božja vpričnost je tako ostala pogoj in jamstvo pravnega subjekta.

Če je ateist v takih okoliščinah moral postati licemerec, pa nekaterim ni bila dana niti možnost, da bi kazali lice po meri države: izdajala jih je barva kože. Za pripadnike indijanskih plemen prvotnih naseljencev Amerike in njihove bogove je bila praksa versko svobodnih držav iztrebljevalska, za pripadnike afriških plemen pa zaslužnjalna. Verska toleranca med kristjani se je v Novem svetu razcvetela na ozadju rasnega podrejanja.

Tudi tezi, da je izvor verske tolerance angleški, je moč vsaj deloma ugovarjati. Angleži se od leta 1689 naprej resda lahko ponašajo z ustavno določeno politiko strpnosti do razlik med krščanskimi veroizpovedmi, na ravni teorije pa z Johnom Lockom, piscem **Epistole de tolerantia** (1689), prve sistematične filozofske obravnave tega vprašanja, ki je politično oblast ločila od verske in hkrati s tem zagovarjala svobodo veroizpovedi. John Locke je zaslužen tudi za presaditev verske tolerance onkraj Atlantika, saj je sodeloval pri sestavljanju versko strpne ustave ameriške države Karoline, ki je sužnjem dopuščala omejeno versko svobodo - ni pa odpravila suženjstva. Vendar John Locke ni bil edini niti prvi, ki je na stari celini zagovarjal versko strpnost. Konec 17. stoletja so v Evropi nastala vsaj tri dela, ki povzemajo poldrugo stoletje trajajoče boje in razprave o verski strpnosti. Poleg Lockovega **Pisma**, katerega prevod objavljamo, sta to še **Filozofski komentar** (1686) Pierra Bayla (v njem komentira biblijsko parabolo (Luka XIV, 23) o Jezusovem ukazu služabniku, naj povabljenec "primora" vstopiti na gostijo, če tega sami nočejo, mesto, na katerem je Avguštin utemeljil svojo zahtevo posvetnim oblastem, naj prisilno spreobračajo donatiste, katoliška cerkev 15. stoletja pa nasilje nad pripadniki reformirane cerkve) in **Teološko politična razprava** (1670) Barucha Spinoze. Te tri teološko filozofske zagovore versko tolerantne politične ureditve družni mesto njihovega nastanka. Vsi trije so nastali na Nizozemskem, ki je bilo tedaj zavetišče vseh tistih, ki so jih v njihovih okoljih preganjali zaradi verskih ali političnih prepričanj. Spinoza se je rodil v Amsterdamu kot potomec židovske družine. Na Nizozemsko je pribežal z Iberijskega polotoka v času verske vojne, ki jo je v imenu **limpieza de sangre** (čistokrvnosti) proti nekatoličanom (Mavrom in Židom) sprožila španska krona. Tisti, ki so se v ponujeni alternativni "spreobrnitev ali izgon" odločili za drugo možnost, so se pogosto naselili v gospodarsko in vojaško uspešni Nizozemski, ki jim je dopuščala živeti s spoštovanjem svojih verskih zapovedi. Ta židovska verska skupnost je Spinozo izključila iz svoje srede zaradi njegovih javno izraženih heretičnih mnenj o bogu. Težko si je predstavljati, da bi življenje v razmerah dvojne segregacije - segregacije židovske skupnosti nasproti krščanski in zelo stroge prepovedi za vse Žide, da z izobčenci iz skupnosti pridejo v kakršen koli osebni stik - kakršno je doletelo Spinozo, zlasti če pomislimo, da po ekskomunikaciji ni prestopil v nobeno drugo cerkev, vodilo kjerkoli drugje v tedanji Evropi v kaj drugega kot v popolno kulturno osamitev. Spinozova korespondenca dokazuje, da je vzdrževal bogate

*pisemske stike, ki jih je največkrat sam omejeval. Bayle, francoski hugenot, se je pred naraščajoče nestrpnim vzdušjem v Franciji Ludvika XIV. zatekel v Rotterdam pet let pred izidom svojega **Komentarja**; Locke se je v strahu pred morebitnim političnim preganjanjem na Holandsko preselil šest let pred izidom **Pisma**. Njegova mnenja o političnih ureditvi vprašanja verskega pluralizma so bila pred njegovim begom na kontinent precej drugačna in lahko rečemo, da je bilo njegovo srečanje argument v prid toleranci, ki so jih razvili nizozemski liberalni krogi, in osebna skušnja življenja v versko pluralni državi bistvenega pomena za argumentacijo **Pisma**. Morda je duh tolerance v zgodovini Zahoda - o toleranci lahko govorimo povsod tam, kjer prihaja do promiskuitete pripadnikov različnih ver, kultur itn. - v 18. stoletju predvsem ameriški, v drugi polovici 17. stoletja pa je nedvomno značilnost Nizozemske. Poti vseh, ki so bili ali so se čutili ogrožene zaradi svoje svobodomiselnosti, so tedaj vodile v Amsterdam in druga mesta Združenih provinc. V iskanju izvorov duha tolerance smo tako iz Novega sveta prek Otoka prešli v Stari svet, kjer se je sekularizacija dogajala kot drama. Rojstno mesto duha tolerance je vendarle isto kot rojstno mesto ideologije Zahoda, ki je vero naredila za metapolitično načelo ureditve odnosov med ljudmi.*

V zgodovini Zahoda se vprašanje verske tolerance kot vprašanje velikega geopolitičnega obsega postavi z reformacijo, ko se je enotni svet krščanskega Zahoda versko razcepil in so se posvetni oblastniki morali soočiti s podaniki, pripadajočimi različnim veroizpovedim. Seveda lahko v splošnem smislu odnosom strpnega ali nestrpnega sožitja pripadnikov različnih ver sledimo mnogo dlje v preteklost, vse do antike. V obči obliki ga lahko formuliramo kot razmere, ki nastanejo, ko se ena politična oblast sooča s množtvom veroizpovedi. Srednji vek, rojstni čas ideje Zahoda, je zaznamovan s spojem verskega in političnega pod nadvlado verskega; zagotavljala sta jo papež in teorija, ki ga je oklicala za vrhovno in nezmotljivo avtoriteto glede vseh vprašanj verske skupnosti. Politično relevantna drugačnost je bila tedaj verske narave. Takšna je bila predmet obsodb, izključitev in pregonov. Boj za prevlado med dvema mečema, tj. med papeži, spiritualnimi poglavarji občesta, in posvetnimi vladarji se je skozi stoletja odvijal, ne da bi bilo postavljeno vprašanje verske tolerance. Prepletenost vere, prava in politične oblasti je ustvarjala enovitost, ki jo je zrahljala in kasneje tudi razvezala šele prva politično uspešna herezija - reformacija. Reformacijsko gibanje ni tvorilo enotnega protipola katolicizmu. Verski razcepi in nastajanje novih ločin med protestanti, ki jih je sprožila Luthrova teologija upravičenja v notranji veri posameznika, nastajanje diaspor in njihovo mešanje s katoličani so v veliko primerih prejudicirali možnost nastanka versko enovitih nacionalnih tvorb. Mnoge novonastale verske skupnosti, na primer kalvinistične, niso bile omejene na eno samo področje, temveč so se razvijale na različnih. Verske vojne in splošna nestanovitnost družb v 16. in 17. stoletju so bile posledice zmagoslavja

netolerantnih držav, prevladujočih med malone vsemi cerkvami, ki so se sklicevale na Sveto pismo.

Teoretske podmene, skupne katoliški in reformacijskim cerkvam, ki so utrle pot temu razvoju dogodkov, so bile: prepričanje, da je za pridobitev večnega življenja, najpomembnejšega cilja človekovega zemeljskega življenja, ki ga ne morejo odtehtati nobeni drugi etični ali politični cilji, potreben nauk (prave) vere. Katera vera je prava? Za odgovor na to vprašanje so se spopadale ekskluzivistične cerkve in njihovi teologi. Za vse strani v sporu je bila kršitev spoštovanja do telesa in vesti posameznika manjše zlo v primerjavi z možnostjo večnega prekletstva, ki je pretila nepravovernim. Uporabe sile največkrat sicer niso razumeli kot dejanja, ki bi zablodelega že samo po sebi privedlo na pravo pot, pač pa so v njej videli blagodejen vpliv na odpadnika, ker pri njem spodbudi ponoven premislek lastnih stališč.

Širjenje humanističnih argumentacij v obliki, kot jim jo je dal Erazem Rotterdamski (spet Nizozemska!), ki je krščansko krepost usmiljenja postavil nad spoštovanje pravovernosti nauka, in poudarjanje subjektivnega značaja spreobrnjenja v reformatorskih krogih je v razpravo, ta je bila sprva predvsem teološka, vneslo nove prvine, ki so se razširile zlasti v začetku 17. stoletja. Med skupinami, ki so najbolj poudarjale pravico do verske svobode, velja omeniti socinjance, ki so toleranco do drugače verujočih postavili med svoja temeljna načela.

V protestantskih krogih sta se oblikovali še dve drugi argumentaciji, po katerih so posegali zagovorniki tolerance. Med anglikanci je teološka struja latitudinaristov uveljavljala nauk, da je vsem krščanskim cerkvam skupen sveženj temeljnih naukov, ki oblikujejo enotno duhovno premoženje krščanstva, saj izhajajo iz Svetega pisma in jih vsi priznavajo. Razlike med cerkvami so bile zanje posledica razhajanj o obrobnih vprašanjih, zato da je med njimi mogoča strpnost in dialog. Latitudinarizem se je v eni od svojih oblik razvil tudi med t.i. platoniki iz Cambridgea, s katerimi se je seznanil tudi Locke. Na Nizozemskem so podobne teze zagovarjali arminijanci oziroma remonstranti. Podoba cerkve, v kateri sta odločilno mesto zavzemala posredovanje duhovnika in dolžnosti zunanjih oblik verskega življenja, se je v teh krogih umikala nastajanju majhnih skupin pravičnih izbrancev, ki so verjeli, da so pravila za ureditev življenja in vero prejeli neposredno od boga. Posledica te novonastale podobe cerkve je bil tudi porast dvoma o učinkovitosti zunanje prisile, ko je šlo za vprašanja vere. Menili so, da bi z zunanjo silo spodbujeno dejanje notranjega spreobrnjenja utegnilo v krščansko skupnost naseliti licemerje in okrniti njeno moč. Teh pogledov sicer niso zagovarjale vse ločine, le nekatere, predvsem vplivni kvekerji in baptisti. V nekaterih sektah se je izoblikoval tudi argument, da ima samo Kristus pravico kaznovati zablodele in ločevati zrna od plev: najvišja kazen za kršilce obredov čaščenja je lahko le izobčenje; pravica odločati o tem pa naj pripade le cerkvi in ne državi.

Tem, v prvi vrsti teološkim spodbudam za versko toleranco je treba dodati še politične premisleke - teoretske in praktične. V tem času nastajajo politične teorije, ki na novo premišljajo naravo in meje državne oblasti in poudarjajo vrednoto mirnega sožitja ljudi, četudi samo civilnega. Te analize so nastajale kot poskusi rešitve praktično političnega vprašanja vladanja v deželah, kjer ni bilo lahko ali je bilo celo nemogoče poenotiti vse veroizpovedi. V 17. stoletju so vzniknila vprašanja o možnosti vzpostavitve politične avtoritete, ki se ne bi opirala na versko, in o možnosti mirnega sožitja vernikov različnih veroizpovedi. Novi pristopi so morali na novo odgovoriti tudi na vprašanje cilja državne oblasti, ki je bil do tedaj le sredstvo doseganja onstranske odreditve. Tostranskost življenja v državi, njegovega miru in varnosti se je odmaknila od versko etičnih ciljev in se v teorijah o družbeni pogodbi 17. stoletja od njih tudi osamosvojila. Etična in politična raven moralne filozofije, od Platona naprej nerazdružljivo povezanih, sta se oddaljili druga od druge. V Franciji Henrika IV. je prodor takih rezoniranj privedel do začasnih političnih ravnovesij moči; v Angliji Jakoba I. do oblikovanja načela, po katerem državi pripada pravica, da kot nujen korak za doseganje miru med ljudmi cerkvam vsili vzajemno strpnost; na Nizozemskem do institucionalnega kompromisa, ki je postal temelj za ustanovitev nove republike. Vse zagovornike politične tolerance je družilo prepričanje, da zanjo govori predvsem natančno določen interes države, ki mora, če naj okrepi dejavnike miru v versko pluralnem političnem okolju, narediti verske razlike nenevarne za mir. Vprašanje tolerance se je tako iz verskega in teološkega konteksta selilo v praktično političnega in politično filozofskega.

Sama filozofija je tudi določala okvir razprave o toleranci in bila zanjo močna spodbuda. Racionalizem, ki se je začel širiti po Galilejevem epistemičnem prevratu v fiziki, je sprva živel v ozkih krogih učenjakov. Nato je prodril na univerze in postal prevladujoča filozofija 17. stoletja, ki je izrinjala ne le vpliv sholastične aristotelске misli, temveč je najedala tudi mesto teologije in tradicije v družbi.

Z ekonomskega vidika je za rojstvo duha tolerance daleč najpomembnejši vzpon meščanskega razreda. Da bi premagal močne odpore fevdalne tradicije in avtonomno uresničeval svoje v osnovi univerzalistično naravnane ekonomsko politične pobude, je moral odpraviti verske razkole, ki so ga razjedali od znotraj in mrtvili njegovo propulzivno moč. Razvoj trgovskega in finančnega kapitalizma v drugi polovici 17. stoletja in širitev trgovskih poti v prekomorske dežele sta terjala uveljavitev družbenih odnosov, katerih podmena ni bila več enotna skupnost verujočih in njena upravičenost svoja prepričanja vsiljevati tudi drugim, ampak ekonomska družbena vez, ki zlasti dobro napreduje, če opusti prvenstvo verskih resnic. Zato ni naključje, da je prav Nizozemska - država, ki je v tistem času bolj kot katera koli druga svojo moč ustvarjala s trgovanjem - skoraj vse 17. stoletje, z izjemo desetletja med leti 1619 in 1630, ko so po Dordrechtški sinodi preganjali

arminjance, prakticala za tedanje čase široko versko strpnost, zaradi česar je postala pribežališče mnogih preganjanih iz drugih dežel in je to tudi nemalo pripomoglo k njenemu gospodarskemu razcvetu. Protipol Nizozemski v tedanji verski Evropi je bila Španija, kjer je verska nestrpnost dosegla najvišje konice. Španija ni razvila dinamičnega meščanskega razreda in se je zato zapisala počasnemu zatonu.

Sedemnajsto stoletje je bilo stoletje krize za vso Evropo, omilila se je šele v zadnjih desetletjih. Zlom ravnovesja moči v Nemčiji, s težavo doseženega z mirom v Avgustu leta 1555, s katerim je bila oblast v deželi razdeljena med katoliške in luterantske vladarje, je privedel do tridesetletne vojne. (Do izbruha spopadov v Bosni so jo lahko razglašali za zadnjo veliko versko vojno na evropskih tleh.) Posledica konflikta je bila ponovno oživetje ostre verske netolerantnosti med različnimi krščanskimi veroizpovedmi. Samo po Westfalskem miru leta 1648 so se razmere nekoliko umirile, čeprav ne povsod in stalno. V Franciji Ludvika XIV., ki je hotel doseči versko uniformnost države, je bil to temačen čas **dragonnades**, brutalnih represalij soldateske nad protestantskimi hugenoti, ki naj bi jih prisilile k spreobrnitvi v katoliško veroizpoved, in čas preklica Nantskega edikta (1685), s katerim je Henrik IV. leta 1598 hugenotom zagotovil enakost s katoličani. Po preklicu je bil preostanek protestantske skupnosti v Franciji prisiljen k eksodusu.

V Angliji je 17. stoletje potekalo v znamenju močno versko obarvanih bojev med pristaši parlamenta in pristaši kralja. Medtem ko so bili pristaši stranke krone anglikansko usmerjeni, je stranka parlamenta podpirala prezbiterjansko organizacijo cerkve. Pritisk versko netolerantnega absolutizma Stuartov, združen s trdno škofovsko strukturo anglikanske cerkve, ni mogel preprečiti nastanka množstva verskih ločin, ki jih lahko razporedimo v pahljačo od zmernih puritancev do zahtevnejših independentov in radikalnih, kakršni so bili levellerji. V puritanskih krogih se je izoblikovala teorija omejene države, tj. načelo, po katerem se je treba državi upreti, če prekorači obseg svojega pravomočja. Independenti so zavrnili podobo cerkve, ki bi jo sestavljali vsi krščeni posamezniki, in oblikovali cerkev, sestavljeno iz ozkih krogov vernikov, obdarjenih z božjo milostjo, ki spoštujejo rigorozna moralna pravila. Zahtevali so neokrnjeno versko svobodo in avtonomijo za vse verske kongregacije. Najradikalnejši levellerji so zagovarjali politično ureditev skupnosti, kjer bi bili toleranca in verska svoboda nosilni ideji družbe svobodnih in enakih ljudi pod vladavino, ki bi skrbelo za temeljno enakost vseh, ne glede na njihov socialni stan. Zmaga, ki jo je v imenu parlamenta izbojeval Cromwell, ni prinesla stabilne ureditve, tako da se je po njegovi smrti (1658) dežela znašla na robu kaosa, ki se ni unesel tudi z restavracijo vladavine Stuartov, še manj pa je ta režim bil sposoben odpraviti njene strukturne vzroke.

V času restavracije vladavine Stuartov se je izoblikovala tudi Lockova politična misel, ki je torej zorela v versko nestrpnem ozračju. Tedaj je bila sprejeta vrsta zakonskih aktov, ki so uveljavili pravovernost v državi in preganjali drugače veru-

joče. Leta 1661 je bil sprejet **Corporation Act**, ki je iz mestnih vlad izključil vse, ki se niso podrejali disciplini anglikanske cerkve. Naslednje leto je bil sprejet **Act of Uniformity**, ki je uzakonil pravila za izvajanje bogoslužja in oporečnikom onemogočil dostop do javnih služb in univerz. V letih 1664 in 1665 sta stopila v veljavo **Conventicle Act**, ki je prepovedal zasebna čaščenja in več kot petim ljudem prepovedal neuradno združevanje v verske namene, in **Five-Miles Act**, ki je od vsakogar, ki ni hotel zapriseči zvestobe kralju in se podrediti cerkveni disciplini anglikanske cerkve, zahteval, naj živi odmaknjeno od svoje prejšnje verske občine. Te zakonske odredbe so prispevale k razkroju socialnega in ekonomskega življenja Anglije.

Okoli grofa Shaftesburyja, ki je bil med drugim tudi Lockov zaščitnik, se je tedaj oblikovala skupina političnega pritiska. Prizadevala si je ustvariti politični okvir, ki bi temeljil na verski strpnosti, na protikatoliški in protifrancoski solidarnosti anglikancev in v ekonomskem pogledu na moči angleške trgovske mornarice, ki so jo upravljale velike trgovske družbe z monopolom na prekomorsko trgovino. Parlamentu je bilo v tej politični ureditvi namenjeno osrednje mesto, čeprav odstranitev kralja ni bila predvidena. Ta politični program, ki ga je kasneje privzela stranka **whigov**, je naletel na odpor kralja, ki je vztrajal pri svoji absolutni oblasti. Nekaj uspehov pa je grof Shaftesbury le dosegel. Leta 1675 se je uspešno uprl uveljavljanju **Non-resisting Testa**, ki je za vse državne uradnike in za vse člane obeh domov parlamenta predvidel obvezno prisego, s katero bi se zaobljubili, da ne bodo nikoli dvignili orožja zoper kralja in da ne bodo vnesli nobenih sprememb v bogoslužje anglikanske cerkve, določb, ki bi povsem paralizirale opozicijsko vlogo parlamenta nasproti izvršni oblasti. Druga zmaga je bil sprejem zakona **Habeas Corpus** (1679): zakon je pravno varstvo pred samovoljnimi aretacijami nižjih sodnih oblasti, ki ga je plemstvo uživalo že od sprejema **Magne Charte**, razširil na vse državljanke.

Jakob II. (1685-88) je sicer sprejel dve deklaraciji o prizanesljivosti, s katerima je suspendiral kaznovanje vseh na zunaj neskladnih oblik čaščenja boga, vendar je zaradi kraljeve katoliške usmeritve nanju padel sum, da sta namenjeni krepitvi položaja papistov in katoličanov v deželi, ki so bili povezani s francoskim kraljem. Potem ko se je Jakobu II. rodil sin, ki je pomenil nevarnost vladavine nasledstvene katoliške dinastije, so vodilni angleški politiki leta 1689 na prestol povabili protestanta, nizozemskega dednega namestnika Viljema III. Oranskega. Ta je na začetku svojega kraljevanja (1689-1702) s slovesno prisego sprejel **Bill of Rights**, listino pravic, ki so mu jo v podpis predložili parlamentarci. Z njenim podpisom je kralj parlamentu priznal zakonodajno oblast, parlament pa kralju izvršno oblast, kar je pomenilo začetek prve evropske ustavne monarhije.

V verski politiki je bil Viljem III. liberalen. Parlamentu je predlagal sprejem **Bill of Comprehension**, dokumenta, ki se je zavzemal za prestrukturiranje

anglikanske cerkve tako, da bi ta z ohlapnejšimi pravili glede čaščenja boga in verskega življenja, z večjim razumevanjem naukov in z manj rigidno organizacijo lahko medse sprejela čim večje število vernikov evangeličanske usmeritve. Zaradi združene opozicije anglikanskih škofov na eni strani in vseh radikalnih verskih skupnosti, ki niso več priznavale nikakršne hierarhično urejene cerkvene organizacije na drugi strani, parlament dokumenta ni sprejel, pač pa je 29. maja 1689 sprejel **Act of Toleration**. Ta je uzakonil civilno toleranco, odpravil vse kazni proti oporečnikom in jim pod določenimi pogoji (če se niso shajali za zaprtimi vrati in če so prisegli zvestobo kralju) podelil svobodo kulta skupaj s priznanjem statusa gospodarjev samih sebe. Spoštovanje tega zakona, ki je iz obsega tolerance eksplicitno izključil socinijance, unitarce in baptiste in je še vedno ohranil načelo uradne državne cerkve, hkrati pa onemogočil odcepitev od nje, je prestalo zgodovinske preskuse in zato v civilni zgodovini Anglije označuje točko, od katere odstopanja v smeri restavracije prejšnjega stanja niso bila več mogoča.

Leta 1689 sta izšla tako latinski izvornik kot angleški prevod **Pisma o toleranci**, ki pomeni zadnjo etapo Lockove evolucije refleksije o tem vprašanju. O njem je razmišljal vsaj od leta 1659 naprej. Vendar so bili njegovi spisi o toleranci iz tega zgodnjega obdobja njegovega ustvarjanja naperjeni proti versko tolerantnim političnim rešitvam. Trdil je, da lahko pravico do odločanja o indiferentnih stvareh (tj. tistih, ki jih ne določa naravni zakon ali pozitiven božji zakon) pogodbeno prenesemo na vladarja, kar je kasneje zanikal. Uradnik bi bil kaj slab **conservator pacis**, če bi se ne vtikal v verska vprašanja in bi **jus circa sacra** prepustil naključju. Locke je tedaj še zagovarjal absolutnega vladarja, o verskih razhajanjih pa menil, da so vir politične nestabilnosti - podobno kot pred njim Hobbes. Ko se je vprašanja lotil v obsežnejšem **Essay concerning Toleration** iz leta 1667, je leto pred tem že srečal lorda Ashleyja Coopra, kasneje grofa Shaftesburyja. V **Eseju** je svoja stališča korenito spremenil. Svoje prejšnje stališče, da prisila sicer lahko privede do zunanje skladnosti čaščenja, ne more pa vplivati na notranje čaščenje boga, je združil s tezo o ločenosti verske in politične sfere in s tezo o neodtujljivih pravicah individualne zavesti. Naloga vladarja ni več zaščita države pred zunanjimi sovražniki, ampak blaginja članov družbe; posledica te preformulacije cilja vladanja pa je tudi, da država ne more več legitimno posegati in urejevati tistih dejanj in mnenj, ki ne zadevajo vsem skupnega interesa za ohranitev individualnih interesov. Vladarjevo vmešavanje v odnose posameznika do boga, v spekulativna vprašanja presegajo območje njegove oblasti, ker kršijo razloge, zaradi katerih je država nastala.

Obrat od privrženosti absolutni oblasti vladarja in netolerantni politiki do drugače verujočih, ki ga je Locke opravil v **Eseju**, že napoveduje večino argumentacij, ki jih je kasneje razvil v **Pismu**, ki je, kot rečeno, vrh Lockovega in hkrati povzetek več kot stoletnega razpravljanja o toleranci, dediščina, ki so jo

prevzeli javni zagovorniki tolerance in strpnosti do drugačnih prepričanj in ravnanj v 18. stoletju. Jasnejšo artikulacijo **Pisma** glede na **Esej** gre pripisati predvsem Lockovemu vmesnemu raziskovanju temeljnih spoznavnih vprašanj, ki jih je strnil v **Eseju o človeškem razumu** (*An Essay concerning Human Understanding*, 1690), katerega prvi osnutek je nastal že leta 1671. V njem je obširno pojasnil svojo teorijo distinkcije med verovanji in v razumu utemeljenimi spoznanji, ki je ena izmed konstrukcijskih prvin argumentacije **Pisma o toleranci**. To ni prava priložnost za razpravljanje o Lockovi kompleksni in problematični teoriji, vendar naj nam bo vseeno dovoljeno opozoriti na dve opredelitvi verovanja, ki lahko pripomoreta k razumevanju razprave v **Pismu o toleranci**. Da bi verovanje doseglo pristanek našega duha, se mora izkazati za skladno z razumom. Po drugi strani pa verovanje vsebuje ireduktibilno subjektivno razsežnost, ki ga loči od objektivne veljave razumske matematične vednosti. Zato tega, kar verjamemo, ne moremo vsiliti drugim, ki se s tem ne strinjajo. Edini način razširjanja verovanja je zato prepričevanje, ki sproži pristanek duha drugega.

Po vrnitvi v Anglijo je Locke objavil še dve pismi o toleranci (1690 in 1692). Obe sta nastali kot odgovor na pripombe, ki jih je na prvo pismo naslovil teolog Proast, zagovornik zmernega vmešavanja države v verska vprašanja.

Igor Pribac

NANTSKI EDIKT

*Henri, po božji milosti kralj Francije in Navarre, vsem sedanjim in prihodnjim rodovom, pozdrav.
(...)*

Če je Božja volja, da nam zdaj nakloni uživati nekaj počitka, mislimo, da ga ne bi mogli bolje izkoristiti, kot da se posvetimo temu, kar bi lahko zadevalo slavo Njegovega svetega imena in službe, in poskrbimo, da ga bodo častili in k njemu molili vsi naši podaniki, in če mu ni uga-jalo dovoliti, da bi bilo to v eni sami obliki religije, naj bo vsaj z enim samim namenom in s takimi pravili, da ne bo glede tega med njimi niti najmanjšega dvoma ali nemira in bi si mi in to kraljestvo lahko vedno zaslužili in ohranili ponosni naziv zelo krščanski, ki je bil pridobljen s toliko zaslugami in že pred toliko časa; in da bi na enak način odstranili vzrok zla in nemira, ki bi lahko nastal zaradi vere in je vedno bolj neoprijemljiv in prodoren od vseh drugih. Ob tej priložnosti, ker gre za zelo pomembno zadevo, ki je vredna, da jo dobro pretehtamo, ter po tem, ko smo pregledali knjige pritožb naših katoliških podanikov in ko smo dovolili svojim podanikom omenjene vere, ki se razglša za reformirano, da se preko svojih poslancev zberejo in posreduje-jo svoje knjige pritožb in zberejo vse svoje pripombe, ter na podlagi tega z njimi večkrat primer-jali in pregledali predhodne odredbe, smo ocenili, da je zdaj potrebno dati za vse skupaj vsem našim podanikom splošen, jasen, čist in vseobsegajoč zakon, s katerim bodo urejeni vsi spori, ki so se do sedaj pojavili med njimi in se bodo pojavljali še vnaprej, in s katerim bo ene in druge mogoče zadovoljiti, kot bo v danih okoliščinah mogoče. Ker smo se, kar zadeva nas same, za ta sklep odločili le iz gorečnosti do služenja Bogu in z namenom, da bi ga vnaprej lahko upoštevali in izvajali vsi naši podaniki in sklenili med seboj trden in trajen mir, ponižno prosimo Njegovo božjo milost za enako zaščito in naklonjenost, ki jo je vedno vidno dodeljeval temu kraljestvu od samega nastanka in vsa ta dolga leta, ki jih je doseglo, ter da nakloni milost našim podanikom, da bi dobro razumeli, da je v spoštovanju te naše odredbe (po tem, kar je njihova dolžnost do Boga in do vseh) glavni temelj njihove zveze, sožitja, miru in spokoja ter ponovne ureditve celotne države v prvotnem sijaju, izobilju in moči. Kot z naše strani obljublamo, da bomo naredili vse za njeno spoštovanje in ne bomo dopustili, da bi bila kakorkoli kršena.

Iz teh razlogov, potem ko smo glede na mnenje vladarjev naše krvi z drugimi vladarji in častnimi našega kraljestva in drugimi pomembnimi in uglednimi osebnostmi državnega sveta, ki so bili prisotni, dobro in vestno pretehtali in preučili vso zadevo, s to izrečeno, razglašeno in zaukazano dokončno in nepreklicno odredbo izjavljamo, razglšamo in ukazujemo:

I. Prvič, da bo spomin na vse, kar se je zgodilo na eni in drugi strani od začetka meseca marca 1585 do našega prihoda na prestol ter med drugimi predhodnimi neredi in v času le-teh, zabrisan in ugasel kot nekaj, kar se ni zgodilo. In našim najvišjim državnim tožilcem, niti katerim-koli drugim javnim ali zasebnim osebnostim ne bo mogoče ali dovoljeno, kadarkoli ali ob kakršni-koli priložnosti to omenjati, obtožiti ali preganjati na kateremkoli sodišču ali sodni oblasti.

II. Prepovedujemo vsem našim podanikom ne glede na njihov položaj ali poklic, da bi obu-jali ta spomin, napadali, žalili, zmerjali ali izzivali eden drugega z očitki glede tega, kar se je zgodilo, ne glede na razlog ali okoliščine, se prepirali, spodbijali, kregali, zasramovali ali se žalili z dejanji ali besedami; naj se obvladajo in živijo mirno skupaj kot bratje, prijatelji in someščani, kršilci pa bodo kaznovani kot kršilci miru in kalilci javnega reda.

III. Odrejamo, da bo katoliška, apostolska in rimska vera ponovno uvedena in vzpostavljena v vseh krajih in mestih našega kraljestva in dežel, ki so nam pokorne, kjer je bilo njeno delovanje prekinjeno, in se bo tako mirno in svobodno izražala brez vsake težave ali ovire...

(...)

VI. In da ne pustimo nobene možnosti za nemir in spore med našimi podaniki, smo dovolili in dovoljujemo vsem pripadnikom omenjene vere, ki se razglašajo za reformirano, in se sicer ravnaajo po tem, kar je zapisano v tej odredbi, živeti in bivati v vseh mestih in krajih našega kraljestva in dežel, ki so nam pokorne, ne da bi bili nadlegovani, žaljeni ali prisiljeni storiti kakšno versko dejanje proti svojemu prepričanju, niti zaradi tega iskani na svojem domu ali tam, kjer želijo bivati.

(...)

XVIII. Prepovedujemo vsem našim podanikom ne glede na njihov položaj ali poklic, da bi se silo ali zapeljevanjem proti volji staršev odpeljali otroke te vere in jih krstili ali potrdili v katoliško, apostolsko in imsko Cerkev; enako velja za pripadnike omenjene Cerkve, ki se razglašajo za reformirano, za vse pa so predvidene eksemplarične kazni.

(...)

XXII. Ukazujemo, naj ne bo nobene razlike glede omenjene vere pri sprejemu šolarjev na univerze, gimnazije ali šole, kot tudi pri sprejemu bolnih v javne bolnice, v bolnice za gobavce in pri javnih miloščinah.

(...)

XXVII. Da bi čimbolj zblížali želje svojih podanikov, kar je naš namen, in v prihodnje odpravili vse pritožbe, izjavljamo, da so, ne glede na nasprotne prisege, vsi, ki izpovedujejo ali bodo izpovedovali vero, ki se razglašajo za reformirano, sposobni obdržati svoj stan in časti in opravljati vse javne, kraljevske, plemiške ali mestne zadolžitve v našem kraljestvu, nam pokornih deželah, ozemljih in fevdih, ter da morajo biti na teh mestih sprejeti in da bodo naša visoka sodišča in drugi sodniki sprejeli podatke in dejstva o življenju, običajih, veri, poštenih načinih občevanja vseh teh, ki so ali bodo izpovedovali tako eno kot drugo vero, ne da bi od njih zahtevali druge prisege kot to, da pri opravljanju svojih obveznosti dobro in zvesto služijo kralju in spoštujejo ukaze, kot je tako vedno veljalo.

(...)

LXXIV. Pripadniki omenjene vere v prihodnje ne bodo mogli biti dodatno obremenjeni z nobeno navadno ali posebno nalogo bolj kot katoliki, in to v skladu s svojim premoženjem in sposobnostmi.

(...)

Objavljeno v Nantesu meseca aprila milostnega leta tisoč petsto osemindvetdeset in devetem naše vladavine.

HENRI

Prevedeno po: *La tolérance* (ur. Z. Morsy), UNESCO, Pariz, 1974 (1988).

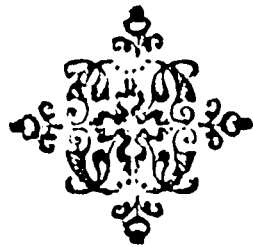
Prevedla: Nadja Dobnik.

Slika na desni:
Naslovnica prve
latinske izdaje
Lockovega *Pisma*
o toleranci

E P I S T O L A
de
TOLERANTIA

ad
Clarissimum Virum
T. A. R. P. T. O. L. A.

Scripta à
P. A. P. O. I. L. A



G O U D Æ,
Apud **JUSTUM AB HOEVE**

c l o l o c L x x x i x.



JOHN LOCKE
1632-1704

John Locke

Pismo o toleranci

BRALCU¹

Pismo o toleranci, ki sledi, je bilo letos prvič natisnjeno v latinščini na Nizozemskem in je že prevedeno v holandsčino in francoščino. Tako splošno in hitro odobravanje mu lahko zagotovi v Angliji naklonjen sprejem. Mislim, da resnično ni pod nebom naroda, ki bi že toliko povedal o tej temi kot naš. Toda, gotovo ni ljudi, ki bi bolj kot mi potrebovali, da se glede tega pove in stori še kaj več.

¹ Splošno uveljavljeno mnenje je, da je avtor tega predgovora prevajalec Lockovega Pisma v angleščino W. Popple. Na naslovni strani prve latinske izdaje *Pisma* je bil naslovu dodan napis *ad Clarissimum Virum T.A.R.P.T.O.L.A Scripta a P.A.P.O.I.L.A.* (Spoštovanemu gospodu... napisal...). Prevladuje mnenje, da je pravilna razlaga kratic ta, ki jo je že leta 1705 predlagal Le Clerc, Lockov prijatelj in njegov prvi biograf. Začetnice naj bi pomenile *Theologiae Apud Remonstrantes Professorem Tyrannidis Osorem Limburgium Amstelodamensem* (Limborchu iz Amsterdama, profesorju teologije pri remonstrantih, sovražniku tiranije) in *Pacis Amico Persecutionis Osore Ioanne Lockio Anglo* (od Johna Locka, Angleža, sovražnika preganjanja). Sam Limborch si je kratico razlagal nekoliko drugače: začetnici L.A. iz prve skupine naj bi pomenili *Libertatis Amantem* (ljubitelj miru). Pričujoče besedilo je prevod kritične izdaje latinskega besedila Lockovega *Pisma*, ki ga je skupaj z vzporedno kritično objavo angleškega prevoda W. Poppla oskrbel Mario Montuori (*John Locke on Toleration and the Unity of God*, J. C. Gieben, Amsterdam 1983).

Naša vlada ni bila pristranska zgolj pri verskih zadevah; toda tudi tisti, ki so trpeli zaradi te pristranskosti, in so si zato prizadevali obraniti svoje pravice in svoboščine s svojim pisanjem, so počeli to v glavnem izhajajoč iz ozkih načel, ki so ustrezala le interesom njihovih sekt.

Ta ozkost duha pri vseh straneh je nedvomno bila glavni razlog naših nesreč in zmede. Toda, kakršenkoli že je bil razlog, zdaj je pravi čas, da poiščemo korenito zdravilo. Potrebujemo zlahtnejših zdravil od teh, ki smo jih doslej uporabljali med našo bolehnostjo. Niti Deklaracije o prizanesljivosti² ne Zakoni o razumevanju³, kakor so jih uporabljali in si jih zamislili, tega dela ne morejo opraviti. Prve bodo našo nesrečo samo ublažile, drugi pa povečali.

To, kar potrebujemo, je popolna, pravična in resnična, enaka in nepristranska svoboda. Čeprav se je o tem res dosti govorilo, se bojim, da ljudje niso kaj prida razumeli; prepričan pa sem, da nikakor niso tako ravnali z ljudmi na sploh niti naši voditelji niti katerakoli od nasprotujočih si strank druga z drugo.

Zato lahko samo upam, da bodo razpravo, ki obravnava to temo, čeprav na kratko, vendar natančneje kot katerakoli, ki smo jo do zdaj ugledali, in kaže tako njeno pravičnost kot izvedljivost, zelo ugodno ocenili ljudje, ki so dovolj širokega duha, da dajejo prednost resničnim interesom javnosti pred interesi stranke.

To razpravo sem prevedel za tiste, ki so že takih misli, ali da bi jih vdihnili tistim, ki še niso. Toda spis je tako kratek, da ne bo prenesel daljšega uvoda. Zato ga prepuščam v premislek svojim rojakom in srčno želim, da bi ga uporabili, za kar se zdi, da je namenjen.

² Declarations of Indulgence iz l. 1688-1689.

³ Acts of Comprehension iz l. 1689.

Spoštovani gospod⁴,

Na vprašanje, kaj menim o medsebojni toleranci med kristjani, Vam na kratko odgovarjam⁵, da se mi zdi toleranca odlično merilo prave cerkve. Namreč, karkoli navajajo eni o starodavnosti krajev in imen ali o blišču čaščenja, drugi o reformi nauka, vsi pa o pravi veri (zase je namreč vsak pravoveren), so vsa ta in druga tovrstna znamenja lahko bolj znamenja ljudi, ki se potegujejo za oblast in prevlado, kot znamenja Kristusove cerkve. Kdor ima vse to, še ni kristjan, če je brez usmiljenja (*caritas*), če ni blag in naklonjen vsem ljudem v vesoljnem svetu in tudi do tistih, ki ne izpovedujejo krščanske vere. "Poganski kralji jim gospodujejo; vi pa ne tako," pravi naš Odrešenik (Luka, XXII)⁶. Resnična vera je ustvarjena za drugačno nalogo, ne za zunanji blišč, ne za cerkveno gospostvo, naposled niti za moč, ampak da bi uresničevala pošteno in pobožno življenje. Kdor se hoče boriti v Kristusovi cerkvi, mora napovedati vojno predvsem svojim napakam, ošabnosti in lastnemu poželenju; brez poštenega življenja, npravstvene čistosti, dobrotljivosti in krotkosti duha, si sicer zaman skuša pridobiti ime kristjan. "Ko se boš ti spreobrnil, utrdi svoje brate," je rekel Petru naš Gospod (Luka XXII)⁷. Namreč, težko bo kdo prepričal kogarkoli, da je silno zaskrbljen za odrešitev drugega, če

⁴ Gre za Philipa Van Limborcha, profesorja teologije amsterdamskega remonstrantskega kolegija. V času Lockovega bivanja na Nizozemskem je Limborch objavil delo *Theologia Christiana*, v katerem je sistematično predstavil teološki nauk remonstrantov, ki se je zavzemal za uveljavitev milosti in za širjenje miru med kristjani. V njem je Limborch trdil, da svobodno osebno iskanje razodete resnice nujno spremlja milost in enotnost. V primeru, da svoboda tega iskanja privede do tako silovitih doktrinalnih razhajanj, da grozi razkol, se mora kristjan spomniti, da sta milost in enotnost vrednoti, ki se jima ne sme odpovedati.

⁵ *Pismo* je Limborch brez navedbe avtorja objavil maja leta 1689 v Goudi, na Nizozemskem. Nastalo je nekoliko prej, v zadnjih mesecih leta 1685, ko je bil Locke v Amsterdamu. Oktobra 1689 je v Angliji izšlo v prevodu Williama Poppla. Temu prevodu je filozofska tradicija namenila veliko več pozornosti kot latinskemu izvirniku in je bil vključen v mnoge kasnejše izdaje Lockovih del. Locke nikoli ni izrecno priznal svojega avtorstva *Pisma*. Zanj je uradno vedel samo njegov naslovljeneec Limborch, vendar je Locke v svoji oporoki naročil, naj izvode njegovih anonimnih spisov, med njimi *Pismo o toleranci*, izročijo oxfordski Bodleian Library.

⁶ Luka XXII, 25, 26: "Pri poganih kralji gospodujejo nad ljudmi in oblastniki pustijo, da jim pravijo Dobrotniki. Med vami pa ni tako, ampak največji med vami naj bo kakor najmanjši, in predstojnik kakor strežnik." Citati so povzeti po: Sveto pismo nove zaveze, Lj. 1984, založil Nadškofijski ordinariat v Ljubljani; Sveto pismo stare in nove zaveze, Lj. 1974, izdala in založila Britanska biblična družba.

⁷ Luka XXII, 32: "Jaz pa sem molil zate, da tvoja vera ne opeša. Ko boš po vsem tem prišel k sebi, opogumi svoje brate."

svojo zanemarja: nihče, ki se še ni s svojo dušo resnično oklenil Kristusove vere, se ne more iskreno in z vsemi močmi zavzeti za to, da drugi postanejo kristjani. Če namreč lahko verjamemo Evangeliju in apostolom, ne more nihče biti kristjan brez usmiljenja in vere, ki ne deluje s silo, temveč z ljubeznijo. Ali oni, ki pod krinko vere druge mučijo, ponižujejo, ropajo in morijo, to počno v prijateljskem duhu in dobrohotno? Za pričo kličem njihovo vest, in šele tedaj jim bom naposled verjel, ko bom videl, da ti ljudje na enak način popravljajo prijatelje in sorodnike, ki so očitno grešili proti evangelijskim naukom; ko bodo z ognjem in mečem napadli svoje spremljevalce, ki se jih je dotaknila grešna izprijenost in bodo brez spremembe na bolje gotovo propadli; ko bodo svojo ljubezen in željo po odrešitvi njihovih duš dokazali z najrazličnejšimi krutostmi in mučilnimi napravami. Če namreč, kot izjavljajo, zaradi ljubezni in prizadevanja za njihove duše ljudem ropajo imetje, jim pohabijo telesa, jih mučijo s smrdljivim zaporom in jih naposled oropajo še samega življenja, da bi postali verni in odrešeni, zakaj dopuščajo, da med lastnimi ljudmi nekaznovano razsaja nečistovanje, zvijačnost, hudobija in drugo, kar, kot prča Apostol v Pismu Rimljanom I⁸, tako očitno diši po poganstvu? Saj so te in podobne stvari v večjem nasprotju z božjo slavo, čistostjo cerkve in odrešitvijo duš, kot je prepričanje vesti, ki je napačno, ker nasprotuje cerkvenim odločitvam, ali pomanjkljivo zunanje čaščenje, ki je združeno s poštenim življenjem. Sprašujem, zakaj gre ta gorečnost za Boga, za cerkev, za odrešitev duš, tako goreča, da žive sežiga, mimo sramotnih dejanj in moralnih grehov, ki so, kot vsi priznavajo, popolnoma nasprotni krščanski izpovedi, ne da bi jih kaznovala, a vztraja in napne vse svoje moči edino pri popravljanju mnenj ali uvajanju obredov, pri tistih preveč tenkočutnih vprašanjih, ki presegajo možnosti dojemanja ljudstva? Katera od strani, ki si nasprotujeta, ima prav o teh stvareh, katera je kriva za razkol ali herezijo, ali vladajoča ali tista, ki se je uklonila, bo znano tedaj, ko bo sojeno o vzroku njune ločitve. Kdor sledi Kristusu, sprejme njegov nauk in prevzame nase njegov jarem, namreč ni heretik, dasi pri tem zapusti očeta in mater, domače obrede, javne shode in katerekoli ljudi⁹.

Četudi je ločitev sekt tako v nasprotju z odrešitvijo duš, niso prešuštvo, nečistovanje, nečistost, razuzdanost, čaščenje podob in kar je še temu podobno, nič manj delo mesa, o

⁸ Primerjaj vrstice 23 do 29.

⁹ Vera, da je Jezus mesija, in delovanje v skladu z moralnim zakonom, ki ga je ljudem razodel Kristus, sta za Locka temeljni prvini krščanstva, ki ga torej ne označuje privzetje posebnih obredov ali dodatna, posebna verovanja. Glede tega primerjaj njegovo kasnejše delo *Razumnost krščanstva* (*Reasonableness of Christianity*), objavljeno leta 1695.

čemer je jasno povedal Apostol (Pismo Galačanom, V)¹⁰, da “Tisti, ki počno takšne stvari, ne bodo podedovali nebeškega kraljestva.” Če je torej kdo iskreno zaskrbljen za božje kraljestvo in meni, da se mora resno truditi za razširjanje njegovih meja, bo moral ta dela popolnoma izkoreniniti prav tako skrbno in marljivo, kot bo skušal izkoreniniti sekte. Če kdorkoli dela drugače in je do drugače mislečih sovražen in nepomirljiv, medtem pa prizanaša grehom in npravnim prestopkom, nevrednim kristjana, očitno pokaže, da išče drugo in ne božjega kraljestva, pa če še tako govori o cerkvi¹¹.

To, da kdo hoče, da v mukah izdihne še ne spreobrnjena duša, za katero si silno želi odrešitve, me čudi, in mislim, da se bodo z menoj čudili tudi drugi; toda eno je gotovo: nihče ne more verjeti, da je takšno vedenje nastalo iz ljubezni, dobrohotnosti in usmiljenja. Če je treba ljudi neoporečnih nravi z ognjem in mečem prisiliti, da sprejmejo določene nauke, in jih s silo prisiliti k zunanjemu čaščenju, če kdo drugače misleče spreobrne tako, da jih prisili izpovedovati to, česar ne verjamejo, in jim dopusti početi to, česar Evangelij ne dopušča kristjanom ne vernik sebi; če je tako, ne dvomim, da hoče ta imeti številno skupino iste veroizpovedi, kot je njegova; a kdo more verjeti, da je to, kar hoče, krščanska cerkev? Ni se treba torej čuditi, če tisti, ki se ne borijo za pravo vero in krščansko cerkev (čeprav tako govorijo), uporabljajo orožje, ki ga krščanska vojska ne sme. Če bi si iskreno želeli odrešitve duš, kot Voditelj naše odrešitve, bi stopali po njegovih stopinjah in bi sledili najboljšemu zgledu Vladarja miru, ki je poslal svoje pomočnike in jih poučil, naj pogane podjarmijo in zberejo v cerkev, ne s kopjem, ne z mečem, ne s silo, ampak oborožene z Evangelijem, s poslanico miru, s čistostjo nravi in z zgledom. Če bi On vendarle moral s silo in orožjem spreobrniti neverne in s pomočjo oboroženih vojakov odvrniti slepe ali zakrknjene smrtnike od njihovih zablod, bi bila primernejša vojska nebeških legij kot kohorte kate-regakoli še tako mogočnega zaščitnika cerkve¹².

¹⁰ Pismo Galačanom, V, 19-20: “Sicer pa so dela mesa znana. To so: nečistovanje, nesramnost, razuzdanost, malikovanje, čaranje, sovraštvo, prepirljivost, ljubosumnost, jeza, častihlepnost, razprtije, strankarstvo, nevoščljivost, pijančevanje, žretje in kar je še takega. Glede tega vas vnaprej opozarjam, kakor sem vas že opozoril: tisti, ki počenjajo takšne stvari, ne bodo podedovali božjega kraljestva.”

¹¹ Ugotovitev, da netolerantnost prikriva nepripravljenost na dejansko reformo navad, je pri Locku pogosta in vodi k sklepu, da so slabe navade kristjanov resnična in najnevarnejša herezija. Podobne preudarke najdemo že pri Erazmu Rotterdamskem.

¹² Podobno se glasijo mnogi pozivi k tolerantnemu ravnanju v 17. stoletju. Njihov vir so spisi apologetov, zlasti Laktancija (+325/330), ki je v *De Institutionibus divinis* menil, da vere ne smemo braniti z uboji, okrutnosjo in zločinom, marveč s svojim lastnim življenjem, v trpljenju in veri.

Toleriranje tistih, ki drugače mislijo o verskih stvareh, je tako skladno z Evangelijem in umom (*ratio*), da se zdi pošastno, kako slabo ljudje vidijo pri tako jasni luči. Na tem mestu nočem obtoževati ošabnosti in častilakomnosti nekaterih ter razuzdanosti in gorečnosti, oropane usmiljenja in blagodušnosti do drugih: to so človeške napake, ki se jih nemara ni moč osvoboditi, vendar so takšne, da si jih nihče ne bi hotel odkrito pripisati; skoraj nikogar ni, ki zase ne bi iskal pohvale, dasi hodi po krivih poteh in te napake prikriva s tujim in spoštovanja vrednim videzom. Zato, da se ne bi kdo za ne ravno krščansko preganjanje in divjanje izgovarjal s svojo skrbjo za državo in s spoštovanjem zakonov, in nasprotno, da se ne bi drugi skušali pod pretvezo vere izogniti kazni za prestopke in razuzdanost; da ne bi kateri zvest vladarjev podanik ali iskren častilec Boga prevaral sebe ali druge, menim, da je treba predvsem ločiti med državnimi in verskimi zadevami in točno določiti meje med cerkvijo in državo. Če se to ne zgodi, ni mogoče na noben način razsoditi sporov med temi, ki jim je odrešitev duš ali blaginja države zares pri srcu, in onimi, ki to le hlinijo¹³.

Mislím, da je država združenje ljudi, ki je ustanovljeno samo za ohranitev in izboljšanje civilnih dobrin (*bona civilia*).

Civilne dobrine so življenje, svoboda, neokrnjenost in nedotakljivost telesa in posedovanje zunanjih stvari kot so posestva, denar, pohištvo itn.

Dolžnost civilnega uradnika (*magistratus civilis*) je, da s pomočjo zakonov, ki so enaki za vse, ohranja ljudstvu nasploh in posameznim podanikom posebej neokrnjeno pravično lastnino nad stvarmi, ki spadajo k temu življenju. Če bi kdo, v nasprotju s človeško in božjo pravico, hotel te zakone prekršiti, mora njegovo predrznost zaustaviti strah pred kaznijo, ki temelji na odvzemu ali zmanjšanju tistih dobrin, ki bi jih drugače mogel in moral uživati. Ker po svoji volji nihče noče biti kaznovan z odvzecom dela svojih dobrin in še mnogo manj z odvzecom svobode ali življenja, je uradnik za kaznovanje tistih, ki kršijo pravice drugega, oborožen z vso močjo svojih podanikov¹⁴.

¹³ Začenja se obravnava pravno političnega vidika tolerance: pravnega, kolikor skuša razmejiti versko od političnega, in političnega, kolikor pravna razmejitev omogoči analizo narave politične oblasti in njenih ciljev.

¹⁴ O tem primerjaj Lockovi *Dve razpravi o vladanju* (*Two Treatises of Government*, 1690): "S politično oblastjo torej mislim pravico do postavljanja zakonov za urejanje in ohranitev lastnine, ki zagrozijo s smrtno kaznijo in torej tudi z vsemi manjšimi kaznimi, pravico do uporabe moči skupnosti za izvrševanje teh zakonov in za obrambo politične družbe pred tujimi oškodovanji, vse to izključno za javno dobro." (*Dve razpravi*, II., 3. odstavek). Naloga države ni toliko utemeljitev civilnega življenja ljudi kot njegovo omogočanje z zagotovitvijo pravice do življenja, svobode in lastnine, ki so po Locku predhodne nastanku države. Med pravicami, ki jih ljudem zagotavlja država, Locke posebno mesto

Da pa se vse uradnikovo pravomočje nanaša edino na civilne dobrine in sta vsa pravica in ukazovalnost civilne oblasti določeni in omejeni na skrb za napredek samo teh in se nikakor ne more in ne sme razširiti na odrešitev duš, dokazuje naslednje razmišljanje:

Prvič. Ker skrb za duše ni zaupana civilnemu uradniku nič bolj kot drugim ljudem. Bog mu je ni zaupal, ker se ni nikoli izkazalo, da bi Bog podelil ljudem takšno avtoriteto nad ljudmi, da lahko druge prisilijo, naj sprejmejo njihovo vero. Takšne oblasti ne morejo izročiti uradniku niti ljudje, saj ne more nihče tako zavreči skrbi za svojo večno odrešitev, da bi proti svoji volji sprejel čaščenje ali vero, kakršno je predpisal nekdo drug, vladar ali podanik. Nihče ne more, tudi če bi hotel, verovati po predpisu drugega; a moč in delovanje prave in odrešujoče vere temeljita na verovanju. Namreč, karkoli izpoveduješ in kateregakoli zunanjega čaščenja se udeležuješ, če nisi znotraj, globoko v srcu, prepričan, da je pravilno in ugaja Bogu, ti to ne le ne pripomore k odrešitvi, temveč ti nasprotno, škoduje; saj na ta način lahko kopici drugih grehov, ki jih je treba očistiti z vero, dodaš še hlinjenje same pobožnosti in zaničevanje Boga, kajti Bogu, najvišjemu in najboljšemu¹⁵, ponujaš čaščenje, za katerega veš, da mu ne ugaja.

Drugič. Skrb za duše ne more soditi k civilnemu uradniku, ker temelji vsa njegova oblast na prisili. Medtem pa prava in odrešujoča vera temelji na notranjem verovanju duha, brez česar je pri Bogu vse brez veljave; narava človekovega razuma (*intellectus*) je taka, da ga ni moč prisiliti z nobeno zunanjo silo. Zaman komu odvzameš premoženje, mučiš telo z zaprom ali ga trpinčiš, če hočeš s temi mukami spremeniti prepričanje njegovega duha o stvareh.

namenja lastnini. Zdi se, da jo na nekaterih mestih povzdigne v najodličnejšo naravno pravico človeka, ki v sebi lahko povzame vse druge in jo zato izbere, ko hoče navesti samo eno med njimi. "Človek ... ima po naravi moč, da svojo lastnino, to je svoje življenje, svobodo in premoženje, ne le ohrani pred oškodovanji in napadi drugih, temveč ..." (prav tam, 87. odstavek). Locke ne sprejme Hobbesove teorije, ki lastnine ni uvrstila med naravne človekove pravice, in Pufendorfove, ki je zagovarjal pogodbeno podlago lastnine. Pojmuje jo kot individualno naravno pravico, ki izvira iz vložnega dela, s katerim si hočemo nekaj prisvojiti ali preoblikovati in ekonomsko ovrednotiti. "Katerikoli stvari, ki jo jemlje iz stanja, v katerega jo je proizvedla in zapustila narava, je pridružil svoje delo, namreč nekaj njemu lastnega, in jih s tem naredil za svojo lastnino" (prav tam, 27. odstavek). Pomen, ki ga ima pri Locku lastnina, je Macphersonu služil za podlago zdaj že klasični interpretaciji, s katero je Lockov demokratični liberalizem opredelil kot posestniški individualizem (C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possesive Individualism*, Clarendon Press, Oxford, 1962).

¹⁵ O. M. (optimus maximus): Locke uporabi izraz, s katerim so Rimljani naslavljali najvišjega boga Jupitra.

Toda, rekli boste: Uradnik lahko poseže po dokazih in tako pritegne drugače misleče k resnici in jih reši. Bodi tako; toda v tem je enak drugim ljudem: če poučuje, če obvešča, če z dokazi prikličie nazaj zablodelega, gotovo počne, kar se spodobi vrlemu možu; ni potrebno, da uradnik preneha biti človek ali kristjan. Vendar je eno svetovati, drugo ukazovati, eno je pritiskati z dokazi, drugo s predpisi. Eno je lastno civilni oblasti, drugo človeški dobrohotnosti. Vsak smrtnik lahko opominja, spodbuja, drugemu dokazuje njegove zmote in ga z razlogi pripelje do svojega mnenja; toda uradniku je lastno zaukazati s predpisi, prisiliti z mečem. Kar torej trdim, je, da civilna oblast ne sme s civilnim zakonom predpisovati členov vere ali nauk ali načinov čaščenja Boga. Zakon namreč izgubi svojo moč, če ne določa tudi kazni, če pa preti s kaznimi, so te za prepričevanje popolnoma neuporabne in neprimerne¹⁶.

Če kdo hoče sprejeti neki nauk ali čaščenje, da si odreši dušo, mora v sebi verjeti, da je ta nauk resničen, da je takšno čaščenje Bogu všečno in ga bo sprejel, toda še najmanj lahko tako prepričanje duhu vtisne katerakoli kazen. Da bi spremenili prepričanje duha, je potrebna svetloba, ki je mučenje nikakor ne more nadomestiti.

Tretjič. Skrb za odrešitev duš ne more zadevati civilnega uradnika; kajti četudi bi bili avtoriteta zakonov in moč kazni učinkoviti pri spreobračanju mnenj ljudi, to vseeno ne bi pripomoglo k odrešitvi njihovih duš. Če namreč drži, da je resnična vera ena sama in da je ena sama pot, ki vodi v bivališča blaženih, kakšno upanje bi potemtakem imeli, da bo tja prispela večina ljudi, v primeru, da bi bil vsak smrtnik prisiljen zanamariti, kar mu narekuje um in njegova vest, slepo sprejeti nauke svojega vladarja in častiti Boga na način, ki ga določajo zakoni domovine? Spričo tolikih različnih mnenj vladarjev o veri bi bila ozka pot, ki vodi v nebesa, in ozka vrata nujno odprta na stežaj le majhnemu številu ljudi, ki bi bili vrh tega iz ene same dežele: in, kar je pri tej stvari najbolj nesmiselno in nevredno Boga: večna blaženost ali trpljenje bi bila odvisna zgolj od kraja rojstva.

Zdi se mi, da ti premisleki, med mnogimi drugimi, ki bi jih lahko uporabili v ta namen, zadostujejo za sklep, da se vsaka civilna oblast ukvarja z omenjenimi civilnimi dobrinami in se

¹⁶ Tudi to razmišljanje, zelo pogosto v spisih, naklonjenih toleranci, ki vztrajajo pri subjektivni razsežnosti verskega spreobrnjenja in obsojajo grozodejstva, h katerim so se pogosto zatekali preganjalci, izvira iz besedil cerkvenih očetov prvih štirih stoletij našega štetja. Laktancij trdi, da je izsilitev žrtvovanja svetoskrunsko dejanje. Pogled cerkvenih očetov na to vprašanje se spremeni šele po Milanskem ediktu (l. 313) in Tesaloniškem ediktu (380), s katerim je cesar Teodozij odredil, da je krščanska vera edina dovoljena v rimskem imperiju.

omejuje na skrb za posvetne stvari, ki se je v nobenem pogledu ne tiče to, kar se nanaša na prihodnje življenje.

Poglejmo zdaj, kaj je cerkev. Zdi se mi, da je cerkev svobodno združenje ljudi, ki se prostovoljno združujejo, da bi si z javnim čaščenjem Boga na način, za katerega verjamejo, da je Bogu sprejemljiv, odrešili duše.

Poudarjam, da je *svobodno in prostovoljno združenje*. Nihče se ne rodi kot ud neke cerkve, sicer bi po dednem pravu skupaj s posestvi vred vsak podedoval tudi vero očeta in dedov in tako dolgoval vero svojemu rodu. Nič neumnejšega si ni moč izmisliti. S to stvarjo je tako. Po naravi ni noben človek zavezan nobeni cerkvi, niti posvečen v nobeno sekto: po svoji volji se priključi združenju, za katerega verjame, da bo v njem našel pravo vero in Bogu všečno čaščenje. Tako, kot je edini vzrok za vstop v cerkev upanje na odrešitev, ki ga v njej najde, je enak tudi razlog, da v njej tudi ostane. Če zapazi kaj napačnega v nauku ali nedoslednost pri čaščenju, je nujno, da lahko vedno izstopi tako svobodno, kot je vstopil. Namreč, nobene vezi ne morejo biti nezavezujoče razen tistih, ki so povezane z določenim pričakovanjem večnega življenja. Cerkev potemtakem zraste iz udov, ki so po lastni volji združeni v ta namen.

Zdaj je na vrsti raziskovanje tega, kakšna je cerkvena oblast in katerim zakonom je podrejena.

Nobeno združenje, naj je še tako svobodno ali ustanovljeno zaradi stvari neznatnega pomena, najsi je to združenje učenjakov, posvečeno filozofiji, trgovcev trgovanju ali združenje brezdelnežev, namenjeno poživljajočim pogovorom; ne more obstati, če je povsem brez zakonov, in pri priči propade, zato je nujno, da ima tudi cerkev svoje zakone, s katerimi določi kraj in čas shodov, pogoje za sprejem ali izključitev iz združenja, razdelitev različnih nalog, red in temu podobne stvari. Ker je zveza, kot sem pokazal, prostovoljna in brez prisile, nujno sledi, da nima nihče pravice postavljanja zakonov razen nje same ali teh, ki jih je potrdilo samo združenje z lastnim pristankom, kar je isto.

Toda, morda porečete: cerkev, ki nima škofa ali prezbiterija¹⁷ z avtoriteto vodenja, ki bi izhajala od samih apostolov z neprestanim in nepretrganim nasledstvom, ne more biti resnična cerkev.

¹⁷ Locke se nanaša na obe najbolj razširjeni obliki cerkvene organizacije v poreformacijski Angliji: na anglikansko in na prezbiterijsko cerkev. Prva je temeljila na škofovski avtoriteti, druga, kalvinističnega izvora, je avtoriteto polagala v prezbiterij ali svet starejših, ki so ga razumeli kot naslednika apostolske skupine. V naslednjih vrsticah Locke sledi pojmovanju cerkve angleških remonstrantskih teologov (ti. cambridgeski platoniki) in latitudinaristov, ki so za slehernega vernika zahtevali pravico, da s pomočjo svetega Duha sam pristopi k božji besedi, in zanika, da je ta, ki stoji na čelu cerkve, obdarjen s posebno karizmo, zaradi katere si lahko lasti božjo resnico in jo vsiljuje drugim.

Prvič. Prosim, da mi pokažete predpis, v katerem je Kristus svoji cerkvi postavil ta zakon, in ob tako pomembnem vprašanju se mi ne zdi odveč zahtevati jasnih besed. Zdi se, da izrek "Kjerkoli se zbereta dva ali trije v mojem imenu, bom jaz v njihovi sredi¹⁸." svetuje nekaj drugega. Sami ugotovite, ali kaj manjka zboru, sredi katerega je Kristus, da bi bil resnična cerkev. Za resnično odrešitev tu gotovo ne more nič manjkati in to nam zadostuje.

Drugič. Razmislite, prosim, o tem, da se tisti, ki trdijo, da je cerkvene voditelje postavil Kristus in da se mora njihovo nasledstvo nadaljevati, prepirajo že od vsega začetka. Ta prepir nujno dopušča svobodo izbire, tako da ima vsakdo proste roke, da pristopi k cerkvi, ki ji sam daje prednost.

Tretjič. Dopuščam, da imate voditelja, ki ga cenite in za katerega verjamete, da je potrebno, da je določen s tako dolgo vrsto nasledstev, vendar se bom jaz medtem pridružil tistemu združenju, za katerega sem prepričan, da bom v njem našel vse potrebno za odrešitev duše. Tako bo cerkvena svoboda za naju oba neokrnjena, kot zahtevate, in nobeden od naju ne bo imel drugega zakonodajalca kot tega, ki si ga bo sam izbral.

Ker pa ste tako zaskrbljeni za resnično cerkev, naj mi bo vrh tega dovoljeno vprašati¹⁹, ali se z resnično Kristusovo cerkvijo ne sklada bolj določitev, da pogoji njene skupnosti obsegajo samo to, kar sv. Duh v Sv. pismu razločno in z jasnimi besedami uči, da je potrebno za odrešitev in nič drugega, kakor pa vsiljevanje svojih domislic ter razlag, kot bi bile božji zakon, in opredeljevanje stvari s cerkvenimi zakoni, ki naj bi bile potrebne za krščansko veroizpoved, o katerih božje besede ne povedo nič naravnost ali vsaj ničesar ne zapovedujejo. Kdor za cerkveno skupnost terja to, česar Kristus ne zahteva za večno življenje, ta ustvarja skupnost, ki morda ustreza njegovemu mnenju in njegovim koristim. Toda, kako je moč cerkev imenovati Kristusova, če je ustanovljena na tujih določilih in so iz nje izključeni oni, ki jih bo Kristus nekoč sprejel v nebeško kraljestvo? Ker pa to ni pravo mesto za raziskovanje znamenj resnične cerkve, bi hotel samo opomniti one, ki se s takim žarom borijo za nauke svojega združenja in imajo neprestano polna usta cerkve, nič

¹⁸ Matej, XVIII, 20.

¹⁹ Locke tu uvaja teološko argumentacijo, ki jo je predlagal že Erazem Rotterdamski (*Opus Epistolarum*, III, str. 365, pismo 858, 14. avgusta 1518) in so jo za njim sprejeli latitudinaristični teologi in remonstranti, med njimi Limborch v svoji *Theologia Christiana*. Argument skuša ločiti temeljne člene vere od tistih, ki to niso. Nauk naj bi omogočil določitev jedra nedotakljivih verskih resnic, ki jih lahko nezmotljivo pridobimo iz Svetega pisma, hkrati pa naj bi s tem, ko bi razhajanja med kristjani omejil na verjetnostna vprašanja, omejil tudi vzroke razhajanj. Namero, da bi v krščanski veri določil njeno jedro, je skušal Locke uresničiti kasneje v *Razumnosti krščanstva*.

manj hrupno in morda iz istega nagiba, kot so nekoč efeški srebrarji klicali svojo Diano²⁰: namreč, da Evangelij na mnogih mestih priča, da morajo resnični Kristusovi učenci pričakovati in trpeti preganjanja; vendar se ne spominjam, da bi kje v Novi zavezi bral, da mora resnična Kristusova cerkev druge zatirati ali preganjati, ali s silo, z mečem ali ognjem prisiliti, da sprejmejo vero in njene nauke.

Namen verskega združenja je, kot je bilo že povedano, javno čaščenje Boga in s tem pridobitev večnega življenja. K temu mora torej težiti vsa ureditev, s tem so omejeni vsi cerkveni zakoni. V tej skupnosti posedovanje civilnih ali zemeljskih dobrin ni in ne more biti predmet obravnave; v njej se ne sme uporabiti sila zaradi kateregakoli vzroka, saj pripada vsa civilnemu uradniku, pod oblast katerega spadata last zunanjih dobrin in njihova uporaba.

Rekli boste: katera kazen bo vzpostavila veljavne cerkvene zakone, če ne sme biti nobene prisile? Odgovarjam: to bo določilo, ki se sklada s tem, pri čemer zunanje izpovedovanje in spoštovanje nič ne koristi, če ni ukoreninjeno globoko v dušah in ima pristanek vesti; seveda so spodbude, opomini in nasveti orožje te skupnosti, s katerimi drži ude v pokorščini. Če se kršiteljev na ta način ne popravi in zablodelih ne privede nazaj na pot, ne preostane nič drugega, kot da skupnost povsem zavrže tiste, ki se trdovratno upirajo in ne dajejo upanja, da se bodo popravili. To je najvišja in skrajna moč cerkvene oblasti, ki ne povzroči nobene druge kazni razen te, da obsojeni preneha biti del one cerkve, ker je pretrgana vez med telesom in odsekanim udom.

Ker smo te stvari že opredelili, preiščimo dalje, katere so in čigave so dolžnosti glede tolerance.

Prvič, mislim, da v imenu tolerance nobena cerkev ni dolžna v svojem okrilju obdržati tistega, ki, dasi so ga opomnili, vztrajno greši proti zakonom, določenim v tistem združenju; če lahko kdo te zakone nekaznovano prelomi, je z združenjem konec, ker so ti zakoni njegovi pogoji in edina vez²¹. Po drugi strani je treba paziti, da se sklepu o izobčenju ne pridruži še sramotenje in nasilje, ki bi utegnila kakorkoli raniti telo ali posest izključenega. Kot je namreč že bilo povedano, pripada vsa sila uradniku, in ni dovoljeno, da bi jo uporabil katerikoli zasebnik, razen če odvrta silo, naperjeno proti njemu. Izobčenje ne odzame, niti ne more

²⁰ Prim. Apostolska dela XIX, 23-41.

²¹ Klic k civilni toleranci ne seže v notranjost cerkva, saj so cerkve svobodne in prostovoljne asociacije. Locke ne dvomi o pravici vsake cerkve, da iz svoje srede izključi tiste, ki oporekajo njenim temeljnim naukom. Hkrati se zavzema, da bi te nauke kar najbolj skrčili in jih omejili na tiste, ki so izrecno omenjeni v Svetem pismu. Kdor denimo zanika, da je Kristus mesija, ne more biti član krščanske cerkve.

odvzeti izobčenemu nobene izmed civilnih dobrin, ki jih je imel kot zasebnik. Vse te dobrine spadajo k civilnemu stanu in so podvržene uradnikovi zaščiti. Vsa moč izobčenja je edino v tem, da se po tem, ko je izražena volja združenja, prekine vez med telesom in nekim njegovim udom; s tem, ko to razmerje preneha, nujno preneha skupna last nekaterih stvari, ki jih združenje daje svojim udom in do katerih nima nihče civilne pravice. Namreč, izobčenemu se ne godi nobena civilna krivica, če mu cerkveni ministrant Gospodovi večerji v čast ne ponudi kruha in vina, ki nista kupljena z njegovim, ampak s tujim denarjem.

Drugič, noben zasebnik ne sme na kakršenkoli način posegati v civilne dobrine drugega ali jih zmanjšati, zato ker ta izpoveduje vero, ki je njegovi veri in njegovim obredom tuja. Vse svoje človeške in civilne pravice mora ohraniti kot svete, saj ne zadevajo vere, najsi gre za kristjana ali pogana, treba se je v odnosu do njega vzdržati vsake sile in krivice. Merilu pravičnosti se morajo pridružiti še dolžnosti dobrohotnosti in usmiljenja. To zapoveduje Evangelij in svetujeta um in odnosi med ljudmi, ki jih je narava povezala v skupno družbo. Če kdo zaide s prave poti, blodi sebi v nesrečo in je zate neškodljiv, z njim ne smeš grdo ravnati in mu odvzeti dobrin tega življenja zato, ker verjameš, da bo v prihodnjem življenju pogubljen.

Kar sem povedal o medsebojni toleranci zasebnikov, ki se glede mnenj o veri razhajajo, hočem povedati tudi o posameznih cerkvah, ki na nek način v medsebojna razmerja vstopajo kot zasebne osebe; tako da ena cerkev nima nobenih pravic v odnosu do druge niti tedaj, kot se utegne zgoditi, ko je civilni uradnik član te ali one cerkve: kajti država ne more dati cerkvi nobene nove pravice in narobe, cerkev je ne more podeliti državi²². Če se ji uradnik pridruži ali jo zapusti, cerkev ostane to, kar je bila poprej: svobodno in prostovoljno združenje, ki niti ne pridobi moči meča, če se mu uradnik pridruži, niti z njegovim izstopom ne izgubi ureditve poučevanja in izobčenja, ki jo je imela pred tem. Prostovoljno združenje bo vselej imelo nespremenljivo pravico, da more odstraniti tiste izmed svojih udov, za katere je bilo tako sklenjeno, tako kot s pristopom kogarkoli že ne more dobiti nobenega pravomočja nad tujci. Zato je treba mir, enakost in prijateljstvo tako med različnimi cerkvami kot med zasebniki vedno gojiti na temelju enakosti in brez zahtev po prednostih.

²² Načelo ločitve med religiozno in civilno sfero je Locka navedlo k temu, da je pripadnosti določeni veroizpovedi civilnega uradnika odrekel vsak pravni pomen. S tem je Locke odpravil načelo *cujus regio eius religio*, ki ga je vzpostavil mir v Avgusti leta 1555, z določenimi omejitvami pa ga je ohranil tudi westfalski mir leta 1648. V skladu z njim je suveren nad določenim teritorijem s svojim osebnim izborom vere določil tudi uradno vero podanikov.

Da bo stvar s primerom postala jasna, denimo, da sta v Carigradu dve cerkvi: ena remonstrantska druga protiremonstrantska²³. Ali lahko kdo reče, da ima ena izmed njuju pravico oropati svobode ali dobrin tiste, ki mislijo drugače, ker imajo drugačne nauke ali obrede (kot vidimo, da se dogaja drugod), ali jih kaznovati z izgonom ali s smrtno kaznijo? Medtem ko kristjani mučijo druge kristjane z okrutnostmi in klanjem, je Turek tiho in se smeji. Če pa bi imela ena izmed teh cerkva moč, da divja nad drugo, se sprašujem, katera med obema in s katero pravico? Odgovor bo brez dvoma: pravoverna nad zmotno ali heretično cerkvijo. To pa je z velikimi in zvenečimi besedami nič povedati. Zase je vsaka cerkev pravoverna, ker verjame, da je to, v kar veruje, resnično in obsoja kot zmotno tisto, kar je drugačno, za druge pa je zmotna ali heretična²⁴. Zategadelj njun spor o resničnosti naukov in pravilnosti čaščenja ne more imeti zmagovalca in ne v Carigradu ne na celem svetu ni sodnika, ki bi ga lahko razrešil z razsodbo. Vprašanje lahko odloči edino najvišji sodnik vseh ljudi, samo njemu pripada tudi kaznovanje grešnika. Medtem je treba premisliti, koliko huje grešijo oni, ki pridružijo, če že ne zablodi, pa vsaj ošabnosti tudi krivico, medtem ko lahkomišelnost in oholo raztrgajo sužnje tujih gospodarjev, ki jim niso niti najmanj podložni.

²³ Obe v Carigradu postavljene cerkvi imata imeni dveh zgodovinskih verskih skupin iz Nizozemske njegovega časa, ki sta si bili na začetku 17. stoletja v ostrih sporih. Remonstranti so se sklicevali na Arminija, ki je zavrnil nekatere najbolj toge teze o predestinaciji v veljavi med kalvinisti, ki so z nauki teologa Franza Gomarja prevladovali v holandski reformirani cerkvi. Ker so arminijevci postali predmet diskriminacije oblasti, so leta 1610 objavili Remonstranco (ugovor), v kateri so od vladajočih v Združenih provincah zahtevali opustitev preganjanja. Gomaristi so na to zahtevo odgovorili s Protiremonstranco. Od tod ime obeh skupin.

²⁴ Stavak odpira spoznavni vidik vprašanja. V skladu z *Esejem o človeškem razumu* (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690) Locke poudarja, da je v javni govorici pravoverno resnico nemogoče ločiti od krivoverne. Zato razsodba civilnega sodnika ne more razrešiti verske kontroverze o resničnosti dogem. V *Eseju* Locke območje verovanja loči od območja spoznavanja: v območje spoznavanja sodijo tiste splošne resnice, ki so bodisi samorazvidne bodisi dokazljive, v območje verovanja pa tiste, ki izhajajo iz razodetja in, čeprav niso v nasprotju z umom, ne sodijo med njemu spoznavne resnice. Zanje ni mogoče najti nobenega nevprašljivega dokaznega postopka, doseči jih je mogoče samo z osebnim prizadevanjem in dialoško, v prepričevalnih komunikativnih dejanjih. Primerjaj *An Essay Concerning Human Understanding*, zlasti njegovo 18. poglavje 4. knjige "O veri, umu (*reason*) in njenih različnih območjih", kjer med drugim pravi: "O *umu* kot različnem od *vere* mislim kot o odkritju gotovosti bodisi verjetnosti stavkov ali resnic, do katerih duh pride s pomočjo izpeljav z izhodiščem v idejah, ki jih je pridobil z uporabo svojih naravnih zmožnosti, namreč čutenja in razmišljanja. *Vera* je na drugi strani pritrditev vsakemu stavku, ki ni nastal na podlagi umske izpeljave, temveč na zaupanju v tistega, ki ga izreče, kot bi prek neke izredne občevalne poti izviral od Boga. To pot odkrivanja resnice ljudem imenujemo *razodetje*."

Sicer pa, četudi bi bilo moč dognati, katera med cerkvami, ki se v prepričanjih razhajajo, ima prav o veri, oblast pravoverne cerkve za ropanje drugih zaradi tega ne bi zrasla, saj nimajo cerkve nobenega pravomočja v zemeljskih stvareh, niti nista ogenj in meč primerni sredstvi za dokazovanje zablod in za poučevanje ali spreobrnitev človeškega duha. Predpostavimo, da je civilni uradnik naklonjen eni strani in ji hoče ponuditi svoj meč, da bi z njegovim pristankom na kakršenkoli način kaznovala drugače misleče. Ali si kdo upa reči, da lahko krščanska cerkev prejme od turškega vladarja kakšno pravico nad svojimi brati? Neverniki, ki nima pooblastila za kaznovanje kristjanov zaradi njihovih verskih nauk, more to oblast še najmanj podeliti kateremukoli krščanskemu združenju; pravice, ki je sam nima, ne more nikomur izročiti. Pomislite, da velja isto načelo v krščanskem kraljestvu. Civilna oblast je povsod enaka in ne more podeliti eni cerkvi večje oblasti zgolj zato, ker je v rokah krščanskega vladarja in ne poganskega, kar pomeni, da ne more podeliti nobene²⁵. Morda je vredno pozornosti, da ti strastni pomočniki resnice, ki napadajo zablode in ne trpijo razkolov, te svoje gorečnosti za Boga, ki vse podžiga in ožarja, skoraj nikoli ne pokažejo, razen če jim je naklonjen civilni uradnik²⁶. Brž ko uživajo naklonjenost civilnega uradnika in so tako močnejši, morajo takoj prelomiti mir in krščansko usmiljenje, a drugače je treba gojiti medsebojno toleranco. Kadar so glede na civilno moč podrejeni, morejo brez škode in potrpežljivo prenašati slab vpliv malikovalstva ter praznoverja in herezijo v svoji bližini, česar se v drugih okoliščinah zase in za vero tako bojijo. Z očitanjem zablod, ki ugajajo dvoru in uradniku, se ukvarjajo neradi in brez gorečnosti, čeprav je to skupaj s človečnostjo in dobrotnostjo, s težo razlogov in dokazov, edina in resnična metoda razširjanja resnice.

Nobene posamezne osebe niti cerkve ali celo države ne morejo torej imeti nikakršne pravice izmenoma med seboj napačiti civilne dobrine in ropati zemeljske stvari drugih pod pretvezo vere. Hotel bi, da tisti, ki mislijo drugače, premislijo, kakšen neskončen vir preprirov in vojska nudijo človeškemu rodu, kolik-

²⁵ Oznanjeno je splošno pravno načelo, po katerem se različne vrste političnih organizmov ne razlikujejo, saj nastane politična oblast vedno iz istih razlogov, da bi zagotovila uresničevanje naravnih pravic ljudi, ki se vanje združijo. Potemtakem ni krščanskih in poganskih držav, so samo države.

²⁶ Grenka pripomba, v kateri lahko zaslutimo tudi zgodovino same krščanske cerkve, ki je v prvih štirih stoletjih pogumno zagovarjala versko svobodo in spremenila stališče po tem, ko je v rimskem imperiju dosegla premoč. Obrat od tolerantnih stališč proti heretikom k zahtevam po posegu političnih oblasti naredi tudi Avguštin, ko v svojih poznih spisih od posvetne oblasti zahteva, naj heretike prisili k pridružitvi (*compelle intrare*) pravovernim.

šno spodbudo za ropanje, prelivanje krvi in večno sovraštvo; varnosti in miru, še manj pa prijateljstva med ljudmi ni moč utrditi ali ohraniti, če obvelja mnenje, da je gospostvo utemeljeno na milosti in da je treba vero razširjati s silo in orožjem²⁷.

Tretjič. Oglejmo si, kaj zahteva dolžnost tolerance od onih, ki se ločijo od drugih v zboru in laičnega ljudstva (kot radi rečejo) po nekaterih potezah svoje cerkvene službe, naj so to škofje, duhovniki, prezbiterji, ministri ali s katerimkoli drugim imenom nastopajo²⁸. Mesto ni primerno za raziskovanje izvora oblasti ali duhovniškega ugleda, vendar trdim to, da ne glede na to, od kod izvira njihova avtoriteta, omejena mora biti z mejami cerkve, ker je cerkvena, in se ne more na noben način razširiti na civilne stvari, ker je cerkev povsem razmejena in ločena od države in civilnih stvari. Meje obeh so določene in nepremične. Kdor bi hotel združiti ti dve združenji, ki se povsem razlikujeta po svojem izvoru, namenu in predmetu, pomeša nebesa in zemljo, zelo oddaljeni stvari. Zato ne more nihče, naj se odlikuje s katerokoli cerkveno službo, zaradi vere kaznovati drugega človeka, ki ne spada k njegovi cerkvi ali veri, z odvzemom življenja, svobode ali kateregakoli dela zemeljskih dobrin. Namreč, kar ni dovoljeno cerkvi v celoti, tega ni moč s cerkvenim pravom dovoliti kakemu njenemu udu.

Ni dovolj, da se cerkveni močje vzdržijo nasilja, ropanja in kakršnegakoli preganjanja; kdor izpoveduje, da je naslednik apostolov, in je prevzel nase nalogo poučevanja, je potemtakem zavezan k temu, da svoje opominja o dolžnostih miru in dobrohotnosti do vseh ljudi; tako do teh, ki se motijo, kot do pravovernih, do teh, ki mislijo njemu enako, kot do tistih, ki niso njegove vere, in vse, tako zasebnike kot voditelje držav (če so takšni v njegovi cerkvi) mora spodbujati k usmiljenju, blagodušnosti in toleranci; brzdati in pomiriti mora vso mržnjo in gorečnost vsakogar proti drugače mislečim, ki ju utegne vžgati v mislih njegova ali kateregakoli divja gorečnost za svojo vero in sekto ali zvižča drugih. Nočem povedati, kakšne sadove bi uživali tako v cerkvi kot v državi, če bi s prižnic odmeval nauk

²⁷ V Angliji je trditev, da posvetno gospostvo temelji na božji milosti, v 14. stoletju zagovarjal John Wycliff (*De Dominio Divino, De officio regis*). Menil je, da je v vidni cerkvi, bogati in hierarhizirani, vsak človek neposredno podanik boga, njej nasproti pa je postavil mistično cerkev božjih izbrancev. V Wycliffovih naukih je kasneje našlo navdih gibanje lollardov, ki je, preden so ga krvavo zadušili, nastopilo s politično prevratnimi teorijami, ki so odkrito kljubovale tedanji angleški politični eliti. Med angleško revolucijo so te nauke ponovno obudile milenaristične in radikalne verske skupnosti, ki so omogočile Cromwellov poseg.

²⁸ Gre za poimenovanja, s katerimi v različnih krščanskih cerkvah označujejo nosilce ministerialnih funkcij: v katoliški cerkvi so to škofje in duhovniki, v anglikanski škofje, v prezbiterijanski prezbiteriji, v kalvinistični pa ministri.

miru in tolerance, da se ne bi zdelo, da trdo govorim o tistih, za katere ne bi hotel, da jim kdo drug, niti oni sami zmanjša ugled. Vendar pravim, da bi se tako moralo goditi, in če kdo, ki priznava, da je služabnik božje besede in glasnik evangelijskega miru, uči drugače, ne pozna ali zanemarja nalogo, ki mu je bila zaupana in za katero bo nekoč podal račun Vladarju miru. Če je treba opominjati kristjane, naj se vzdržijo maščevanja, potem ko so bili izzvani s krivicami, ki so se sedemdesetkrat sedemkrat ponovile²⁹, koliko bolj se morajo vsake jeze in sovražne sile vzdržati oni, ki jim drugi niso prizadejali nič hudega, in nadvse paziti, da na kakršenkoli način ne razžalijo teh, ki njih samih niso razžalili z nobeno stvarjo. Zlasti morajo paziti, da kakorkoli ne ogrozijo tistih, ki se ukvarjajo le s svojimi zadevami in jih skrbi samo to, da častijo Boga na način, za katerega verjamejo, da bo Bogu samemu najbolj sprejemljiv, ne da bi jim bilo mar za mnenje drugih ljudi, in sprejemajo tisto vero, ki njim samim prinaša največje upanje na večno odrešitev. Če gre za družinske in premoženjske zadeve ali za telesno zdravje, ima vsak proste roke, da sam razmisli, kako bo opravil s svojo zadevo, in mu je dovoljeno, da sledi temu, kar je po njegovem mnenju najboljše. Nihče se ne pritožuje nad slabim upravljanjem sosedovih domačih zadev, nihče se ne jezi na tistega, ki napak poseje njive ali ko hčer odda v zakon, nihče ne popravi tistega, ki propade v gostilnah: naj ruši, gradi, naj troši na svoj način, o tem se ne razpravlja, dovoljeno mu je. Če pa ne obiskuje redno cerkve, če tam telesa ne ukloni obredu na določen način, če ne da posvetiti otrok v obrede te ali one cerkve, že je tu šepet, kričanje, obtožbe in vsakdo je pripravljen soditi takšnemu hudo delstvu. Gorečneži se komaj vzdržijo nasilja in plenjenja, dokler ni ta poklican pred sodišče in sodnikova odločitev ne izroči njegovega telesa zaporu ali usmrтитvi ali ne razproda njegovega imetja na dražbi. Naj cerkveni govorniki vsake sekte z največjo silo dokazov, ki jih premorejo, postavljajo na laž zablode drugih in jih pobijajo, toda naj obenem prizanašajo ljudem! Če jim manjka trdnih razlogov, naj se ne polastijo neprimernih sredstev, lastnih drugačnim sodstvom, ki jih cerkveni možje ne smejo rabiti, niti naj si v pomoč svoji zgovornosti ali nauku od uradnika ne izposodijo sredstev tujega pravomočja, da ne bo, medtem ko kažejo ljubezen do resnice, njihova preveč goreča vnema po meču in ognju razodela pohlepa po vladanju. Kdor s suhimi očmi in lahkega srca izroči človeka rablju, da ga živega zažge, srčnih mož ne bo zlahka prepričal, da si močno in iskre-

²⁹ Matej: XVIII, 21-22: "Tedaj je pristopil Peter in mu rekel: 'Gospod, kolikokrat naj odpustim svojemu bratu, če greši zoper mene? Do sedemkrat?' Jezus mu pravi: 'Ne pravim ti sedemkrat, ampak do sedemdesetkrat sedemkrat.'"

no želi, da bo njegov brat varen in rešen peklenskega ognja v prihodnjem veku.

Četrtič. Na zadnjem mestu poglejmo, katere zelo pomembne naloge ima uradnik.

Zgoraj smo dokazali, da skrb za duše ni pristojnost uradnika, vsaj ne avtoritarna skrb (če se lahko tako reče), ki se izvaja z vsiljevanjem zakonov in s kazensko prisilo; nikomur pa ni mogoče odreči ljubeče skrbi, ki poučuje, opominja in svetuje. Potemtakem sodi skrb za dušo k vsakemu posamezniku in jo je treba prepustiti njemu. Rekli boste: kaj, če ta skrb za svojo dušo zanemari? Odgovarjam: kaj pa, če zanemari zdravje? Kaj, če zanemari skrb za premoženje, ki je bolj podvrženo uradnikovim ukazom? Ali bo uradnik izdal predpis in tako poskrbel, da ta ne bo obubožal ali zbolel? Kolikor je mogoče, skušajo zakoni varovati dobrine in zdravje podanikov pred tujo silo ali prevaro in ne pred brezbriznostjo in razsipnostjo njihovih lastnikov. Nikogar ni moč proti njegovi volji prisiliti, naj bo zdrav ali naj obogati³⁰. Proti njihovi volji celo Bog ne bo odrešil ljudi. Pa vseeno predpostavimo, da hoče vladar prisiliti podanike, naj kopičijo bogastvo ali ohranijo telesno moč. Ali bo z zakonom določeno, da se morajo posvetovati samo z rimskimi zdravniki, in bo vsakdo obvezan živeti po njihovih predpisih? Mar ljudje ne bodo smeli jesti nobene hrane ne zdravila razen tistih, ki so bili pripravljani v Vatikanu ali so nastali v ženevski delavnici³¹? Ali bodo vsi podaniki z zakonom zavezani ukvarjati se s trgovino ali glasbo, da bodo živeli doma v obilju in lagodno? Ali bo moral vsakdo postati krčmar ali kovač, saj nekateri s tega obrtega kar primerno vzdržujejo svojo družino in še obogatijo? Toda, rekli boste: za dobiček je tisoč sredstev, a pot odrešitve je ena sama. To je pravilno rečeno, zlasti če to trdijo tisti, ki bi hoteli ljudi prisiliti k temu ali onemu; namreč, ko bi bilo poti več, ne bi bilo moč najti pretveze za prisilo. Vendar, če sledim sveti geografiji in na vso moč hitim naravnost v Jeruzalem, zakaj me tepejo, ker nisem obut v škornje ali ker grem umit in ostrizhen na določen način? Ker na poti jem meso ali se hranim na način, ki je primeren za moj želodec ali zdravje, ker se tu in tam izogibam odcepom, za katere se mi zdi, da vodijo v brezna

³⁰ Premislek te vrste je pri Locku pogost. Opira se na pojmovanje zakona, ki je razumljen kot okvir, znotraj katerega lahko posamezniki uresničujejo svoje naravne pravice (življenje, svoboda, lastnina), in je nasproten rousseaujevskemu pojmovanju zakona, pojmovanemu kot "obča volja", ki se ji morajo posamezniki ukloniti. Zakon ne sankcionira vseh zasebnih ravnanj državljanov, ampak le določa okvir, v katerem lahko njihove svobodne pobude nastopajo urejeno in tako, da uresničevanje naravnih pravic omogočajo vsakomur. V kulte in vere zakonodajna in izvršilna oblast zato nimata pravice posegati.

³¹ Locke omenja Rim kot prestolnico katolicizma in Ženevo kot središče širjenja kalvinizma.

ali v trnje? Ali ker med različnimi stezami, ki so na isti poti in vodijo v isto smer, izberem tisto, ki se kaže najmanj ovinkasta ali blatna? Ker so se mi zdeli ti premalo skromni, oni preveč čemerni, da bi se jim hotel priključiti kot sopotnik? Ali morda zato, ker imam ali nimam v belo oblečenega vodiča z mitro na glavi? Če namreč stvar pravilno preudarimo, je gotovo mnogo takšnih stvari, ki so manj pomembne od teh, ki s tolikšno ostrino postavljajo drugega proti drugemu krščanske brate, ki isto in pravilno mislijo o najpomembnejšem glede vere, stvari, ki jih je moč izpolnjevati ali opustiti, ne da bi bila pri tem okrnjena vera in odrešitev duš, če le ni praznoverja in hinavščine.

Vzemimo, da imajo gorečneži, ti, ki obsojajo vse, kar ni njihovo, prav in da v teh okoliščinah nastanejo različne poti, ki vodijo v različne smeri. Kaj s tem naposled pridobimo? Sprejmi-mo, da je izmed teh le ena prava pot odrešitve. Vendar še na-prej ugibamo, katera je prava med tisočimi, ki jih ljudje ubirajo; poti, ki vodi v nebo, niti skrb za državo, niti pravica do posta-vljanja zakonov uradniku ne razodene zanesljiveje kot zaseb-niku njegovo prizadevanje. Denimo, da imam šibko telo, ki ga je oslabila huda bolezen in za katero obstaja le eno neznano zdravilo. Ali je zato, ker je zdravilo samo eno in med toliko raz-ličnimi neznano, dolžnost uradnika, da ga predpiše? Bo to, kar mi ukazuje storiti uradnik, varno zato, ker mi preostane, da storim le eno, da se izognem smrti? Kar mora vsak posameznik prizadevno, modro, razsodno, preudarno in z iskreno mislijo raziskovati, to ne more biti dano skupini ljudi kot njihova last. Kar zadeva oblast, se vladarji rodijo močnejši, po naravi pa so enaki drugim smrtnikom in niti pravica ali večšina vladanja ne prineseta s seboj gotovega spoznanja o drugih stvareh, še mno-go manj pa o pravi veri. Če bi namreč bilo tako, kako bi se bilo utegnilo primeriti, da se gospodarji dežel tako razlikujejo v stvareh vere? Pa, denimo, da je verjetno, da vladar bolje pozna pot k večnemu življenju kot podaniki, ali vsaj, da je v tej nego-tovosti varneje ali primerneje ubogati njegova povelja. Toda oporekali boste: Če bi Vam vladar ukazal, da si služite za živ-ljenje s trgovanjem, ali bi to zavrnil, ker bi dvomili, da si s to obrtjo prislužite dobiček? Odgovarjam: Če vladar ukaže, postanem trgovec: kajti, če mi bo šlo slabo, mi lahko on na drug način obilno povrne trud in stroške, izgubljene s trgovino; v primeru, da bi vse moje imetje šlo po zlu zaradi slabega trgo-va-nja, in če bi hotel odpraviti mojo lakoto in siromašnost (kot govori), bi to mogel zlahka storiti, če bi le hotel. Ko gre za pri-hodnje življenje, se to ne more zgoditi. Če bom na tem podro-čju slabo vložil svoj trud, če glede tega ostanem brez upanja, mi uradnik nikakor ne more nadomestiti škode, mi olajšati nesreče in me niti delno, še manj pa v celoti postaviti v prejšnje stanje. Katero jamstvo bo poskrbelo za nebeško kraljestvo? Mor-

da porečete, da o verskih zadevah gotove sodbe, ki ji morajo vsi slediti, ne pripisujemo civilnemu uradniku, ampak cerkvi. Civilni uradnik zapove vsem spoštovanje tega, kar je cerkev določila, in s svojo avtoriteto pazi, da ne bi kdo glede svetega počel ali verjel kaj drugega kot to, kar uči cerkev: potemtakem je presojanje v oblasti cerkve, ki ji je pokoren sam uradnik in isto zahteva od drugih. Odgovarjam: Kdo ne vidi, da je bilo ime cerkve, čaščno v času apostolov, v naslednjih stoletjih nemalokdaj uporabljeno v prevarantske namene? V tem primeru nam to nič ne pomaga. Trdim, da tiste edine ozke steze, ki vodi v nebesa, uradnik ne pozna bolje kot zasebniki in zato ne morem varno slediti voditelju, ki prav tako kot jaz ne pozna poti in je gotovo manj v skrbeh za mojo odrešitev kot jaz sam. Med tolikimi kralji hebrejskega ljudstva, koliko je bilo takih, ki jim je Izraelec lahko sledil, ne da bi se od pravega čaščenja Boga odvrnil v malikovalstvo in zaradi takšne slepe ubogljivosti zdrvel v gotovo pogubo? Vi mi, nasprotno, ukazujete, naj bom brez strahu, pravite, da je stvar varna; s civilnimi kaznimi namreč uradnik ni sklenil in potrdil, da se mora ljudstvo v verskih stvareh ravnati po njegovih sklepih, ampak po cerkvenih. Toda, sprašujem se, po sklepih katere cerkve? Seveda tiste, ki ugaja vladarju. Kot da mi ta, ki bi me z zakonom, kaznijo in prisilo silil v to ali ono cerkev, ne bi vsiljeval svojega mnenja o veri. V čem je razlika, če me vodi sam ali me izroči drugim, da me vodijo? V obeh primerih sem odvisen od njegove volje in na enak način odloča o moji odrešitvi³². Koliko varnejši je bil Žid, ki se je po kraljevem odloku pridružil čaščenju Baala³³, če mu je bilo rečeno, da ni kralj glede vere določil ničesar po svoji presoji, da podložnikom pri božjem čaščenju ni naložil ničesar razen tega, kar so po posvetu odobrili duhovniki in imajo svečeniki te vere za božje? Katera bi bila zmotna, napačna in pogubna, če je vera neke cerkve zato resnična in odrešujoča, ker jo njeni predstojniki, duhovniki in pristaši hvalijo, slavijo in s svojim odobravanjem priporočajo, kolikor le morejo? Dvomim o veri

³² Da bi pobil možen ugovor, po katerem uradnik, navzlic temu, da za to področje ni pristojen, lahko izdaja zakone, ki zadevajo vero, če prejme zanje natančna navodila od cerkve, razvije Locke dva protiugovora. Prvi zadeva tip cerkve, ki ji uradnik mora slediti. Njegov izbor ne more temeljiti na gotovih in neovrgljivih resnicah in je zato lahko tudi zmoten. Drugi premislek izlušči dejstvo, da zagotovila duhovnikov, da njihova cerkev vodi k odrešitvi, ne zadostujejo. Duhovniki se glede nekaterih vprašanj lahko motijo. V nasprotnem primeru bi bil nepojasnljiv nastanek novih verskih sekt in cerkva. Omemba hebrejske države, teokratske države, v kateri je bila verska oblast tesno povezana s politično, okrepi prepričanje, da civilnemu uradniku ni mogoče poveriti pooblastila, ki zadevajo območje vere.

³³ Baal je bilo semitsko božanstvo, ki so ga zlasti častili Kanaanci. Njegovo čaščenje se je v različnih obdobjih razširilo tudi med Hebrejci.

socinijancev³⁴, čaščenje papistov in luterancev mi je sumljivo; je potemtakem moj vstop v to ali ono cerkev po uradnikovem ukazu varnejši, ker on sam glede vere ničesar ne ukazuje, niti ne kaznuje, razen po pooblastilu in sklepu učiteljev te cerkve?

Toda, če hočemo govoriti resnico, se cerkev (če lahko tako imenujemo zbor cerkvenih mož, ki določa predpise) dosti lažje prilagodi dvoru kot dvor cerkvi. Dovolj je znano, kakšna je bila cerkev pod pravovernim ali arijanskim³⁵ vladarjem. Če so ti dogodki preveč odmaknjeni, nam naša angleška zgodovina ponuja in kaže, kako zlepa in rade volje so cerkveni možje pod Henrikom, Edvardom, Marijo in Elizabeto³⁶ na vladarjev migljaj sestavljali vse: pravila, člene vere in oblike čaščenja. Ti vladarji so o veri mislili in zapovedovali tako različne stvari, da si nihče, razen če je blazen (skoraj bi rekel ateist), ne bi drznil trditi, da bi mogel katerikoli pošten mož in častilec resničnega Boga ubogati njihove predpise o veri in ohraniti neokrnjeno vest in živo spoštovanje do Boga. Toda, zakaj toliko besed? Če hoče kralj določiti zakone tuji veri, bodisi po lastni presoji bodisi prek cerkvene avtoritete in mnenja drugih, ni razlike. Nič bolj varna ne razumna ni sodba cerkvenih mož, katerih spori in boji so več kot dovolj znani; niti ne morejo njihovi glasovi, skupaj zbrani od vsepovsod, dodati moč civilni oblasti. Vendar si je vredno zapomniti, da vladarji navadno ne upoštevajo mnenj in glasov cerkvenih mož, ki niso naklonjeni njihovi veri in čaščenju.

Toda, najpomembnejše pri tej zadevi in to, kar jo povsem sklene, je naslednje: četudi je uradnikovo mnenje o veri bolj veljavno in je pot, na katero ukazuje stopiti, resnično evangelijska, to ne bo pripomoglo k moji odreditvi, če o tem nisem prepričan

³⁴ Gre za pristaše naukov Socinusa (1525-1562), gibanja, ki se je širilo na Poljskem. Stebri socinijanstva so: osrednje mesto biblije, ki je bila zanje vrhovna avtoriteta; etični nauk o odreditvi, ki je ljudem dosegljiva, če ravnajo v skladu s Pridigo na gori; zatrevanje svobode vesti in verske svobode. Na socialnem in političnem področju je bilo socinijanstvo radikalno gibanje: zavračalo je legitimnost vojne in poudarjalo vprašanje revščine. Po izgonu s Poljske leta 1658 so se socinijanci razširili na Nizozemskem in kasneje v Veliki Britaniji.

³⁵ Arijanstvo je versko gibanje, ki je ime dobilo po aleksandrijskem duhovniku Ariju (256-336). Arij je Boga sina podrejal Bogu očetu, ki ga je ustvaril. Njegovi nauki so v 4. stoletju globoko razcepili antično cerkev. Potreben je bil poseg cesarja Konstantina, ki je leta 325 sklical Nicejski koncil, na katerem so Arijeve teze zavrnili in uveljavili nauk o konsubstancialnosti Očeta in Sina. Čeprav poraženo, se je arijanstvo zelo razširilo med germanskimi ljudstvi.

³⁶ Gre za vladarje, ki so vtisnili najgloblji pečat verski podobi moderne Anglije. Henrik VIII. (kraljeval v letih 1509-1547) je razglasil razkol in svojo deželo ločil od rimske cerkve, vendar ni vnesel pomembnejših teoloških ali obrednih sprememb; razkol je po objavi *Book of Common Prayer* v času Edvarda VI. (1547-1553) postala herezija; Marija I. (1553-1558) je poskušala ponovno vzpostaviti katolicizem; v času vladanja Elizabete I. (1558-1603) je angleška cerkev dobila svojo dokončno podobo.

v duši. Nobena pot, po kateri hodim, me ne bo nikoli privedla k prebivališčem blaženih, če jo ubiram proti svoji vesti³⁷. Obogatim lahko z obrtjo, ki jo sovražim, ozdravim lahko z zdravili, v katere dvomim; vendar se ne morem odrešiti z vero, ki v meni vzbuja dvome, in s čaščenjem, ki ga ne priznavam. Kdor ne veruje, si zaman nadeva zunanje navade, ker lahko Bogu ugaja samo z verovanjem in notranjo iskrenostjo. Zaman spije bolnik še tako sijajno zdravilo, ki so ga preizkusili drugi, če ga želodec takoj po zaužitju zavrne; zdravila se ne sme vliti proti volji tega, ki ga zavrača, ker se bo zaradi preobčutljivosti spremenilo v strup. Karkoli že je moč dvomiti glede vere, gotovo je, da nobena vera, za katero jaz ne verjamem, da je resnična, zame ne more biti resnična ali koristna. Uradnik torej pod pretvezo odrešitve duše zaman sili podanike k svojim obredom, saj bodo, če verujejo, pristopili po lastni volji, a če ne verujejo, ne bodo nič manj pogubljeni, četudi so pristopili. Torej, če še tako izjavljaš, da hočeš drugemu dobro, če se še tako trudiš za njegovo odrešitev, ga k odrešitvi ne moreš prisiliti; po tem, ko je poskusil vse, mora biti človek prepuščen samemu sebi in svoji vesti.

Tako imamo naposled opraviti z ljudmi, ki so v verskih vprašanjih osvobojeni tujega gospostva: kaj naj počnejo odslej? Vsi vedo in priznavajo, da je treba Boga častiti javno, čemu bi sicer drug drugega silili k javnim shodom? Torej morajo ljudje, ko je vzpostavljena ta njihova svoboda, vstopiti v cerkveno združenje, da bi se zbirali v velikem številu, ne samo, da bi se medsebojno izgrajevali, ampak tudi, da pred ljudstvom izpričajo, da so božji častilci, da nudijo božanskemu Veličanstvu čaščenje, ki se ga sami ne sramujejo in za katerega verjamejo, da ni nevredno Boga ali njemu nevšečno; da s čistostjo nauka, svetostjo življenja in z zmernim bliščem obredov k ljubezni do vere in resnice privabijo druge in da opravijo druge stvari, ki jih posamezniki zasebno ne morejo.

Ta verska združenja, ki jih imenujem cerkve, mora uradnik tolerirati, ker se ljudstvo, zbrano na takšnem shodu, ukvarja le s

³⁷ Locke se vrača k teološkemu premisleku, ki v središče postavlja zavest kot mesto odrešitvenega srečanja z Bogom: za vrednotenje vsakega verskega dejanja je odločilno notranje prepričanje. Remonstrantska teologija je pogosto segla po tej tezi, najvišji izraz pa je dobila v pisanju Pierra Bayla. Protestantško načelo svobodnega preučevanja Svetega pisma je poudarilo individualnost, vendar vez z Bogom, četudi ponotranjena in poduhovljena, ni postala podlaga brezpogojne verske avtonomije posameznika. Pri Locku pa individualna odgovornost postane moralni absolut, saj se posamezniku verske resnice ne kažejo kot absolutne resnice, ki bi v njem neposredno sprožale nujen pristanek zavesti. Posameznik je tako prepuščen načinu njihovega subjektivnega manifestiranja v zavesti. R. Ashcraft s tem v zvezi govori o Lockovem "radikalnem protestantskem pozivu k absolutnosti individualne zavesti" (R. Ashcraft: *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, str. 494).

tem, kar je povsem dovoljeno vsakemu posamezniku posebej, namreč z odrešitvijo duš. V tem pogledu ni razlik med dvorno cerkvijo in preostalimi, ki so od nje različne³⁸.

Toda, ker je treba v vsaki cerkvi preudariti zlasti dvoje, namreč zunanje čaščenje ali obrede in nauke, je treba o obojem razpravljati posebej, da jasneje doženemo pomen tolerance v celoti.

Ne v svoji, še manj pa v tuji cerkvi (kar je še mnogo manj dovoljeno) uradnik ne more s civilnim zakonom določati cerkvenih obredov ali ceremonij v čast Bogu; ne samo zato, ker so te skupnosti svobodne, temveč tudi zato, ker je edini razlog tega, kar se pri božjem čaščenju nudi Bogu, prepričanje častilcev, da bo Bogu všeč. Vse, kar ne izhaja iz takšnega zaupanja, namreč ni dopustno niti sprejemljivo za Boga. Komur je dovoljena svoboda vere, njegov namen pa je ugajati Bogu, je namreč protislovno ukazati, naj pri samem čaščenju Bogu ne ugaja. Rekli boste: Ali boste torej glede indiferentnih stvari (*res adiaphorae*) uradniku odrekli oblast, ki jo vsi priznavamo? Če mu to odvzamete, ne bo več materije, ki bi jo bilo moč uzakonjati. Odgovarjam: dopustim, da so indiferentne stvari (*res indifferentes*)³⁹ in morda samo te podvržene zakonodajni oblasti.

1. Vendar od tod ne sledi, da je uradniku dovoljeno o katerikoli indiferentni stvari odločiti, karkoli mu ugaja. Javna korist je postavljanju zakonov pravilo in merilo. Kakor hitro nekaj ni

³⁸ Posledica priznanja svobode veroizpovedi vsem državljanom je priznanje pravice do obstoja različnih cerkva znotraj države. V skladu s tem, da imajo pripadniki različnih veroizpovedi pred civilnim uradnikom enake pravice, država tudi ne dela razlik med posameznimi cerkvami. Zarisujejo se obrisi akonfesionalne države. Glede na velik pomen, ki ga je v Veliki Britaniji imela nacionalna anglikanska cerkev tudi po Slavni revoluciji, je jasno, da sega Lockov predlog moderne laične države preko okvirov tedanjega političnega programa whigov.

³⁹ Za "indiferentne" Locke označi tiste prvine obredja in čaščenja, ki jih ne uravnavata zakon narave in pozitivni božji zakon, s podlago v Svetem pismu, ker niso nujno potrebne za odrešitev, vendar so značilne za določeno cerkev, ki svoje pripadnike zavezuje k njihovem spoštovanju. Razlikovanje izvira iz *Summa Theologiae* Tomaža Akvinskega, kjer Akvinec razlikuje med zunanjimi dejanji, ki ne zavezujejo zavesti, in notranjimi dejanji, zavezujočimi za zavest verujočega. V času reformacije to razlikovanje prevzameta Calvin in Melancton, ki trdita, da so nevtralne ali indiferentne vse prvine vere, o katerih lahko ljudje avtonomno sprejemajo zakone zato, da bi ohranili zunanje okrasje cerkve. Stališče je jasnejše, če pomislimo na reformatorsko polemiko o nevarnosti padca v malikovalstvo in praznoverje, ki so jo reformatorji videli v razkošnem obredju katoliške cerkve. V elizabetinski dobi so se v Angliji na to razlikovanje sklicevali kralju naklonjeni teologi, ki so na ta način utemeljevali pravico politične oblasti, da glede indiferentnih členov vere vpelje natančna vedenjska pravila. Locke je v *Eseju o toleranci*, ki ga je napisal pred *Pismom*, takšne posege komentiral s pomembno pripombo, v kateri dokazuje, da v verskih zadevah ni ničesar indiferentnega.

v korist državi, tega pri priči ni moč zakonsko opredeliti, četudi je stvar indiferentna⁴⁰.

2. Stvari, ki so po svoji naravi kakorkoli indiferentne, so postavljene izven uradnikovega pravomočja, ko so prenesene v okvir cerkve in božjega čaščenja, saj v tej uporabi nimajo nič skupnega s civilnimi zadevami. Kjer gre samo za odrešitev duš, ne za soseda ne za državo ni pomembno, ali se uporablja ta ali oni obred. Izpolnjevanje ali opustitev obredov na cerkvenih shodih ne škodi in niti ne more škoditi življenju, svobodi in premoženju drugih. Na primer: umivanje novorojenčka z vodo je po svoji naravi indiferentna stvar. Dopustimo tudi, da je uradniku dovoljeno, da to z zakonom odredi samo, če ve, da takšno umivanje koristi pri zdravljenju ali preprečevanju bolezni, ki so ji izpostavljeni majhni otroci, in verjame, da je to tako pomembno, da za to poskrbi s predpisom. Ali bo torej kdo trdil, da je z enako pravico uradniku dovoljeno tudi ukazati z zakonom, naj duhovnik umije majhne otroke s sveto vodo, da bi jim očistil duše? Ali da naj bodo posvečeni v kakšne svete obrede? Kdo ne vidi že na prvi pogled, da sta ti dve stvari povsem različni? Dovolj je, če predpostaviš, da gre za židovskega sina, in že stvar spregovori zase. Kaj namreč krščanskemu uradniku prepoveduje imeti židovske podanike? Ali potemtakem trdite, da se krivico v stvari, ki je po svoji naravi indiferentna in za katero se priznava, da se je ne sme storiti Židu, namreč, da bi ga prisilili pri verskem čaščenju početi nekaj, kar je v nasprotju z njegovim mišljenjem, lahko stori kristjanu?

3. Stvari, ki so po svoji naravi indiferentne, ne morejo postati del božjega čaščenja na podlagi človeške avtoritete in volje prav zaradi tega razloga, ker so indiferentne. Ker namreč indiferentnih stvari izvorno ne odlikuje nobena vrlina, ki bi pridobila naklonjenost Božanstva, nima nobena človeška oblast ali avtoriteta moči podeliti jim veljavo in odličnost, ki bi utegnili pridobiti Boga. V običajnem življenju je uporaba stvari, ki so po svoji naravi indiferentne in je Bog ni prepovedal, svobodna in dovoljena, in tu je lahko mesto presoje ali človeške avtoritete, toda v veri in pri obredih ni te svobode. Pri božjem čaščenju so indiferentne stvari dovoljene le, če jih je določil Bog in jim z določenim ukazom dal to dostojanstvo, da postanejo del čaščenja, ki bo vredno tega, da je Veličanstvo najvišjega Božanstva z njim zadovoljno in da ga sprejme od slabotnih ljudi in grešnikov. In če bo Bog ogorčeno spraševal: "Kdo je to zahte-

⁴⁰ Vprašanje javne koristi kot kriterija in mere zakonodajne dejavnosti je jasno izraženo v *Dveh razpravah o vladanju*, kjer lahko preberemo: "Naj bo (zakonodajna oblast - op.p.) še tako široka, omejena je na javno dobro družbe. Njen edini namen je ohranitev, zato ne more nikoli imeti pravice podanike uničiti, zaslužniti ali namerno osiromašiti" (*Dve razpravi o vladanju*, II., 135. odstavek).

val?" ne bo zadostoval odgovor, da je to zaukazal uradnik. Če se civilno pravomočje razširi vse do tja, kaj ne bo dovoljeno v veri? Katere raznovrstne vsebine obredov, ki so iznajdbe praznovernosti in se opirajo le na uradnikovo avtoriteto, bodo morali sprejeti častilci Boga, kljub upiranju in obsodbi njihove vesti, saj največji del stvari, ki so po svoji naravi indiferentne, temelji na verski rabi in greši le v tem, da jih ni postavil Bog. Kropljenje vode in uporaba kruha in vina sta v običajnem življenju po svoji naravi zelo indiferentni stvari; ali ju je torej moč vpeljati v versko rabo in lahko postaneta del božjega čaščenja brez božjega ukaza? Če to zmore neka človeška ali civilna oblast, zakaj kot del božjega čaščenja ne more tudi zaukazati, naj se ljudje pri službi božji gostijo z ribami in pivom, v svetiščih pa kropijo kri zaklanih zveri in očiščujejo z vodo ali ognjem in nešteto drugih tovrstnih stvari, ki so indiferentne, če se ne tičejo vere, vendar Bogu enako zoprne kot žrtvovanje psa, ko so v svete obrede prevzete brez božjega naročila. Sicer pa, kakšna je razlika med psičkom in kozličkom glede na naravo Boga, ki je enako in neskončno oddaljen od vsakega sorodstva s snovjo, razen te, da je Bog hotel, da se ta rod živali uporablja pri obredih in njegovem čaščenju, onega pa ne. Torej vidite, da nedoločenih stvari, kljub temu, da so podvržene civilni oblasti, ni moč na ta način vpeljati v obrede in dodati verskim shodom, ker v svetem čaščenju prenehajo biti indiferentne. Kdor časti Boga, ga časti z namenom, da bi mu ugajal in da bi mu bil Bog naklonjen. Vendar tega ne more početi, kdor ne verjame, da bo Božanstvu ugajalo to, kar ponuja po ukazu drugega, ker mu tega ni ukazal sam Bog. To ni pomiritev Boga, temveč očitna žalitev in zavestno izzivanje, ki nasprotuje razlogom čaščenja.

Rekli boste: Če ni pri božjem čaščenju nič prepuščeno človeški presoji, na kakšen način je potem samim cerkvam dana oblast, da odločajo o času in kraju čaščenja in podobnem? Odgovarjam: Pri verskem čaščenju je nekaj del verskega čaščenja, drugo so okoliščine. Del čaščenja je to, za kar se verjame, da Bog zahteva in da mu ugaja; s tem postane nujno potrebno. Okoliščine, ki na splošno pri čaščenju ne smejo manjkati, so to, kar pri čaščenju ni posebej opredeljeno in je zato indiferentno: kraj in čas čaščenja, obleka in drža častilca so te vrste; ker ni o teh stvareh božja volja ničesar zapovedala; pri Židih na primer kraj, čas in oblačila tistih, ki so opravljali obrede, niso bili le okoliščine, ampak del čaščenja in zato niso mogli upati, da bodo njihovi obredi Bogu všečni in sprejemljivi, če je bilo v njih kaj nepopolnega in slabega. Za kristjane, za katere velja evangelijska svoboda, so te stvari povsem drugačne, zgolj okoliščine čaščenja, ki jih lahko preudarnost vsake cerkve privzame v rabo glede na oceno, da tako ali drugače najbolj ustrezajo

redu in dostojanstvu graditve, medtem ko za tiste, ki so pod vplivom Evangelija prepričani, da je Bog za svoje čaščenje določil gospodov dan, ni ta čas zgolj okoliščina, temveč del božjega čaščenja, ki ga ni moč spremeniti ali zanemariti.

Uradnik ne more prepovedati svetih obredov in čaščenja pri verskih shodih, ki jih je neka cerkev sprejela, saj bi s tem ukinil samo cerkev, katere namen je svobodno častiti Boga na svoj način. Rekli boste: Če bi hoteli žrtvovati otroka ali se spustiti v skupno nečistovanje, kar je bilo nekoč po krivici izmišljeno o kristjanih, ali bi te in podobne stvari moral uradnik tolerirati, ker se godijo na cerkvenih shodih? Odgovarjam: To ni dovoljeno doma in v javnem življenju, zato ni dovoljeno tudi na shodu ali ob verskem čaščenju. Zanikam, da je potrebno z zakonom prepovedati, če bi ljudje hoteli žrtvovati tele. Meliboj⁴¹, ki ima drobnico, sme doma zaklati svojega telička in sežgati del, ki ga želi; pri tem se nikomur ne godi krivica in nič ni odvzeto tujemu premoženju. Torej je pri božjem čaščenju prav tako dovoljeno zaklati tele, ali to ugaja Bogu, bodo ugotovili častilci sami: uradnik je dolžen le skrbeti, da škode ne utрпи država, da ni oškodovano premoženje ali življenje drugega; kajti, kar se lahko potroši za gostijo, se lahko tudi za žrtvovanje. Če pa bi bile razmere take, da bi bilo državi v korist varčevati z vso krvjo govedi, da bi obnovila črede, ki jih je zdesetkala kuga, le kdo ne sprevidi, da je uradniku dovoljeno vsem podanikom prepovedati vsako klanje telet ne glede na uporabo? Toda v tem primeru ne nastane zakon o verskem, ampak o političnem vprašanju, kajti, prepovedano ni žrtvovanje, ampak klanje telet. Zdaj je gotovo že razvidno, v čem je razlika med cerkvijo in državo. Uradnik v cerkvi ne more prepovedati tega, kar je dovoljeno v državi, in to, kar je dovoljeno drugim podanikom v vsakdanjem življenju, ni moč in se ne sme na noben način z zakonom odrediti, naj tega ne počno svečeniki te ali one sekte ob cerkvenem shodu v posvečene namene. Če je dovoljeno, da vsakdo pri sebi doma použije kruh ali vino kleče ali sede, civilni zakon ne sme prepovedati to isto početi med obredi, dasi je tu uporaba kruha in vina zelo različna, saj se v cerkvi prenese na božje čaščenje in mistično vsebino. Kar v običajnem življenju samo po sebi škoduje državi in je prepovedano z zakoni, postavljenimi v skupno dobro, to ne more biti dovoljeno v cerkvi v posvečene namene, niti ne more ostati nekaznovano. Toda uradniki morajo kar najbolj paziti, da ne zlorabijo pretveze civilne koristi za omejitev svobode neke cerkve; po drugi strani, tega, kar je dovoljeno v običajnem življenju in zunaj čaščenja Boga, ni moč prepovedati s civilnim zakonom, da se godi pri božjem čaščenju ali na svetih krajih.

⁴¹ Meliboj je pastir iz Vergilijevih Eklog.

Rekli boste: Kaj, če je neka cerkev malikovalska, mora uradnik tudi njo tolerirati⁴²? Odgovarjam: Kako je moč dati uradniku takšno pravico, ki bi zatrla malikovalsko cerkev in ne bi ob svojem času in kraju uničila tudi pravoverne? Namreč, moramo se spomniti, da je civilna oblast povsod enaka in da je za vsakega vladarja njegova vera pravoverna. In če je zato v verskih zadevah uradniku dopuščena oblast, ki lahko v Ženevi s silo in krvjo izkorenini vero, ki velja za krivo ali malikovalsko, lahko v soseščini z isto pravico napada pravoverno in v Indiji krščansko cerkev. Civilna oblast lahko bodisi vse spremeni v skladu z vladarjevim mnenjem, bodisi ničesar. Če dopustimo, da se v svete stvari kaj vnese z zakonom, s silo ali kaznimi, bodo zahteve po omejitvah zaman: vse bo dovoljeno urediti z istim orožjem po meri resnice, ki si jo je izmislil uradnik. Zaradi vere se nikogar ne sme spraviti ob njegove zemeljske dobrine, niti ameriških podložnikov krščanskega vladarja ni dovoljeno oropati življenja ali dobrin zato, ker ne sprejemajo krščanske vere. Če verjamejo, da Bogu ugajajo in da se bodo odrešili z verskimi obredi svojih očetov, jih je treba prepustiti njim samim in Bogu⁴³. Ponovil bom stvar od začetka. Majhna in šibka truma kristjanov je prišla brez vsega na pogansko ozemlje; tujci prosijo domorodce kot človek človeka, kar je prav, naj jim dajo najnujnejše za življenje; dobijo, kar potrebujejo, domorodci jim odstopijo ozemlje in oba rodova zraseta v eno ljudstvo. Krščanska vera požene korenine in se širi, vendar še ni močnejša, ljudje še vedno spoštujejo mir, prijateljstvo, zaupanje, in ohranijo enake pravice. Naposled postanejo kristjani močnejši, ker na njihovo stran prestopi uradnik. Tedaj pa je bilo treba pogodbe poteptati, pravice prekršiti, da bi odpravili malikovalstvo; in če niso hoteli zapustiti svojih starodavnih obredov in pristopiti k tujim in novim, je bilo treba

⁴² Malikovalstvo je bilo iz več razlogov vroča tema. Biblijske topose proti malikovalstvu so reformatorji uporabljali kot orodja kritike katoliške cerkve, vendar so se istih mest posluževali tudi puritanci in jih uperjali proti vsem cerkvam, ki so ohranjale, četudi neznatne ostanke predreformacijske liturgije, - torej tudi proti anglikanski cerkvi sami. Boj proti malikovalstvu je poleg tega postal poglobljena podlaga represivnim ekleziastičnim ureditvam znotraj nekaterih protestantskih skupnosti. Zanj se na primer zavzema Jean Calvin v *Institutio religionis Christianae*. Katoličanom je za zakonsko podlago tovrstnega preganjanja rabilo kanonično pravo, medtem ko sta pri protestantih to vlogo opravljali biblija in rimsko pravo: v bibliji so opisane sankcije za malikovalstvo in odpadništvo, v rimskem pravu (*Codex Iustinianum*) je pristašem herezij, ki zanikajo sveto Trojico in zagovarjajo ponovitev krsta pri odraslih, zagroženo s smrtno kaznijo.

⁴³ Načelo, po katerem vera ne sme posegati v civilne pravice kogarkoli in postati pretveza za to, da bi koga pregnali iz njegovih posestev, je bilo zapisano v ustavi Caroline (čl. 96, 107 in 108), pri redakciji katere je sodeloval tudi Locke. Locke, ki je sicer zagovarjal legitimnost suženjstva, je tudi sužnjem dopuščal omejeno versko svobodo.

nedolžne pogane, ki silno spoštujejo pravo in seveda ne grešijo proti dobrim običajem in civilnim zakonom, oropati dobrin in podedovanega ozemlja. Tedaj se naposled razjasni, kam vodi gorečnost za cerkev, če se poveže z ljubeznijo do vladanja, in se jasno pokaže, kako zlahka vera in odrešitev duš postaneta preteži, ki prikrijeta ropanje in lakomnost.

Kdor verjame, da je treba malikovalstvo kje izkoreniniti z zakoni, kaznimi, z ognjem in mečem, govori zgodba o tebi, le ime je spremenjeno⁴⁴. Kajti pogani v Ameriki svojega premoženja ne izgubijo bolj upravičeno kot kristjani v katerem od evropskih kraljestev, ki se kakorkoli razhajajo z dvorno cerkvijo; zaradi vere ne smejo biti tu civilne pravice nič bolj kot v Ameriki kršene ali spremenjene.

Rekli boste: Malikovalstvo je greh in zato se ga ne sme tolerirati. Odgovarjam: Če pravite, da je malikovalstvo greh in se ga je treba zato vneto izogibati, je sklep popolnoma pravilen; če pa rečete, da je greh in da ga zato mora uradnik kaznovati, to ni isto. Ni namreč naloga uradnika, da pred vsem, za kar verjame, da je pred Bogom greh, svari z zakoni ali izdre svoj meč. Pohlep, nepripravljenost pomagati drugim v pomanjkanju, brezdelje in druge tovrstne stvari so grehi po soglasju vseh; a le kdo je kdaj menil, jih mora uradnik kaznovati? Ker tuji lastniki ne škodujejo, ker ne motijo javnega miru, jih cenzura zakonov ne brzda celo tam, kjer jih priznavajo za grehe; o laganju, celo o krivih prisegah zakoni molčijo povsod razen v nekaterih primerih, ko ni obravnavano izzivanje Božanstva ali moralna izprijenost, ampak krivica, storjena sosedu ali državi. Mar poganski ali muslimanski vladar, ki se mu zdi, da je krščanska vera zmotna in ne ugaja Bogu, nima iste pravice, da na enak način iztebi tudi kristjane?

Rekli boste: Po Mojzesovem zakonu je treba malikovalce pokončati. Odgovarjam: Gotovo, toda po Mojzesovem zakonu, ki v nobenem pogledu ne zavezuje kristjanov. Vsega, kar je bilo za Žide določeno z zakonom, ne gre jemati za zgled, prav tako ne bo koristilo navajanje oguljenega razlikovanja moralnega, pravosodnega in obrednega zakona⁴⁵, ki je v tem primeru

⁴⁴ Citat iz Horacija: Satire, 1,1, 69: Mutato nomine de te fabula narratur.

⁴⁵ Razločevanje Mojzesove postave na moralni, pravni in obredni del, ki so ga v reformatorskih krogih na široko povzemali, je vpeljal Tomaž Akvinski (*Summa Theologiae*, Ia, IIae, qu. XCLX, čl. 2-4). Veljavnosti obrednega dela postave reformatorji niso priznavali. V *Devetintridesetih členih anglikanske cerkve* 7. člen določa, da kristjane zavezuje moralni del zakona, in zavrača obrednega. O tem, ali je veljaven tudi pravni del, ki je med drugim za malikovalce določal smrtno kazen, so razpravljali. Locke v *Razumnosti krščanstva* meni, da se hebrejski moralni zakon Stare zaveze prekriva z občim moralnim zakonom in je zato občeveljaven, medtem ko je pravni del zakona zaradi teokratske politične ureditve hebrejskega ljudstva veljaven le zanj.

zaman. Namreč, katerikoli pozitiven zakon ne zavezuje nikogar razen tistih, katerim je postavljen. Besedi "Poslušaj, Izrael" v zadostni meri omejujeta zavezanost Mojzesovemu pravu le na to ljudstvo. Že samo to bi zadostovalo proti tistim, ki hočejo na podlagi Mojzesovega prava določiti smrtno kazen za malikovalce. Vendar bom ta dokaz razčlenil nekoliko obširneje.

Židovska država je v odnosu do malikovalcev sledila dvema praviloma: Prvo je bilo njeno vedenje do tistih, ki so bili posvečeni v svete Mojzesove obrede in so zato postali državljani one države, pa so se kasneje izneverili čaščenju Boga Izraela. Ti so bili obtoženi razžalitve veličanstva kot izdajalci in uporniki. Namreč država Židov se je precej razlikovala od drugih, ker je bila utemeljena na teokraciji in v njej ni bilo niti ni moglo biti nobene razlike med cerkvijo in državo, kot kasneje po Kristusovem rojstvu; zakoni o čaščenju enega nevidnega Božanstva so bili pri tem ljudstvu tudi civilni zakoni in del politične vladavine, katere zakonodajalec je bil sam Bog. Če mi lahko kdo kje pokaže državo, zgrajeno na teh pravnih temeljih, bom priznal, da cerkveni zakoni v njej prehajajo v civilne in da njen uradnik more in mora vsem podanikom z mečem prepričati pridružitve tujemu čaščenju in tujim obredom. Toda po Evangeliju sploh ne obstaja nobena povsem krščanska država. Priznavam, da je mnogo kraljestev in držav prešlo v krščansko vero, vendar so zadržala in ohranila staro obliko politične ureditve, o kateri ni Kristus v svojem zakonu določil ničesar. Kristus je učil, s katero vero in s kakšnim vedenjem naj posamezniki dosežejo večno življenje, vendar ni ustanovil nobene politične skupnosti, za svoje ljudstvo ni uvedel nove, posebne oblike države, nobenih uradnikov ni oborožil z mečem, s katerim bi silil ljudi k veri ali čaščenju, ki ga je postavil svojim, ali da bi jih odvrnil od določil tuje vere.

Drugo pravilo: tujcev in tistih, ki niso pripadali izraelski državi, niso prisilili, naj se pridružijo Mojzesovim obredom, še več, prav v paragrafu, ki preti s smrtjo izraelskim malikovalcem (Exodus XXII, 20, 21)⁴⁶, je bilo z zakonom poskrbljeno, da ne bi kdo mučil ali zatiral tujca. Priznavam, da naj bi bilo popolnoma iztrebljenih sedem ljudstev, ki so naseljevala zemljo, obljubljeno Izraelcem, toda ne zato, ker bi bila malikovalska, namreč, če bi bilo tako, čemu je bilo prizaneseno Moabcem in drugim, prav tako malikovalskim ljudstvom? Ker pa je bil Bog na poseben način kralj hebrejskega ljudstva, prav v svojem kraljestvu, namreč v kanaanski deželi, ni mogel trpeti čaščenja drugega Božanstva, kar je pravi zločin razžalitve veličanstva. Takšno odkrito odpadništvo je bilo povsem nezdržljivo z Jah-

⁴⁶ Exodus XXII, 20, 21: "Tujca ne zatiraj in ne stiskaj; kajti tujci ste bili v egiptovski deželi! Ne zatirajte nobene vdove in sirote!"

vejevo oblastjo, ki je bila v teh deželah docela politična. Iz meja kraljestva je bilo torej treba izgnati vse malikovalstvo, s katerim se je v nasprotju z zakoni kraljestva priznaval drugi kralj oziroma drugi Bog. Morali so izgnati tudi prebivalce, da bi Izraelci dobili prazno in neokrnjeno posest: zaradi tega so otroci Ezava in Lota pregnali ljudstvu Emime in Horejce, njihovo ozemlje pa je Bog v skladu z istim pravom prepustil napadalcem; kar bo zlahka izvedel, kdor bo prebral drugo poglavje Deuteronomija⁴⁷. Iz ozemlja kanaanske dežele je bilo torej dovoljeno izgnati vse malikovalstvo, vendar niso kaznovali vseh malikovalcev. Jozue je po dogovoru prizanesel vsej Rahabini družini⁴⁸ in vsemu ljudstvu Gabaoncev⁴⁹. Vsevprek med Hebrejci so bili malikovalski ujetniki. David in Salamon sta podjarmila in spremenila v province tudi pokrajine preko meja obljubljenе dežele, vse tja do Evfrata. Izmed toliko podložnikov, izmed tolikih ljudstev, podložnih hebrejski oblasti, ni bil nikdar nihče, kot beremo, kaznovan zaradi malikovalstva, ki so ga bili zagotovo vsi krivi, nihče ni bil s silo ali kaznimi prisiljen k Mojzesovi veri in čaščenju pravega Boga. Če si je kateri kot spreobrnjenec želel pridobiti državljanstvo, je brž sprejel tudi zakone izraelske države, to je vero; toda sprejel jo je po svoji volji, z naklonjenostjo, ne zaradi prisile vladajočega, za njo se je gnal tako, kot da si želi privilegij, in je ni sprejel proti svoji volji kot dokaz svoje ustrežljivosti. Brž ko je postal državljan, je bil podložen zakonom države, ki so prepovedovali malikovalstvo na ozemlju kanaanske dežele. Ta zakon ni določal ničesar o zunanjih pokrajinah in ljudstvih preko teh meja.

Toliko o zunanjem čaščenju. V nadaljevanju bo predmet obravnave vera.

Eni nauki cerkev so praktični, drugi spekulativni. Dasi oboji temeljijo na spoznanju resnice, slednje opredeljujeta mnenje in razum, prvi pa se na neki način nanašajo na voljo in nravi. Torej, spekulativnih naukov in tako imenovanih členov vere, ki ne določajo ničesar drugega razen tega, da se v njih veruje, ne more civilni zakon na noben način uvesti v neko cerkev. Čemu z zakonom kaznovati, česar ne more početi tisti, ki bi to najbolj hotel? Verovanje, da je to ali ono resnica, ni odvisno od naše volje. Toda o tem je bilo že dovolj povedanega. Naj ljudje vsaj izpovedujejo, da verujejo, bo kdo rekel. Vsekakor; zavoljo odrešitve svoje duše naj lažejo Bogu in ljudem. Res lepa vera. Če hoče uradnik tako odrešiti ljudi, se zdi, da premalo razume, katera je pot odrešitve; če pa tega ne počne, da bi ljudi odrešil, čemu je za člene vere tako zaskrbljen, da jih zaukaže z zakonom?

⁴⁷ Deuteronomium, II, 10-12.

⁴⁸ Jozuetova knjiga, 2.

⁴⁹ Jozuetova knjiga, 9.

Dalje, uradnik ne sme prepovedati nikakršnih spekulativnih mnenj, ki jih ohranjajo in poučujejo v katerikoli cerkvi, saj te v nobenem pogledu ne zadevajo civilnih pravic podložnikov. Če kak papist verjame, da je to, kar drugi imenujejo kruh, v resnici Kristusovo telo, ne stori nobene krivice sosedu⁵⁰. Če Žid ne verjame, da je Novi testament božja beseda, se civilne pravice v ničemer ne spremenijo. Če pogan dvomi o obeh testamentih, ga zato ni treba kaznovati kot nepoštenega državljana. Ne glede na to, ali kdo v to verjame ali ne, so lahko uradnikova oblast in dobrine državljanov neokrnjene. Rad priznam, da so ta mnenja zmotna in nesmiselna; vendar zakoni ne skrbijo za resničnost mnenj, ampak za zaščito in neokrnjenost dobrin vsakogar in države. Jasno je, da v tem ni nič obžalovanja vrednega. Za resnico bi bilo gotovo dobro, če bi bila končno prepuščena sami sebi. Malo pomoči ji je prineslo ali ji kdaj prinese gospostvo mogočnih, ki resnice niso vedno spoznali niti jim ni bila vedno povšeči. Resnica ne potrebuje nasilja, da bi našla pot do človeških misli, in tudi glas zakonov je ne pouči⁵¹. Zaradi izposojenih in tujih pomoči vladajo napake. Če si resnica ne prisvoji razuma s svojo svetlobo, tega ne zmore niti s tujo močjo. Toliko o tem. Zdaj so na vrsti praktična mnenja.

Pravilnost nravi, na kateri temelji ne ravno najmanjši del vere in iskrene pobožnosti, se nanaša tudi na civilno življenje in na njem temelji tako odrešitev duš kot blaginja države; zato moralna dejanja pripadajo k obema sodiščema, tako zunanjemu kot notranjemu in so podvržena obema oblastema, tako civilnemu kot zasebnemu vladarju, to je uradniku in vesti. Tukaj je

⁵⁰ Za razumevanje omejitev pravice do tolerance, ki jo Locke predlaga za verne in ateiste v nadaljevanju *Pisma*, je treba razlikovati med spekulativnimi in praktičnimi nauki. Omejitve ne zadevajo spekulativnih mnenj, na primer, ko gre za katoličane, verovanja v transformacijo kruha v Kristusovo telo med mašnim obredom. Če bi omejitev veljala tudi za to verovanje, bi Locke kršil teološko načelo, ki ga je poprej branil in je zavesti namenilo osrednje mesto. Omejitve naj bi veljale le njihovim civilnim pravicam in naj bi preprečile, da bi te ogrozile vso civilno skupnost. Leta 1673 so v Angliji izdali *Test Act*, ki je iz javnih služb izključil katoličane in vse tiste, ki bi zavrnili udeležbo pri anglikanski evharistiji. Ukrep je sledil parlamentarni zavrnitvi kraljevega predloga *Declaration of Indulgence*, ki naj bi zrahljala pritisk na katoličane. To omejitev civilnih pravic katoličanov so odpravili šele leta 1829 na pobudo ministra Roberta Peela.

⁵¹ Prepričanje, da bo resnično stališče v svobodnem soočanju z napačnim brez dvoma zmagalo, je bilo pogosto v spisih, naklonjenih toleranci. Tako lahko v *Utopiji* Thomasa Mora preberemo: "Če pa obstaja samo ena prava in resnična vera, vse druge pa so krive, potem je bilo njegovo (Utopa - op. p.) stališče zopet pravilno: če namreč vlada med posameznimi verami umerjeno in pametno razmerje, potem prava vera prej ali slej s silo svoje resnice prevlada druge in se dvigne nadnje" (Thomas More - krščanski humanist, Mohorjeva družba, Celje 1992, str. 244; prev. J. Košar).

treba paziti, da ne bi eden prekršil pravice drugega in bi nastal prepir med varuhom miru in varuhom duše. Vendar, če pravilno premisliš, kar je bilo zgoraj povedano o mejah med obema, bo to vprašanje moč razrešiti brez težav⁵².

Vsak smrtnik ima nesmrtno dušo, zmožno večne blaženosti ali pogube, katere odrešitev je odvisna od tega, kar je človek v tem življenju počel in verjel od tega, kar je treba početi in verjeti, za pridobitev sprave z Božanstvom, kot je predpisal Bog. Iz tega sledi,

1) da je človek predvsem zavezan k spoštovanju teh stvari in mora njihovemu raziskovanju in izvrševanju posvetiti vso svojo skrb in marljivost; kajti to umrljivo stanje ni v ničemer primerljivo z onim večnim;

2) da človek s svojim zmotnim čaščenjem nikakor ne oškoduje pravice drugih ljudi, ker drugim ne dela krivice s tem, ko ne misli pravilno o božjih stvareh skupaj z njimi, niti njegova poguba ne škoduje uspehu drugih; skrb za lastno odrešitev spada samo k posameznikom. Ne bi rad, da bi to izzvenelo tako, kot da bi hotel izključiti vse opomine usmiljenja in vnesti tistih, ki zavračajo zablode, kar sta največji dolžnosti kristjana. Komurkoli je dovoljeno, da kolikor hoče spodbuja in dokazuje, da bi odrešil drugega, toda pri tem ne sme biti nikakršnega nasilja in terjanja in se ničesar ne sme storiti zaradi oblasti. Glede tega ni nihče zavezan ubogati opomine ali avtoriteto drugega, bolj kot se bo zdelo primerno njemu samemu: ker gre za njegovo stvar, zaradi katere drugi ne morejo utrpeti nobene škode, je o lastni odrešitvi vsak sam svoj najvišji in zadnji sodnik.

Človek ima poleg nesmrtno duše še zemeljsko življenje, krhko in nedoločeno trajanja; da bi ga ohranili, so potrebne zemeljske dobrine, ki so že pridobljene ali jih je treba še pridobiti z delom in marljivostjo, kajti to, kar je potrebno za dobro in srečno življenje, ne nastane samo od sebe. Odtod je človekova druga skrb namenjena tudi tem stvarem. Ker pa so ljudje tako nepošteni, da bi večina raje hotela užiti pridobitve tujega dela, kot jih doseči z lastnim, mora človek, da bi zavaroval pridobitve, kot sta dobrine in premoženje, ali to, s čimer jih lahko pridobi, kot sta svoboda in telesna moč, vstopiti v družbo z

⁵² Locke načinja težavno vprašanje razmerja prej omenjenih načel: teološkega priznavanja osrednjosti individualne zavesti za določitev delovanja in politično nalogo države, da uzakonja glede na javno korist. Četudi ne gre za neposredno nasprotovanje dveh norm, med njima lahko nastanejo konflikti. Vzroka sta lahko dva: do konfliktov pride bodisi zato, ker uradnik prekorači svoja pooblastila, bodisi zato, ker posameznik glede kakega svojega ravnanja priznava legitimnost pravice civilne oblasti, da omeji njegovo individualno ravnanje. V prvem primeru Locke zarisuje možnost dejavnega odpora, v drugem terja pasivno poslušnost.

drugimi, da je z vzajemno pomočjo in združitvijo sil vsakomur zagotovljeno zasebno imetje teh, za življenje koristnih stvari, medtem ko je vsakemu posamezniku prepuščena skrb za njegovo večno odrešitev, saj na pridobitev odrešitve ne more vplivati niti marljivost drugega, niti se ne more njena izguba sprevrniti drugemu v škodo, niti ni sile, ki bi lahko ugrabila upanje. Ljudje, ki se povežejo v državo tako, da se pogodijo o vzajemni pomoči pri obrambi stvari tega življenja, so lahko kljub temu ob svoje stvari, bodisi zaradi ropa ali prevare sodržavljanov, bodisi zaradi sovražnega napada tujcev. Za prvo nesrečo so zdravilo zakoni, za drugo pa orožje, vojaška sila in množica državljanov; družba je oblast in skrb za vse te stvari prenesla na uradnike. Tak je izvor in raba, zaradi katere je bila ustanovljena, in v tem so meje, ki določajo zakonodajno oblast, najvišjo v katerikoli državi⁵³: namreč, da bdi nad zasebno lastnino posameznikov in prav tako nad vsem ljudstvom in njegovimi javnimi dobrinami, da lahko v miru in bogastvu cveti in uspeva in da ga njegove lastne sile, kolikor je mogoče, varujejo pred napadom drugih.

Iz tega ni težko razumeti, kateri cilji opredeljujejo uradnikovo zakonodajno predpravo, namreč tuzemsko ali posvetno dobro je hkrati edini razlog za vstop v družbo in edini namen vzpostavitve države, po drugi strani pa ni težko razumeti, da zasebnikom ostane vsa svoboda v stvareh, ki se nanašajo na prihodnje življenje, namreč svoboda, da vsakdo počne to, kar verjame, da ugaja Bogu, saj je od njegove volje odvisna odrešitev ljudi. Najprej moramo biti poslušni Bogu, nato pa zakonom. Toda, rekli boste: Kaj pa, če uradnik s predpisom zahteva nekaj, kar se zdi vesti zasebnika nedovoljeno⁵⁴? Odgovorjam: To se bo redkokdaj zgodilo, če je država vodena dobronamerno in so uradnikovi sklepi resnično usmerjeni v skupno dobro državljanov. Če se po naključju to zgodi, pravim, da se mora zasebnik vzdržati dejavnosti, za katero mu vest pravi, da

⁵³ "Prvi in temeljen pozitivni zakon vseh političnih družb je določitev zakonodajne oblasti, kajti prvi in temeljen naravni zakon, ki mora vladati sami zakonodajci, je ohranitev družbe in, kolikor se sklada z javnim dobrom, vsake osebe, ki ji pripada" (*Dve razpravi o vladanju*, II., 134. odstavek).

⁵⁴ Locke razpravlja o pasivni poslušnosti, tj. le delni poslušnosti zakonom, ki zavrne to, kar zakon ukazuje, sprejme pa kazni, ki jih zakon predvidi za kršitve. Pasivna poslušnost utegne nastopiti, ko civilni uradnik, ki uveljavlja zakon v mejah svojih pooblastil, pri tem komu vsiljuje dejanja, ki jih njegova zavest zavrača v imenu globoko ukoreninjenih prepričanj. Locke meni, da so takšni primeri silno redki, ker pojem javne koristi kot cilja in meje državnega delovanja teži k preprečevanju njihovega nastajanja. Ko pa do njih vendarle pride, se državljan sicer lahko vzdrži delovanja v skladu z zakonom, vendar mora sprejeti kazen, ki jo za kršitev nalaga zakon, kajti zasebna presoja ne odpravlja obveznosti, povezanih z javnim zakonom. Ta rešitev ohranja pravice individualne zavesti ter univerzalnost in nujnost narave zakona.

je nedovoljena, toda mora se podvreči kazni, ki ni nedovoljena za tistega, ki jo prenaša. Zasebno mnenje kogarkoli o zakonu, ki je postavljen javnemu dobremu v prid in se nanaša na politične zadeve, namreč ne odpravi obveznosti do njega, niti ne zasluži tolerantnosti. Če pa bi zakon zadeval stvari, ki so zunaj uradnikovega območja, na primer, da bi ljudstvo ali del ljudstva silil, naj sprejme tujo vero in naj se vključi v tuje obrede, ta zakon ne bi zavezoval drugače mislečih, saj je bil edini namen nastanka politične družbe ohranitev lastnine nad stvarmi tega življenja za vsakega zasebnika⁵⁵. Skrb za svojo dušo in nebeške stvari, ki ne spada k državi niti je ni moč njej podrediti, vsak zasebnik zadrži in je njemu prihranjena. Potemtakem je naloga države varovanje življenja in stvari, ki se tičejo tega življenja, uradnikova dolžnost pa je ohranjanje teh stvari njihovim lastnikom. Torej teh posvetnih stvari ni moč na uradnikovo zahtevno tem ljudem odvzeti in onim izročiti; prav tako ni moč niti z zakonom spremeniti zasebne lasti teh stvari med sodržavljeni zavoljo razlogov, ki na noben način ne zadevajo sodržavljanov, namreč zaradi vere, ki, najsi je prava ali zmotna, v posvetnih stvareh, ki so edine podvržene državi, drugim državljanom ne stori nobene krivice.

Toda, rekli boste: Kaj če uradnik verjame, da to počne za javno dobro? Odgovarjam: Kakor kogarkoli njegovo zasebno mnenje, če je zmotno, nikakor ne izvzame iz zavezanosti zakonom, tako uradniku njegovo zasebno mnenje, da tako rečem, ne daje nove pravice do postavljanja zakonov podanikom, ki mu ni bila dopuščena niti mu je ni bilo moč dopustiti ob ustanovitvi države. Še mnogo manj je dopustno, če uradnik to počne, da bi pomnožil in počastil svoje spremljevalce in pristaše svoje sekte s plenom, ki je bil uropan drugim. Sprašujete: Kaj če uradnik verjame, da je to, kar ukazuje, v njegovi pristojnosti in je koristno za državo, podaniki pa verjamejo nasprotno. Kdo bo sodnik med njimi⁵⁶? Odgovarjam: Bog sam, ker med zakono-

⁵⁵ V primeru, ko civilni uradnik prekorači svoja pooblastila in denimo vsiljuje sprejetje tuje vere ali spreminja lastninska razmerja, državljan ni več zavezan k poslušnosti, ker tako ravnanje spodnese podmeno, na kateri je grajena država, in je zato proti njemu možen dejaven odpor.

⁵⁶ 19. poglavje *Dveh razprav o vladanju* je posvečeno razpadu vladavine, do katerega utegnejo privedi spremembe v zakonodaji ali izguba zaupanja med državljanji, kar se zgodi, ko zakonodajna oblast prekorači eno od omejitev njenega pooblaščenega delovanja. V teh primerih Locke zagovarja pravico državljanov do odpora proti zatiranju. V skrajnih primerih se ima državljan pravico zateči k sodbi Boga, ki je za Locka edini sodnik v odnosih med zakonodajalcem in ljudstvom, in se upreti s silo. V sporih med suverenom in ljudstvom, ki mu je zaupalo zakonodajni mandat, namreč rzsodba pripada slednjemu: "Če vladar ali ta, ki upravlja politično družbo, zavrne ta način reševanja spora, tedaj preostane le sklicevanje na nebo, saj je nasilje, ki nastane med osebama, ki na zemlji

dajalcem in ljudstvom ni na svetu nobenega sodnika. Pravim, da je v tem primeru razsodnik sam Bog, ki v poslednji sodbi povrne vsakomur po zaslugah, glede na to, kako iskreno, pravično in po božjem zakonu je pripomogel k skupnemu dobremu, za mir in pobožnost. Rekli boste: Kaj naj počnemo do tedaj? Odgovarjam: Najprej je treba skrbeti za dušo in se kar najbolj truditi za mir, dasi je malo ljudi, ki vanj verjamejo, ko vidijo zapuščenost. Obstajata dva načina razreševanja razprtij med ljudmi: eden se poslužuje zakonov, drugi sile in njuna narava je takšna, da ko prvi preneha, drugi začne. Raziskovanje, kako daleč se raztezajo pravice uradnika pri posameznih ljudstvih, ni moja naloga: vem samo to, kaj se navadno godi, kjer se prepirajo v odsotnosti sodnika. Rekli boste: Torej bo uradnik, ki je močnejši, naredil, kar bo sam verjel, da je v njegovem interesu. Odgovarjam: Bo že držalo, vendar tu sprašujem po merilu pravičnega ravnanja in ne po izidu dvomljivih stvari.

Da bi se spustili v podrobnosti, naj najprej povem, da uradnik ne sme tolerirati nobenih naukov, ki so sovražni in nasprotni človeški družbi ali dobrim navadam, potrebnim za ohranitev civilne družbe. Toda v katerikoli cerkvi so taki primeri redki: navadno nobena sekta ne zblazni tako zelo, da bi sodila, da je treba kot verske nauke učiti to, kar očitno spodkopava temelje družbe in je zato predmet obsojanja vsega človeškega rodu, saj zaradi njih njegovo lastno premoženje, mir in dober glas ne morejo biti na varnem.

Drugič. Bolj tajno, toda nevarnejše za državo je zlo tistih, ki sebi in ljudem iz svoje sekte prisvojijo kako posebno predpravo, nasprotno civilnemu pravu in zakrito pod tančicami varljivih besed. Malone nikjer ne boš našel koga, ki bi surovo in odkrito učil, da se ni treba držati obljub, da lahko katerakoli sekta prežene vladarja z njegovega prestola, da je gospostvo nad vsem samo njeno. Če bi bili ti nauki predloženi v tako goli in odkriti obliki, bi nemudoma vznemirili uradnike in pri priči zasukali oči in skrb države k temu zlu, skritem v njenih nedrjih, v skrbi, da se ne bi plazilo dalje. Vendar se najdejo ljudje, ki z drugimi besedami učijo prav to. Kaj drugega namreč hočejo tisti, ki učijo, da se ni treba držati nobene obljube, dane heretikom? Seveda hočejo, da bi bila njim dopuščena predprava prelomiti prisego, ker razglašajo za heretike vse, ki so tuji njihovi skupnosti, ali bi jih za take utegnili razglasiti, če bi se za to pokazala priložnost. Na kaj merijo tisti, ki spričo tega, da pravico do izobčenja priznavajo le svoji hierarhiji, trdi-

nimata znanih nadrejenih, ali ki ne dopušča sklicevanja na zemeljskega sodnika, pravzaprav vojno stanje, v katerem preostane le sklicevanje na nebo, in v tem stanju mora oškodovana stran sama presoditi, kdaj se ji zdi ustrezno uporabiti ga in poseči po njem" (*Dve razpravi o vladanju*, II., 242. odstavek).

jo, da iz cerkve izobčeni kralji izgubijo kraljestvo, če ne na prisvojitve oblasti oropati kralje njihovega kraljestva⁵⁷. Načelo, da gospostvo temelji na milosti, se steče v priznavanje lastnine nad vsemi stvarmi pristašem tega načela, ki sebi ne bodo škodovali do te mere, da ne bi verjeli in izpovedovali, da so resnično pobožni in pošteni. Torej ti in podobni ljudje, ki pripisujejo zvestim, vernim in pravovernim, to se pravi samim sebi neko prednost ali oblast, ki jih v civilnih zadevah loči od drugih smrtnikov, ali ki si pod pretvezo vere lastijo neko oblast nad ljudmi, ki so tuji njihovi cerkveni skupnosti ali na kakršenkoli način ločeni od nje, ne morejo imeti nobene pravice, da bi jih uradnik toleriral, tako kot je ne morejo imeti tisti, ki nočejo učiti, da je treba tolerirati tudi one, s katerimi se glede vere razhajajo. Kaj namreč učijo vsi ti in podobni ljudje, kot to, da bodo, kakor hitro jim bo dana priložnost, napadli pravice države ter svobodo in dobrine državljanov? Od uradnika skušajo doseči samo to, naj jim prizanaša in daje svobodo, dokler ne bodo imeli dovolj četi in moči, da si bodo to drznili storiti.

Tretjič. Cerkev ne more imeti pravice, da jo uradnik tolerira, če kdorkoli s samim dejanjem posvetitve v to cerkev prestopi pod okrilje drugega vladarja, kateremu je dolžan poslušnost⁵⁸. Na ta način bi namreč uradnik ustvaril prostor za tuje pravosodje v svojih mestih, na svojem ozemlju in bi med svojimi državljani dopustil zbiranje vojakov proti lastni državi. Tega zla ne odpravi nesmiselna in zavajajoča razlika med dvorom in cerkvijo, če sta oba enako podvržena popolni oblasti istega človeka, ki lahko prepriča člane svoje cerkve, o čemurkoli se mu zljubi, ker da je duhovno ali ker da spada k duhovnemu; celo več, z grožnjo večnega ognja lahko to naloži ljudem v svoji cerkvi. Zaman bo kdo rekel, da je musliman samo po veri, sicer pa je zvest podanik krščanskega uradnika, če priznava, da dolguje slepo poslušnost mufti iz Carigrada, ki je sam pokoren otomanskemu cesarju in po njegovi volji razodeva izmišljene oraklje svoje vere. Čeprav bi se ta Turek med kristjani odkriteje odrekel

⁵⁷ Teza, ki jo je izrecno zagovarjal Tomaž Akvinski (*Summa Theologiae*, IIa, IIae, qu. XII, čl. 2), je postala podlaga za bulo *Regnans in excelsis* Pija V., s katero je papež leta 1570 razglasil kraljico Elizabeto za odstavljenost in razrešil njene podanike zavezanosti k zvestobi. Zaradi vztrajnosti angleških katoličanov je Gregor XIII. suspendiral njeno veljavnost. Iz Lockovih besed je jasno, da so bili učinki te poteze majhni, tako glede omilitve protikatoliške represije kot tudi glede prepričanj javnega mnenja.

⁵⁸ Sklicevanje na katoličane je tu izrecno: obravnavati jih je mogoče kot podanike tujega suverena, ker je papež nosilec politične suverenosti in poleg tega o sebi meni, da je njegova oblast nadrejena oblasti suverenov. V času reakcije Stuartov je stranka katoličanov v Angliji delovala v tesni povezavi s francoskim suverenom. Tretja izključitev iz območja veljave načela tolerance je motivirana z obrambo državnih interesov pred vmešanjem tujih suverenov.

krščanski državi, če bi pripoznal, da je ista oseba, ki je državni poglavar, hkrati tudi poglavar njegove cerkve.

Četrtrič. Naposled nikakor ni moč tolerirati tistih, ki zanikajo, da Bog obstaja⁵⁹. Nobena dana beseda niti pogodba niti prisega, kar so vezi človeške družbe, namreč ne more biti sveta in trdna za ateista; če kdo taji Boga, čeprav le v mislih, vse to propade. Poleg tega si tisti, ki s pomočjo ateizma popolnoma zatre vso vero, ne more v imenu vere lastiti nobenega privilegija tolerance. Kar se tiče drugih praktičnih mnenj, dasi niso brez vsake zablode, ni nobenega razloga, zakaj jih ne bi tolerirali, če ne skušajo doseči nobenega gospostva in niti tega, da država ne bi mogla kaznovati cerkve, v kateri jih poučujejo.

Preostalo je, da povem nekaj besed o shodih, ki baje prinašajo največjo zadrego nauku o toleranci, ker so po mnenju ljudstva netiva uporov in priložnosti za nastanek spletkarskih zvez⁶⁰; morda so kdaj to tudi bile, toda ne zaradi kake njim lastne značilnosti, temveč zaradi nesrečne okoliščine: ker je bila svoboda zatirana ali slabo zavarovana. Te obtožbe bi takoj prenehale, če

⁵⁹ Četrta izključitev iz območja veljave načela tolerance zadeva ateiste. Utemeljitev, ki jo predlaga Locke, izhaja iz zahteve političnega tipa; zaničanje verovanja v Boga, ki je garant veljavnosti pogodb, na katerih temelji sožitje ljudi, izniči nespremenljivo normativno podlago in vodi k nestabilnim odnosom med ljudmi. Podobne premisleke najdemo tudi v drugih besedilih, napisanih v obrambo tolerance, denimo že v *Utopiji* Thomasa Mora. "Zato je Utop celotno versko vprašanje pustil odprto in dal vsakomur na prosto, da veruje, v kar hoče; prepovedal je edino nauk, da duša umre skupno s telesom in da v svetu vlada naključje in ne božja previdnost; s tem je hotel preprečiti, da ne bi nihče svojega človeškega dostojanstva onečastil (s tem naukom) ... Kako naj sploh podvomimo, da ne bi tak človek poskušal zahrbtno izigrati ali s silo oslabiti vseh državnih zakonov, samo da bi zadostil svoji osebni sli, saj čuti edino strah pred zakoni, ker po tuzemskem življenju na nič ne upa?" (Thomas More - krščanski humanist, str. 244-245.) Pri Pierru Baylu (*Commentaire Philosophique*, 1737), Lockovem sodobniku, lahko preberemo, da ateist svojih premislov ne more zagovarjati z zatrjevanjem, da tako veleva božji narek, in je zato brez mogočne zaščite vere pravično izpostavljen strogoosti zakona. V primeru, da skuša širiti svoje občutke proti izrečni prepovedi, je lahko obsojen kot upornik, ki ne veruje v nič, kar bi bilo nad človeškimi zakoni in si jih kljub temu drzne pohoditi.

⁶⁰ Locke ima v mislih razcvet sekt in verskih skupin, ki je bil značilen za revolucionarno dobo in se je nadaljeval tudi po sprejemu vse bolj represivnih zakonov pod vladavino Karla II. Takšni so bili *Conventicle Acts* (*Zakoni o majhnih skupinah*), izdani med leti 1664 in 1670, ki so prepovedovali shajanje petih ali več oseb brez pristanka oblasti, in *Quaker's Act* (*Zakon o kvekerjih*), ki je prepovedoval bogoslužno zbiranje socialno zelo radikalne, v verskem pogledu mistične skupine kvekerjev, ustanovljene leta 1646. Lockova sodba o majhnih verskih skupinah je bila sprva stroga. V prvi redakciji *Eseja o toleranci* je še menil, da bi morala država poseči in jih zatreti, če bi bili številnejše, kot so, in zato za državo nevarnejše. Poglobljen premiselek politične filozofije med pripravami za objavo *Dveh razprav o vladanju* je privedel do spremembe njegovih stališč in do ocene, da je vzrok nevarnosti sekt zgolj v njihovi pravni diskriminaciji.

bi zakon, ki bi dopuščal toleranco, komur jo mora, nalagal, da morajo vse cerkve učiti toleranco do drugih in jo postaviti za temelj svoje svobode, tudi če se z njimi razhajajo glede verskih zadev, in da se glede verskih zadev ne sme nikogar siliti z zakonom ali drugače. Če bi to edino načelo uveljavili, bi odpadla vsaka pretveza za prerekanja in nemire v imenu vesti. Če bi bili odstranjeni ti vzroki jeze in vznemirjenja, ne bi v teh shodih preostalo ničesar, kar bi bilo manj miroljubno kot v drugih in manj tuje povzročanju političnih nemirov. Toda, preglejmo točke obtožnice.

Rekli boste, da so shodi in zbiranje ljudi nevarni za državo in da ogrožajo mir. Odgovarjam: če je tako, zakaj je vsak dan toliko sestankov na trgu, na sodiščih, v kolegijih in zakaj je v mestih velika množica? Rekli boste: To so civilni shodi, oni, ki jim nasprotujemo, so cerkveni. Odgovarjam: Kot da bi bili oni shodi, ki se v primerjavi z drugimi najmanj ukvarjajo s civilnimi zadevami, najbolj primerni za vmešavanje vanje. Rekli boste: Na civilnih shodih se zbirajo ljudje, ki imajo o verskih zadevah različno mnenje, na cerkvenih shodih pa ljudje, ki so enakega mnenja. Odgovarjam: Kot da bi pomenilo enako misliti o svetem in o odrešitvi duše zarotiti se proti državi; nasprotno, tem manjša je svoboda javnega zbiranja, bolj ljudje soglašajo. Morda porečete: Civilnemu shodu se lahko svobodno pridruži kdorkoli, zveze vernikov pa so primernejše za skrite in tajne posvete. Odgovarjam: Ni res, da so vsi civilni shodi, kot so kolegiji in podobni, vsem odprti. Sprašujem se, koga je treba obdolžiti, če se nekateri skrivaj shajajo zaradi svetih stvari, tiste, ki si javnih shodov želijo, ali tiste, ki jih prepovedujejo? Rekli boste: Verske skupnosti najbolj povežejo duha ljudi med seboj in zato se jih je treba najbolj bati. Odgovarjam: Zakaj se uradnik ne boji lastne cerkve, če je res tako, in zakaj ne prepove njenih shodov, češ da ga ogrožajo? Rekli boste: Ker je sam del in poglavar cerkve. Odgovarjam: Kot da ne bi bil tudi del države in poglavar vsega ljudstva. Odkrito povejmo, drugih cerkva, a ne svoje, se boji, ker je do pripadnikov svoje cerkve naklonjen in dobrohoten, do pripadnikov drugih strog in okruten, prvi so zanj kot otroci, katerim popušča do razuzdanosti, drugi so v položaju sužnjev: kaznilnica, ječa, smrt in odvzem dobrin so običajna plačila za njihovo neomadeževano življenje. Svoje varuje, druge tepe zaradi kateregakoli razloga. Če bi se vloge zamenjale ali če bi slednji v civilnih zadevah uživali enake pravice kot drugi državljani, bi pri priči spoznali, da se verskih shodov ni treba več bati. Namreč, če ljudje snujejo kaj prevratnega, jih k temu ne pripravi vera na shodih, ampak nesreča, ker so zatirani. Pravične in zmerne vlade so povsod mirne in povsod varne, krivičnim in tiranskim se bodo tlačeni vedno upirali⁶¹. Vem, da do uporov prihaja pogosto in večinoma pod pretvezo vere;

večinoma takrat, ko so podaniki zaradi vere hudo kaznovani in živijo v neenakopravnem položaju, kar, verjemite mi, ni posebnost določenih cerkva ali verskih združenj, ampak je to vednje ljudem skupno povsod tam, kjer ječijo pod krivičnim bremenom in stresajo jarem, ki težko sedi na njihovih vratovih. Če bi zanemarili vero in bi prišlo do razlikovanja glede na telesne značilnosti, tako da črnolasi ali sivooki ne bi bili enakopravni drugim državljanom, tako da ne bi smeli kupovati in prodajati, da bi bilo zanje ukvarjanje z obrtjo prepovedano, da bi staršem odvzeli možnost vzgoje in varovanja otrok in bi bilo sodstvo zanje krivično ali nedostopno, mar ne domnevate, da bi se tedaj moral uradnik enako bati teh, ki jih poleg tega, da so preganjani, povezuje le barva las ali oči, kot tistih, ki jih je v združenje povezala vera? Nekateri združuje posel, da bi delili stroške in dobiček, druge združuje brezdelje, da bi se zabavali; te je povežalo v skupno življenje isto mesto in bližina hiš, one pa vera k božjemu čaščenju, toda le eno zbere ljudstvo k uporu: zatiranje. Rekli boste: Torej hočete, da se ljudje shajajo proti uradnikovi volji, da bi obhajali svete obrede? Odgovarjam: Zakaj proti volji? Shajanje je namreč dovoljeno in potrebno. Pravite, proti uradnikovi volji: nad tem se pritožujem, to je vir slabega in nesreča naših polj⁶². Zakaj je shajanje ljudi v cerkvi manj primerno kot shajanje v gledališču ali cirkusu? Množica v cerkvi ni bolj grešna niti bolj neurejena. Razlog je skratka to, da se z njimi slabo ravna in so zato bolj neznosni. Odpravite krivična pravna razlikovanja, spremenite zakone, odpravite mučne kazni in vse bo mirno, vse bo varno⁶³. Kolikor boljši je v tej državi položaj v primerjavi s položajem drugod, tem bolj bodo tisti, ki niso uradnikove vere, prepričani, da se je treba truditi za javni mir; vse posamezne cerkve, ki si nasprotujejo, bodo kot varuhinje javnega miru med seboj skrbno pazile na

⁶¹ “Obče in nepravilno zatirano ljudstvo je pripravljeno izrabiti priložnost in se znebiti hudega bremena, ki ga teži. Čakalo in iskalo bo ugodno priložnost, ki se ob spremembah, slabostih in nezgodah v človeških zadevah le redko ne pokaže. Kdor svoje dni ni videl zgledov, je najbrž kratko na svetu, in kdor ne zna navesti zgledov iz vseh vrst vladavin tega sveta, je najbrž zelo malo prebral” (*Dve razpravi o vladanju*, II., 224. odstavek). Verske revolucije so rezultat političnega zatiranja in so zato največkrat naravnih izhod iz kriznih razmer, ki nastanejo, ko zakonodajna oblast prekorači svoja pooblastila.

⁶² Citata iz klasičnih del: prvi je iz Livija, XXXIX, 15: “is fons mali huiusce fuit”, drugi iz Terencija: Evnuh, I, I, 34: “nostri fundi calamitas.”

⁶³ “In če so tisti, ki nasilno ukinejo zakonodajo, uporniki, tudi o zakonodajalcih, kot se je pokazalo, ni moč soditi drugače, če ti, ki so bili postavljeni, da bi zaščitili in ohranili ljudstvo, njegove svoboščine in lastnino, vse to nasilno kršijo in skušajo zatreti, se s tem postavljajo v vojno stanje s tistimi, ki so jih postavili za zaščitnike in varuhe svojega miru, in so zato resnično in z večjo težo *rebellantes*, namreč uporniki” (*Dve razpravi o vladanju*, II., 227. odstavek).

vedenje drugih, da ti ne bi kovali prevrata, da se vladavina ne bi spremenila, saj ne bo moč upati na boljše od tega, kar že imajo, namreč enakost z drugimi državljani pod umirjeno in pravično vlado. Če o cerkvi, s katero vladar soglaša o veri, menijo, da je največja opora civilni vladi, je to, kot sem že dokazal, zato, ker ji je uradnik naklonjen in jo zakoni podpirajo. Koliko varnejša bi bila država s pomnoženo pomočjo, ko bi isto vladarjevo dobrohotnost in enako nepristranske zakone uživali prav vsi dobri državljani iz katerekoli cerkve ne glede na vero in bi se strogosti zakonov bali samo zločinci in tisti, ki se pregrešijo zoper javni mir⁶⁴!

Naj sklenemo: Zahtevamo pravice, ki so dopuščene drugim državljanom. Je dovoljeno častiti Boga na rimsko-katoliški način? Naj bo dovoljeno tudi po ženevsko. Je na trgu dovoljeno govoriti latinsko? Za tiste, ki jim ugaja, naj bo dovoljeno tudi v cerkvi. Je doma dovoljeno upogniti svoja kolena, stati, sedeti, narediti ta ali oni gib, se obleči v bele ali črne, kratke ali dolge obleke? Zato ne sme biti prepovedano v cerkvi jesti kruh, piti vino, umiti se z vodo; in tudi drugo, kar v običajnem življenju ni z zakonom omejeno, naj ostane svobodno za sveto čaščenje katerekoli cerkve. Zaradi tega se ne sme nikomur okrniti življenja ali telesa, niti uničiti doma ali premoženja. Pri Vas cerkev dopušča nauk prezbiterijancev; zakaj prav tako ne dopušča tudi nauka episkopalcev tistim, ki jim to ugaja? Cerkevna oblast je povsod enaka, najsi jo vodijo roke enega ali več ljudi: v civilnih zadevah nima pravomočja, niti nobene prisile, niti bogastvo ali letni dohodek ne spadata k cerkveni vladi. Cerkevni shodi in zbori so dovoljeni, in javna raba to potrjuje: zakaj jih ne dopuščate vsem, če jih dopuščate državljanom ene sekte ali cerkve? Če se na verskem shodu pripeti kaj v nasprotju z javnim mirom, je treba to kaznovati na isti način in ne drugače, kot če bi se to pripetilo na trgu. Kar se uporniškega pove ali stori na cerkvenem zboru, je treba kaznovati, kot če bi se to zagrešilo na trgu; ni treba, da so to pribežališča političnih spletkarjev ne podležev. Nasprotno, shajanje ljudi v cerkvi

⁶⁴ V dobro urejeni državi, ki bi vsem zagotovila široko tolerantnost drugih, bi množstvo veroizpovedi nikomur ne škodovalo. Thomas More se je v *Utopiji* izrazil tako: "Utop je dobro vedel, da je bilo prebivalstvo pred njegovim prihodom v stalnih verskih prepirih, hkrati pa je tudi spoznal, da si ga je lahko pokoril prav zato, ker so se posamezne verske sekte v osnovnih, vsem skupnih rečeh razhajale in se zato vsaka zase borile za domovino. Zato je takoj po zmagi izdal zakon, da lahko vsak izpoveduje vero, ki jo želi, in da lahko tudi druge pridobiva za svojo vero, vendar pa mora biti pri njenem širjenju blag in umerjen; prepričevanje naj temelji na umskih razlogih, ne pa na zasramovanju druge vere, če kdo s prepričevanjem ne uspe, ne sme uporabljati sile; nestrpnost v verskem razpravljanju se kaznuje z izgnanstvom ali suženjstvom" (*Thomas More - krščanski humanist*, str. 244).

naj ni bolj nedovoljeno kot v javni zgradbi, niti ni treba teh državljanov bolj grajati kot one; nikogar se ne sme sovražiti ali sumiti zaradi prestopka koga drugega, ampak le zaradi njegovega. Uporniki, morilci, razbojniki, roparji, grabežljivci, prešuštniki, krivični ljudje in obrekljivci itn. iz katerekoli cerkve, naj bo dvorna ali ne, morajo biti kaznovani in zaustavljeni. Te, mirnih naukov in čistih, neomadeževanih nravi, je treba obravnavati enako kot druge državljane. Shode, slovesne zборе, proslave praznikov, skupščine in javne svete obrede, vse to je treba z enako pravico kot drugim dopustiti remonstrantu, protiremonstrantu, luterancu, anabaptistu⁶⁵ in socinijancu. Če je dovoljeno odkrito povedati, kar je res, in to se za ljudi spodobi, celo pogana, muslimana ali Žida država ne sme izgnati⁶⁶, Evangelij ne ukazuje nič podobnega; tega ne želi cerkev, ki (Prvo pismo Korinčanom V. 12, 13)⁶⁷ ne sodi tujcem, in tega ne zahteva država, ki ljudi sprejme samo, da so pošteni, miroljubni in delavni. Ali boste dovolili, da pri Vas pogan trguje, prepovedali pa mu boste moliti ali častiti Boga? Če Židu dopustimo stanovanje in zasebno hišo, zakaj mu odrekamo sinagogo⁶⁸? Ali je njihov nauk bolj zmoten in čaščenje bolj grešno ali nevarnejše za slogo pri javnem čaščenju kot v zasebnih hišah? Če je to

⁶⁵ Izraz anabaptist označuje pripadnika radikalnih gibanj, ki so v okviru protestantske reforme poudarjali načelo božje razsvetlitve in versko prenavo povezovali s socialnim protestom. Izraz izvira iz njihove prakse krstitev odraslih, ki povezuje različne veje in faze gibanja. Zaradi preganjanja v Nemčiji se je anabaptizem v različnih oblikah širil po večjem delu Evrope. V Veliki Britaniji so se pojavili leta 1534 in bili nemudoma predmet pregona političnih oblasti.

⁶⁶ Locke predlaga nadaljnjo širitev načela tolerance. Čeprav so navedeni primeri uveljavljali toleranco med krščanskimi sektami, dopušča teoretska utemeljitev, ki podpira Lockovo tezo, razširitev veljavnosti načela tudi na nekrščanske religije. Tej razširitvi ne nasprotujejo ne teološki razlogi (v Evangeliju o tem ni povedano ničesar) ne politični razlogi, saj se razlogi države ne opirajo na verska prepričanja posameznikov in je njen cilj mir, varnost in javno dobro ljudstva. Razširitev tolerance, ki jo predlaga Locke, je leta 1690 sprožila negativno reakcijo anglikanskega teologa Proasta.

⁶⁷ "Sicer pa, čemu naj bi jaz sodil tiste, ki so zunaj? Mar ne sodite tudi vi tiste, ki so znotraj? One zunaj bo sodil Bog. "Izločite hudobneža iz svoje srede!"

⁶⁸ V teh vrsticah je nakazana ekonomska utemeljitev tolerance. Proastova kritika Lockovega *Pisma* je na podlagi tega mesta Locku očitala, da razmah trgovine postavlja pred vero. Kot je res, da je Locke, ki je bil politično blizu stranki whigov, vseskozi kazal velik posluš za potrebe trgovine in je pravico do lastnine neomajno prišteval med naravne pravice, drži tudi, da ekonomski razlogi za razširitev tolerance tudi na nekrstjane v *Pismu* eksplicitno niso navzoči, ampak so le zgled dodatnih prednosti, ki jih poleg civilnih prinaša uveljavljanje tolerantnih odnosov. O povezavi med versko tolerantnostjo in gospodarskim napredkom je angleški ekonomist William Petty leta 1671 pisal v *Razpravi o politični aritmetiki* (*Discourse on Political Arithmetic*).

treba dopustiti Židom in poganom, ali naj bo položaj kristjanov v krščanski državi slabši? Rekli boste: seveda, ker so bolj nagnjeni k strankarstvu, uporom in državljanskim bojem. Odgovorjam: Ali je to napaka krščanske vere? Če je tako, je krščanska vera gotovo najslabša izmed vseh in ni vredna, da jo izpovedujete, niti da jo država tolerira. Če je namreč to, da je uporna in sovražnica javnega miru, značilnost in narava same krščanske vere, potem kdaj tudi cerkev, ki ji je uradnik naklonjen, ne bo brez krivde. Toda, daleč od tega, da bi to trdili za vero, ki nasprotuje pohlepu, častiželjnosti, neslogam, preprirom in zemeljskim strastem in je nasploh vedno bila izmed vseh ver, kar jih je kdaj bilo, najbolj skromna in miroljubna. Torej je treba za napake, ki se pripisujejo veri, poiskati drug vzrok, in če stvar pravilno premislimo, se bo pokazalo, da je vse zajeto v vprašanju, o katerem zdaj razpravljam. Večine preprirov o veri in vojn, ki so se rodile v krščanskem svetu, ni ustvarila različnost mnenj, ki se ji ni moč izogniti, ampak odrekanje tolerance do drugače mislečih, ki bi jo bilo moč dopustiti: najodličnejši možje cerkve, ki sta jih vodila pohlep in želja po vladanju, so proti drugače mislečim spodbudili in razvneli uradnika, ki je bil zaradi častihlepja često nemočen, in ljudstvo, ki je bilo zaradi praznoverja vedno ničevo. Ko so v nasprotju z zakoni Evangelija in opomini usmiljenja pridigali, da je treba razkolnike in drugače misleče iztrebiti in oropati, so pomešali dve zelo različni stvari: cerkev in državo. Ljudje ne prenašajo potrpežljivo, da jim odvzamejo, kot se godi, njihove stvari, ki so si jih pridobili s poštenim delom, in da v nasprotju s človeškim in božjim pravom postanejo plen divjanja in ropanja drugega, zlasti, če so drugače popolnoma brez madeža in razlog za tako ravnanje niti najmanj ne spada k civilnemu pravu, ampak k lastni vesti in blaginji duše vsakogar, za kar je treba položiti račun samo Bogu. Kaj drugega skoraj ni moč pričakovati, kot da se ljudje, ki so naveličani nesreč, ki jih tarejo, naposled prepričajo, da je dovoljeno s silo odbiti nasilje in z orožjem, ki jim je na voljo, braniti pravice, ki so jim dane po naravi in od Boga ter jih ni moč izgubiti zaradi vere, ampak zaradi storjenih hudodelstev. Zgodovina priča več kot dovolj, da se je to dogajalo do zdaj, um nam kaže, da bo tako v prihodnje, kolikor dolgo bo to mnenje o preganjanju zaradi vere imelo veljavo pri uradniku in pri ljudstvu ter dokler bodo tako kričali in z vsemi pljuči trobili k orožju in vojnami tisti, ki bi morali biti glasniki miru in sloge. Morali bi se čuditi, da so uradniki trpeli tovrstne podžigalce, ki motijo javni mir, če ne bi bilo očitno, da so bili tudi oni povabljeni k delitvi plena in da so često uporabili tuje poželenje in ošabnost, da bi pomnožili svojo moč. Kdo namreč ne vidi, da ti dobri možje niso bili toliko služabniki Evangelija, kot so bili služabniki vlade in so se prilizovali častiželjnosti vladarjev in

gospostvu močnih; z vso vnemo in marljivostjo so se trudili, da bi razširili v državi to, kar bi si drugače zaman želeli v cerkvi, namreč tiranijo. Takšna je bila navadno sloga države in cerkve; ko bi obe vztrajali v svojih mejah, ko bi se ta trudila za dobri ne posvetne države, ona pa edino za odrešitev duš, med njima ne bi moglo priti do razdora. Toda sram me je teh očitkov⁶⁹. Naj najvišji in najboljši Bog nekoč omogoči pridiganje Evangelija miru in da civilni uradniki, zelo v skrbeh za skladnost svoje vesti z božjim zakonom, in manj za to, da bi tujo vest zavezali človeškim zakonom, tako kot očetje domovine vso svojo vnemo in modrost usmerijo k razširjanju skupne družbene sreče njihovih otrok (razen če niso nesramni, krivični niti zlobni do drugih). Cerkevni možje, ki razglašajo, da so nasledniki apostolov in da stopajo po njihovih stopinjah, naj opustijo politiko in se spokojno in ponižno trudijo edino za odrešitev duš. Pozdravljeni!

PRIPIS

Morda ne bo odveč, če na tem mestu dodam nekaj o hereziji in razkolu. Musliman ni za kristjana heretik ali razkolnik, niti ne more biti: in če kdo odpade od krščanske vere k islamski, s tem ne postane heretik ali razkolnik, ampak odpadnik in nevernik. Nikogar ni, ki bi o tem dvomil. Potemtakem je torej jasno, da ljudje različnih ver ne morejo za druge biti heretiki ali razkolniki.

Treba je torej raziskati, kateri ljudje so iste vere. Pri tej stvari je očitno, da so iste vere tisti, ki imajo skupno in isto pravilo vere in božjega čaščenja: različne vere pa so oni, ki nimajo istega pravila vere in čaščenja. Ker je vse, kar spada k tej veri, zaobseženo v tem pravilu, je nujno, da se tisti, ki so enakega mnenja o istem pravilu, strinjajo tudi o isti veri in narobe. Tako so Turki in kristjani različne vere; ker ti priznavajo za pravilo svoje vere Sv. pismo, oni pa koran. Zaradi popolnoma istega razloga lahko obstajajo različne cerkve pod Kristusovim imenom: papisti in luteranci, čeprav so oboji kristjani in vero izpovedujejo v Kristusovem imenu, niso iste vere; ker ti za pravilo in temelj svoje vere priznavajo samo Sveto pismo, oni pa Svetemu pismu dodajajo izročila in papeževe sklepe in iz tega izvajajo pravilo svoje vere. Kristjani sv. Janeza, kot jih imenujejo⁷⁰, in ženevski kristjani so različne vere, dasi se oboji imenujejo kristjani, ker imajo ti za pravilo svoje vere Sveto pismo, oni pa ne vem katera izročila. Če je tako, sledi:

⁶⁹ Citat iz Ovidija: *Metamorfoze* I, 758-9: Sed pudet haec approbria.

⁷⁰ Govor je o mandejcih, članih antične mezopotamske gnostične sekte, ki se je imela za naslednico krščencev Janeza Krstnika.

1. da je herezija ločitev v cerkveni skupnosti med ljudmi iste vere zaradi naukov, ki jih samo pravilo ne obsega.

2. da je pri tistih, ki za pravilo vere pripoznavajo samo Sveto pismo, herezija ločitev v krščanski skupnosti zaradi naukov, ki jih Sv. Pismo ne vsebuje v izrečeni obliki dobesedno.

Ta ločitev lahko nastane na dva načina⁷¹:

1. ko se večji del cerkve ali tisti, ki je zaradi uradnikove zaščite močnejši, loči od drugih in jih izključi ali izžene iz skupnosti, ker nočejo izjaviti, da verujejo v določene nauke, ki niso vsebovani v besedah Pisma. Namreč, niti peščica ločenih niti uradnikova avtoriteta ne moreta nekoga narediti krivega herezije; heretik je samo tisti, ki zaradi takšnih naukov razkosa cerkev na dele, uvede razpoznavna imena in znamenja in na svojo pobudo povzroči ločitev;

2. ko se kdo loči od cerkvene skupnosti, ker se v njej ne izpoveduje javno nekih naukov, ki jih Sveto pismo ne razodeva v izrečeni obliki.

Izmed teh so oboji heretiki: ker se motijo glede temeljnega in to počnejo namenoma, vede in trdovratno. Čeprav so za edini temelj vere postavili Sveto pismo, nato postavljajo druge temelje, in sicer propozicije, ki jih ne najdemo nikjer v Svetem pismu; ker drugi teh njihovih dodatnih mnenj, prišitih Svetemu pismu, nočejo pripoznati za potrebne in temeljne in se nočejo opreti nanje, se odcepijo in druge odženejo ali se sami odtrgajo od njih. Pri tem je nesmiselno reči, da so lastne izpovedi in členi vere skladni s Svetim pismom in analogijo vere⁷²; če bi bili namreč obseženi v besedah Svetega pisma, ne bi bili vprašljivi, ker so ta in vsa druga njim podobna verovanja po soglasju vseh temeljna, ker so navdihnjena od Boga. Če trdite, da so

⁷¹ Teza, ki jo razvija Locke, povzema skupna stališča holandskih remonstrantskih krogov in angleških latitudinaristov. Če je resnična cerkev tista, ki ima v Svetem pismu vodilo svojega verovanja in čaščenja, je heretik, kdor si prizadeva za razcep v imenu naukov, ki niso temeljni; potemtakem ni heretik le ustanovitelj nove sekte, temveč tudi večina pripadnikov neke cerkve, ko skuša za temeljne vsiliti teološke teze, ki niso izrecno razodete. V Lockovem pisanju je kritika poskusov angleških teologov, da bi po revoluciji ponovno vzpostavili cerkev, v kateri bi bilo svetopisemsko izročilo pomešano z zgolj interpretativno pridobljenimi nauki in bogoslužnimi praksami, ki bi jih navzlic temu skušali vsem vsiliti. Osrednje mesto zavesti in prepričanje, izraženo kasneje v *Razumnosti krščanstva*, da je za vstop v krščansko vero potrebno le verovanje, da je "Jezus mesija", sta Locka navedla k temu, da je za heretičnega ožigosal vsak poskus utemeljitve pripadnosti cerkvi na nerazvidnih izhodiščih, ki jih ne priznavajo vsi.

⁷² Z izrazom "analogija vere", ki ga je Pavel uporabil v zvezi s prerokbo v Pismu Rimljanom XII, 6 (v sl. prevodu se mesto glasi "po nauku vere"), je teologija v Lockovem času mislila na načelo, po katerem so nejasna mesta Svetega pisma razlagali tako, da so bila skladna z jasnimi. Tako holandski remonstranti kot angleški latitudinaristi so nasprotovali kopičenju mest v bibliji, ki naj bi jih cerkvene oblasti pojasnile na ta način.

vaši člani vere, katerih izpovedovanje zahtevate, pridobljeni iz Svetega pisma, ravnate pravilno, če sami verjamete in izpovedujete to, kar menite, da se ujema s pravilom vere, namreč s Svetim pismom, vendar pa ravnate zelo slabo, če jih hočete vsiliti drugim, ki se jim ne zdi, da gre za nedvomne nauke Svetega pisma; in če zaradi tega, ki ni, niti ne more biti temeljno, uvajate ločitev, ste heretiki. Ne verjamem namreč, da je kdo šel v norosti tako daleč, da bi si drznil svoje izpeljave in svoje razlage Svetega pisma razpečevati kot od Boga navdihnjene in člene vere, zasnovane po meri svoje pameti, izenačiti z avtoriteto Svetega pisma. Vem, da so nekatere propozicije tako očitno skladne s Svetim pismom, da ne more nihče dvomiti o tem, da sledijo iz njega: glede teh potemtakem ne more nastati nobena razlika. Vendar se to, kar se Vam zdi, da je pravilno izpeljano iz Svetega pisma, ne sme vsiljevati drugim kot potreben člen vere, ker Vi sami verjamete, da je skladno s pravilom vere, razen če sodite, da je prav, da so Vam z enako pravico vsiljena mnenja drugih in da ste kot potrebne in naravne nauke Svetega pisma prisiljeni priznati in izpovedovati različne in med seboj nasprotujoče si nauke luterancev, kalvinistov, remonstrantov, anabaptistov in drugih sekt, ki jih izdelovalci simbolov, sistemov in veroizpovedi navadno vsiljujejo svojim spremljevalcem. Ne morem si kaj, da ne bi ostrmel pred nepremišljeno domišljavostjo teh, ki mislijo, da zmorejo to, kar je potrebno za odrešitev, razložiti prodorneje in bolj umljivo kot more sveti Duh, ta neskončna in večna modrost.

Toliko o hereziji, besedi, ki se v običajni rabi nanaša samo na nauke. Zdaj je treba razmisliti o razkolu, napaki sorodni hereziji⁷³: zdi se mi, da obe besedi označujeta ločitev v cerkveni skupnosti, ki je nastala nepremišljeno in zaradi stvari, ki niso neogibno potrebne. Toda, ker se je uveljavila raba, ki je presoja, zakon in pravilo govora⁷⁴, da se beseda herezija uporablja za zmote v veri, beseda razkol pa za zmote v čaščenju ali v cerkveni ureditvi, je treba na tem mestu o teh vprašanih razpravljati glede na to razliko.

Torej je razkol iz zgoraj omenjenih razlogov zgolj ločitev, ki je nastala v cerkveni skupnosti, zaradi nečesa, ki ni neogibno potrebno pri božjem čaščenju ali cerkveni ureditvi. V božjem čaščenju ali cerkveni ureditvi ni ničesar, kar bi bilo kristjanu neob-

⁷³ Medtem ko herezija označuje razcep zaradi dogmatskih vzrokov, označuje razkol razcep zaradi kulturnih vzrokov ali zaradi različnih pojmovanjanj eklezijastične ureditve. Tudi v tem primeru gre po Lockovem mnenju za nebistvene prvine in zanje velja enak premislek kot za herezijo.

⁷⁴ Citat iz Horacija: Pismo o pesništvu, 71, 2: Usus, quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi.

Opombe je zbral Igor Pribac.

hodno za skupnost, razen tega, kar je z jasnimi besedami ukazal zakonodajalec Kristus ali apostoli po navdihu svetega Duha.

Skratka: Kdor ne zanika, kar z jasnimi besedami izpovedujejo božje besede, in ne povzroči ločitve zaradi stvari, ki ni očitna v svetem besedilu, ne more biti heretik ali razkolnik, čeprav je na slabem glasu pri teh ali onih sektah krščanskega imena, in kjub temu, da ga te, bodisi nekatere med njimi bodisi vse, razglasijo za oropanega prave krščanske vere.

Te stvari bi bilo moč lepše in širše izpeljati, toda Vam, ki ste tako pametni, bo zadostovalo, da sem jih le nakazal.

KONEC

Prevedla Darja Šterbenc



DOMINANTNI KULT

eprestano vam govorijo o dominantnem kultu. - Dominantnem! Gospodje, ne razumem te besede, morate mi jo je razložiti. Je s tem mišljen zatiralski kult? To besedo ste vendar pregnali, in ljudje, ki so zagotovili pravico do svobode, ne zahtevajo pravice do zatiranja. Je morda s tem mišljen vladarjev kult? Vendar pa vladar nima pravice gospodovati nad zavestjo niti do uravnavanja mnenj. Je to kult večine?

Namreč kult je mnenje; ta ali oni kult je rezultat tega ali onega mnenja. Mnenja pa se ne oblikuje glede na volilni izid; vaše mnenje pripada vam, neodvisno je, ne morete ga najeti.

In naposled, mnenje, ki bi bilo mnenje večine, nima pravice gospodovati. To je tiranska beseda, ki bi jo morali izgnati iz naše zakonodaje. Kajti če jo lahko uporabimo v enem primeru, jo lahko v vseh: tako dobite dominanten kult, dominantno filozofijo, dominantne sisteme.

Nič ne sme dominirati razen pravice: dominantna je le pravica vsakogar; vse drugo je temu podrejeno. Vendar pa je početi vse, kar ne more škoditi drugemu, pravica, ki je očitna in ste jo že posvetili.

Mirabeau, govor v skupščini 23. avgusta 1789

Prevedeno po: *La tolérance* (ur. Z. Morsy), UNESCO, Pariz, 1974 (1988).
Prevedla: Nadja Dobnik.

Jus circa sacra: Hobbes in Spinoza

1.

V 20., sklepnem poglavju Teološko politične razprave (*Tractatus Theologico-politicus*)¹ Spinoza v šestih točkah povzame, kar je dokazal v predhodni razpravi.

“S tem smo dokazali, prvič, da je ljudem nemogoče odvzeti svobodo, da rečejo, kar mislijo; drugič, to svobodo je mogoče priznati vsem, ne da bi okrnili pravico in avtoriteto najvišje oblasti, in vsak jo lahko uresničuje, ne da bi okrnil to pravico, če iz te svobode ne naredi dovoljenja za kakršnekoli spremembe pravic, ki so priznane v državi, ali da deluje proti obstoječim zakonom; tretjič, to svobodo lahko vsi uresničujejo, ne da bi to pomenilo nevarnost za državo in ne da bi to ustvarjalo nevspečnosti, ki jih ne bi bilo mogoče brez težav odpraviti; četrto, da je uživanje te svobode brez nevarnosti za pobožnost; petič, da so postavljeni zakoni o spekulativnih stvarih povsem nesmiselni; šestič, nazadnje smo pokazali, da je to svobodo mogoče priznati ne le, ne da bi ogrozili mir v državi, pobožnost in pravico suverena, temveč tudi, da mora biti priznana, da bi se vse to ohranilo. Kajti, kjer se, nasprotno, ljudje trudijo, da bi druge oropali te svobode, kjer so pred sodišče poklicana prepričanja oporečnikov, ne pa njihove duše, ki edine lahko grešijo, nastajajo zgledi, ki se zdijo bolj mučeništva poštenih ljudi in povzročajo več razburjenja, bolj

¹ V opombah bodo Hobbesova in Spinozova dela označena z naslednjimi okrajšavami: L = *Leviatan*, B = *Behemont*, E = *Etika*, TP = *Politična razprava*, TTP = *Teološko politična razprava*, TdIE = *Razprava o izboljšavi uma*.

² TTP, 20. pogl.

zbujejo sočutje, če že ne maščevalnosti, kot ustrahujejo. Poleg tega se dobre navade in zvestoba skvarijo, spodbujeni sta prilizovanje in zahrbtnost in sovražniki obsojenih slavijo, ker so vladajoči popustili njihovemu besu, postali pristaši njihovega nauka in veljajo za njegove razlagalce. Zato si drznejo potepnati pravico in avtoriteto suverena, brezobzirno razglasiti, da so neposredni izvoljenci boga in zahtevati za svoje dekrete takšno naravo, pred katero se morajo ukloniti dekreti najvišjih oblasti, ki so le človeški, kar vse je, tega ne more nihče prezreti, pousem nasprotno blaginji države. Tako kot smo to že storili v 18. poglavju, lahko tudi zdaj sklenemo, da je za varnost države najpomembnejše, da sta pobožnost in vera zgolj uresničevanje usmiljenja in pravičnosti; da se pravica najvišjih oblasti glede svetih in posvetnih stvari nanaša le na dejanja in da je mimo tega vsakemu dopuščeno misliti, kar hoče, in reči, kar misli.”²

Ko Spinoza ob koncu Teološko politične razprave v pregledni obliki strne delne ugotovitve, dokončuje uresničenje načrta, ki si ga je zastavil ob začetku razprave. Jasno ga je napovedal že v razširjeni različici naslova dela: *“Teološko politična razprava, ki vsebuje nekaj razmislekov, s katerimi je dokazano, da je svoboda filozofiranja lahko ne le dopuščena, ne da bi z njo ogrozili nraavnost in mir v državi, temveč celo, da je ne moremo odpraviti, ne da bi hkrati odpravili mir v državi in samo nraavnost.”* Kar je napovedal na začetku, nastopa tudi v povzetku. *“Libertas philosophandi”* iz naslova je v sklepnem poglavju preoblikovana v svobodo razmišljanja o *“spekulativnih stvarih”* in nato v povsem profano *svobodo, misliti, kar hočemo, in reči, kar mislimo*, ki postane tako nujna sestavina notranje ureditve držav, vrednih tega imena. Kar je bilo treba dokazati, je za Spinozo dokazano. To, kar je v naslovu napovedano, je v sklepnem poglavju natančneje opredeljeno in razčlenjeno, vendar ta precizacija ne otopi prevratnosti zastavitve, kot se to včasih zgodi. V epilogu, tako kot v naslovu, je zagotavljanje svobode mišljenja in njegovega javnega izražanja lastna “pravi” državi, kakršno ima v mislih Spinoza; če odstranimo prvo, smo razdejali tudi drugo.

Sklepne ugotovitve Teološko politične razprave, ki so ohranjene tudi v kasnejši Politični razpravi (*Tractatus politicus*), Spinozo nesporno uvrščajo med najdrznejše javne zagovornike svobode misli in govora v 17. stoletju. Rekli smo “svoboda misli in govora”: to, za kar se Spinoza zavzema, ni ne humanistična obramba dopuščanja različnih verskih ali drugačnih spekulativnih mnenj posameznikov, ki bi izhajala iz etičnih predpostavk in bi nastopala v imenu posameznika, ne teološka utemeljitev političnega toleriranja verskih razlik, ki bi denimo izhajala iz podmene, da v nebeško kraljestvo vodi več poti.

Spinoza opusti dvomnost sklicevanja na toleranco, dopušča-
nje verskih razlik ipd., ki je bilo sicer tedaj vse prej kot že
dosežen standard državnih ureditev, in zatrjuje nekaj povsem
drugega: nujnost zagotovitve svobode mišljenja in govora
posameznikom in skupinam v državi, ker je ta neobhodna za
blaginjo skupnosti ljudi, združenih v državi. Ideologija
dopuščanja namreč predvideva in ohranja pravico oblasti
povsem avtonomno in arbitrarno presojeti o tem, ali bo to
svobodo dopustila ali ne, in če jo bo, v kakšnem obsegu in
kolikim ljudem. Odločitev nosilcev oblasti o tem je v tem
primeru, tako se zdi, predvsem moralne narave. S tem, ko
Spinoza vzpostavitve in trajno zagotovitve ugodnih razmer za
svobodo mišljenja in govora državljanov razume kot pogoj traj-
nega in trdnega miru v državi, zavrne tudi absolutno svobodo
oblasti, da o tem presoja po svoji vesti. Zaničanje svobode
suverena, da se po svoji vesti odloči o vsiljevanju svojih ver-
skih mnenj vladanim in o toleriranju drugačnih, pri Spinozi
izhaja iz analize ustroja državne skupnosti ljudi, ki njeno
oblast, ne glede na njeno monarhično, aristokratsko ali
demokratsko ureditev, zavezuje k sprejemanju odločitev,
skladnih z njeno temeljno strukturo. V nasprotnem primeru
grozi državi in oblastem uničenje. Državna oblast dejansko
nima izbire in mora izbrati politiko ustvarjanja strpnega ozračja
med versko različnimi podložniki, če naj bo še naprej to, kar
je. Če nekatere verske skupnosti zatira, druge pa povzdiguje,
si nevede spodmika tla pod nogami.

³ L, 31. pogl.

2.

Te Spinozove trditve več kot zadostujejo, da ga razglasimo
za antipod Hobbesovim tezam o ureditvi razmerja med držav-
nimi oblastmi in verskimi mnenji posameznikov. V Hobbesovih
delih bi zaman iskali libertarne trditve, podobne Spinozovim.
Ob branju Leviatana je nemogoče spregledati protiliberalno nit,
ki ga povezuje od vzpostavitve civilnega stanja naprej. V
ostrem nasprotju s Spinozovo vizijo državne ureditve, v kateri
je različnost verskih prepričanj bolj jamstvo prosperitete
posameznikov in skupnosti kot grožnja miru in varnosti v
državi, opiše Hobbes v Leviatanu državnega vladarja, ki vse
vladane v državi zavezuje k javnemu izpovedovanju tistih ver-
skih prepričanj, za katera sam meni, da so resnična. Medtem
ko Spinoza zarisuje versko, cerkveno in mnenjsko pluralno
državo, se Hobbes oklepa načela *cuius regio eius religio*, ki
predpostavlja uradno državno vero, odvisno od verskih nagi-
bov vladarja, in usodo države povezuje z uspešno uveljavitvijo
enotnega načina javnega čaščenja boga te vere.³ Nadzor, selek-

⁴ L, 18. pogl.

⁵ L, 31. pogl.

⁶ TTP, 19. pogl.

cija in uravnavanje zlasti javnih mnenj o bogu, vendar ne samo teh, je za Hobbesa nujen pogoj notranje trdnosti in miru v državi, kar je temeljni namen njene ustanovitve. Njen vladar ima za to, da bi ta cilj dosegel, denimo pravico ustanoviti cenzorsko službo, ki “preuči nauke v vseh knjigah, preden so natisnjene”.⁴

Če na odnos med verskim in sekularnim pri Hobbesu pogledamo skozi prizmo odnosa cerkve in države, se obe področji skoraj prekrijeta, vsaj če imamo v mislih tiste države, kjer je suveren razglasil uradno državno vero. Cerkev svojo oblast in pravico do ukazovanja črpa izključno iz njene združitve z osebo suverena. Že predlog, da bi poleg posvetnih oblasti vzpostavili od njih neodvisne spiritualne, je za Hobbesa odvrčanje ljudi od njihovih dolžnosti, saj morajo posamezniki glede verskih dejanj spoštovati avtoritativno in z vladarskimi odloki sankcionirano mnenje suverena, ki določa državno vero.

Hobbes potemtakem dokazuje nujnost razglasitve uradne vere v državi in se tudi drugače zavzema za državno regulativno na področju javnega kroženja mnenj, ki je neobhoden vzvod za doseganje “uniformnosti”⁵ javnega delovanja. Spinoza nasprotno trdi, da so povsem isti cilji države, namreč varnost, mir, blaginja ipd., trajno dosegljivi, samo če najvišje oblasti v državi ne storijo usodne napake in se kot pristranski sodniki ne vmešajo v verske razprtije. Oba o svojem predlogu državne ureditve menita, da je nujno sredstvo za doseg tega cilja.

Po tem sodeč je “pravica do urejanja vprašanj o svetem” - takšen je pomensko ustrezen prevod izraza “*jus circa sacra*”⁶ - ostra ločnica med teoretskima konstrukcijama države pri Hobbesu in Spinozi, ki avtorja postavi v dva različna politična tabora. Hobbesa prepozna za zagovornika režima, ki bi ga po današnjih merilih in besednjaku imenovali vsaj avtoritarnega, če ne kar totalitarnega, Spinozo pa za zagovornika mnenjsko libertarnega režima. Zdi se celo, da so njunega različnega vrednotenja vloge verske in nasploh mnenjske drugačnosti za državne cilje zadostna osnova za sklep o podobno diametralno nasprotnih stališčih tudi glede njunega širšega pojmovanja odnosa med državo in vero.

Ta domneva ima svoje območje veljavnosti, vendar to ni neomejeno. Do zdaj smo primerjali le končne posledice obeh obravnav tega razmerja in dobljena slika je resnično črnobela. Podrobnejša, “globinska” primerjava *jus circa sacra* pri Hobbesu in Spinozi zahteva analitični korak k logičnim premisam teh končnih posledic. Pravica vrhovne civilne oblasti, da ureja verske zadeve, je tako za Hobbesa kot za Spinozo nasledek teorije države, določitve narave vere in presoje vloge vere v življenju države. Kot bomo skušali v nadaljevanju pokazati, takšno vzporejanje obeh teorij, ki sledi njunim razlogom,

zabriše kontrastnost njunih "rezultatov" in pokaže zapletenejšo razmerje med obema teorijama. Nekatera njuna izhodišča v konstrukciji dobro urejene politične skupnosti verujočih ljudi in nekatere rešitve v teoretizaciji odnosa med posvetno in duhovno oblastjo so obema skupne. Ne glede na to, kje med obema temu skupnemu fundusu tez naredimo prostor, postavlja ta domneva Hobbesa in Spinozo v večjo bližino, kot smo jo do zdaj prikazali. Gotovo je tudi, da tega, kar je obema skupno, ne moremo postaviti v ekvidistanco med oba. Spinoza je bral Hobbesa, Hobbes pa ne Spinoze. Zato se argumentacijsko polje njegovega mišljenja političnih odnosov od Hobbesovega razlikuje zlasti po tem, kar je k njemu prispeval Hobbes. Bližino med obema, njuno "enakost", ki omogoča primerjavo, moramo potemtakem brati kot Spinozov dolg Hobbesu in hkrati kot njegovo "heretično" opredeljevanje do nauka, ki mu prav s tem ambivalentnim odnosom kritičnega pristaša priznava status "ortodoksije", vredne herezije.⁷

Politična filozofija Spinoze stopa po poti, ki jo je utrl Hobbes, in v tem ni osamljena. Poleg vpliva na Spinozo je bogato dokumentiran tudi njegov vpliv na Locka. In če je vplivnost branja Hobbesovih del v 18. stoletju manj dokumentirana, kot je denimo Lockova, je spet res, da se je sodobna liberalna teorija neprestano vračala k filozofu iz Malmseburyja. Ta branja so se največkrat predstavljala kot kritično nasprotovanje njegovim sklepom, vendar so dosegala nasproten učinek. Njihovo pobijanje Hobbesove zgradbe razlogov je po drugi strani pripomoglo k utrjevanju mesta Hobbesa med ključnimi referencami zgodovine liberalnih teorij. Poskusi Hobbesovega zasenčenja so prispevali k daljšanju njegove sence v zgodovini.

Podlago ambivalentnemu odnosu liberalne teoretske tradicije do Hobbesa ustvarja razhajanje dveh ugotovitev, ki jih interpretacije Hobbesa znova in znova poudarjajo: po eni strani dejstva, da so izhodišča njegove politične filozofije - v mislih imamo predvsem njegovo hipotezo o naravnem stanju in o pogodbenem prehodu v civilno stanje - močno vplivale na kasnejše liberalne teorije in so prek deklaracij o človekovih pravicah postale jedro legitimacijske podlage sodobnih demokratičnih državnih ureditev, in po drugi strani Hobbesovih protiliberalnih sklepanj iz teh izhodiščnih postavk, ko je spregovoril o ureditvi razmerij med zasebniki in civilno oblastjo po sklenitvi družbene pogodbe. Kdor hoče misliti skupaj s Hobbesom, mora pač misliti oboje skupaj.

Locke domala nesporno velja za začetnika liberalne tradicije v politični misli, Spinozo nekateri uvrščajo med njegove najzgodnejše glasnike.⁸ Kako lahko priznamo Hobbesov vpliv na Locka in Spinozo, Lockov status začetnika liberalne tradicije, v kateri je Spinoza nekakšna njena predčasna "divja misel", ne

⁷ *Sporno je, ali je Spinoza poznal Leviatana, nedvomno pa je poznal Hobbesov De Cive, ki ga je imel v svoji osebni knjižnici.*

⁸ *Prim. Rudi Rizman: Intelektualni temelji liberalizma, v: **Sodobni liberalizem**, KRT, Ljubljana, 1992, str. 18.*

⁹ *Den Uyl in Warner (Liberalism and Hobbes and Spinoza) sta prišla do sklepa, da v liberalno tradicijo sodi tako Hobbes kot Spinoza. Med drugim trdita, da Hobbes ne nasprotuje drugemu in tretjemu členu Spinozovega povzetka v Teološko politični razpravi. Hobbes naj bi se tako denimo strinjal s Spinozo, da svoboda misli in govora ne ogroža miru v državi. V svojem odgovoru škofu Bramhallu Hobbes trdi, da je svoboda pridiganja in pisanja v nemirnih časih, ko je miru malo in ga je treba za vsako ceno ohraniti, nujno omejena. Iz tega je moč sklepati, menita avtorja, da je v bolj mirnih časih ta svoboda podanikov, ki jim jo Hobbes v nemirnih časih odreka, zanj dopustna. Njuno sklepanje je logično, hkrati pa odpira premislek o teži različnih socialnih okoliščin, v katerih sta obe teoriji nastajali.*

¹⁰ *Odvisnost politične teorije od antropoloških izhodišč pri obeh dokazujejo že notranji odnosi nanašanja v njihovih delih. Prvi od štirih delov L je naslovljen Of Man, drugi Of Commonwealth. Pri Hobbesu odvisnost politične filozofije od antropologije dokazuje tudi načrt njegove trilogije De Corpore, De homine in De Cive. Spinoza se v TP sklicuje na E, v kateri razprava o naravi človeka zavzema osrednje mesto (prim. TP, 4. in 5. par.).*

da bi mesto med pobudniki liberalne ideje s tem prisodili tudi Hobbesu?

3.

Če se zadovoljimo zgolj z nekaterimi sklepi Spinozove in Hobbesove teorije o odnosu med državno oblastjo in vero, se nam utegnejo izmakniti skupne premise obeh teorij. Rezultat takšnega pristopa je pretirano polarizirana slika: Hobbesu kot filozofu reda, ki ga najbolje zagotavlja absolutna monarhija, kakršna se je uveljavila v Franciji, stoji nasproti protoliberalna teorija Spinoze. Slika se povsem spremeni, če vprašanje razmerja med vero in državo pri obeh razčlenimo v njegove sestavne dele, tj., če si ogledamo, kako vsak od njiju določi naravo vere in države. Že ta predstavitev gledišča nam razgrne močno spremenjeno podobo. Če iz primerjave rezultatov preidemo k primerjavi strukture premis, ki so do teh rezultatov privedle, se ob njihovi analizi soočimo tudi z argumentacijskima logikama, ki organizirata napredovanje spoznavnega procesa. In že naletimo na prvo "enakost". Obe sta zelo sorodni, saj tako Hobbes kot Spinoza znanost razumeta kot spoznavanje s pomočjo "naravne luči razuma", ki je povsem ločena od verovanja in glede nanj avtonomna. V skladu z modelom evklidske geometrije razumeta določitev bistva česa kot spoznanje njegovih vzrokov. Na še večje ujemanje med obema naletimo - zlasti še, če pomislimo na tedanjo ideološko težo tomističnih in avguštinskih izhodišč razumevanja političnih odnosov - ob ugotovitvi, da je za obe teoriji političnega nujen predhodni odgovor na vprašanje narave človeka. Določitev človekove narave je pri obeh nujno potrebno izhodišče za pojasnitev geneze, notranjega ustroja in ciljev političnega občestva.¹⁰ Pomembno je, da določitev človekove narave in njegovih spoznavnih moči, ko gre za teorijo države, ne anticipira njene teološke determinante - prvenstvo antropologije torej in ne prvenstvo teologije. Sredi 17. stoletja je bila teza, ki je človeka postavila v aksiomatsko izhodišče konstrukcije družbe in njene oblasti, kljub njeni izdelani sistemski naravi, izrazito polemična teza z jasno določenim naslovljencem. Naperjena je bila proti tezi teologov o božjem izvoru vsake posvetne oblasti, ki jo je tedaj v skladu z več kot tisoč let trajajočo tradicijo zastopal tako katolicizem kot protestantizem. Njuna obravnava pravnih in političnih institucij je bila kratkomalo protiteološka: civilno oblast in suverenost v državi je sistematično gradila na predpostavkah, ki so izključevale utemeljitveno vlogo razodetega boga krščanstva v nastanku politične skupnosti. V tem pogledu sta Hobbes in Spinoza razvila in sistematizirala Machiavellijevo

analizo političnega, ki razmerja med vladarjem in vladanimi ni posredovala in utemeljevala s sklicevanjem na njim skupno vero in na boga, ki bi ga vzpostavljala. Z opustitvijo legitimacijske vloge boga in vere je razpadlo enotno polje temeljnih resnic, vrednot, predvsem pa transcendenten cilj države, kot so ga državi pripisovali zagovorniki "političnega avguštinizma", ki so posvetno oblast krščanskega vladarja zavezovali k vladanju v imenu krščanskih kreposti, naravnanih na dosego večnega življenja. Razpad teološko posredovane legitimacije političnega, ki je civilno oblast postavil v podrejeno vlogo sekularne veje duhovne nadoblasti cerkvenih struktur, je odpravil tudi papeževo vlogo Kristusovega namestnika. Temu je sprejemljivost versko teološke legitimacije posvetnega vladanja denimo omogočala, da poslednjo sodbo boga prejudicira z izobčenjem vladarja iz verskega občestva in da z odvezo njegovih podložnikov od poslušnosti izobčenemu vladarju, ki je spremljala izobčenje, sproži "politično" krizo in odločilno posega v njeno razrešitev.

¹¹ L, 11. in 12. pogl.

Antropologizacija političnega pri Hobbesu in Spinozi ne potrebuje več uvodne kritike politične teologije. Dovršena sistematična oblika, v kateri nastopa pri obeh, lahko kritiko božjega izvora tuzemske oblasti iz svojih premis prestavi med svoje nasledke. Njena kasnejša kritika se znotraj uvodne znanosti o človeku napoveduje kot teorija narave verovanja, specifične oblike vednosti, ki je lastna človekovi naravi. Odstranitev boga s tradicionalnega mesta in vloge v konstrukciji političnega oba avtorja potemtakem anticipirata že v svojih antropologijah, ko pokažeta, da je verovanje ukoreninjeno v naravi človeka. Deteologizacija politike je za Hobbesa in Spinozo le druga plat antropologizacije izvorov vere in, kot bomo videli kasneje, uvod v presojanje politične vloge vere, presojanje, ki sprevrne odnos med političnim in verskim, med tuzemskim in onstranskim, saj ciljev političnih skupnosti ne presoja več kot sredstev za doseganje večnega življenja, ampak le v imenu tostranskih ciljev. Oglejmo si najprej, kako Hobbes in Spinoza pojasnjujeta nastanek verovanj in ver.

4.

Za Hobbesa se izvor verovanja in vere ne razlikuje od izvora vednosti in znanosti. Kot vse druge oblike vednosti tudi "seme vere"¹¹ klije v človeku iz strahu, ki je po Hobbesovem mnenju človekov stalni spremljevalec, in iz želje, da bi to stanje strahu presegel. V naravi človeka je, da si prizadeva ohraniti svoje življenje, temeljno in največjo dobro, kar jih premore, ki je ni mogoče nikoli trajno zavarovati pred možnimi

¹² L, 11. pogl.

zunanjsimi vzroki njenega prihodnjega uničenja. Smrt, zavest o omejenem trajanju, je, tako kot zavest o negotovi prihodnosti, v človeku stalno prisotna. Dana mu je skupaj z darom govora, ki človeka ločuje od živali, ker človeku omogoča, da naredi navzoče to, kar je odsotno: omogoča mu tako ohranitev podob iz preteklosti, kot tudi "vizijo" oddaljene prihodnosti. Zaradi te sposobnosti predstavljanja prihodnjih dogodkov si človek v sedanjosti prizadeva pridobiti sredstva, ki bodo zmanjšala njegovo izpostavljenost prihodnjim življenjskim nevarnostim in delovati tako, da bo njegova ogroženost zaradi sedanjih dejanj v prihodnosti čim manjša. Najpomembnejše sredstvo preprečitve prihodnjih nesreč ali njihovih groženj, ki ga ima človek, je poznavanje naravnih vzrokov stvari. Kdor pozna vzroke posameznih stvari, lahko za znane vzroke v sedanjosti predvidi njihove prihodnje učinke in oceni njihov vpliv na možnost preživetja. Ta miselni postopek lahko ostane v mejah razuma ali se - kar je pogostejše - poslužuje predstav, navad in nagnjenj v ljudeh. Razumska pot od vzrokov posameznih stvari sestopi k vzrokom njihovih vzrokov, od tod k vzrokom teh vzrokov in ta algoritem ponovi, vse dokler ni prisiljena priznati obstoja prvega vzroka vseh stvari, ki je bog. Bog obstaja, in ker je vzrok vsega, lahko o njem z gotovostjo trdimo tudi, da je vsemogočen, vendar nič več kot to, meni Hobbes. Narava boga ostaja razumskemu spoznavanju neznan, iz česar neposredno sledi, da je sklicevanje na boga neuporabno, ko skušamo naravo posameznih stvari osvetliti samo z "naravno lučjo razuma".¹² Hobbesov razumski pristop k bogu kmalu zaustavi verski agnosticizem.

Drugi tip odgovora na isto vprašanje se hrani iz nedokončnosti razumskih odgovorov, ki ne morejo odstraniti občutka tesnobe, s katerim človeka navdaja pogled v negotovo prihodnost. Večino ljudi njihova virtualno neskončna volja po moči in neznosnost strahu, ki izvira iz nepoznavanja verige naravnih vzrokov, nagiba k bolj določnim odgovorom o naravi boga, kot so ti, ki jih lahko izstavi razum, in so zato pripravljene vsemoč prvega vzroka opredeliti v skladu s svojimi lastnimi skušnjami moči ali z izkušnjami, ki so jih pridobili prek drugih ljudi. V tem primeru o odnosu med bogom in človekom oblikujejo predstavo po vzoru njim dobro znanega odnosa med šibkejšim in močnejšim človekom: izkazovanje spoštovanja in časti, ki so znaki priznavanja moči drugega, prenesejo tudi na boga, ki postane predmet podobnega spoštovanja in čaščenja, kakršnega ljudje izkazujejo močnejšim od sebe. Oblike in vsebine tega čaščenja so lahko zelo raznovrstne, odvisno pač od tega, kar verujoči sami ali tisti, od katerih so predstavo boga sprejeli, najbolj cenijo in spoštujejo. Hotenje, da bi presegli tesnobo svoje *condition humaine*,

ustvarja plodna tla lahkovernosti ljudi do pripovedovanj domnevnih prerokov in za najrazličnejše oblike čaščenja vsemoči nevidnih sil, ki jim po vsej sili hočejo ustvariti obličje, jih spoznati in si jih pridobiti za uresničitev svojih ciljev.¹³

Hobbesov agnosticizem glede narave boga ne izključuje resničnosti tega, kar pripovedujejo preroki, ko trdijo, da so videli ali slišali boga, in s tem, da so resnični glasniki boga, pač pa le zanika možnost oblikovanja razumskih kriterijev, po katerih bi lahko sodili o resničnosti tega, kar pravijo. Resnična vera se za presojo razuma v ničemer ne loči od lažne, kajti resnični prerok resničnosti svojih trditev ne more dokazati nič bolje, kot jih more lažni. Prepričljivost enih in drugih je za njihove poslušalce odvisna predvsem od njihovih retoričnih sposobnosti. Ta teorija o koreninah vere v konstituciji človeka ne le pojasni možnost nastanka različnih ver, temveč poleg tega trdi tudi, da so vse vere, tako resnične, tj. tiste, ki izvirajo od boga samega, kot lažne, ki izvirajo iz človekove volji po moči in jih skupaj z govorniškimi sposobnostmi podpira le bujna domišljija njihovih oznanjevalcev, glede možnosti širjenja med ljudmi povsem na istem.¹⁴ Kristjani ne vedo, ampak le verujejo, da je to, kar je zapisano v Svetem pismu, človeku v resnici razodel bog. Možnost verovanja je zasejana v človekovi naravi; njene raznovrstne vsebine so odvisne predvsem od avtoritete in prepričljivosti njihovih javnih zagovornikov in od njihove sposobnosti, da z verskimi resnicami potešijo človeško željo po varnosti in gotovosti.

5.

Spinozova antropologizacija vere se od Hobbesove razlikuje, kolikor se od Hobbesove razlikuje Spinozova koncepcija človeka. Za Spinozo spoznava narave boga ni človeku nedostopna, tako kot je to menil Hobbes. Človek, trdi Etika od samega začetka, lahko oblikuje adekvatno idejo boga, ki je vzrok nastanka in resnične spoznave vsega, kar iz narave boga nujno sledi, vendar le in samo, če se postavi na stališče razuma, kar pa se le poredkoma zgodi. Večinoma so ljudje podvrženi heteronomnim afektom, zmedenim idejam, ki so psihični izraz delovanja zunanjih teles. Ti si prav tako ustvarijo idejo ali bolje predstavo o bogu, vendar je ta notranje protislovna in zato napačna. Ideja, ki jo imamo o bogu kot vzroku vseh stvari, je torej lahko resnična ali lažna. V obeh primerih Spinoza govori o veri, katere splošna definicija obsega "*use želje in dejanja ... kolikor imamo idejo Boga*".¹⁵ Vendar se vera ljudi, ki jih vodi razum, ostro loči od vere ljudi, ki so podvrženi svoji predstavnosti moči. Vera prvih, ki

¹³ Prim. I, 4., 6., 11. in 12. pogl.

¹⁴ Prim. I, 32. pogl.

¹⁵ E, IV, 37. pravilo, 1. op.

¹⁶ E, V, 33. pravilo.

¹⁷ Ob tej razliki ne kaže pozabiti na temeljno enakost med obema teorijama, brez katere bi tudi to razlikovanje izgubilo svoj smisel. Tako Hobbesov kot Spinozov človek strasti, pojmovana ločeno od države, to kar želita, imenujeta dobro zato, ker to želita, in ne želita, narobe, nekaj, kar bi bilo vnaprej opredeljeno kot dobro. Kriterij dobrega, če je o njem sploh mogoče govoriti, je pri obeh proizvod subjektivih skušenj, in ne narobe.

¹⁸ Prim. I, 6. pogl.; E, III., 6. pravilo in nastl.

izvira iz razuma, je vera v moč razuma, da ima njegovo praktičiranje, namreč razumevanje, neposredno etične učinke: s tem, ko nas osvobaja iz primeža nasprotujočih si afektov, je razumsko spoznavanje že dobro življenje samo. Vera v tem pomenu ni nič drugega kot življenjski kredo Spinozovega modreca, svobodnega človeka pod vodstvom razuma, kakršnega ustvari dedukcija Etike, ki na koncu to "vero" imenuje "umska ljubezen do boga"¹⁶. V tem pomenu je vera le aspektirano poimenovanje za Spinozovo etično filozofijo, ki se od zgodovinskih ver - ver v običajnem pomenu besede - razlikuje, kolikor se razumevanje razlikuje od razodetja. Na razumski spoznavi boga Spinoza utemelji etiko, ki dobro življenje izenači z odpravljanjem nevednosti. To ni brez posledic tudi za njegovo politično filozofijo, čeprav ta ne predpostavlja ljudi, ki bi jih vodil razum, ampak le ljudi, ki bi razumu utegnili slediti. Svojo politično filozofijo je Spinoza uskladal s svojim etičnim naukom, ki v nasprotju s Hobbesovim agnosticizmom temelji na človekovi sposobnosti oblikovanja aдекватne ideje boga.¹⁷ Toliko o "bogu" in "veri" v spinozovskih pomenih teh dveh besed. Oglejmo si še, v čem se od Hobbesovega loči Spinozov človek, subjekt heteronomnih božanstev.

Človeka, ne glede na to, ali deluje pod vodstvom razuma ali ga vodijo strasti, podobno kot vsako drugo posamezno stvar, odlikuje prizadevanje po ohranitvi svoje biti, pravi Spinoza. Prizadevanje (*conatus*) je izraz, ki ga najdemo tudi pri Hobbesu, vendar istost terminov prikriva različna pomena. Medtem ko Hobbes prizadevanje razume kot človekovo naravno težnjo, da si trajno zagotovi svoje telesno eksistenco in ga poraja strah pred smrtjo, je Spinozovo pojmovanje prizadevanja, ki je lastno človekovi naravi in je enako njegovemu bistvu, opredeljeno bolj dinamično. Prizadevanje po ohranitvi svoje biti Spinoza razume kot imanentno težnjo vsakega bitja, da razvije in udejanji vse, za kar ga predisponira njegova individualna narava. Na kratko, medtem ko je bit človeka za Hobbesa telesna, je za Spinozo prav toliko telesna kot duhovna; medtem ko si Hobbesov človek prizadeva za golo preživetje, ki je negativno določeno, ker ni nič drugega kot izognitev smrti, si Spinozov prizadeva za najvišjo dosegljivo obliko sreče.¹⁸

Pomembne razlike med obema avtorjema srečamo tudi v njihovi obravnavi odnosov med ljudmi. Hotenje, da bi odpravil negotovost svojega položaja, v Hobbesovem človeku zbuja željo po nebrzdanem gospostvu in instrumentalizaciji vsega zunaj njega. Ta instrumentalna naravnost do sveta ne izključuje drugega človeka, nasprotno prav podreditvi drugega človeka pripisuje največji pomen, saj ga dojema znotraj alternative, ki drugega spozna bodisi za sredstvo samoohranitve bodisi za grožnjo njej. Alternativa presoje drugega kot sredstva ali

ovire postavlja Hobbesovega človeka onstran okvirov aristoteltske definicije človeka kot naravno družbenega bitja, ki je Spinozi mnogo bližja.¹⁹ K sodelovanju z drugimi Spinozovega človeka sili že samo prizadevanje po ohranitvi lastne biti, saj preživetje zahteva delitev dela med ljudmi, poleg tega ga z drugimi povezujejo še potrebe po varnosti, po podpori drugega, častihlepnost ipd. Če bit človeka za Spinozo ni družbena, lahko rečemo vsaj, da je družbeno okolje zanj naraven prostor njenega uresničevanja. Prizadevanje po ohranitvi svoje biti je posredovano z drugimi tako v primeru, ko dva stopata v antagonistične odnose, kot tedaj, ko sodelujeta za doseg skupnega cilja. Posledice naravne družljivosti človeka z drugimi ljudmi Spinoza povzame v dveh sklepih. Prvič, za posameznika ni nič bolj koristno kot drug človek, še zlasti to velja, če drugega vodi razum, in drugič, da je uresničitev individualnega bistva posameznika mogoča le v skupnosti z drugimi ljudmi.²⁰ Razumnost instrumentalne naravnosti do drugega v Hobbesovem opisu naravnega človeka nadomesti pri Spinozi teza o naravni asociativnosti ljudi, ki je neodvisna od prevlade razuma ali strasti v posamezniku. Tudi sovraštvo kot negativna oblika častihlepnosti, ki je posledica prizadevanja za ohranitev svoje biti, je vez z drugim. Vsakdo si namreč, ne glede na prevlado razuma ali strasti v sebi, po svojih močeh prizadeva, da bi drugi ljubili, kar ljubi sam, in da bi sovražili, kar sovraži sam.²¹ Razcep na dve asociativni logiki, ki oblikujeta vezi med ljudmi, na vez, ki jo organizira prevlada afektov, in vez, nastalo pod prevlado razuma, je neodvisen od te obče opredelitve in je odvisen od tega, ali je objekt ljubezni afektiven ali razumski. Ker so afekcije ali strasti to, kar posameznika odvrta od tega, kar je skupno vsem, in obrača k temu, kar je lastno samo njemu, so tudi objekti iz strasti porojenega nagnjenja do nečesa po svoji naravi ekskluzivne in med ljudmi povzročajo konflikte, ki jih ni moč razrešiti, če se ne opremo na razum, ki je vsem skupen in je zapopadenje tistega "kar je v vsem skupno in kar je tako v delu kot v celoti"²². Šele razum lahko preseže partikularnost konstitucije posameznega človeka, ki določa njegovo "zasebno" srečo in postavi skupno korist vseh pred korist posameznikov tako, da je opredelitev koristi celote hkrati tudi korist njenih delov. Zato je isti razum, ki na začetku Etike razgrne naravo boga, tudi v temeljih politične skupnosti.

6.

Zdaj se lahko vrnemo k Spinozovi kritiki vere v običajnem pomenu besede. Jasno je, da so zanj zgodovinske vere in notranja razvejanja cerkev, v katere so organizirana, rezultat

¹⁹ TP, 2. pogl., 15. par.

²⁰ Prim. E, 4. del, 18. pravilo, op.; 35. pravilo, kor. in op.

²¹ Prim. E, 4. del, 29. pravilo, op.; 31. pravilo, kor. in op.

²² E, II, 38. pravilo.

²³ E, III, 27. def. afektov, razlaga.

²⁴ Prim. E, 1. del, Dodatek.

delovanja posebnega v ljudeh:²³ prerokov in drugih avtoritet, ki trdijo, da so v stiku z bogom in ljudstev ali posameznikov, ki verjamejo njihovemu pričevanju. Strinja se s Hobbesom, da je vzrok religije napačno iskanje prvih vzrokov vseh stvari. Njegova analiza v dodatku k prvemu delu Etike je še natančnejša: kdor subjektivira "svojo" slo in samega sebe razglasi za njen absolutni izvor, prej ali slej razume objekte svojih želja kot nekaj, kar je po svoji naravi sredstvo zadovoljitve njegovih želja. Če se takšen pogled na svet utrdi - za kar je veliko možnosti, kajti samega sebe razglasa za izvor svojih gonov, kdor živi v nevednosti o njihovih vzrokih, tega stanja nevednosti pa ne more preseči, če nima resnične ideje o naravi človeka, kar je zanj spet nedosegljivo, če pred tem ne oblikuje resnične ideje boga-narave - potem se prej ali slej povzdigne na kozmološko raven in na podoben način razreši vprašanje obstoja narave kot take. Ker obstajajo stvari le, kolikor imajo kak namen, nadaljuje logika imaginativnega, je tudi narava ustvarjena po volji vzvišenega subjekta, ki deluje iz podobnih nagibov kot on sam in človeku naklanja naravo, da jo uporablja v svojo korist. Naravni red stvari je tako že sprejmenjen. Vprašanje "Čemu?" stopi na mesto vpraševanja "Zakaj?", spraševanje po vzrokih stvari prepusti mesto spraševanju po njihovih ciljnih ali namenih. Koristne stvari, na katere takšen človek naleti v naravi in niso delo človeških rok, so zanj očitna znamenja naklonjenosti, ki mu jo namenja vsemogočno božanstvo. Čemu tolikšna pozornost vladarskega bitja človeku, ki po svoji moči neskončno presega človekovo? Razlaga, ki si jo omisli človek, ujet v predstavnost razmerja, v takšno vsemogočno bitje projicira svoje lastne vzgibe delovanja v prid drugega, ko je, vede ali nevede, cilj tega delovanja navsezadnje on sam, kolikor za to, kar je storil za drugega, od njega zahteva priznanje, ki izvira iz častihlepnosti. Tudi božanstvo naj bi ravnalo podobno in v zameno za svojo naklonjenost od človeka zahteva, da ga slavi in časti. Na to občo strukturo "naravne vere" so se oprle vse zgodovinske vere. Religije nastanejo tako, da se tej *formi mentis* v ugodnih okoliščinah, ko učinkovitost izpolnjevanja nalog državnih institucij pri ljudeh ne zbuja zadostnega zaupanja vanje, pridruži še verovanje v resničnost razodetja in v odrešitev, ki je lahko le posledica točno določenih zunanjih znakov čaščenja in slavljenja boga.²⁴

Hobbes dopušča možnost, da nekateri preroki in pridigarji širijo resnično vero, medtem ko so za Spinozov metafizični racionalizem vse oblike čaščenja posebljenega, subjektiviranega božanstva lažne. Vendar se Spinoza strinja s Hobbesom v bistvenem, namreč da se vere, če jih opazujemo v socialnem kontekstu, ne glede na to, ali so resnične ali lažne, širijo na povsem enak način. Prav preučevanje življenja ver v družbi,

raziskovanje vpliva vere na socialni mir in trdnost ali majavost politične ureditve pa je pri obeh osrednjega pomena.

²⁵ *Prim. L, 10. pogl.*

²⁶ *Prim. L, 12. pogl.*

²⁷ *Prim. E, IV, 15. pogl.*

²⁸ *Prim. TTP, Predgovor.*

7.

O učinkih navzočnosti različnih ver v družbenem tkivu oba razmišljata podobno. Za pripadnike versko pluralnih družb je takšno okolje nujno vir konfliktov, meni Hobbes. Kdor ne priznava našega boga in čaščenja, ki ga od nas zahteva, se nam posmehuje v imenu svoje "resnične" vere. Znake nespoštovanja, ki jih ta kaže, njihov naslovljenec interpretira kot grožnje, ki v njem zbudijo strah za življenje in hkrati težnjo, da bi takšno grozeče vedenje kaznoval in se tako vnaprej zaščitil. Logika je seveda dvosmerna, kar velja tudi za težnjo po anticipaciji samoobrambno utemeljenega, vendar agresivnega dejanja.²⁵ Ta grožnja nastanka spirale nestrpnostnega nasilja v versko raznolikem okolju, ki korenini v nestrpni naravi človeka, bo za Hobbesa neposreden povod za njegovo protiliberalno zahtevo po eni sami dopuščeni javni veri v državi.²⁶

Spinozov odmik od Hobbesovega sklepa o nujnosti sproženja spirale nestrpnega nasilja v primeru možnosti širjenja različnih ver v istem političnem prostoru se kaže v njegovem drugačnem vrednotenju moči in socialnih učinkov nestrpnosti med pripadniki različnih ver, ki živijo drug ob drugem. Nujnosti pojavov nestrpnosti v versko pluralni družbi Spinoza ne zanika, vendar moči teh pojavov ne pripisuje nujno katastrofalnih razsežnosti za ohranitev državljanske sloge.²⁷ Grožnja pojavov verske nestrpnosti ni nujno pogubna za mir v državi, ne vodi nujno v državljansko vojno in ostaja v mejah politično znosnega in sprejemljivega. Sila teh fenomenov postane nevarna za mir v državi samo, če se prevladi različno praznovernih ljudi, pri katerih se je obča struktura vere razvila v verovanja v posebna razodetja in v odrešilno moč določnih oblik bogoslužja, pridružijo še ugodne zunanje okoliščine. Zunanje okoliščine, ki jih ima v mislih Spinoza, so predvsem socialne narave: revščina in politična nestabilnost²⁸. Te odvisnosti čustvovanj in ravnanj verujočih od zunanjih okoliščin, ki omogoča misliti širino razpona večje ali manjše silovitosti verskih konfliktov med državljani, Hobbesova teorija ne upošteva, ali, če na to pogledamo iz drugega zornega kota, izhaja iz skrajno zaostrenih socialnih razmer, ki zelo povečujejo možnost preraščanja nestrpnosti in konfliktov v državljansko vojno - takšne so nenazadnje bile socialne razmere v Angliji, ko je nastajal Leviatan.

V luči Spinozove teorije je takšno socialno stanje in Hobbesova določitev strahu kot dominantnega afekta človeške

²⁹ *Prim. TP, V, 4., 5., in 6. par.; E, IV, 15. in 16. pogl.; TTP, 16. pogl., op.*

³⁰ *Prim. E, III, 18. pravilo, 2. op.; 50. pravilo, op.*

³¹ *E, IV, 63. pravilo; gl. tudi op.*

narave, v življenju držav mejno stanje, ki ga je treba za takšnega tudi jemati. Spinozova teorija ne zanika Hobbesove podmene, da je sprevrčanje miru v državi v vojno stanje, razpad *Commonwealtha*, osrednji predmet teorije, ki mora pojasniti strukturne vzroke njegovega nastanka in pokazati na politične rešitve, ki ga varujejo pred uničenjem, vendar te meje in tega odvrčanja ne misli kot edini smoter nastanka in ohranjanja države. Preprečitev razpada političnega občestva je negativno opredeljen smoter civilne družbe, ki ga Spinoza misli ob pozitivnem - lahko ga imenujemo blaginja, emancipacija od heteronomnosti strasti ali svoboda, da vsak posamezni državljan razvije vse, za kar ga njegova narava določa. Uresničenje prvega je nujni pogoj uresničevanja drugega, vendar - kot to najbolje kaže prav Hobbesova končna podoba državnih institucij - ne vodi nujno k drugemu. Kolikor uresničevanje prvega cilja prihaja v nasprotje z drugim, je njegova vrednost za Spinozo vprašljiva.²⁹

Tudi izhodišča tega odmika od Hobbesovih sklepov lahko izsledimo, če primerjamo obe antropologiji. Strah, negativna naravnost do prihodnjih dogodkov, temeljni občutek, ki obvladuje Hobbesovega človeka in ga vodi bodisi k razumnim, bodisi k nerazumnim izbiram sredstev za ohranitev življenja, je za Spinozo samo en pol "*omahovanja duha*", dinamičnega psihičnega ravnovesja, ki ga v človeku povzročata dva nasprotna afekta. Človeka, poleg strahu, ki je vrsta po sebi nestalne žalosti, označuje upanje, ki je vrsta po sebi nestalnega veselja.³⁰ Enega ni brez drugega in psihično življenje posameznika je stalna izmenjava njune diferencialne moči, v kateri je "absolutizacija" enega ali drugega samo mejno stanje, skrajna možnost razmerja moči, ki ne more trajno odpraviti drugega. Nobeden od obeh afektov ne more trajno povsem prevladati nad drugim in določati človekovega horizonta pričakovanj.

Upanje in strah sta sopripadni občutji. Ne eno ne drugo ne izhaja iz razumevanja, vendar njuna etična vloga ni enaka. V razmerju do razuma se pokaže njuna asimetričnost. "*Tistega, katerega vodi strah in ki dela dobro, da bi se izognil zlu, ne vodi razum.*"³¹ Medtem ko je upanje po naključju lahko vir sreče, je strah neposredno nasproten razumu in ne more biti vir sreče in svobode, ki jo prinaša razumevanje. Politična posledica te trditve je kritika "strahovlade", kot bi Spinoza lahko poimenoval ureditev v Hobbesovi državi, ki pripadnikom neuradnih ver z vlivanjem strahu pred kaznimi prepoveduje glasno izrekati upanje, ki ga polagajo v svojega boga. Socialni mir in sloga, dosežena s pomočjo strahovlade, nista vredna tega imena, kot tudi državi, "*v kateri samo strah brani podanikom, da bi prijeli za orožje, ... katere mir je pogojen zgolj z otopelostjo podanikov, ki se jih vodi kot čredo,*

da bi se jih naučilo zgolj zaslužnjevati, bolj upravičeno rečemo pustinja kot država.³²

Ker strah ne more voditi k razumu, narava upanja pa neposredno ne nasprotuje razumu, država, ki združuje "svoobodno množico" (namreč država, ki je ne vsiljuje zmagovalec zavojevanim), temelji bolj na upanju kot na strahu.³³

³² *TP*, V, 4. par.

³³ *Prav tam*, 6. par.

³⁴ *L*, 18. pogl.

8.

Verovanja v bogove so v naravi ljudi. Tega, ali so ta verovanja skupaj z našo naravo tudi božjega izvora, kot trdijo tisti, ki jih razširjajo, s pomočjo razuma ne moremo presoditi, kar pomeni, da moramo vse konsekvence in implikacije priznavanja resničnosti te ali one vere v svoji analizi človeškega suspendirati (Hobbes), oziroma lahko trdimo, da niso, zato ker nam je narava boga znana in vemo, da se ta z naravo boga vseh ver sklada samo v imenu (Spinoza). Hobbesa in Spinozo vodi razhajanje glede spoznavnosti boga do enakega izhodišča, ko gre za presojo delovanja in vloge vere v državi. Obravnavati jo moramo kot zgolj človeško zadevo, tj. tako, kot moramo po mnenju obeh pojmovati državo. Hobbesa in Spinozo zanima predvsem politična vloga vere, in njuni odgovori o odnosu med vero (ali verami) in državo se v veliki meri skladajo. Oglejmo si najprej Hobbesove.

Osnovni okvir Hobbesove analize politične vloge vere oblikuje njegova teorija pogodbenega prehoda iz naravnega v civilno stanje. Subjektivno označuje naravno stanje strah pred nasilno smrtjo. Odpravo strahu obeta le sklenitev družbene pogodbe, s katero se zavezanci vzajemno odpovedo svoji naravni pravici do vsega, kar je v njihovi moči, in svoje moči prenesejo na suverenega vladarja, ki se ga zavežejo poslušati, da bi s poslušnostjo njegovi volji dosegli jamstvo varnega in mirnega življenja, kar v naravnem stanju ni bilo mogoče. Ker fizično eksistenco ogrožajo dejanja, tudi pooblastila zadevajo dejanja ljudi. Varnost in mir v politični skupnosti pa zahteva tudi uravnavanje razširjanja mnenj³⁴, kajti tista mnenja, ki hujskajo podanike k uporabi proti suverenu, neposredno nasprotujejo uresničitvi pogodbenih ciljev. Suveren vladar, ki je postavljen, da skrbi za varnost in mir v politični skupnosti, lahko svojo nalogo izpolni le, če poskrbi, da bodo v državi prevladala mnenja, ki krepijo trdnost države, in če zatira tista, ki jo zmanjšujejo. Verske nauke kot zelo razširjena in zato za življenje države pomembna mnenja o tem, kaj je dobro, mora presojati glede na to, ali je to, kar učijo, za državo dobro ali ne. Mnenja o krepostih, ki jih med svojimi pripadniki razširjajo cerkve, morajo biti skladna s cilji politične skupnosti, kar

pomeni, da morajo ljudi spodbujati k poslušnosti javni oblasti. Suveren, ki so mu ljudje predali pravico razpolagati z njihovimi močmi in pravico voditi njihova dejanja v imenu miru in varnosti, ima zato pravico zapovedati, dopuščati ali prepovedati izkazovanja verskih čustev državljanov, saj so vse oblike božjega čaščenja vrste dejanj in tudi govorjenje in pisanje sta obliki delovanja, o katerih ima suveren pravico odločati po svoji vesti.

Hobbes notranje prepričanje ločuje od njegovih zunanjih manifestacij. Civilna oblast ima pravico uravnati naša dejanja, vendar mora posamezniku priznati svobodo notranjega življenja duha. V naravi ljudi je namreč, da svobodno oblikujejo mnenja, ki jih zato neposredno ni mogoče zaukazati. Zato ni mogoče nikogar z zunanjo prisilo ali ukazom primorati, da sprejme mnenje koga drugega: mnenja so notranji pristanek duha, na katerega prisila nima vpliva. Zapovedovanje mnenj je potemtakem nesmiselno, ker s svojim nasprotovanjem človekovi naravi zahteva nemogoče, nemogoča zahteva pa ne more nikogar zavezovati. Četudi suveren ne more podanikom neposredno vcepiti državotvornih mnenj, lahko nosilcem tistih mnenj, o katerih meni, da so državi nevarna, zapove, da obmolknejo, saj je molk dejanje, tako kot govor. Tako se izkaže, da je svoboda misli in s tem obstoj državi nevarnih mnenj, ki jih *in foro interno* Hobbes načeloma dopušča, kratkega daha, saj jih v javnosti nihče ne zagovarja, zaradi česar ostajajo neznana in se ne morejo kosati s tistimi, ki so tolerirana ali zaukazana. Suverenova pravica do omejitve svobode izražanja mnenj subjektov neogibno povzroči izginotje prepovedanih mnenj, kar je bil tudi cilj državnih oblasti. S tem pa, kot trdi Hobbes, tudi cilj vladanih, ki so vladarja povzdignili, da bi vzpostavili družbeni mir, in ga nepovratno pooblastili, da v imenu njihove ohranitve poseže po vseh potrebnih sredstvih, ki zadevajo njihova dejanja. Civilni suveren prejme z družbeno pogodbo, povsem skladno z obravnavo vere v perspektivi njenih političnih učinkov, tudi mandat vrhovne avtoritete v verskih zadevah. Vzpostavitev in ohranitev javnega miru mu narekuje, da poseže po pravici, ki pripada samo njemu, da določa javno dopustna mnenja, prepove tista, za katera meni, da kalijo mir med podložniki, in zapove obvezno učenje teh ali onih mnenj ali vere.

Hobbesova teorija odnosa med civilnim in sakralnim je sprejmitev srednjeveške, ki je poslednjo utemeljitev razlikovanja na *regnum* in *sacerdotum* in sklicevanja na teorijo o dveh mečih, nebeškem in posvetnem, našla v bogu ali v papežu kot njegovem zemeljskem namestniku. Razlage etičnega nauka o dobrem v verskih naukih so bile v srednjem veku podlaga nastanka krščanskih političnih tvorb in vodila za vladanje posvetnim

vladarjem, ki so vladali v Kristusovem imenu. Hobbes, ki s teorijo naravnega stanja odpravi podmeno o istovetnosti človeka in kristjana v srednjeveškem univerzumu političnih teorij in jo nadomesti s podmeno o človeku v boju za preživetje in moč, naredi na sledi Macchiavelliju *ragione di stato* za vrhovni kriterij presoje dobrega, ki si podredi vse druge presoje. Sveto in moralno odslej organizira primat politične presoje. Samoohranitveni cilji politične skupnosti so vrhovno dobro za vse, ki so sklenili družbeno pogodbo. Ena od manj prijetnih posledic te pogodbe je nujnost instrumentalizacije versko etičnih naukov o dobrem v tiste posvetne cilje, o katerih je doseženo soglasje vseh. Če vere ne bi bilo in bi bila človekova narava takšna kot je, namreč nagnjena k njenemu sprejetju, bi si jo pameten vladar moral izmisliti. Zato je Numa Pompilij, ki ga omenja Macchiavelli v Razmišljanjih o prvih desetih knjigah Tita Livija (*Discorsio sopra la prima deca di Tito Livio*), tudi po Hobbesovem mnenju ravnal modro, ko je Rimljanom, da bi jim vsilil večje spoštovanje zakonov, ki jih je izdajal, govoril, da so nastali po božjem navdihu.³⁵ Vere si sicer ni izmislil, vendar jo je uporabil za krepitev trdnosti države.

Hobbesova teorija daje pravne in politične temelje načelu *cuius regio eius religio*, ki ga Spinoza³⁶ in kasneje tudi Locke označi za vzpodbudo licemerju. Vendar vsega, kar je Hobbes povedal o razmerju med vero in državo, Locke ne kritizira. Nekatere Hobbesove teze najdemo tudi pri Locku: na primer tezo, da oblast suverena ne more poseči v svobodo vesti zasebnika, in zato vera ne more biti zaukazana ne z grožnjo ne z nagrado. Drugič, že Hobbes je trdil, da so vsi ljudje zmotljivi, kar, aplicirano na vladarja, sili k sklepu, da privzetje (uradne) vladarjeve vere posamezniku, ki to stori, ne zagotovi odrešitve - kar bi lahko bila Hobbesova obramba pred Lockovim očitkom licemerja, ki je nujna posledica oblasti suverena nad svobodo izražanja mnenj in verovanj. Tretjič, Lockov tretji razlog za odtegnitev pravice do uživanja tolerantnega odnosa civilnih oblasti, ki meri na katoličane, kolikor jih lahko razumemo kot podložne tujemu suverenu, kar v državo vnaša drugo jurisdikcijo, torej dvovladje in s tem možnost izbruha civilne vojne, je napovedal že Hobbes. Vladarja krščanske države svari pred tem, da bi poučevanje vere prepustil rimskemu papežu³⁷, boljša od te možnosti je celo dopustitev izpovedovanja vseh mnenj in več oblik čaščenja.³⁸ V krščanski državi cerkev in država potemtakem za Hobbesa označujeta isto, enkrat so njeni pripadniki ljudje, drugič kristjani. Vendar, še enkrat, to ne pomeni zlitja dveh Avguštinovih držav, zemeljske in nebeške, iz teorij političnega avguštinizma. Nasprotno, teza, da obstaja Kristusovo kraljestvo na zemlji, ki ga pooseblja institucionalizirana cerkev, je zanj temeljna mistifikacija katolicizma, iz katere sledijo vse

³⁵ *Discorsi*, I., 12 pogl.

³⁶ *Prim. TTP*, 20. pogl.; *Pismo o toleranci*.

³⁷ *L*, 42. in 47. pogl.

³⁸ *Prav tam*, 47. pogl.

³⁹ B, 1. dialog.

⁴⁰ *Hobbes ji posveti 3. knjigo Leviatana, Spinoza pa večji del Teološko politične razprave.*

⁴¹ *Spinoza omenja sedem nauk, ki zadostijo pogoju politične sprejemljivosti vere: bog je, bog je edini, bog je vseprisoten, bog je vsemogočen, čaščenje boga je v pravičnem in usmiljenem ravnanju (če to ni v nasprotju s pravičnostjo), bog odreši tiste, ki temu nauku sledijo in pogubi one, ki se od njega oddaljijo. (Prim. TIP 14. pogl.)*

druge. Jeruzalem bo nadomestil Atene šele ob ponovnem prihodu Mesije. Če naj torej vladar dobro opravlja svojo nalogo in naredi vse, kar je v njegovi moči, za mir in varnost podanikov, bo trdno poprijel vajeti, s katerimi je mogoče uravnati javna mnenja. Prepustitev njegovih ključnih vzvodov tujemu suverenu ali dopustitev, da se razkroji hierarhija učiteljev vere, ki se na vrhu v osebi suverena združuje s civilno, kot se je to zgodilo v anglikanski cerkvi in ob njej za časa Hobbesovega življenja, ko so nižji duhovniški stanovi in tudi laiki zase zahtevali besedo v vodenju cerkve, vodi civilno družbo v anarhijo. Teološki spori so bili po Hobbesovem mnenju poglavitni vzrok izbruha državljanske vojne v Angliji.³⁹ Dopuščanje bohotenja ločin, javnega pluralizma oblik čaščenja je za civilno družbo lahko katastrofalno. Ker je pojmovanje dobrega in zlega odvisno od pojmovanja boga in le-to od verskih učiteljev, na drugi strani pa država, ustanovljena v imenu skupnega dobrega, nujno terjaja avtonomno presojo dobrega in zlega zase, saj izven nje ali v njeni odsotnosti ne more biti nobenega skupnega dobrega, je nujna koordinacija obeh redov dobrega pod prvenstvom države. Takšna je Hobbesova teorija nespremenljivih določilnic odnosa med vero in državo, ki sicer pušča ozko špranjo zasebnosti posameznikove svobode vesti, vendar hkrati nalaga denimo krščanskemu podaniku muslimanskega vladarja, naj z besedo zanika, da je Kristus mesija, če bi suveren to od njega zahteval.

9.

Spinozova liberalna rešitev vprašanja verske svobode se na več pomembnih mestih opira na Hobbesove ali jih dobesedno ponavlja. Tudi zanj ni nobenega dvoma, da je treba v teoriji države vero presojati glede na njene politične učinke in da si civilna oblast upravičeno prizadeva uporabiti moč vere v imenu "državnih razlogov". S Hobbesom ga združuje racionalistična eksegeza Svetega pisma,⁴⁰ katere namen je izluščiti iz njega tista verovanja, ki so nujna za odrešitev. Deloma je tudi rezultat te eksegeze skupen: oba se strinjata, da je poglavitni praktični nauk tako Stare kot Nove zaveze poslušnost zakonom, kar z drugimi besedami pomeni, da je vera v vsebino Svetega pisma združljiva s civilnimi cilji in zato za oblast v državi zelo koristna.⁴¹

Njuno soglasje o podreditvi vere politični presoji se sprevrže v razhajanje, če se ozremo po pravnem kontekstu te podreditve, kar nas po eni strani ponovno privede do razlik v pojmovanju človekove narave, po drugi pa do razlike v opredelitvi cilja države. Hobbesova teorija družbene pogodbe, ki prekine naravno stanje in vzpostavi civilno stanje, med obema

naredi oster rez. Od pravice do vsega, kar je hotel in hkrati tudi zmoget narediti, ki jo je vsakdo imel v naravnem stanju, je posamezniku v civilnem stanju ostala le pravica do fizične samoohranitve in niša notranje svobode presojanja in verovanja, ki je bila pod pritiskom vladarske absolutne pravice prepovedi njenega prakticanja, lahko zgolj virtualna. Samo ukaz, ki neposredno ogroža posameznikov fizični obstoj, legitimira odpor posameznika, ki se samo v takšnem primeru izkaže za pravnega subjekta. Če oblast ogroža fizično eksistenco, sredstva neposredno kolidirajo s cilji njene vzpostavitve. Ogrožanje gole eksistence je edini razlog, zaradi katerega lahko posameznik po sklenitvi družbene pogodbe s pravico uporabi moči, ki jih je s prehodom v civilno stanje odložil in prenesel na suverena. Ko Hobbes tako ostro razmeji naravno stanje od civilnega, ravna v skladu z vzroki nastanka družbene pogodbe, ki sledijo iz njegovega opisa človekove narave. Golo preživetje, ki je v naravnem stanju podlaga vsakega upanja v večanje svojih moči, ostane tudi v civilnem stanju edina neodtujljiva pravica, ki jo morajo spoštovati tudi cilji države.

⁴² TTP, 20 pogl.

Spinozova določitev cilja države se od Hobbesove razlikuje, kolikor se njegova določitev prizadevanja po samoohranitvi, lastnega vsakemu posamezniku, razlikuje od Hobbesove. Ker to prizadevanje pri Spinozi ni več omejeno na preživetje telesa, temveč je prizadevanje za aktualizacijo vsega tistega, za kar je posameznik določen po svoji naravi, tudi za maksimiranje individualno dobrega in ne le na zagotovitev minimuma, je tudi država instrument, ki ne služi le za zagotovitev uresničevanja pravice do življenja vsakega njenega lojalnega pripadnika, temveč se poudarek premesti na vrednostno določitev uresničevanja te pravice. Zato lahko Spinoza zapiše:

“Iz temeljev države, kot smo jih razgrnili zgoraj, jasno sledi, da njen poslednji cilj ni ljudem gospodovati niti jih z grožnjo prisiliti, da se uklonijo pravici drugega, pač pa nasprotno, vsakogar osvoboditi od strahu, da bi lahko živel varno, kolikor je to mogoče, in da bi tako najbolje užival svojo naravno pravico živeti in delovati brez škode zase in za druge. Cilj države, pravim, ni spreobrniti z razumom obdarnjenih ljudi v živali in avtomate, ampak nasprotno, zagotoviti, da njihov duh in njihovo telo zanesljivo opravljajo svoje naloge, da lahko uporabijo svobodo razuma, da se drug proti drugemu ne borijo s sovraštvom, besom in prevaro in pustijo, da jih zanesejo krivični občutki. Resnični cilj države je torej svoboda.”⁴²

Država je instrument svobode, ki naj pripomore k uresnitvi prizadevanja vsakogar. Njen telos in kriterij vrednotenja vključuje tudi platonovske aspekte, ki relativirajo cilje Hobbesove države. Če red in varnost v državi pomenita ome-

⁴³ TTP, 20. pogl.; prim. tudi E, III, 2. pravilo, op.

⁴⁴ A. Avguštin: *Zakonski stan in poželenje*, 1. knjiga, VI. 7.

⁴⁵ Spinoza sicer priznava Hobbesovo tezo, da se pravica suverena nanaša na dejanja (TTP, 20. pogl.), vendar ne omenja telesa, kar Todorov (*Tolerancija i netolerancija*) interpretira kot Spinozovo izključitev govora iz okvira dejanj. Spinoza naj ne bi mislil govora kot komunikativnega govornega dejanja, temveč naj bi govoru prisodil le "denotativno" funkcijo izrekanja resnice sveta.

⁴⁶ TTP, 20. pogl.

jevanje in zaslužnje človeka, Spinozova zastavitev to prepozna kot odmik države od opravljanja svoje naloge. Ali še radikalneje: če sta red in varnost v državi rezultat zatiranja človekove svobode, je sredstvo zavzelo mesto cilja.

10.

In kaj je svoboda? Ne da bi ponovno razpravljali o metafizičnih razsežnostih tega pojma, naj za konec še enkrat opozorimo na tisto svoboščino, ki Spinozovega državljana najjasneje ločuje od Hobbesovega podložnika: na njegovo svobodo "da reče to, kar misli". Spinoza pravi, da je to svobodo "ljudem nemogoče odvzeti". Kako pojasniti to nemožnost? Odgovor najdemo spet v antropologiji. Medtem ko je Hobbes človeku pripisal sposobnost, da zadrži izražanje svojih misli, kar je v kontekstu njegove teorije pogoj tako ločenosti "svobode duha" od "suženjstva telesa", kot smiselnosti prepovedi svobodnega izražanja mnenj, je Spinoza to sposobnost človeka zanikal. Človek v resnici ne more držati jezika za zobmi. Pogosta napaka ljudi je, da s svojimi zamislili druge seznanjajo tudi tedaj, ko bi bilo zanje bolje, če bi jih zamolčali. Celó najbolj modri se pri govorjenju spozabijo.⁴³ Isti razlog, s katerim Hobbes pojasni nemoč oblasti, da bi ustvarila enotnost mnenj v državi, velja pri Spinozi tudi za njihovo izražanje. Ker je mnenja človeško nemogoče zadržati, jih je tudi nesmiselno prepovedovati, čeprav Spinoza suverenu ne odreka pravice, da to poskuša. Govorni "organi" imajo pri Spinozi podobno vlogo, kot jo ima pri Avguštinu spolni ud⁴⁴: kažejo oz. naredijo slišno upiranje telesa dominaciji duha. Pomen političnih implikacij te teze je daljnosežen, saj zanika podmeno, s pomočjo katere Hobbes misli suverenovo pravico izvajati absolutno oblast nad telesi in gibanjem zasebnikov, domnevno, ne da bi s tem okrnil svobodo njihovega duha.⁴⁵ Hobbesova ločitev zasebnih mnenj od javnih dejanj se križa v spinozovsko pojmovani besedi, ki uhaja povodcem volje in prej ali slej najde pot do drugega. Bolj je mnenje, ki je za subjekta pomembno, zatirano, večja je gotovost, da bo prišlo na dan.⁴⁶

Teza o človekovi nagnjenosti h govorjenju nas močno oddalji od Hobbesovega poskusa radikalne ločitve zasebnega in javno političnega in nas približa sedanjim časom težavnega ločevanja obojega.

Igor Pribac, magister filozofije, asistent na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

LITERATURA:

- Hobbes, Thomas: *English Works* (ur. sir W. Molesworth), London 1839-45.
- Spinoza, Baruch: *Etika, SM*, Ljubljana, 1963.
- Spinoza, Baruch: *Dve razpravi, Problemi - Razprave*, Ljubljana 1990.
- Spinoza, Baruch: *Opera* (ur. C. Gebhardt), Heidelberška akademija znanosti, 1925.
- Avguštin, Avrelj: *Zakonski stan in poželenje*, KRT, Ljubljana 1993.
- Machiavelli, Niccolò: *Opere*, Casini, Milan, 1989.
- Zac, Sylvain: *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Vrin Pariz, 1979.
- Duprat, Jean-Pierre: *Le statut de la religion dans la pensée politique de Hobbes et de Rousseau*, v: **Revue européenne des sciences sociales**, letnik 1982, št. 61, Droz, Ženeva, str. 239-276.
- Di Vona, Piero: *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo, Neapelj, 1990.
- Sorell, Tom: *Hobbes*, Routledge, 1986.
- Den Uyl, Douglas J./Warner, Stuart D.: *Liberalism and Hobbes and Spinoza*, v: **Studia spinozana** vol. 3 (1987), Walther & Walther Verlag, Hannover, 1986, str. 261-318.
- Moreau, Pierre-François: *Spinoza et le jus "jus circa sacra"*, v: **Studia spinozana** vol. 1 (1985), Walther & Walther Verlag, str. 335-343.
- Matheron, Alexandre: *Politique et religion chez Hobbes et Spinoza*, v: **Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Etudes sur Spinoza)**, Vrin, Pariz, 1986, str. 123-153.
- Rizman, Rudi: *Intelektualni temelji liberalizma*, v: **Sodobni liberalizem** (ur. R. Rizman), KRT, Ljubljana 1992.
- Todorov, Cvetan: *Tolerancija i netolerancija*, v: **Kulturni radnik** 5/1987, Zagreb, str. 161 - 179.
- State, S. A.: *The religious and the secular in the work of Thomas Hobbes*, v: **Religion, Secularization and Political Thought** (ur. James E. Crimmings), Routledge, 1989, str. 17 - 38.
- Zurbuchen, Simone: *Naturrecht und Natürliche religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.



VMESNI POLOŽAJ

ko bi mi kdo med popolno neodvisnostjo in popolno podvrženostjo misli pokazal vmesni položaj, v katerem bi lahko upal, da se bom obdržal, bi se tja morda postavil. Vendar kdo bi ta vmesni položaj odkril? Začenjate s svobodo tiska in stopate proti redu: kaj počnete? Najprej vržete pesnike porotnikom; vendar jih porotniki oprostijo in to, kar je bilo mnenje osamljenega človeka, postane mnenje cele države. Naredili ste torej preveč in premalo; pot je treba nadaljevati. Avtorje predate sodnikom: vendar morajo ti, preden obsodijo, poslušati; kar iz strahu ni bilo izpovedano v knjigi, je nekaznovano izrečeno v zagovoru; kar je bilo nejasno povedano v enem spisu, se tako ponovi v tisoč drugih. Izražanje je zunanja oblika in, če se lahko tako izrazim, telo misli, vendar pa ni misel sama. Vaša sodišča ustavijo telo, duša pa se jim izmuzne in jim spretno spolzi med rokami. Storili ste torej preveč in premalo; pot je treba nadaljevati. Pisatelje nazadnje prepustite cenzorjem; odlično! približujemo se. Toda ali ni politična tribuna svobodna? Tako torej spet niste nič naredili; motim se, poslabšali ste stvari. Imate morda misel za eno tistih materialnih sil, ki se povečujejo s številom svojih dejavnikov? Boste preštevali pisatelje kot vojake neke armade? V nasprotju z vsemi materialnimi silami se moč misli pogosto povečuje z majhnim številom tistih, ki jo izražajo. Beseda vplivnega človeka, ki prodre sama v strasti neme množice, ima večjo moč kot zmedeni kriki tisoč govornikov; in ob redkih priložnostih, ko je mogoče govoriti svobodno na enem samem javnem mestu, je tako, kot bi javno govoril v vsaki vasi. Zato morate uničiti tako svobodo govora kot svobodo pisanja; tokrat ste le dosegli cilj: vsakdo molči. Pa vendar, kam ste prispeli? Vaše izhodišče je bila zloraba svobode in zdaj vas najdem pod nogami despota.

Alexis de Tocqueville, Francija, O demokraciji v Ameriki, 1835

Prevedeno po: *La tolérance* (ur. Z. Morsy), UNESCO, Pariz, 1974 (1988).
Prevedla: Nadja Dobnik.

Herbert Marcuse

Represivna toleranca

Ta esej¹ raziskuje idejo tolerance v naših razvitih industrijskih družbah. Sklene se z ugotovitvijo, da bi udejanjenje cilja tolerance zahtevalo netoleranco do vladajočih politik, stališč in mnenj ter razširitev tolerance na politike, prepričanja in mnenja, ki so zaničevana ali zatirana. Z drugimi besedami, danes se ideja tolerance spet pojavlja kot tisto, kar je bila na začetku, ob svitu novega veka: kot pristranski cilj, prevratniški, osvobajajoči pojem in praksa. In obratno, kar se danes razglašča in prakticira kot toleranca, v mnogih najučinkovitejših oblikah služi zatiranju.

Avtor se popolnoma zaveda, da ni sedaj nobene oblasti, avtoritete ali vlade, ki bi spreminjala osvobajajočo toleranco v prakso, zato verjame, da je naloga in dolžnost intelektualca priklicati in ohraniti zgodovinske možnosti, za katere se zdi, da so postale utopične - da je njegova naloga predreti konkretnost zatiranja in tako odpreti miselni prostor, v katerem bo lahko družba pripoznana kot to, kar je in kar počne.

Toleranca je sama sebi cilj. Odprava nasilja in zmanjšanje zatiranja na obseg, ki je potreben za zaščito človeka in živali pred krutostjo in agresijo, so prvi pogoji za oblikovanje humane družbe. Takšna družba še ne obstaja. Bolj kot kdaj koli prej nasilje in zatiranje na globalni ravni onemogočata napredovanje k njej. Demokratične in avtoritarne vlade v enaki meri razglašča-

¹ Ta esej je posvečen mojim študentom na Brandeis University.

jo, prakticirajo in branijo nasilje in zatiranje kot strašilno sredstvo proti nuklearni vojni, kot policijsko delovanje proti prevratu, kot tehnično pomoč v boju proti imperializmu in komunizmu in kot metode za umiritev v neokolonialističnih masakrih. Istočasno pa vzgajajo ljudi, ki so jim podrejene, da prenašajo takšna ravnanja kot nujna za ohranjanje statusa quo. Toleranca je razširjena na politične ukrepe, pogoje in načine ravnanja, ki jih ne bi smeli tolerirati, ker ovirajo, če že ne uničujejo možnosti, da bi ustvarili bivanje brez strahu in bede.

Ta vrsta tolerance krepi tiranijo večine, proti kateri so protestirali avtentični liberalci. Politično mesto tolerance se je spremenilo: potem ko je bila bolj ali manj molče in ustavno umaknjena iz opozicije, se je vzpostavila kot prisilno obnašanje glede na etablirano politiko. Toleranca prehaja iz aktivnega v pasivno stanje, od prakse k nepraksi: laissez-faire vzpostavljenih organov. Prav ljudstvo tolerira vlado, ki v zameno dopušča opozicijo v okviru, ki ga določajo vzpostavljene oblasti.

Toleranca do radikalnega zla se zdaj prikazuje kot dobro, ker služi vzdrževanju celote na poti k izobilju ali k večjemu izobilju. Toleriranje sistematičnega poneumljanja otrok in odraslih z reklamo in propagando, sproščanje destruktivnosti v agresivni vožnji, rekrutiranje v posebne enote in njihovo usposabljanje, nemočna in dobrohotna toleranca do neprikrite goljufije pri prodaji blaga, do razsipništva in načrtovanega zastaranja blaga niso nikakršna popačenja ali odstopanja, temveč bistvo nekega sistema, ki toleranco postavlja kot sredstvo, s katerim ovekoveča boj za obstanek in zatira alternative. Avtoritete na področju vzgoje, morale in psihologije se glasno zgražajo nad povečanjem mladinskega kriminala, manj glasno pa nad ponosnim prikazovanjem (v svetu, dejanjih in na slikah) vedno močnejših izstrelkov, raket in bomb - temu vrhuncu zločinstva celotne civilizacije.

Po dialektični tezi celota določa resnico - ne v smislu, da je celota pred ali nad svojimi deli, temveč da njena struktura in funkcija določata vsako posebno stanje in odnos. Tako v represivni družbi celo naprednim gibanjem preti, da se sprejmejo v svoje nasprotje, kolikor, ko sprejmejo pravila igre. Da navedemo najbolj kontroverzen primer: uresničevanje političnih pravic (kot so volitve, pisanje pisem tisku, senatorjem, protestne demonstracije, ki se od vsega začetka odpovedujejo nasilnosti) v družbi popolnega upravljanja služi krepitvi tega upravljanja, tako da potrjuje obstoj demokratičnih svoboščin, ki so v dejanskosti že zdavnaj spremenile svojo vsebino in izgubile svojo učinkovitost. V takem primeru postane svoboda (prepričanja, združevanja in govora) instrument, ki odpravlja hlapčevstvo. In vendar (in samo tukaj kaže dialektična teza svoj polni namen) ostaja eksistenca in uresničevanje teh svoboščin predpogoj za popolno vzpostavitev njihove prvotne opozicijske funkcije ob

predpostavki, da se napor za prekoračitev njihovih omejitev (ki si jih pogosto same naložijo) okrepi. Na splošno sta funkcija in vrednost tolerance odvisni od enakosti, ki vlada v družbi, v kateri se toleranca izvaja. Toleranca sama ostaja podvržena širšim kriterijem; njenega dometa in njenih meja ni mogoče definirati glede na vprično družbo. Z drugimi besedami, toleranca je samo tedaj sama sebi cilj, če je resnično univerzalna in če jo izvajajo tako vladajoči kot vladani, gospoda in hlapci, biriči in njihove žrtve. Taka univerzalna toleranca je možna samo tedaj, ko noben dejanski ali domnevni sovražnik ne zahteva vzgoje in usposabljanja ljudi za vojaško nasilje in uničevanje v imenu nacionalnega interesa. Dokler ti pogoji ne prevladajo, so pogoji tolerance "obremenjeni": opredeljeni in določeni so z institucionalizirano neenakostjo (ki je gotovo združljiva z ustavno enakostjo), kar pomeni z razredno strukturo družbe. V taki družbi je toleranca *de facto* omejena na območje legaliziranega nasilja ali zatiranja (policija, vojska, nadzorniki vseh vrst) in s privilegiranim položajem vladajočih interesov ter njihovimi "zvezami".

Te omejitve tolerance, ki delujejo v ozadju, običajno nastopijo pred izrednimi in pravnimi omejevanji, kakor jih uveljavijo sodišča, običaji, vlade itd. (na primer "obsedno stanje", ogrožanje nacionalne varnosti, herezija). V okviru takšne družbene strukture se lahko toleranco uresničuje in razglašča brez težav. Obstajata dve vrsti tolerance: prvič, pasivna strpnost do utrjenih stališč in idej, četudi je njihovo škodljivo učinkovanje na človeka in naravo očitno, in drugič, aktivna uradna toleranca, ki priznava tako desnico kot levico, nasilna in mirovna gibanja, stranko sovraštva in stranko humanosti. To nepristransko toleranco imenujem "abstraktno" in "čisto", če se ne priklanja nobeni strani - seveda s tem dejansko ščiti že utrjeno mašinerijo diskriminacije.

Toleranca, ki je razširila obseg in vsebino svobode, je bila vedno pristransko netolerantna do protagonistov zatirajočega statusa quo. Šlo je le za stopnjo in obseg netolerance. V utrjeni liberalni družbi Anglije in Združenih držav je bila pravica govora in zborovanja priznana celo radikalnim nasprotnikom družbe, pod pogojem, da niso prešli od besed k dejanjem.

Opirajoč se na učinkovite, v ozadju stoječe omejitve, se je zdelo, da družba uresničuje splošno toleranco. Toda že liberalistična teorija je toleranci postavila pomemben pogoj: toleranca naj bi "veljala samo za ljudi zrelih zmožnosti". John Stuart Mill ne govori samo o otrocih in mladoletnikih; natančnejši je: "Svoboda kot princip ni uporabna za stanje, ki je bilo pred časom, v katerem je človeštvo doseglo sposobnost, da se s svobodno in enakopravno diskusijo izpopolnjujejo." Pred tem smejo biti ljudje še barbari in "despotizem je legitimna oblika vladanja, ko gre za barbare, ob predpostavki, da je cilj njihovo izboljšanje,

sredstva pa so upravičena s tem, da dejansko vodijo k omenjenemu cilju". Millove pogosto citirane besede vsebujejo neko manj znano implikacijo, od katere je odvisen njihov smisel: notranjo povezanost svobode in resnice. Gre za smisel, v katerem je resnica smoter svobode, svoboda pa mora biti opredeljena in določena z resnico. V kakšnem smislu je lahko svoboda zaradi resnice? Svoboda je samodoločanje, avtonomija - to je skoraj tautologija, toda tautologija, ki izhaja iz celega niza sintetičnih sodb. Svoboda predpostavlja sposobnost, da si človek lahko določa lastno življenje, da je sposoben odločati, kaj bo počel in česa ne, kaj bo trpel in česa ne. Toda subjekt te avtonomije ni nikoli naključni, zasebni posameznik, to, kar on realno ali slučajno je, temveč je individuuum kot človeško bitje, ki je zmožno biti svobodno z drugimi. In problem, kako omogočiti takšno harmonijo v razmerju med vsako individualno svobodo in drugim, ni v tem, kako najti kompromis med tekmeči ali med svobodo in zakonom, med skupnim in individualnim interesom, javno in zasebno blaginjo v neki *etablirani* družbi, temveč v tem, da *se ustvari* družba, v kateri človek ne bo suženj institucij, ki od samega začetka ovirajo samodoločanje. Z drugimi besedami, svobodo je treba šele ustvariti celo za sedaj najsvobodnejše družbe. Smer, v kateri jo je treba iskati, ter institucionalne in kulturne spremembe, ki lahko prispevajo k uveljavljanju tega cilja, so - vsaj v razviti civilizaciji - *pojmljive*, to pomeni, da se jih da razpoznati in načrtovati na osnovi izkustva, s človeškim umom.

V vzajemnem učinkovanju teorije in prakse postanejo resnične in napačne rešitve razločljive - nikoli v smislu dokazljive nujnosti, nikoli kot pozitivno, temveč samo z gotovostjo premišljene in umne možnosti in s prepričljivo močjo negativnega. Tedaj je resnično pozitivno družba prihodnosti in zato onstran definicij in določanja, medtem ko je sedanje pozitivno tisto, kar mora biti preseženo. Toda izkustvo in razumevanje obstoječe družbe lahko vsekakor pripozna nekaj, kar ne vodi k svobodni in umni družbi in kar ovira in izkrivlja možnosti za njeno vzpostavitev. Svoboda je osvobajanja, poseben zgodovinski proces v teoriji in praksi; kot taka ima svojo pravico in krivico, svojo resničnost in napačnost.

Negotovost možnosti pri tem razlikovanju ne odpravi zgodovinske objektivnosti, vendar pa terja svobodo misli in izražanja kot predpogoj, da bi našla pot k svobodi - terja *toleranco*. Ta toleranca vsekakor ne more biti nerazlikovana in enaka glede na vsebino izraza tako v besedi kot v dejanju, ne more ščititi napačnih besed in krivičnih dejanj, ki ponazarjajo oporenje in nasprotovanje možnostim osvobajanja. Takšna nerazlikovana toleranca je upravičena v nepomembnih debatah, pri kramljanju, v akademski diskusiji, neobhodno je potrebna

pri znanstvenem delovanju in v zasebni religiji. Toda družba ne more ravnati nerazlikova(l)no tam, kjer so pod vprašajem prav pomiritev bivanja, svoboda in sreča; tu določene reči ne morejo biti izrečene, določene ideje ne morejo biti izražene, določeni politični ukrepi ne morejo biti predlagani in določena obnašanja ne morejo biti dovoljena, ne da bi toleranco naredili za instrument, s katerim ohranjamo hlapčevstva.

Prepoznana je bila nevarnost "razdejalne tolerance" (Baudelaire), "benevolentne nevtralnosti" do *umetnosti*: trg, ki (četudi pogosto s čisto nenadnimi nihanjem) enako dobro vsrka umetnost, protiumetnost in neumetnost, vse možne, nasprotujoče si sloge, šole in oblike, nudi "udobno posodo, prijazno brezno" (Edgar Wind, *Art and Anarchy*, New York, Knopf, 1964, str. 101), ki pogoltne radikalni impulz umetnosti, njen protest proti etablirani dejanskosti. Prav tako je cenzura umetnosti in literature v vseh okoliščinah nazadnjaška. Avtentično umetniško delo ni nikakršna opora zatiranju in to ne more biti, psevdoumetnost (ki je lahko takšna opora) pa ni nobena umetnost. Umetnost stoji nasproti zgodovini; upira se zgodovini, ki je bila zgodovina zatiranja, kajti umetnost se podreja zakonom dejanskosti, ki so drugačni od etabliranih zakonov: zakonom oblike, ki proizvajajo drugačno dejanskost - negacijo etabliranih celo tam, kjer umetnost odslíkava etablirano dejanskost. Toda v boju z zgodovino se umetnost pokori zgodovini: zgodovina vstopi v definicijo umetnosti in v notranje ločevanje med umetnostjo in psevdoumetnostjo. Tako se zgodi, da postane to, kar je bila nekoč umetnost, psevdoumetnost. Prejšnje oblike, slogi in kvalitete, prejšnji načini protesta in odpovedi se ne dajo obnoviti v neki drugi družbi ali zoper njo. So primeri, ko avtentično delo vsebuje nazadnjaško politično sporočilo - to velja za Dostojevskega. Potem pa delo samo ukinja sporočilo: nazadnjaška politična vsebina se vsrka, *odpravljena* v umetniški formi; v delu kot literaturi.

Toleranca svobode govora je način izboljšanja, napredovanja v osvobajanju, *ne*, ker ni objektivne resnice in mora biti izboljšanje nujno kompromis med različnimi mnenji, temveč ker *obstaja* objektivna resnica, ki je lahko odkrita, dognana samo z učenjem in pojmljenjem tega, kar je, kar more biti in kar naj bi bilo narejeno za izboljšanje usode človeštva. To običajno in zgodovinsko "naj bi" ni neposredno razvidno, ne leži na dlani; treba ga je razkriti tako, da dano gradivo "razrežemo", "razcepimo", "razbijemo" (*dis-cutio*) - tako da razločimo pravico in krivico, dobro in slabo, pravilno in napačno. Subjekt, katerega "izboljšanje" je odvisno od progresivne zgodovinske prakse, je vsak človek kot človek, ta univerzalnost pa se reflektira v diskusiji, ki a priori ne izključi nobene skupine ali posameznika. Toda celo vsevključujoči značaj liberalne toleran-

ce temelji, vsaj v teoriji, na predpostavki, da so ljudje (potencialni) *posamezniki*, ki se lahko sami naučijo poslušati, gledati in čutiti, razvijati svoje lastne misli, doumejo svoje resnične interese, pravice in sposobnosti tudi zoper uveljavljeno avtoriteto in mnenje. To je bila racionalna osnova svobode govora in zborovanja. Univerzalna toleranca postane vprašljiva, ko njene racionalne osnove ni več, ko je toleranca predpisana manipuliranim in indoktriniranim posameznikom, ki preblejavajo mnenja svojih gospodarjev, kot da so njihova, in za katere je heteronomija postala avtonomija.

Telos tolerance je resnica. Iz zgodovinskih zapisov je jasno, da so avtentični zagovorniki tolerance imeli v mislih nekaj več in drugačne resnice, kot je resnica logičnih sodb in akademske teorije. John Stuart Mill govori o resnici, ki jo v zgodovini preganjajo in ki nad preganjanjem *ne* triumfira po zaslugi svoje "lastne moči" in ki "proti ječi in kolu" dejansko tudi nima nobene lastne moči. In našteje "resnice", ki so bile okrutno in uspešno uničene v ječi in na kolu: Arnolda Brescie, fra Dolcina, Savonarole, albižanov, valdencev, lolardov in husitov. Toleranca je potrebna najprej in predvsem zaradi krivovercev - zgodovinska pot k humanitas se kaže kot krivoverstvo: tarča preganjanja v imenu obstoječe oblasti. Krivoverstvo kot tako, seveda, ni kazalec resnice.

Kriterij napredovanja v svobodi, po katerem Mill presoja ta gibanja, je reformacija. Gre za vrednotenje *ex post* in njegov seznam vsebuje protislovja (tudi Savonarola bi sežgal fra Dolcina). Celo vrednotenje *ex post* je v svoji resničnosti sporno: zgodovina popravlja sodbo - prepozno. Popravek ne pomaga žrtvam in ne opravičuje njihovih rabljev. Nauk je vendarle jasen: netoleranca je dolga stoletja ovirala napredek in podaljševala pokole in mučenje nedolžnih. Govori to v prid nerazlikova(l)ni, "čisti" toleranci? Ali obstajajo zgodovinske razmere, v katerih takšna toleranca zavira osvobajanje in povečuje število žrtev, žrtvovanih statusu quo? Ali je lahko nerazlikova(l)na garancija političnih pravic in svoboščin represivna? Ali lahko takšna toleranca služi oviranju kakovostne družbene spremembe?

O tem vprašanju bom razpravljal samo v zvezi s političnimi gibanji, stališči, miselnimi smermi in filozofijami, ki so v najširšem smislu "politične" - ki zadevajo družbo kot celoto in razvidno presegajo območje zasebnosti. Razen tega bom žarišče diskusije premaknil: ne bo se ukvarjala samo in v prvi vrsti s toleranco do radikalnih ekstremov, manjšin, prevratništev itd., temveč s toleranco do večine, do uradnega in javnega mnenja, s toleranco do etabliranih varuhov svobode. Zato lahko za okvir diskusije uporabimo samo demokratično družbo, v kateri ljudstvo kot posamezniki in člani političnih in drugih organizacij sodeluje pri oblikovanju, ohranjanju in spreminjanju politike. V avtoritarnem sistemu ljudstvo ne tolerira, temveč prenaša etablirano politiko.

V sistemu ustavno zagotovljenih in (v splošnem in brez preštevilnih in preočitnih izjem) uresničevanih državljskih pravic in svoboščin sta opozicija in nesoglasje tolerirana, kolikor nista usmerjena k uporabi nasilja in/ali če ne pozivata k nasilnemu prevratu oz. ga ne organizirata. V podstati je predpostavka, da je etabrirana družba svobodna in da bi se vsako izboljšanje, predružačenje same družbene strukture in vrednot vzpostavilo v normalnem poteku dogodkov, pripravljenem, določenem in preverjenem v svobodni in enakopravni diskusiji na odprtem trgu idej in dobrin.² S tem, ko sem spomnil na mesto pri John Stuartu Millu, sem opozoril na v tej predpostavki skrito premiso: svobodna in enakopravna diskusija lahko izpolni svojo funkcijo, ki ji jo pripisujejo samo, če je *racionalna* - izraz in razvoj neodvisnega mišljenja, prosto indoktrinacije, manipulacije in zunanje avtoritete. Pojem pluralizma in izravnave oblasti ne more nadomestiti te zahteve. Teoretično bi se dala skonstruirati država, v kateri se mnoštvo prisil, interesov in avtoritet uravnovesi, kar bi vodilo k resnično splošnim in umnim interesom. Vendar se takšna zgradba slabo poda družbi, v kateri so in ostajajo neenake sile, ko pa dobijo svoj lastni tok, njihova neenakost še narašča. Še manj pa se ji poda, če se raznovrstnost prisil združi in koagulira v prevladujočo celoto ter pri tem integrira posamezne izravnavaajoče se moči po zaslugi naraščajočega življenjskega standarda in vse večje koncentracije moči. Delavec, katerega dejanski interes nasprotuje interesu vodstva, običajni potrošnik, katerega dejanski interes nasprotuje interesu proizvajalca, in intelektualec, katerega poklic pride v nasprotje s poklicem njegovega delodajalca - vsi se čutijo potem podjarmljene sistemu, proti kateremu so nemočni in ki se jim kaže kot nerazumen. Ideje razpoložljivih alternativ se razpršijo v skrajno utopični razsežnosti, v kateri so doma, kajti svobodna družba je v resnici nerealistična in neopredelljivo različna od vseh sedanjih družb. Kakšno izboljšanje se lahko zgodi tudi v "normalnem toku dogodkov" in brez prevrata, vendar bo šlo v teh okoliščinah za izboljšanje, katerega smer določajo partikularni interesi, ki nadzirajo celoto.

Iz istega razloga bo tistim manjšinam, ki si prizadevajo spremeniti celoto samó v optimalnih pogojih, ki redko vladajo, dovoljeno, da se pogovarjajo in razpravljajo, govorijo in se zbirajo - in spričo prevladujoče večine, ki se upira kakovostni družbeni spremembi, bodo ostajale neškodljive in nemočne. Ta

² Glede na diskusijo, ki bo sledila, bi rad še enkrat poudaril, da toleranca celo v demokratični družbi de facto ni nerazlikovana in "čista". Poprej navedena "v ozadju delujoča omejevanja" zarišejo toleranci omejitve še preden začne delovati. Tisti, ki so proti etabriranemu sistemu, so apriori na slabšem, kar pa se ne da odpraviti s strpnostjo do njihovih idej, govorov in časopisov.

večina je trdno utemeljena na povečanem zadovoljevanju potreb ter na tehnološki in duhovni koordinaciji, ki dokazuje splošno nemoč radikalnih skupin v dobro delujočem družbenem sistemu.

V demokraciji izobilja prevladuje izobilna diskusija, ki je v etabliranem okviru široko tolerantna. Vsa stališča so dovoljena: komunist in fašist, levica in desnica, belec in črnc, goreči privrženci oboroževanja in razorožitve. Še več, v neskončnih razpravah preko občil je z istim obzirom obravnavano tako inteligentno kot neumno mnenje, nepoučeni lahko prav tako dolgo govori kot poučeni in propaganda gre skupaj z vzgojo, resničnost pa z napačnostjo. Ta čista toleranca smisla in nesmisla se opravičuje z demokratičnim argumentom, da nihče, bodisi skupina ali posameznik, nima v posesti resnice in ni sposoben določati, kaj je pravično in kaj krivično, kaj je dobro in kaj slabo. Zato morajo biti vsa nasprotujoča si mnenja predložena "ljudstvu", da jih premisli in izbere. Vendar sem že nakazal, da demokratični argument vključuje nujen pogoj, namreč: ljudje morajo biti sposobni premišljevat in izbirati na osnovi znanja, imeti morajo dostop do avtentičnih informacij in vrednotenje na tej osnovi mora biti rezultat avtonomnega mišljenja.

V sedANJI dobi postaja demokratična argumentacija neveljavna za abstraktno toleranco, ker postaja neveljaven demokratični proces sam. Osvobajajoča moč demokracije je bila možnost, ki jo je dala učinkovitemu nesoglasju na individualni in na družbeni ravni in njena odprtost za kakovostno različne oblike vladanja, kulture, izobraževanja in dela - človeškega bivanja na splošno. Toleriranje svobodne diskusije in enake pravice nasprotnikov naj bi določila in razčistila različne oblike razhajajočih se pogledov: njihovo usmeritev, vsebino in perspektivo. Toda s koncentracijo ekonomske in politične moči in z združevanjem nasprotij v družbi, ki uporablja tehnologijo kot instrument vladanja, je učinkovito nesoglasje blokirano tam, kjer bi moglo neovirano nastati: pri oblikovanju mnenj, v območju informacij in komunikacij, pri govoru in zborovanju. Pod vladavino monopolnih občil - ki so v glavnem sredstva ekonomske in politične moči - se proizvaja mentaliteta, za katero je vnaprej določeno prav in narobe, resnično in napačno, kjerkoli se dotika življenjskih interesov družbe. To je (pred vsakim izrazom in vsako komunikacijo) zadeva semantike: blokiranje učinkovitega nesoglasja in priznavanje tistega, kar ne pripada establišmentu, se začena v objavljenem in predpisanem načinu izražanja. Smisel besed je strogo ustaljen. Racionalna prepričevanja, prepričevanja o nasprotnem so malodane izključena. Dostop do jezika je zaprt tistim pomenom besed in idej, ki se razlikujejo od ustaljenih - tistih, ki jih reklamirajo in v svojih praktikah potrjujejo oblasti. Drugačne besede se sicer lahko povedo in slišijo, tudi drugačne

ideje smejo biti izražene, toda na množični lestvici konservativne večine (zunaj takšnih enklav kot je inteligenca) so takoj "vrednotene" (to je avtomatično razumljene) v smislu javnega jezika - jezika, ki "a priori" določi smer, v kateri se giblje proces mišljenja. S tem se proces refleksije konča tam, kjer se je začel: v danih pogojih in razmerjih. S tem ko argument diskusije potrjuje samega sebe, odrinja protislovje, ker je antiteza na novo določena glede na tezo. Na primer teza: delamo za mir, antiteza: pripravljamo se na vojno (ali celo: smo v vojni), pomenjenje nasprotij: pripravljanje na vojno *je* delo za mir. Mir je na novo določen, češ da v danih okoliščinah nujno vključuje pripravljanje na vojno (ali celo vojno) in v tej orwellowski obliki je smisel besede "mir" ustaljen. Tako osnovni besednjak orwellovskega jezika deluje kot apriorne kategorije razumevanja: vnaprejšnje oblikovanje vsebine. Te razmere uničujejo logiko tolerance, ki vključuje racionalni razvoj pomena in onemogoča njegovo zapiranje. Prepričevanje v diskusiji in enakopravno prikazovanje nasprotnih strani zlahka izgubita svojo osvobojujočo moč kot dejavnika razumevanja in učenja (celo tam, kjer je dejansko enakopravno); precej verjetneje je, da krepi etabliirano tezo in preprečuje alternative.

Nepristranost do skrajnosti in enako obravnavanje konkurirajočih in konfliktnih mnenj je resnično osnovna poteza demokratičnega procesa odločanja - prav tako je tudi osnovna zahteva za določanje meja tolerance. Toda v demokraciji s totalitarno organizacijo lahko objektivnost izpolnjuje povsem drugo vlogo, namreč, da podpira duhovno držo, ki teži k zabrisovanju razlike med resnico in neresnico, informacijo in indoktrinacijo, med tem, kar je prav in tem, kar je narobe. Dejansko je odločitev med nasprotnimi nazori sprejeta še preden so predstavljeni in prediskutirani - sprejeta ne s strani zarote ali pokrovitelja ali propagandista, temveč s strani "običajnega toka dogodkov" (tj. toka upravljanih dogodkov) in mentalitete, kakršno oblikuje omenjeni tok. Resnico tudi tu določa celota. Odločitev se torej uveljavlja sama, ne da bi bila pri tem objektivnost odkrito prizadeta, v takih stvareh kot je make-up časopisa (v tem, da najpomembnejšo informacijo razkosajo in prepredejo z materialom in z nerelevantnimi zadevami, s čimer so nekatere skrajno negativne novice postavljene na nevpadljivo mesto), v tem da so razkošni oglasi in neomiljene okrutnosti postavljene drug ob drugem, in da se oddaje, ki sporočajo dejstva, začenjajo in prekinjajo z vsiljivimi reklamami. Rezultat je *neutaliziranje* nasprotij; neutaliziranje seveda, ki se godi na trdnih tleh strukturalne omejitve tolerance in v okviru vnaprej oblikovane mentalitete. Če časopis natisne pozitivno in negativno poročilo o FBI drugo poleg drugega, potem pošteno izpolni zahtevo po objektivnosti; vendar je gotovo, da bo prevladalo pozitivno, ker

je imidž institucije globoko vtisnjen v zavesti ljudi. Ali če napovedovalec poroča o umoru ljudi, ki so se zavzemali za državljske pravice, z enako neprizadetim tonom, kot ga uporablja, kadar opisuje delniški trg ali vreme, ali z enako mero prizadetosti, s kakršno bere reklame, potem je takšna objektivnost sumljiva. Še več, prekrši se zoper humanost in resnico, ker je mirna tam, kjer je treba biti besen, in ker ne obtožuje tam, kjer že sama dejstva vsebujejo obtožbo. Toleranca, izražena v takšni nepristranskosti, služi zmanjševanju vladajoče netolerance in zatiranja ali celo njenemu opravičevanju. Če ima objektivnost kar koli opraviti z resnico in če je resnica več kot stvar logike in znanosti, potem je tovrstna objektivnost napačna in takšna toleranca nečloveška. In če moramo zlomiti etabrirani univerzum pomena (in prakso v tem univerzumu), zato da bi človeku omogočili, da odkrije, kaj je resnično in kaj napačno, potem je treba to varljivo nepristranskost odpraviti. Ljudje, ki so ji izpostavljeni, niso nikakršne *tabule rase*, temveč so indoktrinirani z razmerji, v katerih živijo in mislijo in čez katere ne gredo. Za to, da bi ljudje postali avtonomni, da bi sami odkrivali, kaj je zanje in za obstoječo družbo pravično in kaj napačno, bi se morali osvoboditi vladajoče indoktrinacije (ki ni več pripoznana kot indoktrinacija). To pa pomeni, da bi bilo treba obrniti usmeritev: dobili naj bi informacijo, ki je obrnjena v nasprotno smer. Ker dejstva nikoli niso dana in dostopna neposredno, temveč jih utrdijo in "posredujejo" tisti, ki jih delajo, resnica, "vsa resnica", presega ta dejstva in terja, da se prenehajo pojavljati. Prekinitev - temeljni pogoj in znak vsake svobode misli in govora - se ne more izpolniti v etabriranem okviru abstraktne tolerance in nepristne objektivnosti, ker so prav to dejavniki, ki duha vnaprej oblikujejo *proti* prekinitvi.

Dejanske omejitve, ki jih totalitarne demokracije postavljajo proti učinkovitosti kakovostno odstopajočih pogledov, so v primerjavi s praktikami diktature, ki hoče ljudstvo vzgojiti v resnici, dovolj šibke in prijazne. Z vsemi svojimi mejami in izkrivljanji je demokratična toleranca vsekakor humanejša od institucionalizirane netolerance, ki žrtvuje pravice in svoboščine živečih generacij zavoljo prihodnjih. Vprašanje je, če je to edina možnost. Poskušal bom nakazati, v kateri smeri lahko iščemo odgovor. V nobenem primeru ne gre za nasprotje med demokracijo nasploh in diktaturo nasploh.

Demokracija je oblika vladanja, ki je primerna za zelo različne tipe družbe (to velja celo za demokracijo s splošno glasovalno pravico in enakostjo pred zakonom). Človeška cena za demokracijo je vedno in povsod tolikšna, kot jo zahteva družba, v kateri demokracija vlada. Obseg teh stroškov sega od normalnega izkoriščanja, bede in negotovosti vse do žrtev vojne, policijskih akcij, vojaške pomoči itd., v katere se je zapletla družba

- pri čemer ne gre samo za žrtve znotraj njenih državnih meja. Ti nagibi nikoli ne morejo opravičiti različnih izgub in človeških žrtev, zahtevanih v imenu boljše družbe prihodnosti. Pač pa omogočajo tehtanje med stroški, ki so povezani z ohranjanjem sedanje družbe, in tveganjem, da bi spodbudili možnosti, ki ponujajo razumno priložnost za mir in osvoboditev. Gotovo od nobene vlade ne moremo pričakovati, da bi podpirala prevrat, toda v demokraciji je takšna pravica zasidrana v ljudstvu (tj. v večini ljudstva). To pomeni, da poti, po katerih se razvija prevratniška večina, ne bi smele biti zaprte; če pa z organiziranim zatiranjem in indoktrinacijo pride do tega, potem bo lahko njihovo ponovno odpiranje zahtevalo nedemokratična sredstva, vključno z odpravo toleriranja svobode govora in zborovanja skupin in gibanj, ki zagovarjajo agresivno politiko, oboroževanje, šovinizem in diskriminacijo iz rasističnih ali religiozних vzrokov ali ki se upirajo razširjanju javnih služb, socialne varnosti, medicinskega skrbstva itd. Poleg tega lahko ponovna vzpostavitev svobode mišljenja terja novo in ostro omejevanje pri poučevanju in praksah v pedagoških ustanovah, ki naj z vsemi metodami in mnenji zapirajo duha v etabrirani univerzum diskurza in obnašanja, s čimer a priori preprečujejo racionalno ocenjevanje alternativ. V tolikšni meri, kot prinaša svoboda mišljenja s sabo boj proti nečlovečnosti, bi vzpostavitev takšne svobode vsebovala tudi netoleranco do znanstvenega raziskovanja v interesu ubijalskih "zastraševalnih sredstev", v interesu nenormalnega človeškega trpljenja v nečloveških razmerah itd. Sedaj bom obravnaval vprašanje, kdo naj razsoja o razlikovanju med osvobajajočim in represivnim, človeškim in nečloveškim, poučevanjem in praksami. Pravkar sem nakazal, da to razlikovanje ni stvar vrednot, ampak racionalnih kriterijev.

Medtem ko bi spremembo usmeritve vsaj v edukacijskih ustanovah lahko uveljavili študentje in učitelji sami in bi si jo tako sami naložili, pa si lahko sistematično ukinitve tolerance do nazadnjaških in represivnih mnenj in gibanj predstavljamo samo kot rezultat množičnega pritiska, ki bi se iztekel v prevrat. To bi, z drugimi besedami, predpostavljalo to, kar je treba šele opraviti: preobračanje usmeritve. Podlogo za to pa lahko pripravijo že odpor ob posebnih priložnostih, bojkot, nesodelovanje na krajevni ravni in na ravni majhnih skupin. Prevratniški značaj ponovne vzpostavitve svobode se zdi najbolj razločen v tisti družbeni razsežnosti, kjer sta napačna toleranca in svobodno podjetništvo napravila verjetno največjo in najbolj dolgotrajno škodo, to je v poslovnem svetu in propagandi. V nasprotju z emfatičnimi zagovorniki dela vztrajam, da običajni postopki, kot načrtno zastaranje blaga, sporazum med vodstvom sindikata in menedžmentom in goljufiva publiciteta, niso nemočni množični enostavno vsiljene, temveč jih le-ta *tolerira* - še posebej potro-

šniki. Vendar bi bilo smešno, če bi želeli govoriti o možni odpravi tolerance glede na omenjene praktike in ideologije, ki jih podpirajo. Ker pripada bazi, na kateri temelji represivna bogata družba, na podlagi katere reproducira sebe in svoje življenjsko pomembne obrambne položaje - bi bila njena odstranitev tista totalna revolucija, ki jo ta družba tako učinkovito preprečuje.

Razpravljati o toleranci v takšni družbi pomeni na novo raziskati vprašanje nasilja in tradicionalno razlikovanje nasilne in nenasilne akcije. Diskusija ne more biti že od vsega začetka zamegljena z ideologijami, ki služijo povečevanju nasilja. Celo v naprednih središčih civilizacije nasilje dejansko prevladuje: uporabljajo ga v policiji, v kaznilnicah, umobolnicah in v boju proti rasnim manjšinam; branilci prestolniške svobode ga prenašajo v zakotne dežele. Vsekakor to nasilje poraja novo nasilje. Toda eno je vzdržati se nasilja zaradi veliko večjega nasilja, drugo pa je odpovedati se nasilju proti nasilju a priori, iz etičnih ali psiholoških razlogov (ker lahko prestraši simpatizerje). Šibkim nenasilnost običajno ne samo pridigajo, temveč jo od njih zahtevajo; torej je nenasilje bolj nujnost kot krepost in navadno močnim ne povzroča kakšne resne škode. (Je primer Indije kakšna izjema? Tam je prišlo do pasivnega odpora v tako velikem obsegu, da je gospodarsko življenje dežele razpadlo ali bilo na tem, da razpade. Količina se spremeni v kakovost: v takšnem obsegu pasivni odpor ni več pasiven - preneha biti nenasilje. Isto velja za splošno stavko.) Robespierrovo razlikovanje med terorjem svobode in terorjem despotizma ter njegovo moralno povečevanje prvega sodi k najbolj prepričljivim zmotam, tudi če je bilo belo nasilje bolj krvavo od rdečega. Primerjalno presojanje glede na število žrtev je kvantifikacijski postopek, ki razgalja grozo v zgodovini, grozo, ki so jo povzročili ljudje, kar je iz nasilja naredilo nujnost. Glede na zgodovinsko vlogo obstaja delitev med nazadnjaškim in revolucionarnim nasiljem; med nasiljem, ki ga izvajajo zatirani, in nasiljem, ki ga izvajajo zatiralci. Etično gledano: obe obliki nasilja sta nečloveški in zli - toda od kdaj je zgodovina narejena po etičnih merilih? Če začnemo te kriterije uporabljati tam, kjer se zatirani puntajo proti zatiralcem, nemaniči proti imetnikom, pomeni da služimo dejanskemu nasilju in slabimo protest proti njemu.

“Comprenez enfin ceci: si la violence a commencé ce soir, si l’exploitation ni l’oppression n’ont jamais existé sur terre, peut-être la nonviolence affichée peut apaiser la querelle. Mais si le régime tout entier et jusqu’à vos non-violentes pensées sont conditionnées par une oppression millénaire, votre passivité ne sert qu’à vous ranger du côté des oppresseurs.”³

(Sartre, Predgovor k Frantza Fanona “Les Damnés de la Terre”, Pariz Maspero, 1961, str. 22)

Prav pojem napačne tolerance in razlikovanje med pravimi in nepravimi mejami tolerance, med napredno in nazadnjaško indoktrinacijo, revolucionarnim in reakcionarnim nasiljem zahtevajo, da se postavijo kriteriji njene veljavnost. Ta merila morajo biti pred vsemi ustavnimi in zakonskimi kriteriji (kot "izredno stanje" in druge ustaljene definicije državljanskih pravic in svoboščin), ker takšne definicije same predpostavljajo merila svobode in zatiranje kot uporabnih ali neuporabnih v vprični družbi: so specifikacije splošnejših pojmov. Kdo in s katerim merilom lahko opravi politično razlikovanje med resničnim in napačnim, naprednim in nazadnjaškim (kajti v tem območju sta omenjena para enakovredna) in opraviči njuno veljavnost? Na samem začetku trdim, da se na to vprašanje ne da odgovoriti z alternativo demokracija-diktatura, ker si v diktaturi posameznik ali skupina lasti odločanje brez učinkovitega nadzora od spodaj. Historično gledano so tudi v najbolj demokratičnih demokracijah življenjsko pomembne in končne odločitve, ki se tičejo družbe kot celote, ustavno ali dejansko sprejemale ena ali več skupin, ne da bi ljudstvo izvajalo učinkovito kontrolo. Ironično vprašanje: kdo vzgaja vzojitelje (tj. politične voditelje), velja tudi za demokracijo. Edina pravšnja alternativa diktaturi in njena negacija bi bila (glede na to vprašanje) družba, v kateri bi "ljudstvo" postalo avtonomni individui, osvobojeni represivnih zahtev boja za obstanek (boja v interesu gospostva) in bi kot takšni izbirali vlado in določali svoje življenje. Takšne družbe ni še nikjer. Medtem moramo vprašanje obravnavati *in abstracto* - ne gre za abstrakcijo zgodovinskih možnosti, temveč za abstrakcijo dejstev v vladajočih družbah.

Nakazal sem, da se da na empirični osnovi racionalno razlikovati med resnično in napačno toleranco, med napredkom in nazadovanjem. Realne možnosti človeške svobode so relativne glede na doseženo civilizacijsko stopnjo. Odvisne so od vsakokratne stopnje razpoložljivosti materialnih in duhovnih virov, ki jih je v glavnem mogoče izmeriti in preračunati. Tako so v razviti industrijski družbi najbolj racionalni načini uporabe viri in razdeljevanje družbenega proizvoda, tako da ima prednost zadovoljevanje življenjskih potreb in zmanjšanje težkega dela in krivice. Z drugimi besedami, možno je določiti smer, v kateri bi se morale spremeniti vladajoče ustanove, politične praktike in mnenja, da bi se izboljšale možnosti za mir, ki ni istoveten s hladno vojno ali z majhno vročo vojno, in da bi se zadovoljile

³ Razumite končno tole: če bi se nasilje začelo danes zvečer, če na zemlji nikoli ne bi bilo izkoriščanja in zatiranja, bi se nasilje morebiti lahko ponašalo s tem, da je zgladilo spor. Če pa so režimi kot celota skupaj z vašimi nenasilnimi mislimi pogojeni s tisočletnim zatiranjem, potem vaša pasivnost ne služi ničemur drugemu, kot da vas uvrsti na stran zatirancev.

potrebe, ki ne živijo od revščine, zatiranja in izkoriščanja. Glede na to lahko tudi ugotovimo politične praktike, mnenja in gibanja, ki to možnost povečujejo, in tiste, ki delujejo proti njej. Zatiranje nazadnjaških je pogoj za krepitev naprednih.

Vprašanje, kdo je kvalificiran, da opravi vsa ta razlikovanja, definicije in identifikacije za celotno družbo, ima sedaj logičen odgovor: vsakdo glede na zrelost svojih zmožnosti kot človek, vsak, ki se je naučil racionalno in samostojno misliti. Odgovor na Platonovo vzgojno diktaturo je demokratična vzgojna diktatura svobodnih ljudi. Konceptcija Johna Stuarta Milla *res publica* ni nasprotje Platonove: tudi liberalec zahteva avtoriteto Razuma ne samo kot intelektualne temveč tudi kot politične moči. Pri Platonu je racionalnost omejena na majhno število filozofov-kraljev; pri Millu vsak racionalni človek sodeluje v diskusiji in pri odločitvi - a le kot razumno bitje. Kjer je družba vstopila v fazo totalnega upravljanja in indoktrinacije, bi bilo to vsekakor majhno število ljudi, ki ne bi bili nujno izvoljeni predstavniki ljudstva. Ne gre za problem vzgojne diktature, temveč za to, da se zlomi tiranijo javnega mnenja in njene proizvajalce v zaprti družbi.

Tudi če predpostavimo empirično racionalnost razlikovanja med napredkom ter nazadnjaštvom, če predpostavimo, da ga je možno prilagoditi toleranci, in četudi močno diskriminatorno toleranco upravičimo s političnimi temelji (ukinitvev liberalnega prepričanja v svobodno in enakopravno diskusijo), iz tega sledi drug nemogoč sklep. Rekel sem, da bi zaradi njene notranje logike odprava tolerance do nazadnjaških gibanj in razlikovana toleranca v korist naprednih gibanj predstavljala "uradno" podporo prevratu. Zdi se, da zgodovinski izračun napredka (ki je v resnici izračun predvidljivega zmanjšanja okrutnosti, revščine in zatiranja) vključuje preračunan izbor med dvema oblikama političnega nasilja: med zakonsko določeno oblastjo (bodisi z njeno legitimno akcijo bodisi z njenim molčečim strinjanjem ali pa z njeno nezmožnostjo, da bi preprečila nasilje) in potencialnimi prevratniškimi gibanji. Poleg tega bi - glede na slednje - politika neenakega obravnavanja radikalizem z leve varovala pred radikalizmom z desne. Ali lahko zgodovinski izračun razumno razširimo na upravičevanje ene oblike nasilja proti drugi? Ali bolje (ker ima "upravičevanje" moralni priokus): ali obstaja zgodovinski dokaz o tem, sta družbeni izvor in pobuda nasilja (vladanih ali vladajočih razredov, imetnikov ali nemaničev, levice ali desnice) v dokazljivem razmerju z napredkom (kot smo ga prej definirali)?

Pri vseh oznakah hipoteze, ki temelji na "odprtem" zgodovinskem zapisu, se zdi, da je nasilje, ki je izšlo iz upora zatiranih razredov, za kratek trenutek zlomilo historični kontinuum nepravčnosti, krutosti in molka; čeprav kratek, pa je bil ta tre-

nutek vendar dovolj eksploziven, da je prišlo do večje svobode in pravičnosti, do boljše in enakomernejše razporeditve bede in zatiranja v novem družbenem sistemu - na kratko: da je prišlo do civilizacijskega napredka. To hipotezo bi lahko ponazorile angleške državljanske vojne, francoska, kitajska in kubanska revolucija. V nasprotju z njimi je edina zgodovinska sprememba družbenega sistema, ki je označila začetek nove civilizacijske dobe in ki je *ni* inspiriralo in nosilo učinkovito gibanje "od spodaj" (namreč zlom rimskega cesarstva na zahodu), vodila v stoletja trajajočo dobo nazadovanja, dokler ni v nasilju krivoverskih uporov trinajstega stoletja in v vstajah kmetov in delavcev štirinajstega stoletja nastalo novo, višje civilizacijsko obdobje.⁴

Glede na zgodovinsko nasilje, ki izhaja iz vladajočih razredov, se zdi, da se ne da dokazati takšnega razmerja do napredka. Dolga vrsta dinastičnih in osvajalnih vojn, likvidacija Sparta v Nemčiji leta 1919, fašizem in nacionalsocializem niso zlomili kontinuuma zatiranja, temveč so ga, nasprotno, utrdili in izpopolnili. Rekel sem, ki izhajajo "iz vladajočih razredov": seveda komajda obstaja organizirano nasilje od zgoraj, ne da bi mobiliziralo in aktiviralo masovno podporo. Odločilno vprašanje je: v imenu in v interesu katerih skupin in institucij se opravičuje takšno nasilje? In odgovor ni nujno odgovor *ex post*: v pravkar omenjenih zgodovinskih primerih bi se (in se tudi je) dalo anticipirati, ali bo gibanje pomagalo krepiti stari red ali pa bo pomagalo ustvarjati novega.

Osvobajajoča toleranca bi torej pomenila netoleranco do desničarskih gibanj in strpnost do levičarskih. Kar zadeva domet tolerance in netolerance: ... razširiti ga je treba tako na raven ravnanja kot na raven diskusije in propagande, na besede in na dejanja. Tradicionalni kriterij jasne in prisotne nevarnosti se zdi neustrezen v razmerah, v katerih je celotna družba v položaju gledališkega občinstva, ko nekdo zavpije "Požar!". To je položaj, v katerem se da sleherni trenutek izzvati popolno katastrofo ne samo zaradi tehnične napake, temveč tudi z razumsko napačnim izračunom tveganja ali s prenatrjenim govorom enega izmed voditeljev. V različnih preteklih okoliščinah so bili govori fašističnih in nacionalsocialističnih vodij neposredni uvod v masaker. Razloček med propagando in akcijo, med organizacijo in tem, da se vrže na ljudi, je postal premajhen. Toda širjenje besede bi lahko preprečili, preden je bilo prepozno: če bi bila demokratična toleranca odpravljena, ko so kasnejši voditelji začeli svojo kampanjo, bi človeštvo imelo možnost, da se izogne Auschwitzu in svetovni vojni.

⁴ V najnovejšem času je bil fašizem posledica prehoda v industrijsko družbo **brez** revolucije. Glej Barrington Moor, **Social Origins of Dictatorship and Democracy**, Boston, Beacon Press, 1966.

Celotno pofašistično obdobje je obdobje jasne in prisotne nevarnosti. Resnična osvoboditev terja zato odpravo tolerance preden pride do dejanj: na stopnji komunikacije v besedi, tisku in sliki. Tako skrajna ukinitve pravice svobode govora in zborovanja je upravičena le tedaj, kadar je celotna družba v skrajni nevarnosti. Trdim, da se je naša družba znašla v takšnem obsedenem stanju in da je takšno stanje postalo normalno. Različna mnenja in "filozofije" ne morejo več mirno tekmovati za privržence in prepričanje na razumski osnovi; "trg idej" organizirajo in omejujejo tisti, ki razpolagajo z narodnim in individualnim interesom. V tej družbi, za katero so ideologi razglasili "konec ideologij", je napačna zavest postala splošna zavest - od vlade navzdol vse do njenih zadnjih objektov. Majhnim in nemočnim skupinam, ki se borijo proti napačni zavesti in njenim uporabnikom, je treba pomagati: njihov nadaljnji obstoj je pomembnejši od ohranjanja zlorabljenih pravic in svoboščin, ki zagotavljajo ustavno oblast tistim, ki te manjšine zatirajo. Do sedaj bi moralo postati jasno, da izvajanje državljskih pravic teh, ki jih nimajo, predpostavlja, da se vsakemu, ki njihovo izvajanje preprečuje, odvzamejo; da osvobajanje prekletih te zemlje ne zahteva samo zatiranja njihovih starih temveč tudi njihovih novih gospodarjev.

Odtegnitev tolerance nazadnjaškim gibanjem, *preden* bi mogla postati dejavna, pomeni tudi netoleranco do njihovega mišljenja, mnenja in besede (netoleranca predvsem do konservativcev in politične desnice). Te antidemokratske predstave ustrezajo dejanskemu razvoju demokratične družbe, ki je uničila osnovo vsestranske tolerance. Razmere, v katerih lahko toleranca zopet postane osvobajajoča in humanizirajoča sila, je treba še le vzpostaviti. Če toleranca v prvi vrsti služi zaščiti in ohranjanju represivne družbe, če pomaga nevtralizirati opozicijo in delati ljudi neobčutljive za drugačne in boljše oblike življenja, potem je toleranca sprevržena. In ko se ta sprevrženost začne v duhu posameznika, v njegovi zavesti in njegovih potrebah, ko se heteronomni interesi zasidrajo v njem, preden more izkusiti svoje hlapčevstvo, potem je treba z napor, usmerjenimi proti razčlovečenju, začeti pri vходу, tam, kjer dobiva obliko (ali bolje: se sistematično oblikuje) napačna zavest; besede in slike, s katerimi se hrani, je treba zaustaviti. To je seveda cenzura, celo predcenzura, ki pa je očitno naravnana proti bolj ali manj zakrinkani cenzuri množičnih občil. Tam, kjer je napačna zavest prevladala v narodnem in množičnem obnašanju, se domala v trenutku pretvarja v prakso; pomirjujoča razdalja med ideologijo in dejanskostjo, med represivnim mišljenjem in represivnim ravnanjem, med razdiralno besedo in razdiralnim dejanjem se nevarno skrajšuje. Tako lahko preboj napačne zavesti pripelje do Arhimedove točke za obsežno emancipacijo - na nekem vseka-

kor neskončno majhnem mestu, toda možnost spremembe je odvisna prav od razširjanja takšnih majhnih mest.

Emancipacijskih sil se ne da enačiti z nobenim družbenim razredom, ki je, zahvaljujoč se svojemu gmotnem položaju, prost napačne zavesti. Omenjene sile so danes v družbi obupno razpršene; manjšine in izolirane skupine, ki se upirajo, so pogosto v opoziciji s svojimi lastnimi vodstvi. V celotni družbi je treba šele vzpostaviti duhovni prostor za zanikanje in refleksijo. Ko je v upravljanem svetu napor za doseg emancipacije odbit, postane "abstrakten"; skrčen je na to, da lajša prepoznavanje dogajanja, da osvobaja jezik tiranije orwelloske skladnje in logike ter da razvija pojme, ki zagrabiijo realnost. Bolj kot kadarkoli velja stavek, da napredek svobode terja napredek v *zavesti* svobode. Kjer je duh narejen za subjekt-objekt politike in njenih praktik, je duhovna avtonomija, napor čistega mišljenja, postala stvar *politične vzgoje* (ali bolje: protivzgoje).

To pomeni, da prej nevtralni, vrednostno prosti, formalni razlogi učenja in proučevanja sedaj na lastnih tleh in po svoji lastni pravici postajajo politični: učiti se, spoznavati in razumeti dejstva in celotno resnico pomeni v vsakem oziru radikalno kritiko, intelektualni prevrat. V svetu, v katerem so človeške sposobnosti in potrebe zavrte ali napačno sprevernjene, vodi avtonomno mišljenje v "sprevernjeni svet": v protislovje in nasprotno podobo etabliranega zatiralskega sveta. To protislovje ni izmišljeno, ni enostavno proizvod zmedenih misli ali fantazije, temveč logičen razvoj danega, obstoječega sveta. Kolikor je razvoj onemogočen zaradi pritiska represivne družbe in nujnosti, da se v njej preživi, toliko prodre zatiranje v akademsko ustanovo celo pred vsemi omejevanji akademske svobode. Vnaprejšnja vkovanost duha prizadene nepristranost in objektivnost: če se študent ni naučil misliti v obratni smeri, se bo nagibal k temu, da bo dejstva vključeval v vladajoči okvir vrednot. Ukaželjnost, to pomeni pridobivanje in posredovanje znanja, prepoveduje, da bi dejstva očistili in jih ločili od celotne resnice. Bistveni del resnice je namreč priznanje zastrašujoče razsežnosti, po kateri so zgodovino delali in zase zapisali zmagovalci, kar pomeni, da je bila zgodovina napredujoče zatiranje. To zatiranje vsebujejo sama dejstva, ki ga vzpostavljajo, zato nosijo v sebi negativne vrednosti kot del in vidik svoje dejanskosti.

Obravnavati velike križarske pohode *proti* humanosti (kot tiste proti albižanom) z isto nepristranostjo kot brezupne boje za humanost, pomeni nevtralizirati njihovo protislovno historično funkcijo, pobotati rablja in njegovo žrtev ter izkriviti izročilo. Takšna varljiva nevtralnost ustvarja v človekovi zavesti vedno večje sprejemanje gospostva zmagovalcev v zavesti ljudi. Tudi tu, v vzgoji tistih, ki še niso povsem integrirani, v zavesti mladih, je treba šele pripraviti podlago za osvobajajočo toleranco.

Vzgoja nudi še drug primer za varljivo, abstraktno toleranco, ki je preoblečena v konkretnost in resničnost: strnemo jo lahko v pojem samoudejanjenje. Od vsakovrstnega popuščanja otrokom vse do neprestanega psihološkega ukvarjanja z osebnimi problemi študentov je na delu veliko gibanje proti zlu represije in človekovi potrebi, da je sam svoj. Vprašanje, kaj moramo za tretji, preden lahko človek postane sebstvo, je pogosto zamolčano. Posameznikov potencial je sprva negativen, je del družbenega potenciala: agresije, občutka krivde, neumnosti, zagrenjenosti, okrutnosti, ki moralno pokvarijo njegove življenjske instinkte. Če naj bo identiteta sebstva več kot neposredno udejanjanje teh (posamezniku škodljivih) potencialov, potem terja zatiranje in sublimacijo, zavestno preoblikovanje. Ta proces vsebuje na vsaki stopnji (da uporabimo zasmehovane izraze, ki razodevajo svojo jedrnatost konkretnost) negacijo negacije, posredovanje neposrednega in identiteta ni nič več in nič manj kot ta proces. "Odtujitev" je stalni in bistveni element identitete, objektivna stran subjekta - in ne, kot se skuša prikazati danes, bolezen, psihološko stanje. Freud je dobro poznal razliko med progresivnim in regresivnim, osvobajajočim in razdiralnim zatiranjem. Reklama samoudejanjanja podpira odstranjevanje obeh, podpira bivanje v neposrednosti, ki je v represivni družbi (da uporabimo še en heglovski termin) slaba neposrednost (*schlechte Unmittelbarkeit*). Le-ta izolira posameznika od razsežnosti, v kateri bi mogel "najti samega sebe": od njegovega političnega bivanja, ki tvori jedro njegovega celotnega bivanja. Namesto tega hrabri nekonformističnost in sprostitvev na področjih, ki puščajo dejanski zatiralski stroj družbe popolnoma nedotaknjen; ali pa ga celo krepijo, tako da več kot privatno in osebno in zatorej avtentično opozicijo nadomestijo z zadovoljevanjem privatnega in osebnega upora. Desublimacija, ki prihaja s tovrstnim samoudejanjanjem, je toliko represivna, kolikor slabi nujnost in moč intelekta, katalitično silo tiste nesrečne zavesti, ki ne uživa v arhetipski osebni osvoboditvi frustracij; brezupno oživljanje Ida, ki bo prej ali slej podlegel vsepovsod pričujoči racionalnosti upravljanega sveta - ki pa v najbolj zasebni frustraciji spozna grozo celote in se v tem spoznanju udejanja.

Poskušal sem pokazati, kako so spremembe v razvitih demokratičnih družbah, ki so spodkopavale temelj ekonomskemu in političnemu liberalizmu, spremenile liberalno funkcijo tolerance. Toleranco, ki je bila velika pridobitev liberalne dobe, še priznavajo in (z velikimi omejitvami) izvajajo, medtem ko je ekonomski in politični proces podvržen vsestranskemu in učinkovitemu upravljanju v sozvočju z vladajočimi interesi. Iz tega sledi objektivno protislovje med ekonomsko in politično strukturo na eni strani in teorijo in prakso tolerance na drugi. Spre-

menjena družbena struktura teži k temu, da slabi učinkovitost tolerance do odstopajočih in opozicijskih gibanj ter da krepí konservativne in reakcionarne sile. Enakost tolerance postane tako abstraktna, nepristna. Z dejanskim propadom odstopajočih sil v družbi je opozicija izolirana v majhne in pogosto nasprotno si skupine, ki so nemočne celo tam, kjer so tolerirane znotraj sicer ozkih meja, ki jih je postavila hierarhična struktura družbe; nemočne so zato, ker ostajajo znotraj teh meja. Toda toleranca, kot jim jo kažejo, je varljiva in pospešuje uistousmerjanje. In na trdni osnovi uistousmerjene družbe, ki se je pred kakovostno spremembo malodane zaprla, celo toleranca takšno spremembo prej preprečuje, kot podpira.

Ravno te razmere naredijo kritiko takšne tolerance abstraktno in akademsko; in stavek, da je treba ponovno vzpostaviti ravnotežje med toleranco do desnice in do levice, zato da bi obnovili osvobajajočo funkcijo tolerance, se hitro izkaže za nerealistično spekulacijo. Vendar se zdi, da ima taka sprememba enak pomen kot obnovitev "pravice do upora", ki seže do prevrata. Ni in tudi ne more biti nobene takšne pravice za katero koli skupino ali posameznika nasproti zakoniti vladi, ki jo podpira večina prebivalstva. Toda mislim, da za zatirane in obvladane manjšine obstaja "naravna pravica" do upora; pravica, da uporabijo nezakonito sredstvo, brž ko se zakonita sredstva izkažejo za nezadostna. Zakon in red sta povsod in vedno zakon in red tistih, ki ščitijo etabrirano hierarhijo, zato je nesmiselno apelirati na absolutno avtoriteto teh zakonov in tega reda zoper tiste, ki v tem redu trpijo in se borijo proti njemu - ne za osebno prednost ali iz osebnega maščevanja, temveč ker hočejo postati ljudje. Nad njimi ni drugega sodnika razen postavljenih organov, policije in njihove lastne vesti. Če uporabijo nasilje, ne začnejo z novo verigo nasilnosti, temveč razbijajo etabrirano. Zavedajo se, da bodo kaznovani, in če so pripravljene vzeti nase to tveganje, nima nihče (še najmanj vzgojitelj in intelektualec) pravice, da jim pridiga vzdržnost.

POST SCRIPTUM 1968

V razmerah, ki vladajo v tej državi (ZDA, op. prev.), toleranca ne more in ne izvaja civilizacijske funkcije, kakršno ji nalagajo liberalni protagonisti demokracije, to je zaščita nestrinjanja. Napredna zgodovinska sila tolerance je v razširitvi na tiste načine in oblike nestrinjanj, ki ne zagovarjajo statusa quo v družbi in niso omejena na institucionalni okvir etabrirane družbe. Ideja tolerance zato vključuje nujnost, da postanejo skupine in posamezniki, ki so drugačnega mnenja, nelegitimni, če in ko etabrirana legitimnost preprečuje in nasprotuje vzpostavitvi ne-

strinjanja. To velja ne le v primeru totalitarne družbe, v diktaturi, v enostrankarski državi, temveč tudi v demokraciji (predstavniški, parlamentarni, ali "neposredni"), kjer večina ne izhaja iz razvoja neodvisnih misli in mnenj, temveč iz monopolnega ali oligopolnega upravljanja javnega mnenja brez terorja in (navadno) brez cenzure. V takšnih primerih se večina obnavlja s tem, ko obnavlja ustrezne interese, ki jo vzpostavljajo kot večino. Po svoji strukturi je ta večina "zaprta", okamenela; "a priori" zavrača vse spremembe razen tistih znotraj sistema. Toda to pomeni, da večina ni več upravičena, da si lasti demokratični naslov najboljšega varuha skupnega interesa. Takšna večina je nasprotje Rousseaujeve "splošne volje": ni sestavljena iz posameznikov, ki v političnih funkcijah učinkovito "abstrahirajo" svoje privatne interese, temveč nasprotno, iz posameznikov, ki svoje privatne interese učinkovito enačijo s političnimi funkcijami. Predstavniki te večine z izražanjem in izvajanjem svoje volje izražajo in izvajajo voljo ustreznih interesov, ki oblikujejo večino. Ideologija demokracije skriva pomanjkanje lastne substance.

V Združenih državah gre pri oblikovanju javnega mnenja (to je večine) ta tendenca z roko v roki z monopolno in oligopolno koncentracijo kapitala. Možnost vplivanja na to večino na kakršenkoli učinkovit način je zaradi cene v dolarjih povsem izven dosega radikalne opozicije. Tudi tukaj sta prosto tekmovanje in izmenjava idej postala farsa. Levica nima enakega glasu, nima enakega dostopa do množičnih občil in javnega delovanja; ne zato, ker bi jo izključila konspirativnost, temveč zato, ker, v stilu dobre stare kapitalistične navade, nima potrebne kupne moči. In levica nima kupne moči zato, ker je levica. Te razmere zahtevajo od radikalnih manjšin strategijo, ki v osnovi zavrača dopuščanje nadaljnjega delovanja menda nerazlikovane, dejansko pa razlikovane tolerance: na primer strategijo protestiranja proti vzporednemu postavljanju govorcev levece ob govorce desnice (ali centra). Ne "enaka", temveč *večja* zastopanost levece bi pomenila izenačenje vladajoče neenakosti.

Toleranca se resnično izvaja, vendar v čvrstem okviru v naprej utrjene neenakosti. Celo nezaslišna mnenja se izražajo, nezaslišne incidente se objavlja na televiziji in kritike etabliranih politik prekinja enako število reklam kot konservativne zagovornike. Ali naj bi te medigre nevtralizirale absolutno težo, velikost in kontinuiteto sistemske publicitete ter indoktrinacije, ki deluje razigrano skozi neskončne reklame in razvedrila?

Glede na to situacijo sem v "Represivni toleranci" predlagal uveljavljanje razlikovane tolerance v obratni smeri kot sredstva za spremembo ravnotežja med desnico in levico, to je z omejevanjem svobode desnice, s čimer bi preprečili očitno neenakost svobode (neenake možnosti dostopa do sredstev demokratičnega prepričevanja) in okrepili zatirane nasproti zatiral-

cem. Omejili naj bi toleranco do tistih gibanj, ki imajo očitno agresiven ali razdiralen značaj (razdiralen za obet miru, pravičnosti in svobode za vse). Takšno diskriminacijo bi uporabili tudi za gibanja, ki nasprotujejo razširitvi socialne zakonodaje na revne, šibke in invalide. V nasprotju s silovitim prepričevanjem, da bi takšna politika pomenila odklon od liberalističnega načela enakosti za "drugo stran", trdim, da gre za vprašanja, pri katerih ni "druge strani", razen v formalističnem smislu, in da je "druga stran" izrazito "nazadnjaška" in onemogoča izboljšanje človeških razmer. Toleriranje propagande nehumanosti spridi cilje ne le liberalizma, temveč vsake napredne politične filozofije.

Predpostavil sem obstoj prepoznavnih kriterijev za agresivne, nazadnjaške in razdiralne sile. Če zadnji demokratični kriterij izraženega mnenja večine ne (ali še ne) prevladuje, če vitalne ideje, vrednote in cilji človeškega napredka ne vstopajo več (ali še ne) v enakopravno tekmovanje za oblikovanje javnega mnenja, če ljudje niso (ali še niso) suvereni, temveč jih "narejajo" suvereni centri moči - ali je tedaj sploh kakšna alternativa diktaturi "elite" nad ljudstvom? Za mnenje ljudi (običajno imenovanih Ljudstvo), ki niso svobodni ravno v tistih dimenzijah, kjer je liberalizem videl korenine svobode (neodvisno mišljenje in neodvisni govor), takšno mišljenje ne more imeti obče veljavnosti in oblasti - pa čeprav tvori Ljudstvo ogromno večino.

Če bi obstajala izbira med pravo demokracijo in diktaturo, bi demokracija gotovo imela prednost. Toda demokracija ne prevladuje. Zato radikalne kritike obstoječih političnih procesov brez oklevanja obtožujejo, da zagovarjajo "elitizem", diktaturo intelektualcev kot alternativo. Kar dejansko imamo, je vlada - predstavniška vlada neintelektualne manjšine politikov, generalov in poslovnežev. Značaj te "elite" ne obeta prav veliko, tako da politični privilegiji inteligence ne bi bili nujno slabši za družbo kot celoto.

V vsakem primeru John Stuart Mill, ki ni bil ravno sovražnik liberalne in predstavniške vlade, ni bil tako alergičen na politično vodstvo inteligence kot sodobnega vodiča semidemokracije. Mill je verjel, da "posameznikova mentalna premoč" opravičuje "upoštevanje mnenja ene osebe kot ekvivalenta za več mnenj":

"Dokler ne bo izumljen način diferenciranega glasovanja, ki bi izobrazil kot taki pripisalo stopnjo premoči, ki ji pripada, in ki bi bila dovolj velika protiutež številčni moči manj izobraženega razreda, in dokler ga javnost ne bo pripravljena sprejeti, toliko časa se ne morejo uveljaviti prednosti popolnih splošnih volitev, ne da bi prinesle s sabo, kot se mi zdi, prav tolikšno zlo⁵."

⁵ **Consideration on Representative Government** (Chicago: Gateway Edition, 1962), str. 183.

“Razlikovanje v korist izobrazbe, samo po sebi pravilno” naj bi hkrati zaščitilo “izobražene pred razredno zakonodajo neizobraženih”, ne da bi slednjim preprečilo izvajanje razredne zakonodaje po lastni presoji.⁶

Danes imajo te besede razumljivo antidemokratski, “elitistični” prizvok - razumljivo zaradi radikalnih nasledkov. Ker je “izobrazba” več in nekaj drugega kot trening, učenje ali pa priprava za obstoječo družbo, pomeni ne samo omogočanje človeku, da ve in razume dejstva, ki tvorijo realnost, temveč tudi, da ve in razume dejavnike, ki utrjujejo dejstva, tako da lahko spremeni nečloveško realnost. Takšna humanistična izobrazba bi vključevala “trde” znanosti (“trdo”/hard/ kot “hardware”, ki ga kupuje Pentagon?), ki bi jih osvobodila razdiralne usmerjenosti. Z drugimi besedami, takšna izobrazba bi resnično slabo služila establišmentu; z njegovega stališča bi bilo dajanje političnih prednosti možem in ženam, ki bi bili tako izobraženi, resnično antidemokratsko. Toda to ni edino stališče.

Seveda alternativa etabliranemu poldemokratskemu procesu *ni* diktatura ali elita, ne glede na to, koliko je intelektualna in inteligentna, temveč je boj za dejansko demokracijo. Del tega boja je bitka proti ideologiji tolerance, ki dejansko pospešuje in podpira ohranitev statusa quo neenakosti in diskriminacije. Za ta boj sem predlagal uveljavljanje razlikovane tolerance. Jasno je, da to uveljavljanje predpostavlja radikalni cilj, ki ga poskuša doseči. Ta *petitio principii* sem zagrešil zato, da bi se zoperstavil škodljivi ideologiji, ki trdi, da je toleranca v tej družbi že institucionalizirana. Toleranca, ki je življenjski element, simbol svobodne družbe, ne bo nikoli darilo vpričnih oblasti; v prevladujočih razmerah tiranije večine jo lahko dosežejo le radikalne manjšine, ki so to tiranijo pripravljene prelomiti in delati za vznik svobodne in suverene večine - manjšine, ki so netolerantne, militantno netolerantne in neposlušne tistim pravilom obnašanja, ki tolerirajo rušenje in zatiranje.

Prevedel Igor Lukšič

Prevedeno po predlogi:

Herbert Marcuse: “Repressive Tolerance (prva izdaja 1965). Postscript 1968 (prva izdaja 1969)”. V: Robert P. Wolff, Barrington Moore, Herbert Marcuse: *A Critique of Pure Tolerance*. Beacon Press, Boston 1970.

⁶ Prav tam, str. 181.



PRAVICA TOLERIRATI

e prihajam oznanjat tolerance. Najbolj neomejena svoboda veroizpovedi je zame tako sveta pravica, da se mi zdi beseda toleranca, ki naj bi jo izražala, na neki način tiranska, kajti obstoj avtoritete, ki ima moč tolerirati, ogroža svobodo mišljenja že samo s tem, da tolerira in bi prav tako lahko tudi ne tolerirala.

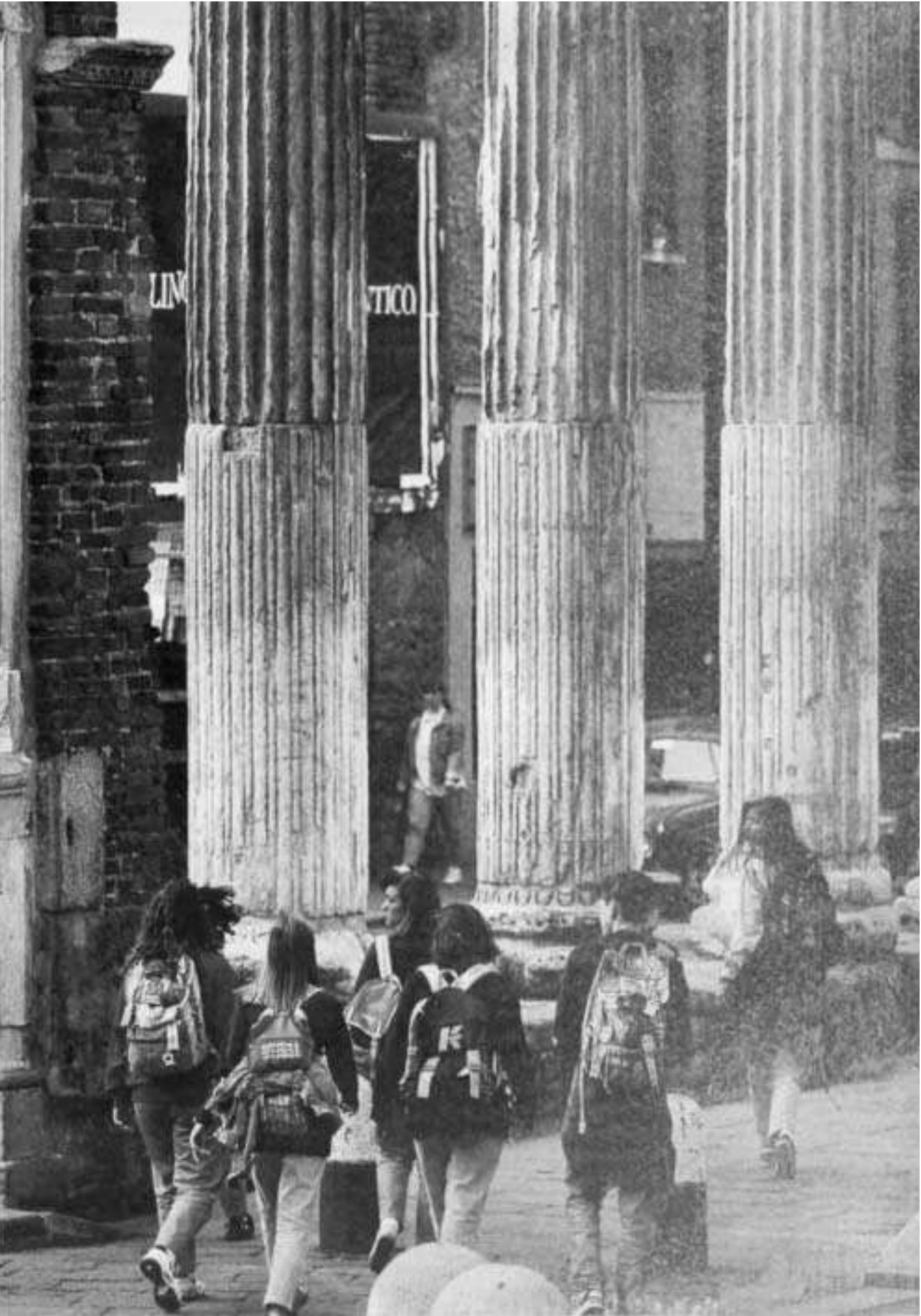
Mirabeau, govor v skupščini 22. avgusta 1789

Prevedeno po: *La tolérance* (ur. Z. Morsy), UNESCO, Pariz, 1974 (1988).

Prevedla: Nadja Dobnik.



*Tolerance in intolerance ni
brez soočanja kulturnih razlik.
Središča odprtih mest so
življensko okolje teh kulturnih
različnosti. Na ozadju staro-
rimske arhitekture druga ob
drugi shajajo ikone starih in
novih bogov.*





UZBEK MIRZI V ISPAHANU

ko naj razmišljam brez predsodkov, ne vem, Mirza, če ni dobro, da je v državi več ver.

Mogoče je opaziti, da so tisti, ki pripadajo toleriranim veram, navadno za svojo domovino bolj koristni od tistih, ki pripadajo prevladujoči veri; ker se, odmaknjeni od časti, ne morejo razlikovati drugače kot s svojim bogastvom in premoženjem, so si ga prisiljeni pridobiti s svojim delom in tako, da sprejmejo najtežje službe v družbi.

Sicer pa, ker vse vere vsebujejo zapovedi, ki so za družbo koristne, jih je vredno vneto preučiti. Kajti kaj lahko bolj spodbudi to vnemo kot njihova številčnost?

Gre za nasprotnike, ki si ničesar ne odpuščajo. Ljubosumje seže vse do posameznikov: vsakdo je oprezen in se boji storiti stvari, ki bi lahko onečastile njegovo stran ali ga izpostavile neodpustljivemu preziru in graji nasprotne strani.

Tako je bilo tudi vedno opaziti, da je uvedba nove sekte v državi najzanesljivejši način za to, da se popravijo napake predhodne.

Pravijo sicer, da ni v vladarjevem interesu, da bi v svoji državi trpel več ver: če bi se v njej zbrale vse sekte sveta, mu to ne bi povzročilo nobene škode, saj ni niti ene, ki ne zapoveduje poslušnosti in poziva k podrejanju.

Montesquieu, *Perzijska pisma*, 1721

Prevedeno po: *La tolérance* (ur. Z. Morsy), UNESCO, Pariz, 1974 (1988).
Prevedla: Nadja Dobnik.

Toleranca v polju (kazenskega) prava

UVODNA OPAZKA

Toleranca je pogosto opredeljena kot strpnost do drugačnih (zlasti verskih) naziranj. Glede na to, da se naziranja nemalokrat izražajo v dejanjih - "ideas have consequences" (T. Szasz) -, bi kazalo (zlasti v okviru pravnega polja) definicijo razširiti v smislu, ki bi obsegal v prvi vrsti praktično sfero subjektovega delovanja. Pravo - natančneje, sistem pravnih norm - se namreč (lahko) nanaša zgolj na dejanja¹ (osebe, ki je zmožna razumske presoje in voljnega oziroma "svobodnega" ravnanja); tako imenovani notranji svet, namreč misli, prepričanja, namere, želje ipd., je pravno relevanten zgolj z ozirom na njegova povnanjenja v zunanjem, čutno zaznavnem svetu.² Poleg tega pa se na pravnem področju strpnost ne navezuje toliko na "drugačna" kolikor na - po mnenju določenega posameznika ali skupine posameznikov - "škodljiva" ravnanja. Temeljni problem je očitno v tem, katera škodljiva ravnanja velja dopuščati, in to navzlic njihovi škodljivosti. Zdi se namreč, da škodljivost kot taka ni oziroma ne more ali ne sme biti vselej zadostni razlog za pravno intervencijo. Če ne bi bilo tako, bi lahko vlada (ki sicer deluje v imenu države, ne pa tudi - vsaj praviloma - kot država, se pravi v interesu vseh državljanov) vselej prepovedala npr. stavke (ker škodujejo interesom delodajalcev ali

¹ Predmet prava so, strogo vzeto, samo krivična ravnanja, se pravi tista, ki imajo za posledico neupravičeno oziroma neupravičljivo (v očeh "neprizadete in nepristranske tretje osebe", ki nastopa v vlogi sodnika) škodo drugega pravnega subjekta: dejanja, ki škodijo "zgolj" dejavniku samemu, sodijo v polje morale; dejanja, ki (domnevno ali dozdnevno) škodijo Bogu, sodijo v polje religije; dejanja, ki škodijo interesom Vlade (v najširšem pomenu), sodijo v polje politike. Razvrstitev je nedvomno abstraktna in idealnotipska, vendar koristna oziroma celo neogibna za pravilno razumevanje pravnega fenomena. Prim. A. Kojève, *Fenomenologija prava*, Nolit, Beograd 1984, str. 225-235. Po drugi strani pa ocena, da je neko ravnanje protipravno (saj je vzrok

neupravičene škodne posledice, ki jo je seveda treba razlikovati od čutno zaznavne spremembe v objektivnem svetu), vključuje dve vrednostni presoji: (a) o kvalitativni razsežnosti nepravilnega dejanja (se pravi o poškodbi dobrine oziroma interesa drugega pravnega subjekta); (b) o kvantitativni razsežnosti nepravilnega dejanja (se pravi o velikosti storjene krivice, glede na katero se določa narava "negacije negacije" oziroma "ukinitve" pravne kršitve). Prim. A. Schopenhauer, **O temelju morala**, Bratstvo-jedinstvo, Novi sad 1990, str. 161. Vidimo torej, da ima Millovo (liberalno) načelo - po katerem je lahko edini razlog posega v posameznikovo svobodo "škoda, ki jo utrpi drugi" - na pravnem področju zgolj neznamo razlagalno (in usmerjevalno) vrednost: ključno vprašanje je namreč, glede na kaj opredeliti določeno ravnanje kot škodljivo oziroma protipravno, nedopustno in krivično, t.j. kot neupravičeno oviranje ali preprečevanje upravičenega ravnanja.

² Sintagma "miselni delikt" je potemtakem **contradictio in adiecto**, zakaj mišljenje kot poseben duševni proces je očitno zunaj dosega norme: **cogitationis poenam nemo patitur**. "Da, te zle misli! Mi pticam ne moremo preprečiti, da bi letale nad nami. Lahko pa dosežemo, da ne bodo spletle gnezd na naših glavah." (Luther) Cit. po G. Radbruch, **Filozofija prava**, Nolit, Beograd 1980, str. 53. Iz normativnega zornega kota so potemtakem misli proste. Mišljenjski akti v bistvu sploh niso podvrgljivi normi kot taki (ki je lahko usmerjena edinole na posameznikovo hotenje in ravnanje). V tem smislu tudi

širše skupnosti), ulične demonstracije (ker ovirajo promet), javne shode (ker utegnejo postati neobvladljivi in zato ogroziti javni red in mir) in številne druge oblike izražanja, denimo v obliki tiskanih sporočil (da bi zavarovali drevesa oziroma les, iz katerega delajo papir). Kako razumeti navedene, resda precej preproste zglede? Ena izmed možnih razlag bi bila lahko tale: omenjena ravnanja so gotovo lahko škodljiva, vendar jih je treba dopuščati predvsem zato, ker je toleranca ena izmed temeljnih, morda celo absolutnih vrednot demokratične družbe.³ Pravno gledano je pojasnitev problematična, kar je razvidno že iz naslednjega zgeda: kaj storiti v primeru, ko se svoboda (oziroma pravica do) izražanja izrablja, v takšni ali drugačni obliki, za propagiranje nasilja, za spodbujanje mržnje do določene skupine ljudi, recimo do Židov, "prišlekov z Juga" ipd.? Bolj ustrezna bi bila zato naslednja interpretacija: tako v prvem kot v drugem sklopu zgedov (oziroma v slehernem pravnem sporu v strogem pomenu te besede) sta v igri dve ravnanji, dve nasproti postavljeni vrednotno-interesni in argumentacijski strukturi, pri čemer je naloga "tretjega" (sodnika), ki ga spor ne pri-zadeva (oziroma ga ne bi smel pri-zadevati), da presodi, katero ravnanje je upravičeno in katero neupravičeno ovira upravičeno ravnanje, zaradi česar predstavlja pravno kršitev, ki implicira protipravno (krivično) škodo.

Kakšna je potemtakem vloga strpnosti v pravnem polju? V bistvu dvojna. Po eni strani naletimo nanjo v normativnih določbah, denimo kot (a) dolžnost biti strpen (beri: ne biti nestrpen) ali kot (b) dolžnost spodbujati toleranco (to velja zlasti za množična občila in šolski sistem). V tem oziru je strpnost gotovo pravni pojem, vendar le v smislu, da gre za nekaj, kar je vsebovano v pozitivnopravni normi. Po drugi strani pa toleranca - kot posebna družbenopsihološka "sila" - nedvomno lahko vpliva na pravni proces, vendar pa to še ne pomeni, da imamo opraviti s specifično pravno določilnico, saj bi jo ustrezneje opredelili kot moralno, religiozno ali politično kategorijo. Kot tako bi jo lahko primerjali z drugimi čustvenimi vsebinami, npr. s sočutjem, usmiljenjem, odpuščanjem, maščevalnostjo, ogorčenjem, strahom ipd., ki ravno tako, v večji ali manjši meri, naddoločajo delovanje prava v določeni družbi določenega časa, dasiravno niso inherentna (imanentna) sestavina pravnega pojava *stricto sensu*. Ravno zato je treba dogodke, kakršni so recimo ubijanje, pretepanje, žaljenje, zastraševanje ali diskriminiranje - realnih, simbolnih ali imaginarnih - "tujcev", v pravni optiki označiti kot protipravna dejanja, čeravno bi jih lahko kot sociologi (ali psihologi) opisali kot oblike nestrpnega vedenja do "drugačnih" ljudi. Poleg tega toleranca često vključuje

neke vrste pasivno držo: golo dopuščanje nečesa, kar strpnemu subjektu sicer ni všeč. Iz pravnega zornega kota je videti takšna oznaka scela nedoločena. Odločilno je namreč vprašanje, ali se nekdo mora vzdržati (neupravičenega) oviranja upravičenega ravnanja druge osebe, ne pa zgolj to, ali se dejansko tako vede. Ključno je torej, ali ima prvi subjekt dolžnost oziroma ali ima drugi subjekt korelativno pravico, na katere kršitev naj se odzove tretji subjekt, in sicer v vlogi Zakonodajalca, Sodnika ali Izvrševalca. Na pravnem področju je torej treba pojave strpnega ali nestrpnega vedenja opisati in ovrednotiti glede na konstelacijo pravic in dolžnosti subjektov, ki so vključeni v spor.

TOLERANCA, ČLOVEKOVE PRAVICE, MEDNARODNO PRAVO

Že uvodoma je treba poudariti, da so pogledi pravnih teoretikov na razmerje med strpnostjo in pravnim procesom zelo raznoliki, celo do te mere, da se bomo lahko na tem mestu - spričo prostorskih omejitev - dotaknili zgolj nekaterih.

Kelsen, denimo, izpelje zahtevo po strpnosti iz filozofskega in političnega relativizma, se pravi iz podmene, da ni absolutnih idej niti absolutnih političnih, pravnih ali moralnih vrednot.⁴ Po njegovem mnenju je lahko ravno pravo - normativna ("avtopoietična") struktura, urejena hierarhična "mreža" vzajemno pogojenih norm - tisti institucionalni okvir, ki dopušča mirno reševanje raznovrstnih sporov (znotraj demokratično urejenega komunikacijskega procesa) in sklepanje kompromisov med individualnimi hotenji oziroma partikularnimi interesi. V luči Kelsnove⁵ anti-etatistične pravne teorije ("stateless theory of the state") država ni več dojeta kot neke vrste "bog prava", t.j. kot metafizična substanca, katere realnost bi bila neodvisna od pravnega reda: država (ki jo sicer opredeli kot "psevdkoncept") je zanj sinonim za normativni sistem, ki avtonomno določa pogoje lastne (re)produkcije, s tem pa tudi pristojnosti in funkcije posameznih nosilcev politične oblasti. V hipu, ko prava ne razumemo več kot prava nacionalne "suverene" države, tako imenovano notranje pravo ne more več nastopati v vlogi najvišje normativne avtoritete, zakaj to mesto zasede mednarodno pravo: veljavnost prvega kaže presojati v luči drugega.⁶ Takšno - v osnovi vsekakor pozitivistično - izhodišče omogoča po eni strani radikalno kritiko obstoječih normativnih ureditev, po drugi strani pa je relevantno tudi za razumevanje tolerance v polju prava, in sicer vsaj iz dveh pomembnih razlogov.

principi formalne logike niso norme, ki bi zapovedovale ali prepovedovale določene miselne akte in bi bile lahko izpolnjene ali prekršene. Formalnologični zakoni izražajo zgolj logično nujnost, müssen, ne implicirajo pa normativne nujnosti, sollen. Prim. H. Kelsen, **Allgemeine Theorie der Normen**, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Wien 1979, str. 142.

³ Prim. T. Scanlon, "A Theory of Freedom of Expression", v R. M. Dworkin (ur.), **The Philosophy of Law**, Oxford University Press, Oxford 1977, str. 168.

⁴ Podrobno o Kelsnovih simpatijah do demokratične "brezčetovske" družbe, ki je ne bi označevali vertikalni (patriarhalni), marveč horizontalni (matriarhalni) odnosi, se pravi asociacije enakih (enakopravnih) brez Gospodarja glej: D. Melossi, **The State of Social Control**, Polity Press, Cambridge 1990, str. 77-82.

⁵ Prim. H. Kelsen, **General Theory of Law and State**, Russell and Russell, New York 1945, str. 191. Glede pravnofilozofskega komentarja Kelsnovega razumevanja vloge prava v demokratični družbi prim. R. Cotterrell, **The Politics of Jurisprudence**, Butterworths, London 1989, str. 112-116.

⁶ V pravni literaturi pogosto naletimo na vprašanje, ali je mednarodno pravo sploh pravo, glede na to, da ni naddržavnega subjekta, ki bi ga udeleževal s prisilnimi sredstvi in tako jamčil za njegovo učinkovitost. Dasiravno gre za teoretično in praktično zamotan problem, kaže na tem mestu opozoriti predvsem na dejstvo, da je neuskkljenost notranjega prava, t.j.

prava tako imenovane suverene države, z mednarodnimi normativnimi akti nenazadnje notranjepolitični oziroma notranjepravni problem, ki se ga je treba lotiti "od znotraj", npr. s kritiko vladajoče pravne skupine, ki je običajno istovetna z vladajočo politično skupino.

⁷ Pojem "negativna svoboda" (Berlin), t.j. razumevanje svobode v smislu odsotnosti ovir in nasilja drugih, ustreza klasični liberalni zamisli o minimalni oziroma omejeni državi, ki deluje po eni strani kot prometni miličnik (preprečuje kolizije), po drugi strani pa kot nočni čuvaj (kolikor pazi na žuljenje in lastnino, intervenira pa zgolj v primerih, ko je posameznikova svoboda ogrožena s strani drugih). Prim. L. Green, *The Authority of the State*, Clarendon Press, Oxford 1990, str. 59-63.

⁸ Po mnenju Dworkina je naloga prava, ki ni utemeljena na pravilih ali na "interesih" (Pound), marveč na pravicah, predvsem v tem, da varuje posameznikovo svobodo in avtonomnost v njegovih odnosih do državnih organov (vlade v najširšem pomenu), ne glede na to, ali so njihovi ukrepi oprti na demokratično izoblikovano večinsko stališče. Za varstvo individua pred morebitno tiranijo večine je še zlasti zadolžen sodnik, čigar avtoriteta ne izvira - za razliko od zakonodajalčeve - iz re-prezentacije ali aktualizacije je volje večine državljanov, marveč iz upoštevanja pravic pravnih subjektov, utemeljenih na temeljnih načelih pravnega reda oziroma družbene ureditve nasploh. Prim. R. M. Dworkin, "Philosophy and the Critique of Law", v R. P. Wolff (ur.), *The Rule Of Law*, Simon and Schuster, New York 1971, str. 159.

(1) Prvi razlog izhaja že iz Kelsnovih razmišljanj. Če je podreitev političnega procesa normativni strukturi - stanje, ki bi ga lahko opisali s pojmom "pravna država" (*Rechtsstaat*) ali "vladavina prava" (*rule of law*) - pogoj za tolerantno soočanje konfliktnih - pravnih, političnih, moralnih idr. - stališč, potem je v tej zvezi odločilno upoštevati mednarodnopravne določbe, zlasti tiste, ki urejajo problematiko človekovih pravic in svoboščin, saj so neogibne za pravilno razumevanje temeljnega normativnega okvirja, znotraj katerega naj bi se odvijalo družbeno življenje v vsej svoji kaleidoskopski pestrosti in raznolikosti. Že ideal vladavine prava (*rule of law*) namreč implicira, da ima sleherni posameznik pravico do določene sfere negativno zamišljene svobode,⁷ ki je ne sme ogroziti nihče, niti (kak drug) pravno-politični subjekt niti pravno-politični organ, in sicer ne glede na morebitno utemeljenost tovrstnega posega v veljavni normi, recimo v takšni, ki jo po predpisanem postopku sprejme demokratično izvoljen parlament.⁸ Značilno liberalna zamisel o vladavini prava - v smislu jamstva temeljnih posameznikovih pravic in svoboščin, zlasti v njegovih razmerjih do "king Demos" (Pound) - deluje potemtakem kot omejitev demokratičnega ideala pravne države, ki terja, da ravnajo državni organi v skladu z veljavnimi predpisi (ne glede na njihovo vsakokratno vsebino). V tem je pravzaprav njena poglobljena vrednost - še posebej, če pomislimo na številne in raznovrstne nevarnosti, ki groze posamezniku in članom različnih manjšin oziroma skupin z neznatno količino politične, ekonomske in ideološke moči -, po drugi strani pa tudi ključna pomanjkljivost, kolikor vladavina prava varuje zgolj - praviloma zelo ozko pojmovano - negativno svobodo, zanemarja pa tako imenovano pozitivno svobodo. To omejitev koncepta *rule of law* je vendarle mogoče preseči, in sicer ne (zgolj) s sklicevanjem na takšno ali drugačno "naravno" ali nemara virtualno (kritično) pravo, marveč (tudi) z upoštevanjem mednarodnih normativnih aktov, ki so v tem oziru nadvse nedvoumni, izrecni in določni.

Splošna deklaracija⁹ človekovih pravic - ki, mimogrede, že v 1. členu jasno nakaže, da je njeno vrednostno izhodišče slovito geslo francoske revolucije¹⁰ (enakost, svoboda, bratstvo) - med drugim določa, da ima vsakdo, sleherni član družbe, pravico do temeljnih (nepogrešljivih) - ekonomskih, političnih, socialnih in kulturnih - dobrin (in storitev), ki so pogoji *sine qua non* za razvoj in udejanjanje njegovih raznovrstnih (čutnih, čustvenih, razumskih in drugih) potencialov.¹¹ Takšna zasnova Deklaracije je nedvomno egalitarna v tradicionalnem (neburžoaznem) pomenu te besede: ne nanaša se namreč samo na formalno enakost niti na tako

imenovano tekmovalno enakost, saj implicira, da mora imeti vsakdo, in to ne glede na barvo kože, spol, jezik (narodnost), vero, prepričanje, socialno pripadnost, premoženje ali kakršnokoli drugo okoliščino, učinkoviti pravici¹² do - politične, ekonomske in drugih oblik - svobode in blaginje, zakaj brez njiju, vsaj v splošnem, ni mogoče samodoločujoče udeležanje posameznikovih virtualnih moči. Vidimo torej, da Splošna deklaracija človekovih pravic, zavezujoč ideal človeštva, ki nalaga dolžnosti vsem organom družbe in vsem njenim članom in ki ga podrobneje razčlenjujeta Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah ter Mednarodni pakt o državljskih in političnih pravicah, pa še vrsta drugih konvencij in deklaracij, ki jih je doslej sprejela Generalna skupščina Združenih narodov, govori tako o "klasičnih" političnih pravicah in svoboščinah kakor tudi o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah: tako prvi kot drugi sklop temeljnih človekovih pravic tvorita normativni okvir, ki konceptualno presega - ukinja, ohranja in dviguje na višjo raven - po eni strani (evropski) pojem pravna država (*Rechtsstaat*), po drugi strani pa (angloameriški) pojem vladavina prava (*rule of law*).

⁹ Določbe povzemamo iz Zbirke temeljnih mednarodnih dokumentov, **Človekove pravice**, Društvo za Združene narode za SR Slovenijo, Ljubljana 1988.

¹⁰ Svoboda, enakost in bratstvo so ideali, ki jih je razglasila revolucija, ne pa meščanstvo, ki je iz nje izšlo kot vladajoči razred, katerega ideologija zagovarja zasebno lastnino, trg, produkcijo za profit in pravico do dedovanja. Zato ne preseneča, da se stvarnost kapitalistične družbe precej razlikuje od revolucionarnih idealov: (a) zamisel o bratskih odnosih v kontekstu kapitalistične tržne konkurence je iluzorna, kar je bržkone jasno celo najbolj gorečim apologetom zahodnih družb; (b) posameznikova svoboda je v kapitalističnem gospodarstvu v splošnem omejena na to,



*da ubogljivo in motivirano dela v tem ali onem - tovarniškem ali pisarniškem - "taborišču", v katerem pušča večino svojega časa (ki mu je treba pristiati še čas, potreben za pripravo na delo, pot na delo, vračanje z dela in počivanje zaradi utrujenosti, ki ji botruje - dolgotrajno, ponižujoče, heteronomno in utrudljivo - delo), energije in zdravja, ali pa čaka na zaposlitev; (c) stopnjo enakosti pa najbolj zgovorno izražajo podatki o razdelitvi dohodka in premoženja (v Združenem kraljestvu je denimo leta 1960 pet odstotkov prebivalstva posedovalo 75 odstotkov zasebnega premoženja in prejelo 92 odstotkov vseh dohodkov od premoženja). Prim. B. Horvat, **Politička ekonomija socializma**, Globus, Zagreb 1984, str. 22-23.*

¹¹ Med temi dobrinami so, denimo, zdravje, blagostanje (oziroma neogibni pogoji človekovega bivanja, kakršni so npr. hrana, obleka, stanovanje, zdravniška oskrba in druge potrebne socialne storitve), varnost, ne nazadnje pa tudi čas (24. člen npr. določa, da je treba delovne ure razumno omejiti, pri čemer bi bilo kajpak treba upoštevati, da bi po mnenju številnih družboslovnih znanstvenikov že tri - ali štiriurni delovni čas zadoščal za produkcijo temeljnih potrebščin in osnovnega življenjskega udobja, tako da bi lahko ves preostanek časa posameznik izrabljal, kot bi se mu zahotelo). Deklaracija se - iz vsekakor razumljivih razlogov - pri tem ne ustavi: posamezniku priznava tudi pravico do takega (zdi se, da gotovo ne kapitalističnega ali etatičnega) družbenega in mednarodnega reda, v katerem bi se lahko v polni meri uresničevale pravice in svoboščine, opisane v njenih

(2) Splošna deklaracija človekovih pravic ima poleg tega vrsto določb, ki neposredno - in ne le posredno, torej z opredelitvijo posameznikovih pravic in dolžnosti - urejajo vprašanje strpnosti. Tako npr. določa - v 2. odstavku 26. člena -, da mora biti izobraževalni proces zasnovan tako, da omogoča poln razvoj človekove osebnosti, utrjuje spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin, poleg tega pa mora pospeševati razumevanje, strpnost in prijateljstvo med narodnostmi, rasnimi in verskimi skupinami. 20. člen Mednarodnega pakta o državljskih in političnih pravicah izraža dolžnost, da je treba zakonsko prepovedati (in potemtakem tudi sankcionirati) vsakršno propagiranje vojne, hujskanje k nacionalnemu, rasnemu ali verskemu sovraštvu, ki bi spodbujalo diskriminacijo, sovražnost ali nasilje. Ta misel je podrobneje razvita v Mednarodni konvenciji o odpravi vseh oblik rasne diskriminacije, ki je v 1. odstavku 1. člena opredeljena kot kakršnokoli razlikovanje, izključevanje, omejevanje ali dajanje prednosti na podlagi rase, barve kože, porekla, narodnega ali etničnega izvora, ki ima za cilj ali posledico izničenje ali oškodovanje (prikrajšanje) priznavanja, uživanja ali uveljavljanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin na enakopravni podlagi. Konvencija zapoveduje - v 4. členu -, da mora vlada učinkovito preprečevati in odpravljati vsakršno diskriminacijo, in to na državljanskem, ekonomskem, političnem, socialnem in kulturnem področju življenja: v tem oziru mora storiti vse za sprejem ali odpravo (razveljavitev) zakonov in ukrepati, da bi preprečila nestrpnost na podlagi vere ali drugega prepričanja. Deklaracija o rasi in rasnih predsodkih - ki v 2. odstavku 1. člena priznava posamezniku in skupinam, da se razlikujejo od drugih (denimo v načinu življenja), da se štejejo za drugačne in da jim drugi to priznavajo - govori v 3. odstavku 5. člena, da imajo sredstva množičnega obveščanja (oziroma vsi, ki jih vodijo ali zanje delajo), pa tudi organizirane skupine znotraj nacionalnih skupnosti, dolžnost, da pospešujejo razumevanje, strpnost in prijateljstvo med posamezniki in skupinami ter se vzdržujejo stereotipnega, pristranskega, enostranskega ali tendencioznega prikazovanja pripadnikov določenih socialnih grupacij.¹³ V tej zvezi je treba opozoriti še na Deklaracijo o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja, ki npr. v 3. odstavku 5. člena zavezuje slehernega vzgojitelja, naj vzgaja otroke v duhu razumevanja, strpnosti, prijateljstva med narodi, občega bratstva itd. Podobno določbo vsebujejo tudi Deklaracija o pravicah otroka,¹⁴ Deklaracija načel, po katerih naj se med mladino pospešujejo ideali miru, vzajemnega spoštovanja in razumevanja med narodi ter (Unescovo) Priporočilo o vzgoji

in izobraževanju za mednarodno razumevanje, sodelovanje in mir ter spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Vidimo torej, da strpnost - vsaj v luči najbolj avtoritativnih (se pravi mednarodnih oziroma obče-človeških) pravnih aktov - ni nekaj, kar bi SMELI prepuščati "dobremu srcu", "demokratski kulturi" ali "tenkočutni vesti" ljudi ("dobre volje"), marveč nasprotno nekaj, kar je normirano in kot tako (se pravi kot dolžnost) usmerjeno na državljane in državne organe. Takšna je namreč podoba, ki se izrisuje v luči pravnega (normativnega) razmišljanja, ki pa seveda ne izključuje drugačnih pogledov na toleranco. Seveda pa je treba ob tem poudariti, da je ravno pravni diskurz o strpnem ali nestrpnem vedenju (glede na dano stanje v evropskih družbah žal zvečine virtualno) najstrožji in najbolj zavezujoč: če se notranjepolitična dogajanja ne skladajo z najvišjimi svetovnimi normativnimi standardi, to nikakor ni problem, ki bi ga smeli pripisati odsotnosti "svetovnega sodnika" ali "svetovnega policista" - opraviti imamo s problemom, ki ga je treba reševati najprej in predvsem na notranjepolitičnem prizorišču (ne pa čakati na nekakšno "magično" rešitev od zunaj ali od zgoraj).

KAZENSKO PRAVO IN STRPNOST

Glede na to, da obsega prisilni register kazenskega prava najstrožje pravne sankcije, gotovo ni nenavadno, da se vprašanje razmerja prava do strpnosti najpogosteje zastavlja ravno na področju kazenskega prava. Vendar pa je v tej zvezi treba poudariti, da so - tako na teoretski kakor na praktično-politični ravni - formulacije problema (in potemtakem tudi rešitve) nadvse različne, celo scela izključujoče se. Kriminologi in sociologi kazenskega prava se praviloma soočajo z naslednjimi vprašanji: Kako določiti "legitimno" (teoretično utemeljeno) polje delovanja kazenskega prava? Zakaj (in čemu) naj bi se država sploh odzivala na določene škodljive (in konfliktne) pojave ravno s kazenskopravnimi sankcijami, ne pa npr. s civilno- ali upravnoopravnimi, s strpnim dopuščanjem določenih vedenjskih vzorcev ali morda z drugačnimi (neformalnimi ali alternativnimi) oblikami nadzora? Katera kriminalna oziroma kazniva dejanja normalizirati, se pravi dekriminirati, in katera normalna dejanja kriminalizirati (inkriminirati)? Ali bi kazalo represivno moč kaznovalnega aparata omejevati ali krepiti?

Zdi se, da je večina dilem, ki mučijo kazenskopravne teoretike, nasledek problematičnosti pojma zločin oziroma kaznivo dejanje.¹⁵ Zločin namreč ni ontološka ali naravna

številnih členih. Seveda pa posameznika ne postavlja v nekakšen nedejaven položaj, v katerem bi zgolj prejemal dobrine in storitve od paternalističnega "velikega Drugega". Nasprotno, vsakdo ima tudi dolžnost do skupnosti (vendar le do take, v kateri je mogoč celovit razvoj njegove osebnosti), se pravi dolžnost, da aktivno sodeluje v družbenih (npr. produktivnih) dejavnostih, ki so nujne za reprodukcijo družbe in za zadovoljevanje realnih potreb vseh njenih članov.

¹² Glede pravnofilozofske utemeljitve pravice do svobode in pravice do blaginje prim. A. Gewirth, **Reason and Morality**, University of Chicago Press, Chicago 1978, str. 57-66. Po avtorjevem mnenju gre za generični (oziroma temeljni) pravici, saj se nanašata na najbolj bistvene predpostavke človekovega voljnega (namenskega) in zavestnega ravnanja, pri tem pa ne "prejudicirata" odgovora na vprašanje, kaj naj bo (pozitivno vrednoten) cilj tovrstnega delovanja: to je pač problem, ki ga mora rešiti posameznik sam. V tem oziru je izhodišče Gewirthove teorije po eni strani nedvomno etično, po drugi strani pa "neutrarno", namreč v smislu, da ne predpisuje tega ali onega absolutno vrednega (dobrega) načina življenja. Podobno stališče zasledimo tudi pri Razu: "Da bi individui živeli avtonomno, jih država ne sme siliti k moralnosti. Stori lahko samo to, da zagotovi pogoje njihove avtonomnosti. Uporaba prisile je v nasprotju z avtonomijo in gre torej stran od iskanega cilja, razen če gre za uveljavljanje avtonomije in preprečevanje škode." J. Raz, **The Morality of Freedom**, cit. po C. Mouffe, "Pluralizem in moderna demokracija: o

Carlu Schmittu”, **Problemi-Eseji**, Ljubljana 1991, št. 1, str. 107.

¹³ 2. odstavek 9. člena nala-ga vladi dolžnost, ki je po eni strani negativna (pre-poved sprejemanja diskrimi-nacijskih ukrepov), po drugi strani pa pozitivna (spreje-manje ukrepov, ki naj rasnim in etničnim skupinam, ki so socialno ali ekonomsko v neugodnem položaju, omogočajo enakopravni položaj, zagotavljajo spoštovanje njihove kulture in vrednot ter olajšujejo socialni napredek, zlasti z vzgojo in izobraževanjem). 3. odstavek istega člena govori o dolžnos-tih države do populacijskih skupin tujega izvora, pred-vsem do delavcev migrantov in do članov njihovih družin. V tej zvezi so omenjeni ukrepi, ki naj jim zagotovijo varnost, spoštovanje njihovega dostojanstva in kulturnih vrednot itd. (med drugim je določena tudi dolžnost, da je treba zagotavljati možnost, da se njihovi otroci učijo maternega jezika).

¹⁴ 10. načelo Deklaracije določa, da je treba otoka varovati pred običaji in navadami, ki pospešujejo raso, versko ali katerokoli drugo obliko diskriminacije. Poleg tega ga je treba vzga-jati v duhu razumevanja, strpnosti, prijateljstva med narodi, miru in občega brat-stva ter v zavesti, da naj bodo vse njegove sile in nje-gova nadarjenost v službi človeštva.

¹⁵ Pridevnik “kaznivo” lahko pomeni dvoje: (a) da je odgovornega storilca dejanja treba kaznovati; (b) da je odgovornega storilca dejanje možno (t.j. sprejemljivo z vidika specifično pravne vred-note, pravičnosti) kaznovati.

entiteta (sintagma “zlo na sebi” je *contradictio in adiecto*): kaznivost ni lastnost ravnanja, ampak sestavina dejanske ali virtualne norme; lastnost ravnanja je protinormnost, ki seve-da ni imanentna ali inherentna, ampak - na podlagi vrednos-tnih preso-j - pripisljiva razsežnost ravnanja. Še zlasti je prob-lematično razlikovanje med kazensko-in civilnopravnimi delikti (*torts*): “Ne glede na to, ali obravnavamo družbeno škodljiva ravnanja z gledišča žrtve (če sploh obstaja), storilčevih namer ali narave storjene škode, je jasno, da ne obstaja nobena trdna in stanovitna razlika med civilnimi delikti, kaznivimi dejanji in ostalo škodo.”¹⁶ Kennedy v tej zvezi poudarja, da se edino načelo, ki določa, ali se določeno ravnanje obravnava kazenskopravno ali civilno-pravno, ne nanaša na vedenje kot tako, marveč na zunanja, zvečine politična merila, ki jih uporablja država: “Kaznivost dejanja nima potemtakem ničesar opraviti z dejstvom, da nekdo drugemu namerno napravi nekaj škodljivega, ampak zgolj z manipulacijo s pravnimi normami, z aplikacijo meril, ki so zunanja škodljivemu ravnanju samemu.”¹⁷ Najbolj radikalne konsekvence so iz spoznanja zgodovinsko kontin-gentne narave kazenskega prava potegnili abolicionisti, ki se zavzemajo za popolno odpravo kaznovalnega aparata, saj po njihovem mnenju ne zadovoljuje realnih potreb ljudi, poleg tega pa povzroča selektivno izbranemu vzorcu “kriminalcev” (zvečine storilcem premoženjskih kaznivih dejanj in članom najnižjih družbenih slojev) nepravilno in nepotrebno trplje-nje. Hulsman¹⁸ npr. predlaga nadomestitev kazenskopravnega “dialekta”, se pravi pojmov, kakršni so denimo zločin, zločinec in kazen, z naslednjimi izrazi: obžalovanja vredno dejanje, nezaželeno vedenje, problemska situacija, spor, škodni dogodek idr. Vsi ti pojavi naj bi se obravnavali zunaj kazenskopravnih mehanizmov, recimo v okviru reparativnega prava, s spravo, poravnavo ali kako drugače.¹⁹

Povsem drugačne kriminalnopolitične zamisli pa zagovar-jajo konservativni kriminologi,²⁰ ki izhajajo iz - sicer skrajno problematične - podmene, da je prevelika permisivnost kazenskega prava oziroma pretirana strpnost družbe do odklonskih pojavov poglavitni razlog za naraščajoče stopnje kriminalitete in za aktualno krizo vrednotno-normativnih sis-temov (oziroma družbene avtoritete nasploh). Iz takšne razlage izpeljejo zahtevo po strožji kaznovalni politiki, katere osrednji cilj bi bil zastraševanje aktualnih in potencialnih prestopnikov in onemogočanje (*incapacitation*) nevarnih posameznikov. Le tako bi bilo po njihovem mnenju mogoče zmanjšati obseg kriminala in utrditi avtoriteto zakona in družbeni red. Teoretična podlaga tovrstnih pričakovanj je vprašljiva: ne le v luči socioloških kriminoloških teorij, ki so

pokazale, da kriminalni pojavi koreninijo v globalnih družbenih strukturah in procesih (na katere kaznovalni aparat že po definiciji ne more vplivati), marveč celo v optiki strukturalno-funkcionalistične (durkheimovske) sociologije kazenskega prava. Že Durkheim²¹ je namreč pokazal, da je kaznovalna praksa *conditio sine qua non* za vzdrževanje veljavnosti vladajočega normativnega reda, vendar pa družbene avtoritete ne more ustvarjati *ex nihilo*: lahko jo edinole varuje (pred napadi) tam, kjer že obstaja. Ravno zato utegne biti kazen - navzlic morebitni strogosti - v dobri meri neučinkovita, če je avtoriteta vrednotnega sestava, ki ga varuje kazensko pravo, v splošnem šibka. V družbi, v kateri uživa vladajoči moralni red zadostno avtoriteto, je po mnenju francoskega sociologa kaznovanje - kot svojevrstna oblika praktičnega moralnega diskurza, ki članom družbene skupnosti (in ne le dejanskim in virtualnim storilcem) govori o nedopustnosti ravnanj, ki ogrožajo "svete" družbene norme, namreč vrednotno podstat mehanske solidarnosti - vedno funkcionalno nujno, dasiravno se lahko izraža v neznatnem obsegu. Za Durkheima je namreč bolečina, ki jo zadaja kazen, kontingentna (nebitvena), saj je njena funkcija v prvi vrsti simbolična: deluje kot označevalec, katerega pomensko sporočilo je družbeno neodobravanje dejanj, ki kršijo najbolj temeljne družbene norme.

Glede na to, da je iz Durkheimovega zornega kota kriminaliteta normalen družbeni pojav, ki je neizkorenljiva, vendar funkcionalna sestavina sleherne zdrave družbe, je v njegovi optiki tudi kazen kot taka neodpravljiva, dasiravno jo je mogoče v precejšnji meri počlovečiti (njena vloga se manjša vzporedno s širjenjem organske družbene solidarnosti, ki ji ustreza reparativno in ne represivno pravo). V tem oziru je Durkheim gotovo manj radikalen od Nietzscheja, ki meni, da bi se lahko močna in samozavestna družba v celoti odrekla kaznovanju: "Kakor raste moč in samozavest neke skupnosti, toliko se vedno omili tudi kazensko pravo; vsaka oslabitev in globlja ogroženost priključuje na dan ostrejšje oblike kazenskega prava. 'Upnik' je vedno postal v tolikšni meri človečnejši, kolikor bogatejši je postal; končno je sama mera njegovega bogastva v tem, koliko škode lahko prenese, ne da bi zaradi tega trpel. Ne bi bila nepojmljiva neka takšna zavest družbe o svoji moči, pri kateri bi si smela privoščiti najjemenitnejši luksuz, kar jih ima - da ne bi kaznovala povzročitelja škode. Potem bi smela reči: 'Kaj se me pravzaprav tičejo moji priskledniki? Naj živijo in uspevajo: za to sem že dovolj močna!'"²² Nietzsche domneva, da bi se v takem družbenem stanju zgodilo tole: (a) družba bi zavarovala hudodelca pred jezo neposredno oškodovanih;

¹⁶ G. O. W. Mueller, "Tort, Crime and the Primitive", *Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science*, št. 46, str. 329. Sprva so pravne delikte obravnavali civilnopravno (kot "torts"), pri čemer so bile za dodelitev odškodnine odločilne škodne posledice dejanja, ne pa toliko namere storilca: "V začetni stopnji razvoja sploh niso razlikovali med kazensko- in civilnopravno kršitvijo. Prevladoval je pojem škode, ki jo je bilo treba povrniti: v tatvini, ropu, umoru ali v zavračanju plačila dolga so videli podlago za terjatev, ki jo je bilo mogoče izpolniti s plačilom določenega zneska denarja." J. B. Pašukanis, *Opća teorija prava i marksizam*, Globus, Zagreb 1984, str. 273. Ko se pojavi razlikovanje med "crimes" in "torts", preide pobuda za sprožitev kazenskega postopka na državo (javnega tožilca), vloga žrtev pa se je vzporedno s tem zmanjšala: konkretna žrtev se umakne metafizični, t.j. "državi" ali "občestvu". Posledica tega razvoja je politični relativizem kaznivih dejanj: "Ni se treba več sklicevati na žrtevno občutenje utrpele škode niti na njeno željo po odškodnini, saj je opredelitev škode v rokah zakonodajalca in izvrševalcev prava." A. K. Bottomley, *Criminology in Focus*, M. Robertson, Oxford 1979, str. 34. Na ta način se je seveda ponudila priložnost, da na določitev kaznivosti vplivajo interesi tistih, ki imajo zavoljo svoje družbene moči možnost usmerjati pravni proces. Zdi se, da izvira ravno iz tega dejstva večina nesporazumov in mistifikacij v zvezi s cilji kazenskega prava in interesi, ki jih varuje.

¹⁷ M. C. Kennedy, "Beyond Incrimination: Some Neglected facets of the Theory of Punishment", v W. J. Chambliss in

M. Mankoff (ur.), **Whose Law? Whose Order?**, John Wiley, New York 1976, str. 62.

¹⁸ Prim. L. Hulsman, **Peines perdues**, Le Centurion, Paris 1982, str. 154-160.

¹⁹ Podrobno o pojmu reparativna pravičnosti B. Galaway in J. Hudson, **Criminal Justice, Restitution, and Reconciliation**, Willow Tree Press, New York 1990, str. 7-13.

²⁰ Prim. J.C. Soyer, **Justice en perdition**, Plon, Paris 1982, str. 173-175.

²¹ Prim. E. Durkheim, **The Division of Labor in Society**, The Free Press, New York 1965, str. 72-109; **Moral Education**, The Free Press, New York 1961, str. 95-126. Kritično o Durkheimovem razumevanju družbene vloge kazenskega prava D. Garland, **Punishment and Modern Society**, Clarendon Press, Oxford 1990, str. 47-63.

²² F. Nietzsche, **H genealogiji morale**, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 259.

²³ Prim. F. Pearce, **Crimes of the Powerful**, Pluto Press, London 1976, str. 77-82.

²⁴ "Neizoblikovano in neodločno javno

(b) prizadevala bi si omejiti spor, preprečiti nadaljnje vznemirjenje in najti kompromis s prizadetimi; (c) prestopek bi interpretirala kot nekaj, kar je načeloma odplačljivo in torej ločljivo od storilca; (d) v imenu milosti bi stopila onstran prava (pravičnosti) in pogledala skozi prste tistemu, ki ni zmožen plačati svojega "dolga".

Medtem ko so funkcionalistični sociologi prepričani, da je kazensko pravo produkt družbenega soglasja in kot tako zadovoljuje določene družbene potrebe, marksistični (radikalni) kriminologi dokazujejo, da je kaznovalni aparat predvsem instrument politične dominacije: po njihovem mnenju je kazensko pravo - v svojem izvoru, vsebini in izvrševanju - selektivno, razredno pristransko, nepravično in usmerjeno zvečine v varovanje zasebne lastnine, krepitev (politične in ideološke) moči vladajočega razreda, v nadzor članov podrejenega razreda itd. Ob tem poudarjajo, da je



kazensko pravo po eni strani premalo tolerantno (zlasti v odnosu do "zločinov brez žrtve" in do škodljivih ravnanj članov delavskega razreda), po drugi strani pa je preveč tolerantno, namreč v smislu, da so predmet njegove represije "nepravi" - in s strani množičnih občil ter *law-and-order* kampanij neustrezno prikazani - zločini, ne pa "pravi" zločini, se pravi *crimes of the powerful*.²³ Le-te opredeljujejo naslednje značilnosti: (a) škodljive dejavnosti nosilcev ekonomske in politične moči se v precejšnji meri izmikajo pogledu (strokovne in laične) javnosti, ki nima prave (celovite) predstave o kvalitativnih in kvantitativnih razsežnostih njihovih škodljivih reperkusij²⁴; (b) zločini močnih so redko inkriminirani, obravnavajo jih npr. upravno-ali civilnopravno, z njimi se ukvarjajo posebne komisije, inšpekcije ipd., redkeje pa policija ali kazenska sodišča; (c) kazenskopravno prepovedana in sankcionirana škodljiva

mnenje v zvezi z resnostjo odklonskih ravnanj članov višjega razreda in krhkost oziroma ohlapnost pravil, ki urejajo njihovo moč in privilegije, sta poglobljena razloga, zaradi katerih imajo zapeljivo proste roke, da ravnajo odklonsko. Če tega ne upoštevamo, prezremo temeljni uvid teorije nadzorovanja." J. Hagan, Modern Criminology: Crime, Criminal Behavior and its Control, McGraw-Hill, New York 1987, str. 174. Od tod izhaja jasna politična implikacija: "Nezakonite poslovne dejavnosti se bodo nadaljevale, dokler se jim ne bo učinkovito zoper-



stavila politična skupnost." G. B. Vold, *Theoretical Criminology*, str. 337.

²⁵ Sintagma "zločin brez žrtve" je danes sporna. Številni kriminologi dokazujejo, da žrtev tudi v tem primeru često obstaja, le da ni neposredno vidna. Isto velja za obstoj osebne in družbene škode, ki ji botrujejo tovrstne dejavnosti. Tudi konsenzualna narava tovrstnih "zločinov" naj bi bila vprašljiva, zakaj sleherno voljno ravnanje ni nujno svobodno. Kritiki vidijo v zahtevi po legalizaciji ali normalizaciji "zločinov brez žrtve" zgolj "represivno strpnost", "benign neglect" (ignoranco do objektivnih razmer, iz katerih izraščajo družbeni problemi, npr. uživanje heroína), ki ima za posledico nastajanje "odklonskih družbenih enklav", odpravo varovalnih mehanizmov (v imenu abstraktne svobode), ki bi delovali v prid najbolj nemočnih družbenih skupin, itd. Prim. R. Bayer, "Heroin Decriminalization and the Ideology of Tolerance: A Critical View", *Law and Society*, 1978, št. 12, str. 301-318.

²⁶ Platt je npr. preučil, kako so premožne ženske v začetku stoletja - z uspešno kampanjo, usmerjeno v ustanovitev posebnega sodišča za mladoletnike - "iznašle" mladoletniško prestopništvo. Po ustanovitvi tega sodišča so pričeli obravnavati mladoletnike kot ločen razred prestopnikov, država pa je dobila moč intervenirati ne le v primerih, ko mladoletnik izvrši kaznivo dejanje, ampak tudi tedaj, ko kaže znake "razuzdanega" življenjskega sloga, opredeljene kot "statusna kazniva dejanja". Platt poudarja, da je bilo omenjeno gibanje razredno pristransko in usmerjeno predvsem v "reševanje" mladostnikov iz

dejanja nosilcev družbene moči so redko predmet pregona, tako da so storilci le izjemoma obsojeni; (d) če so že obsojeni, praviloma niso kaznovani sorazmerno povzročeni škodi, poleg tega pa se pogosto izognejo družbeni stigmati.

Kolikor se radikalni kriminologi - eksplicitno ali implicitno - zavzemajo za inkriminacijo škodljivih dejavnosti močnih družbenih subjektov, je mogoče njihova tovrstna prizadevanja opisati z oznako "moralno podjetništvo". Ta pojem je v šestdesetih letih skovala interakcionistična teorija odklonskosti, da bi z njim pojasnila proces družbene konstrukcije "zločinov brez žrtve".²⁵ V zvezi z njimi je namreč bolj kot to, katere - biološke, psihološke, sociološke ali kulturne - spremenljivke jih "povzročajo", pomembno vprašanje, zakaj so sploh prepovedani. Zakaj npr. s kazenskopravno normo prepovedati uživanje mamil, po drugi strani pa dovoljevati kajenje, pitje alkoholnih pijač, prekomerno delo in druge možne izvore "zasvojenosti"? Zakaj prepovedovati kockanje, dopustiti pa državno loterijo ali borzne špekulacije? Ob tem je seveda treba upoštevati, da je kazenska represija na teh področjih v precejšnji meri neučinkovita in celo kontraproduktivna, saj ima pogosto za posledico nastanek črnega trga, organiziranega kriminala (in z njegovim delovanjem povezane korupcije), visoke cene prepovedanih dobrin in storitev, "sekundarne deviacije" (Lemert) itd. Kriminalizacija "zločinov brez žrtve" potemtakem ni videti neogibna ali naravna, saj gre očitno za pojave, ki jih je mogoče bodisi strpno prenašati bodisi nadzorovati z drugačnimi metodami. Uživanje mamil, denimo, je mogoče simbolizirati na različne načine, denimo kot "družbeno zlo", "bolezen", "hedonistično ravnanje", "beg iz stvarnosti", "normalno zadovoljevanje določene potrebe", "deviantno ravnanje", "zločin", "destruktivno vedenje" itd. - vsa poimenovanja označujejo "isto" stvar. Interakcionisti so kriminalizacijo tovrstnih dejavnosti razložili s političnim delovanjem interesnih skupin oziroma moralnih podjetnikov, ki si prizadevajo z avtoriteto zakona zavarovati svojo vizijo dostojnega in moralno pravilnega (dobrega) vedenja.²⁶

Moralno podjetništvo radikalnih kriminologov, usmerjeno v "novo" kriminalizacijo zločinov močnih, se seveda razlikuje od početja tradicionalnih moralnih podjetnikov.²⁷ Slednji so praviloma pripadali statusno nezadovoljni skupini, ki si prizadeva s simboličnimi sredstvi (npr. s kazenskopravno prepovedjo določenih "družbeno nevarnih" ravnanj) ubraniti družbeni prestiž svojega življenjskega stila, za katerega sodijo, da je ogrožen. Zato ima oznaka moralno podjetništvo običajno negativen prizvok, saj konotira moralno paniko, zavzemanje za družbeno čistost (npravno profilakso), varovanje morale srednjega razreda ipd. "Novi" (radikalni) moralni

podjetniki pa ne želijo braniti izgubljene ali razkrajajoče se vrednotno-normativne "substance", marveč udejanjati utopično vizijo nečesa, kar naj bi šele nastalo: usmerjeni so v prihodnost, ne v preteklost. Po drugi strani pa imajo tradicionalni in novi moralni podjetniki vendarle določene skupne lastnosti. Tako za ene kot za druge je značilna velika mera ogorčenja, gorečnosti in čustvene prizadetosti. Njihov cilj ni samo osveščanje množic ali opozarjanje na določen družbeni problem, ampak kriminalizacija "normalnega" (vendar po njihovem mnenju nadvse škodljivega) pojava. V ta namen se zatekajo k retoričnim pripomočkom, ki med drugim omogočajo "kognitivno inflacijo" problema, h kateremu bi radi pritegnili pozornost javnosti. Družbeni problem ("would-be-crime") prikažejo kot inherentno sestavino globljega (in še hujšega) družbenega problema: (a) pornografija je "teorija" posilstva, ki se le po stopnji razlikuje od normalnega spolnega vedenja v patriarhalni in seksistični družbi (prvina posilstva se potemtakem skriva v slehernem normalnem spolnem aktu); (b) korporacijska kriminaliteta se le v kvantitativnem oziru razlikuje od normalnega poslovanja, utemeljenega na izkoriščanju delovne sile (vsako podjetje, ki si prilašča presežno vrednost, je zato kriminogeno oziroma kriminalno); (c) "strukturno nasilje" (Baratta), zadovoljevanje potreb nekaterih na račun nezadovoljenih potreb večine, je zgolj stranski učinek kapitalističnega produkcijskega načina, utemeljenega na akumulaciji profita; (d) onesnaževanje okolja oziroma uničevanje in ropanje naravnega bogastva je neizogibna posledica kapitalističnega pojmovanja produktivnosti in rentabilnosti; (e) nesreče pri delu (poklicne bolezni in vse druge poškodbe oziroma oblike nezdravja, ki so povezane z delovnih procesom) niso "nesreče" (kontingentni dogodki), ampak imanentna razsežnost objektivne družbene strukture: "V razmerah, v katerih vlada nesvoboda, so nesreče nujne." (Adorno); (f) tudi statistično napovedljivih množic mrtvih in pohabljenih v prometnih "nesrečah" ni mogoče pripisati le slabim cestam, neizkušenosti ali objestnosti voznikov ipd.: "So del morilske nujnosti, ki polni blagajne: dajanje prednosti osebnim avtomobilom pred javnim prometom, avtocestam pred železnico ne kaže le potrošnikove izbire, ampak takšno izbiro narekuje družbena dejanskost, ki se žene za presežno vrednostjo. Ker bi racionalno in človeško urejen promet ogrožal kapitalistično akumulacijo, se ohranja iracionalno urejen promet."²⁸

Iz povedanega bržkone ni težko zaslutiti, v čem je ključni paradoks "novega" moralnega podjetništva. Bolj ko razgalja večplastnost, kompleksnost, sklenjenost ali družbeno naddoločenost problematičnega (škodljivega) pojava, bolj postaja

nižjih slojev, in sicer z namero, da bi jim "ucepili" vrednote srednjega razreda (hkrati pa pustili nedotaknjene strukturne "korenine" reuščine). Prim. A. Platt, *The Child Savers: The Invention of Delinquency*, University of Chicago Press, Chicago 1969.

²⁷ Prim. S. Cohen, *Against Criminology*, Transaction Books, Oxford 1988, str. 260-266.

²⁸ R. Jacoby, *Družbena amezija*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981, str. 130.

²⁹ Marsikatero težavo v zvezi s kriminalizacijo motečega pojava se zavedajo tudi radikalni kriminologi sami. Snider denimo takole komentira spremembo kazensko-pravnih določb v zvezi s posilstvom, do katere je prišlo pod vplivom kanadskega feminističnega gibanja: "Glede na to, da sistem kazenskega prava ne povečuje javne varnosti, ne spreminja avtoritarnih, seksističnih in kompetitivnih vrednot v senzitivne, humanistične in kooperativne, mora biti cilj naprednih reformatorjev slabiti, in ne krepiti kaznovalni aparat." L. Snider, "Legal Reform and Social Control: The Dangers of Abolishing Rape", *International Journal of Sociology of Law*, 13 (1985), str. 122.

³⁰ Prim. P. Devlin, "Morals and the Criminal Law", H. L. A. Hart, "Immorality and Treason", v R. M. Dworkin (ur.), *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford 1977, str. 66-88.

³¹ V slovitem delu O svobodi Mill dokazuje, da je edino načelo, v imenu katerega je dopustno - individualno ali kolektivno - poseči v posameznikovo svobodo, varstvo članov družbe, katere-

ga poglavitni namen je preprečiti pravnemu subjektu, da bi škodoval (t.j. povzročil krivično oziroma protipravno škodo) drugemu pravnemu subjektu. Mill potemtakem meni, da kazensko pravo ne more legitimno opravljati moralistične funkcije, namreč prepovedovati in sankcionirati neko ravnanje zgolj zato, ker je - v fizičnem ali moralnem oziru - škodljivo za delujočega subjekta: posameznikova odgovornost do drugih se nanaša samo na dejanja, ki zadevajo druge, ne pa na tista dejanja, ki prizadevajo izključno njega samega. Slednje je posameznikov - ne pravni, politični ali religiozni, marveč moralni - problem, ki ga mora ravno kot homo moralis reševati avtonomno. Družba se sme odzvati s prisilo zgolj na protipravno škodo (krivice), se pravi na sporna družbena razmerja, ne pa na moralne pomanjkljivosti individua: glede le-teh se lahko omeji zgolj na nasvete, poskuse prepričevanja ipd. Prim. J. S. Mill, *On Liberty*, v M. Warnock (ur.), *Utilitarianism*, Collins, London 1962, str. 126-250. Po mnenju Devlina pa ima sleherni dejanje - tudi tisto, ki je na prvi pogled skrito za pajčolanom "zasebnosti" - družbene reperkusije in s tem posreden vpliv na življenjske pogoje vseh članov družbene skupnosti: razlika med javnim in zasebnim je zanj teoretično neutemeljena oziroma neutemeljiva.

³² Prim. G. H. Mead, "Psihologija kažnjavanja", v T. Parsons in dr. (ur.), *Teorije o društvu*, Vuk Karadžić, Beograd 1969, str. 829-839.

³³ Prim. K. Erikson, *Wayward Puritans*, Wiley, New York 1966; J. Inverarity, "Populism and Lyncing in Louisiana: A Test of Erikson's

jasno, kako okorna in neprikladna je kriminalizacija kot možna oblika družbenega odziva oziroma nadzora. Alternativa zločin-nezločin je namreč ujeta v izključujočo logiko dihotomije: implicira splošno in abstraktno merilo, ki zaobjame množico raznovrstnih življenjskih položajev, poleg tega pa je odločanje v kazenskem postopku "monocentrično" (Fuller), saj se dogaja v kontekstu spora. Zato ima zatekanje h kazenskemu pravu kot političnemu (ali pragmatičnemu) "orodju" vselej za posledico močno okrnjen in poenostavljen pogled na inkriminirani problematični pojav. Prav iz tega razloga so zahteve po kaznivosti določenih škodljivih ravnanj privlačne za družbene skupine in gibanja, ki si prizadevajo za politično priznanje in izoblikovanje lastne identitete. V tem oziru so razumljive, dasiravno ostajajo vprašljive iz teoretičnega zornega kota. Še bolj problematične pa so, če se izrekajo s stališča kriminološke teorije. Tedaj namreč implicirajo pozabo na vrsto spoznanj, do katerih se je - že v svojem začetnem obdobju - dokopala ravno kritična kriminologija: (1) kazensko pravo je le eden od mnogih možnih družbenih odzivov na konflikte (škodljive) družbene pojave; (2) kazensko pravo (oziroma aparat, ki ga udejanja) se doslej ni izkazalo kot posebno učinkovito sredstvo za doseganje družbene pravičnosti in varovanje temeljnih dobrin in interesov posameznikov in skupin z neznatno količino družbene moči; (3) delovanje kaznovalnega aparata je povezano z birokratizacijo in profesionalizacijo, ki utegneta imeti za posledico samozadostnost in zasledovanje ciljev, ki se razlikujejo od uradno razglašanih. Navzlic pomislekom²⁹ v zvezi z moralnim podjetništvom radikalnih kriminologov je treba poudariti, da ostajajo njihove empirične ugotovitve o družbeni škodljivosti *crimes of the powerful* vendarle nesporne.

Medtem ko se radikalni kriminologi ukvarjajo predvsem z demistifikacijo konvencionalne kriminalitete in s produkcijo osvobajajoče vednosti o "pravih" zločinih, se liberalni kriminologi zavzemajo zlasti za strpno obravnavanje (dekriminacijo) pojavov, kakršni so recimo uživanje mamil, prostitucija, pornografija ipd. Inkriminacije tovrstnih praks so po njihovem mnenju nerazumne, nekonsenzualne, arbitrarne, izraz predsodkov, nepoznavanja (bistva problema), zastarele morale srednjega razreda, paternalizma ali diskriminatorne reakcionarne politike. Značilno liberalna je npr. Hartova kritika Devlinovih zamisli o razmerju med moralo in kazenskim pravom.³⁰ Glede na to, da velja njuna polemika malone za paradigmatško v polju tovrstnih filozofskopravnih refleksij, ni odveč opozoriti vsaj na njene bistvene poudarke. Devlinove argumente bi lahko povzeli takole: (a) moralni red je pogoj sine qua non za obstoj in delovanje družbe; (b) družba

(oziroma država kot njena politična organizacija) mora zatorej uporabiti kazensko pravo, da bi zavarovala svojo eksistenco: zatiranje grešnega, nemoralnega vedenja (npr. homoseksualnosti ali prostitucije) je ravno tako neogibno kakor zatiranje subverzivnih političnih dejavnosti, usmerjenih zoper vladno oziroma dano politično ali ekonomsko ureditev; (c) zakonodajalec mora spoštovati javno mnenje, sicer ravna samovoljno; slediti mora predvsem "praktični morali" (Pollack), tako imenovani morali zdravega razuma, se pravi bolj ali manj intuitivnim stališčem "povprečnega človeka iz ulice"; (d) kazenskopravno je torej treba prepovedati (in kajpak tudi preganjati) v prvi vrsti tista ravnanja, ki zbuja pri večinskem delu javnosti nestrpnost, indignacijo (moralno ogorčenje) in gnus, saj gre tu za družbenopsihološka gibalca, ki terjajo prav kazensko, in ne kake druge formalne ali neformalne sankcije; (e) na teoretični ravni ni mogoče artikulirati omejitev (denimo na način, kakor je to storil Mill³¹), ki bi zavezovala zakonodajalca na političnem in moralnem področju, in sicer na ta način, da bi mu preprečevala sankcionirati politična kazniva dejanja stricto sensu (se pravi tista, ki neposredno ogrožajo interese vlade, tako da je le-ta prizadeta stranka v sporu, ne pa "nepriprisanjska in neprizadeta tretja oseba" s specifično pravno avtoriteto) ali nemoralna dejanja, ki izzivajo strastna negativna moralna občutja. Oglejmo si še bistvo Hartove kritike: (a) kršitev določene konvencionalne norme (denimo prepovedi homoseksualnega vedenja) ne postavlja pod vprašaj celotnega vladajočega moralnega reda oziroma vrednot, ki jih varuje; (b) ni empiričnih dokazov, da bi oseba z določeno obliko odklonskega vedenja (glede na veljavne standarde) nujno izražala nestrinjanje z važnejšimi družbenimi vrednotami; (c) sprememba prevladujočih moralnih norm in vrednot določene družbe določenega časa ne vodi v uničenje družbe kot take; (d) nesprejemljivo je, da stališča večine (v formalno demokratični družbi) ne smejo postati predmet kritične presoje, kar jih postavlja na mesto absolutne avtoritete, tako da bi zadostovalo, da bi se dovolj velikemu številu ljudi zagnusilo določeno ravnanje in že bi moral intervenirati zakonodajalec ter ga kazenskopravno prepovedati.

Hartove pomisleke bi kazalo dopolniti z ugotovitvami Meadove analize psihičnih razsežnosti družbenih odzivov na kriminalne pojave.³² Po Meadovem mnenju je kaznovalno čustvo pravzaprav družbeno premeščena in neinhibirana oblika agresivnih impulzov, ne pa nekakšno pristno "moralno ogorčenje", iz katerega bi izviral dolžnost kaznovanja. V kaznovalni praksi vidi družbeno dopuščeno možnost za sproščanje vzgibov in čustev, ki jih sicer brzdajo ponotra-

Theory of the Relationship Between Boundary Crises and Repressive Justice, **American Sociological Review**, 1976, št. 41, str. 262-280. Obe študiji sta potrdili Durkheimove domneve: ko je enotnost družbene skupnosti ogrožena, občutje solidarnosti med njenimi člani pa šibko, se prične iskati in zatirati notranje sovražnike. Z reafirmacijo skupnih prepričanj in interesov se skupnost ponovno poveže in utrdi. Družbeni odzivi na odklonske pojave so zato funkcionalni (koristni) za krepitev družbenega reda. Vendar pa Eriksonova raziskava ne obravnava samo odnosov med družbo in njenimi posamičnimi odklonskimi pojavi. Govori tudi o družbenih in religioznih napetostih znotraj majhne puritanske skupnosti, o krizah - na religiji utemeljene - avtoritete, o sektaških bojih in o prizadevanjih, da bi se puritanska ortodoksija zavarovala pred izzivi heretičnih sekt. Tako postane hitro jasno, da se s kaznovanjem "čarovnic" (ki so jih dojemali kot utelešenja Hudiča in s tem kot simbol heretičnih odklonov nepuritanskih sekt) pravzaprav ni potrjevala družbena avtoriteta nasploh, marveč specifična politično-religiozna avtoriteta, in to v družbi, ki so jo razjedali resni konflikti in tenzije.

³⁴ Na ta moment opozarjajo tudi psihoanalitični pisci: "Kaznovanje zločinca pomeni zadovoljitev agresivnih in sadističnih nagonov množice, ki jo odškoduje za mnoga vsiljena odpovedovanja, predvsem pa omogoča, da se agresija, ki bi se po naravni poti obrnila proti vladajoči in zatiralški plasti, usmeri k zločincu in s tem prinese sprostitvev." E. Fromm, **Kriza psihoanalize**, Cankarjeva založba, Ljubljana 1972, str. 180. Prim. še H. Ostermayer,

Die bestrafte Gesellschaft, Hanser, München 1975, str. 148-151.

³⁵ Prim. L. Lederer (ur.), **Take Back the Night: Women on Pornography**, Bantam Books, New York 1982; V. Burstyn (ur.), **Women against Censorship**, Douglass & McIntyre, Vancouver 1985.

³⁶ Na nevarnost, da se država pretvori v ustanovo za prisilno moralno "rasti" državljanov, je opozarjal že Schopenhauer, ki je v tovrstnih težnjah videl jezuitski cilj ukiniti osebno svobodo in individualni razvoj posameznikovih potencialov. Po njegovem mnenju je naloga države dvojna: (a) pravna (po eni strani zavarovati posameznika pred morebitnim škodljivim delovanjem drugega posameznika, po drugi strani pa udejanjati pravo/pravičnost, kar ne pomeni nič drugega kakor odpravljati dane krivice v družbenih razmerjih); (b) politična (zavarovati državljan pred zunanjim napadalcem). Prim. A. Schopenhauer; **O temelju morala**, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad 1990, str. 159.

³⁷ Lutte vidi "nasilje svetega" v tem, da religiozni aparat vklepa človeka v imaginarni svet utvar, ga drži v strahu pred nekakšnim usemogočnim in usevednim bitjem in kajpada pred njegovimi "zastopniki" v tostranskem življenju, zbuja v človeku občutke krivde, mu obljublja neskončne radosti posmrtnega življenja in mu hkrati grozi z večnim trpljenjem v peklju, usiljuje svoje videnje sveta, svoje nespremenljive "resnice" in svojo moralo, povečuje zgodovinske institucije gospostva (npr. družino in zasebno lastnino), na različne načine - npr. z ani-

njene družbene prepovedi. Po drugi strani pa kaznovalni proces omogoča poistovetenje z ogroženimi interesi skupine, ki ji posameznik pripada. V tem oziru je Meadova razlaga - vsaj na prvi pogled - zelo podobna Durkheimovi: iz obeh namreč izhaja, da kaznovanje krepi solidarnostne vezi med člani družbene skupnosti. Vseeno pa je med njima pomembna razlika. Mead meni, da kaže iskati emocionalne vsebine, ki poganjajo kaznovalni proces, v sovražnih, sebičnih in agresivnih nagonih, ne pa v "moralnih čustvih", o katerih govori Durkheim. Sproščanje agresivnih impulzov v obliki funkcionalne skupinske sovražnosti (do posameznikov, ki domnevno ogrožajo družbeno celoto) sicer lahko poveže člane družbene skupine (podobno kot se v času vojne državljani povežejo v boju zoper zunanjega sovražnika),³³ vendar pa je cena, ki jo je treba plačati za tako ustvarjeno solidarnost, izredno visoka. Sovražna čustva, projicirana v kaznovalni proces, namreč: (a) preprečujejo, da bi se razumno soočili z družbenimi vzroki kriminalitete; (b) krepijo nekritična stališča ljudi do veljavnih norm in do interesov, ki jih le-te varujejo; (c) usmerjajo pozornost javnosti na posamične "grešne kozle",³⁴ ne pa v rekonstrukcijo družbenih razmer.

Vidimo torej, da se v kazenskoprnem (in kriminološkem) polju vprašanje (ne)tolerance zastavlja predvsem v zvezi s samim predmetom teoretičnega in deloma tudi praktičnega zanimanja - zločinom oziroma kaznivim dejanjem. Kot tako prihaja na dan v zavzemanjih za in zoper kriminalizacijo določenih škodljivih pojavov, se pravi v obliki konstrukcije ali dekonstrukcije objekta kriminologije. Tovrstne procese označujejo tri temeljne značilnosti: (1) zastopniki določene ideološke ali epistemološke usmeritve na področju kazenskega prava lahko v nekem obdobju podpirajo kriminalizacijo, v drugem obdobju pa dekriminalizacijo istega vedenja (v šestdesetih letih so se npr. progresivni in liberalni kriminologi zavzemali za legalizacijo oziroma "normalizacijo" pornografije; "drugi val" feminističnega gibanja³⁵ pa se je zavzel za okrepitev varovalne in simbolne vloge kazenskega prava: pornografijo dojema kot vidik moške dominacije, seksizma, patriarhalnosti in degradacije oziroma subordinacije ženske, ne pa kot neškodljiv "zločin brez žrtve"); (2) v družbenih procesih konstrukcije ali dekonstrukcije kaznivih dejanj se često oblikujejo čudna zavezništva ("nenačelne koalicije"), zakaj kriminalizacijo ali normalizacijo določenega pojava je mogoče podpirati iz povsem nasprotujočih si političnih ali pragmatičnih razlogov, pa tudi na podlagi zelo različnih teoretičnih razumevanj sporne problemske situacije; (3) "moralno podjetništvo", ki se sklicuje na določene argumente, ima lahko za posledico družbene učinke, ki so scela



nezdružljivi z razlogi in namerami, zaradi katerih so nastali (feministična kampanja zoper pornografijo utegne npr. okrepiti moralni konservativizem in antifeministični tabor).

SKLEPNA OPAZKA

Toleranca je v zdravorazumskem (mestoma pa tudi v znanstvenem) diskurzu pogosto predstavljena takole: (a) nestrpnost do nekoga ali nečesa je oblika represije in torej vrednostno slaba; (b) strpnost do nekoga ali nečesa je oblika permisivnosti (dopuščanja ali sprejemanja motečega pojava) in torej vrednostno dobra. Takšna poenostavljena nasprotipostavljenost je zavajajoča in teoretično pomanjkljiva.

Po eni strani je seveda nedopustno, da kdo, npr. država oziroma vlada,³⁶ s prisilo vsiljuje drugemu ali drugim določen "dober" način življenja in s tem določene - moralne (ali celo religiozne) - vrednote, ki so z njim povezane, dasiravno je res, da natančno to vsakodnevno počnejo raznovrstni "ideološki aparati države" (Althusser), se pravi družinski, šolski, religiozni,³⁷ politični, informacijski, "kulturni" in drugi aparati, ki delujejo pod okriljem represivnih aparatov države.

*mizmom ("za vsakim naključjem se skriva božja namera"), z magijo ("z besedo ali gesto je mogoče odpraviti greh"), z rabo posebnih simbolov (oblačil, čepic, prstanov, križev ipd.), z ritualizirano liturgijo in stereotipno scenografijo, z nespremenljivimi besednimi obrazci, s posebnimi nazivi (npr. "sveti oče", "monsignor" ipd.) - podčrtuje razliko med "svetim" (superiornim) in "posvetnim" (inferiornim), sugerira ljudem, naj iščejo "boga" v "svetih" palačah, ne pa med nemočnimi in zatiranimi, npr. v begunskih taboriščih, delavskih predmestjih, slumih ipd. Prim. G. Lutte, **Dalla religione al vangelo**, Kappa, Roma 1989, str. 125-128.*

³⁸ Zgoščeno o škodljivih reperkusijah dela v sodobni družbi B. Black, "Ukinitvev

dela", v B. Black in G. Tomc (ur.), **Pozdravi iz Babilona**, KRT, Ljubljana 1987, str. 135-149. "Osvoboditi in izraziti lastne potrebe ter hkrati funkcionirati kot lojalna delovna sila za kapital, to je medsebojno nezdružljivo." Gruppo Gramsci, "Delovne in življenjske razmere", v **Boj proti delu**, KRT, Ljubljana 1985, str. 362.

³⁹ To velja tudi v polju teoretske refleksije. Kolikor ostaja teorija zavezana idealu resnice, je bržkone jasno, da sleherne ideje ni mogoče sprejemati, glede na to, da ni vsaka resnična v enaki meri: "Resnica ne more biti tolerantna" (Freud). Na ta moment opozarja npr. Jacoby, pri čemer se sklicuje na kontroverzni Marcusejev članek **Represivna tolerantnost**: "Tolerirati vse (ideje) pomeni vsako degradirati. ... Če obstaja represivna tolerantnost, potem obstaja tudi osvobajajoča netolerantnost." V tej zvezi pisec navaja tudi Painovo misel iz dela **Človekove pravice**: "Tolerantnost ni nasprotje netolerantnosti, ampak njen ponaredek. Obe sta despotizem. Ena si lasti pravico odrekati svobodo vesti, druga pa si lasti pravico jamčiti to svobodo." R. Jacoby, **Družbena amnezija**, op. cit., str. 23.

⁴⁰ V sklepnem delu raziskave **Javno mnenje in represija**, ki jo je opravila Katja Vodopivec s sodelavci, naletimo na ugotovitev, da je javno mnenje na Slovenskem čedalje bolj represivno, kar se odraža v strahu pred motečimi pojavi, v zahtevah po zaostrovanju kaznovalne politike, v strpnosti do določenih družbenih pojavov (npr. do brezposelnosti, revščine, nepravilnih socialnih razlik in drugih podobnih reperkusij wajanja zahodne različice kapitaliz-

V meri, v kateri omenjene institucije zagotavljajo reprodukcijo produkcijskih razmerij, ki so še vedno razmerja eksploatacije, bi lahko njihovo delovanje opisali s sintagmo "strukturno nasilje", pri čemer ne bi smeli zgubiti izpred oči dejstva, da je daleč najbolj pogubna oblika tovrstnega nasilja heteronomno delo.³⁸ Po drugi strani pa je treba poudariti, da "represija", npr. pravna prisila (usmerjena v ukinjanje krivičnih družbenih razmerij), ni *a priori* negativna: celo kazensko pravo ni nujno tragična družbena institucija (namreč v smislu, da varuje določene dobrine na ta način, da jih odvzame storilcu kaznivega dejanja), čeravno je lahko krivična, npr. tedaj, ko se odziva zvečine na škodljiva (protipravna) dejanja članov podrejenih razredov, mnogo manj pa na praviloma bolj škodljiva članov vladajočega razreda.

Prisila je, skratka, nesprejemljiva, kolikor vodi v zanikanje posameznikove avtonomnosti, ni pa nesprejemljiva, če zagotavlja pogoje možnosti avtonomnega življenja. Prav v tej točki se vprašanje strpnosti spaja s pojmom človekove pravice. Opozorili smo, da je njihova temeljna teoretična - po zaslugi normodajne dejavnosti Generalne skupščine Združenih narodov pa tudi pozitivnopravno zavezujoča - utemeljitev v tem, da zagotavljajo najbolj elementarne pogoje za udejanjanje posameznikovih raznovrstnih potencialov. V tem smislu sta učinkoviti pravici do svobode in blaginje sine qua non za razvoj ideala pravične družbe (enakopravnih državljanov), v kateri prisila seveda ni izključena: njen cilj je preprečevanje in ukinjanje protipravne škode.

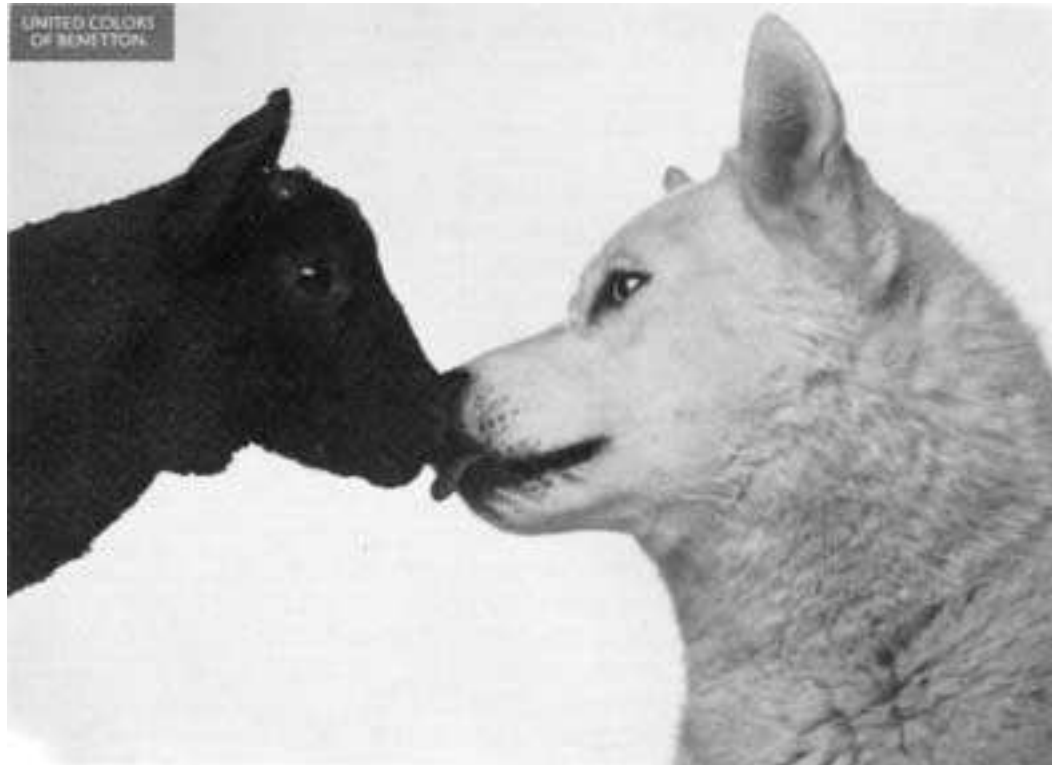
(b) Končno je treba ugotoviti, da sta lahko tako nestrpnost kot strpnost represivni in torej nedopustni.³⁹ Glede represivne netolerance bržčas ni treba izgubljati besed, zlasti v času zmagoslavnih pohodov nacionalizma, šovinizma in vsakovrstnega - imaginarnega, simbolnega in realnega - nasilja (nestrpnosti) do pripadnikov drugih narodnosti ali religije, protagonistov nekonvencionalnih oblik življenja ter drugih tujcev in "tujcev".⁴⁰ Tovrstna reaktivna čustva, ki so praviloma usmerjena na najbolj nemočne, deprivilegirane, eksploatarne in marginalizirane družbene skupine, se seveda niso porodila v nekakšnem družbenem vakuumu: nenazadnje je danes nacionalizem oziroma nacionalni ponos (beri: najbolj cenena oblika ponosa) neke vrste državna religija, ki je pravzaprav zelo funkcionalna, saj odvrta pozornost od strukturnih vzrokov družbenih problemov (brezposelnosti, suženjskega dela zaposlenih, revščine, kričečih razlik v ekonomski in politični moči ipd.). Ob tem pa je treba poudariti, da sodba o nedopustnosti diskriminatornega odnosa do državljanov drugega ali še nižjega reda nikakor ni zgolj subjektivna: utemeljena je na najvišjih normativnih stan-

dardih človeštva, namreč na aktih Generalne skupščine Združenih narodov. Po drugi strani pa represivna strpnost vključuje predvsem sprejemanje (dasiravno ne nujno tudi odobravanje) raznovrstnih oblik strukturnega nasilja, ki niso odklonski, marveč scela normalni pojavi v sodobni družbi. V mislih imamo nasilje, ki ga sicer ni mogoče pripisati individualno odgovorni osebi, kljub temu pa je izredno nevarno (tako zaradi obsega človeške in družbene škode kot zaradi velikega števila njegovih žrtev), dasiravno ostaja zvečine neopaženo, morda ravno zato, ker je vsem na očeh. Zdi se, da represivna netoleranca in represivna toleranca nista nepovezana pojava, kolikor bi lahko marsikatero obliko nestrpnosti in sovraštva do "drugačnih" pripisali ravno strukturnim družbenim procesom, ki posameznika obsojajo na neavtonomno, nesvobodno in nemočno eksistenco, opredeljeno z nezadovoljenostjo njegovih realnih potreb (zlasti potrebe po udejanjanju lastnih potencialov), stanovitnim pomanjkanjem časa (v katerem bi bil lahko gospodar svojega telesa, misli, opravil itd.), kroničnim telesnim in duševnim nezdravjem, konformizmom, neenakopravnim družbenim položajem (zlasti v družbi, ki jo označuje zelo neenaka porazdelitev ekonomske in politične moči) in vrsto drugih podobnih pojavov.

Zoran Kanduč, doktor pravnih ved, raziskovalec na Kriminološkem inštitutu Pravne fakultete Univerze v Ljubljani.

*tične organizacije produkcije), v - nacionalistično ali šovinistično obarvanem - sovraštvu in nasploh negativnem odnosu do delavcev drugih narodnosti in do članov njihovih družin (v današnjem času pa tudi do beguncev). Vodopivčeva vsekakor upravičeno poudarja, da je po njenem mnenju - kvantitativno oziroma globalno gledano - danes več represije kot v preteklosti (položaj se je zboljšal predusem za politične oporečnike, vendar pa je treba po našem mnenju to ugotovitev interpretirati kar se da previdno, zakaj upoštevati je treba, da organizirane in močne opozicije zoper kapitalistični sistem pravzaprav ni, prav tako pa ni nobenega razčlenjenega ideološko-političnega programa, ki bi resno postavljaj pod vprašaj temeljne predpostavke vladajoče ideologije). Pomemben kazalec povečane represije je zlasti marginalizacija (izrinjanje oziroma odrinjenost na družbeni rob, se pravi v položaj skrajne politične, ekonomske in ideološke nemoči) čedalje številnejših družbenih slojev, namreč mezdnih delavcev, brezposelnih, prestopnikov, revežev in drugih članov družbenega **underclass**.*

UNITED COLORS
OF BENETTON.



UNITED COLORS
OF BENETTON.



Strpnost, sebičnost in solidarnost

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

ZASEBNA MORALKA IN JAVNA NESTRPNOST

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RAZREDNA "NESTRPNOST" IN PROTISLOVJA IDEOLOGIJE TOLERANCE

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

Vprašanji, ki iz tega izhajata, sta tile:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TAKTIČNA VPRAŠANJA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RAČUNI NA DROBNO, RAČUNI NA DEBELO

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

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

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

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

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

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

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

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

RAZLOGI ZA SEBIČNOST

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

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

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

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

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

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

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

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

NADALJNJA PROTISLOVJA STRPNOSTI

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

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

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

Ne zijajmo tako romant



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

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

čno!



Recite
nestrpnosti
NE.

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

PROTISLOVJA V IDEOLOGIJI ČLOVEKOVIH PRAVIC

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

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

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

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

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

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

PRAKTICIRANJE ČLOVEKOVIH PRAVIC

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Tonči Kuzmanič

Postsocializem in toleranca

ali

Toleranca je toleranca tistih,

ki tolerirajo - ali pa ne!¹

“Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heisst beleidigen”.
Goethe

¹ Vlasti Jalušič in Tomažu Mastnaku se zahvaljujem za kritične pripombe in sugestije na prvi osnutek tega teksta.

Namen pričujočega zapisa je tematizacija razmerja med toleranco in radikalno netolerantnim postsocialističnim okoljem, in sicer predvsem s posredovanjem tega, kar skušam obravnavati kot liberalni nacionalizem na Slovenskem. Potem ko nakažem simptomatični primer t.i. liberalne tematizacije tolerance na točki slovenskega revolucionarnega preloma, poskušam na koncu problematizirati še sam koncept tolerance - predvsem z “uporabo” koncepta političnega in z razlikovanjem med politično in družbeno neenakostjo. Mesta, še posebej tista, ki zadevajo Bosno in begunce, v tekstu nimajo zgolj funkcije primerov, ampak so za njegovo razumevanje bistvena.

POSTSOCIALIZMI

Na prehodu iz leta 1993 v 1994 je že bolj ali manj jasno, da so postsocializmi skupinsko ime za sorodne srednje- in vzhodnoevropske postrevolucionarne režime. To so režimi, ki nikakor niso zmogli shoditi brez večje ali manjše netolerantnosti, brez

² *Najpogostejše vojne dikcije na Hrvaškem, v Bosni in Hercegovini, Srbiji ter Črni gori so prav takšne, da sovražnika sploh ne skušajo imenovati drugače kot Drugega v njegovi najbolj prečiščeni formi: kot "Tisti", ali "On/i". Nekaj podobnega je bilo moč zaslediti v t.i. desetdnevni vojni na Slovenskem (celo na nekem TV posnetku, ko je oboroženi Zmago Jelinčič besno iskal "tiste" oz. "one"), in sicer še posebej znotraj sovražnotvornega diskurza takratnega državnoinformacijskega maga.*

³ *O tukajšnjih vojnah kot "vojnah za demokracijo" prim. Jalušič (1993).*

⁴ *O bistveno spremenjenih položajih moških in žensk v post-socializmih, posebej v tistih iz nekdanje Jugoslavije, prim. Jalušič (1992) in (1994).*

⁵ *Sovpadanja pojavov postsocializma in naraščanja nasilja, "kriminalitete" in podobnih sadov modernizacije in europeizacije je nikakor ni mogoče razložiti zgolj z vojnami na področju nekaterih postsocializmov. Ravno obratno bi se dalo reči, da je bilo naraščanje nasilja tisto, ki je bilo pred vojnami in pravzaprav kulminiralo v vojna kot "Nasilju, ki legalizira nasilje".*

⁶ *Prim. Kuzmanič (1994b).*

večje ali manjše diskriminacije, brez razraščanja nacionalizma, ksenofobije, mačizma, šovinizma, rasizma in spremljevalnih družbenih in kulturnih krasot evropske civilizacije. Izkazalo se je, da sta se t.i. modernizacija in t.i. evropeizacija tako tesno povezali z barbarizacijo, da ju je včasih celo nemogoče medsebojno ločevati. Postsocializmi niso znali ali zmogli zadihati brez prav vseh naštetih in še nekaterih cvetk, ki prav v teh pogojih nadvse uspešno cvetijo. Najsi gre za slovensko, hrvaško, češko, slovaško, poljsko, srbsko, rusko ali katerokoli drugo obliko postsocialističnega, vsaka ima svoje izvirne predvsem kolektivne grešne kozle in njih ustrezne domače preganjalce: južnjake, Bosance, Muslimane, Slovake, Jude, Albance (Šiptarje), Rome (Cigane)... Včasih se celo preprosto govori o "Tistih" oz. "Onih".² Ne glede na to, ali je temu ali onemu postsocializmu uspelo proizvesti bolj ali manj resnično in krvavo vojno,³ in ne glede na to, na katerem mestu popularnosti so v tem ali onem postsocialističnem režimu "skrajnejši", so prav v vseh nastale različne organizacije, društva, gibanja ali "vsaj" politične stranke in liderji, ki - če ne kaj hujšega - vsaj bentijo čez omenjene in nekatere dodatne sovraže. Le-ti se bolj ali manj dosledno ravnaajo po (para)vojaških klišejih: od tega, da zelo ljubijo kavarne in pivo, da uživajo v vonju uniform, da se še najraje oblačijo v "army-look", da se dokaj dosledno učijo pri zgodovinskih vzornikih, najpogosteje tistih iz fašističnega in pozneje nacističnega obdobja evropske zgodovine, vse do tega, da nadvse cenijo kolektivno, da ne rečem čredno obliko participacije pri "moških fantazijah".⁴ "Fantazijah" v narekovajih, kajti ko se pojavi priložnost, so pripravljeni v krvi do kolen izpolnjevati fantazmatske želje bodisi v velikanskih in za to priložnost posebej pripravljenih posiljevalnicah (kot je to bilo in je v Bosni), po begunskih centrih (vsepovsod, kjer so le-ti nastali), ali pa kar na cestah in v domovih oz. kar v običajnem, se pravi "civilnem" življenju.⁵ Tako vse poteka tudi po dokaj "običajnih", znanih in raziskanih obrazcih obnašanja.

ANALITIČNE TEŽAVE

Poleg običajnih oblik družbene nestrpnosti (antikomunizem, ksenofobija, rasizem ipd.) je za tiste postsocializme, ki so nastali na področju nekdanje SFRJ, in nemara za večji del "slovanskih postsocializmov" sploh značilen tudi zanimiv presežek. Če je namreč znano, da so sorodni pojavi v zgodovini Evrope tako ali drugače rasistični v "starem pomenu besede" (Germani, Romani, Slovani...), so tukajšnji kreatorji rasističnega šli še korak globlje. Zavračajo namreč celo lastno "rasno substanco", dobesedno jim je nerodno, da so narejeni iz "slovanskega

testa”, kaj šele, če jim kdo omeni, da “so prišli tam nekje z Urala”! Izkazalo se je, denimo, da je slovenskost v formi nacionalizma in patriotizma (odcepljanje, razdruževanje...) predpostavljala negacijo “lastne slovanskosti” (ideologem Venetov), da o podobnih kreacijah v Bosni (hiperprodukcija muslimanstva⁶), Srbiji (Albanci) in drugod niti ne govorim.

Pri omenjanju negacije “lastne slovanskosti” nastopa tudi analitična posebnost, ki nam na ravni poskusa razlage

onemogoča preprosto dešifriranje sedanjih desno radikalnih postsocialističnih družbenih gibanj s pojmi, kot so fašizem, nacizem, naci-fašizem ipd. Ne da bi s tem tako ali drugače prizanašali, saj gre zvečine za še hujša zločinska združenja in hudodelstva, kot jih je Evropa že prestala pred pol stoletja in kar bi ustrezne primerjave na Hrvaškem ter v Bosni in Hercegovini zlahka potrdile.

Problem je, da smo v nekem nerodnem položaju, ko moramo upoštevati “moteči element”, da je rasizem, ki smo ga bili vajeni v fašizmu in nacizmu, dobil neko dodatno lastnost, ki bi jo lahko poimenovali “spodvitost”, saj je prišel do točke samonanašanja. V ospredju niso več razmerja “zaključenih celot” (Germanov, Romanov ali Slovanov) do “onih drugih”, pač pa - v konkretnem primeru - samoizničenje lastne “rasne substance”: npr. sebe kot Slovanov in šele skozi tovrstno (mazohistično?) držo samozavrnitve poskus postati “nekdo drug”. Drugače povedano, ne gre toliko (ali pa sploh več ne) za rasizem Slovanov proti Germanom (tudi obratni mehanizmi vsaj zaenkrat ne funkcionirajo v izrazitejši meri), pač pa predvsem za nekakšen “znotrajrasni rasizem”, kjer se, denimo, “slovenskim Venetom” kot “bližji” od Srbov, Hrvatov, Čehov... prikazujejo denimo Nemci ali Italijani, kjer so Čehom neskončno “bližji” Angleži kot Slovaki...⁷

Temu je dodan še odločilni element t.i. “muslimanske nevarnosti”,⁸ ki igra vlogo zunanjega, poenotujočega sovraga

⁷ Cinična interpretacija tega zasuka bi nemara govorila o nacionalistični individualizaciji, ki šele bo ali pa je že prišla do živega nekdanjemu, “tradicionalnemu” rasizmu, oz. še več, da je nacionalizem pravažaprav tisti, ki bo

Tollerabile /tolle'rabile/ [vc. dotta, lat. *tolerabile(m)*, da *tolerare* 'tollerare', con la cons. rafforzata di *tollerare*] agg. **1** Che si può tollerare, sopportare: non è un comportamento —. **SIN.** Compatibile, sopportabile. **2** est. Mediocre, passabile: una commedia appena —. || **tollerabilmente**, avv. **1** raro In maniera tollerabile, sopportabile. **2** Mediamente. **Tollerabilità** /tollerabili'ta*/ s. f. ● Condizione di ciò che è tollerabile. **Tollerante** /tolle'rante/ part. pres. di *tolle-lerare*; anche agg. ● Nei sign. del v. **Tolleranza** /tolle'rantsa/ [vc. dotta, lat. *tolerantia(m)*, da *tolerare* 'tollerare' con sovrapposizione di *tolle-lerare*] s. f. **1** Capacità di tollerare ciò che è o potrebbe rivelarsi sgradevole o dannoso: avere — per una medicina, un cibo, un clima; ha poca — per i lunghi viaggi | Casa di —. bordello. **SIN.** Sopportazione. **2** Disposizione d'animo per la quale si ammette, senza dimostrarsi contrariato, che un altro professi un'idea, un'opinione, una religione diversa o contraria alla nostra: — civile, politica, religiosa | Atteggiamento comprensivo, indulgenza: manifestare — per i difetti altrui. **3** Ritardo ammesso oltre la data, l'ora stabilita: prima dell'inizio della lezione c'è una — di dieci minuti. **4** Scarto, riduzione, divergenza ammessa: hanno concesso su ogni prezzo una — del cinque per cento. **5** Inesattezza di fabbricazione di un pezzo di lavorazione ammissibile per dati valori. **6** Possibilità di differenza dalle condizioni e caratteristiche di una merce prevista in contratto: — di quantità, — di calo | — di coniazione, approssimazione per eccesso o per difetto del peso o del titolo di una moneta. **7** (dir.) Atto di —, implicita o esplicita concessione che il titolare di un diritto fa dell'esercizio dello stesso ad altri pur senza rinunciare all'esclusiva titolarità. **Tollerare** /tolle'rare/ [vc. dotta, lat. *tolerare*, da *tolle-ere* 'togliere', nel suo primitivo senso di '(sop)portare', col rafforzamento consonante frequente nelle parole sdrucciole] v. tr. (io *tollo* /'tollero/) **1** Sopportare con pazienza e senza lamentarsene cose spiacevoli o dolorose: — l'indifferenza, il disprezzo altrui; non *tollo* le vostre offese | Ammettere la presenza di q.c. di poco gradito: non lo *tollo* nella loro compagnia | *Poter* subire senza soffrirne dolori, disagi e prove fisiche di varia natura: non — il caldo eccessivo; *tollo* tutti i liquori; non *tollo* le lunghe camminate. **2** Ammettere idee, convinzioni, opinioni contrarie alle proprie: — tutte le religioni, le ideologie | Perdonare, usare indulgenza: ha sempre *tolto* la sua inesperienza. **3** Consentire dilazioni, scarti, differenze di non grave entità: è *tolto* un ritardo di pochi minuti. **Tolleratore** /tolle'ratore/ [vc. dotta, lat. *tardo tolleratore(m)*, da *toleratus* 'tollerato' con la cons. rafforzata del part. pass. it.] s. m.; anche agg. (f. *-trice*) ● raro Chi, che tollera. **Tollerazione** /tollerat'tsione/ [vc. dotta, lat. *toleratio(m)*, da *toleratus* 'tollerato' con la cons. rafforzata del part. pass. it.] s. f. ● raro Atto del tollerare | Tolleranza.

N. Zingarelli: *Vocabolario della lingua italiana* (1983)

ali je že iznašel dokončno rešitev vprašanja rasizma (“manjše zlo”)!

⁸ Zadeva Turke v Nemčiji, muslimane v biuših Sovjetski zvezi ter

muslimane, tudi Bosance/Bošnjake na Balkanu (ne rečejo zaman tisti "pravi" Srbi in Hrvati, da so Bosanci "muslimani" oz. še najraje, da so "Turki"!)... Več v Kuzmanič (1994c).

⁹ Predaleč bi me pripeljalo, če bi v tukajšnji pretres vzel še sodobno mednarodno vlogo ZDA, probleme različnih antiislamskih vojn... Za značilnega v tem oziru lahko zgolj nakažem najsodobnejši post-

tako med sodobnimi Germani (Nemci še posebej) ter Slovani (Srbi in Hrvati, Slovenci, Makedonci, Črnogorci...). Lahko bi rekli tudi takole: kolikor je v zadnjih treh ali štirih stoletjih politika t.i. tolerance med protestanti in katoliki (in prav to je rojstno mesto evropskega pojma tolerance!) izjemno uspešno proizvedla obojestransko razvit antisemitizem (in manj viden antiislamizem), potem se sedanja (vsaj navidezna) slovansko-germanska toleranca razvija predvsem na bohotenju antiislamizma (ter manj izraženega antisemitizma).⁹

Toliko za uvod, ker me tukaj ne zanima toliko "žalostna" plat postsocializmov, bolj mi gre za obljub in upov polno Toleranco, ki ji trume mislečih tako neučakano hitijo naproti in jo le stežka ustrezno prehvalijo.

POMEN/I TOLERANCE

Oglejmo si najprej, kaj toleranca utegne biti oz. kaj bi naj pomenila. Razumljivo je namreč, da bi ostala še najlepša in celo nedotakljiva, če bi jo preprosto prepustili sedanji, več kot udobni obliki obstoja kot zgolj-tujke. Saj bi v tem primeru dobila udobno priložnost neskončnega momljanja v nekem nerazumljivem jeziku ter nasmihanja tukajšnjim postsocialističnim revežem, pohabljenecem in lačnim. Bilo ne bi prav nič drugače kot takrat, ko so v herojskih osemdesetih momljali tuji komentatorji oz. so se nasmihali TV obrazi svobodnega sveta, ki so stotine milijonov takratnih komunističnih ujetnikov privabljali v obljubljeni življenje, v obljubljeni deželo: ne glede na to, ali se je le-ta pojavljala kot "kraljestvo čez lužo" ali pa, pogosteje, kot še ena čez-

karavanška samopostrežba. Skratka, toleranca kot domnevni "polni označevalec", kot tujka, bi tukajšnjim subjektom govorila bore malo ali še pogosteje - nič. Saj bi empirično raziskovanje v t.i. postsocialističnih državah zagotovo pokazalo katastrofalno nepoznavanje te besede in pomenov, ki jih sugerira, kar bi že na ravni pomenov omogočilo neskončno število manipulacij, predvsem pa osladnih obljub brez ustreznega kritja. Zato bom začel prav s poskusom prevajanja te razvpite tujke.

Verbinčev slovar tujk govori o besedi latinskega izvora, ki da meri na prenašanje, strpnost, podobno pa zagotavlja tudi Hoffmeisterov *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1955), ki pravi, da gre pri *Toleranz* za prenašanje (*Duldung*), potrpežljivost/potrpljenje (*Duldsamkeit*). Wolfov nemško-slovenski slovar (1860) govori o "poterpnosti" oz. o "spravljivosti" z

to-le'ra-bel (Adj.) so beschaffen, daß es toleriert werden kann; eine tolerable Abweichung
to-le'rant (Adj.) duldsam, nachsichtig, weitherzig, großzügig; Ggs intolerant; ~ gegen Andersdenkende [*< frz. tolérant „duldsam, nachsichtig, großzügig“ < lat. tolerare „ertragen“*]
To-le'ranz (f. 20; unz.) tolerantes Verhalten, Duldsamkeit; Ggs Intoleranz; zulässige Abweichung von Maßen; religiöse ~. [*< lat. tolerantia „das Ertragen, Erdulden, Geduld, Duldsamkeit“*]
To-le'ranz-be-reich (m.) Bereich, innerhalb dessen Abweichungen von vorgegebenen Sollwerten noch zulässig sind
To-le'ranz-do-sis (f.) international festgelegte, höchstzulässige Strahlendosis, die radioaktiven Strahlen ausgesetzte Personen empfangen dürfen
to-le'rie-ten (V. t.) mit Toleranz behandeln, nachsichtig dulden, großzügig ertragen [*< lat. tolerare „ertragen, erdulden“*]

G. Wahrig: *Deutsches Wörterbuch* (1986)

socialistični obrat: medtem ko je bil začetek žametnih revolucij po vsem Vzhodu postavljen na zahtevah po Evropi in evropskosti, je notranji razvoj skorajda vse te revolucije že pripeljal do točke, ko zahtevajo NATO! Več o tem v Kuzmanič (1994a).

drugoverci. Najnovejši slovar Debenjakov pa pri *tolerieren* navaja dopuščati, pri *tolerierbar* pa govori o tistem, "kar je mogoče dopuščati". Latinsko-italijanskemu slovarju se pri *Tolerantia* zapiše *tolleranza*, vendar pa obenem pristavi še dva pomena: najprej *pazienza* ter nekoliko presenetljivo *sofferenza* (*Toleration, onis, soffrimento, il soffrire*). Skratka, govori o "mučenju", "trpljenju" ter o prenašanju npr. bolečin. Če bi to imenovali po angleško (*The Concise Cambridge Italian Dictionary*, 1979), bi šlo za *to suffer, to endure, to bear, to stand...*

Če za trenutek pustimo ob strani to bolj ali manj formalno plat zadeve in se vsaj za silo seznanimo z vsebino termina toleranca v zgodovinskem pomenu, velja predvsem poudariti, da se tako njegov pojav kot funkcioniranje nanašata na specifična družbena razmerja - na verska in cerkvena. Omenjeni Hoffmeisterov slovar pravi, da gre za pomen, ki meri na omogočiti/dovoliti/pustiti veljati tuje (*fremde*) nazore in načela - posebej v vprašanih veroizpovedi. Kot takšna naj bi se ideja tolerance v Nemčiji razvila predvsem v času razsvetljenstva, in sicer kot nekakšen upor zoper takratne boje med protestanti in katoliki. Literarni izraz najde v Nemčiji v formi Lessingovega Modrega Natana (1779). Nekoliko prej je do podobnih stremeljenj prišlo v bolj razvitih okoljih Francije in Anglije. Že ob izteku 16. stoletja je mogoče v Franciji zaslediti podobne premike (skupina *Les Politiques* z Jeanom Bodinom) v zvezi s hugenoti (njihov dostop do javnih služb),¹⁰ stoletje pozneje pa v Angliji v zvezi s katoliki. Kot najbolj znana poskusa odpiranja vprašanju tolerance se v tem pogledu v zgodovini pojavljata *A Letter Concerning Toleration* (1689) Johna Locka ter Voltairova *Razprava o toleranci* (1763).

¹⁰ Prim. geslo "toleranci-
ja" v **Politični enciklopediji** (1975) (Beograd, Savremena administracija).

TOLÉRABLE [tolɛabl(ə)]. *adj.* (1355; lat. *tolerabilis*).
♦ 1° Qu'on peut tolérer, considérer avec indulgence, excuser.
V. Admissible, excusable. « Une négligence continue n'est pas tolérable... » (VOLT.). ♦ 2° (FIN XIV^e). Qu'on peut supporter. **V. Supportable.** « Tout le monde,... est assommant. Il n'y a de tolérables que les gens qui me plaisent » (MAUPASS.). ♦ **ANT.** Impossible, intolérable.

TOLÉRANCE [tolɛrãs]. *n. f.* (h. 1361; 1561; lat. *tolerantia*). ♦ 1° Le fait de tolérer, de ne pas interdire ou exiger, alors qu'on le pourrait; liberté qui résulte de cette abstention. Ce n'est pas un droit, c'est une tolérance. « Jusqu'à quel point tiendrait, devant l'abus, une tolérance faite, en partie, d'inertie et d'habitude prise » (COURTELINE). **Dr. Jour^e de tolérance** (ou de souffrance). — **Tolérance orthographique, grammaticale**, liberté de ne pas appliquer la règle stricte, dans certains cas. ♦ **Ancienn.** (1840). *Maison de tolérance*, maison de prostitution (qui était tolérée par la loi avant 1946). ♦ 2° Attitude qui consiste à admettre chez autrui une manière de penser ou d'agir différente de celle qu'on adopte soi-même. **V. Compréhension, indulgence. Faire preuve d'intelligence et de tolérance** (Cf. Avoir l'esprit large^e). « L'Angleterre, dans une de ces crises d'incohérente vertu qui succèdent chez elle à la plus surprenante tolérance » (MAUROIS). ♦ 3° **Hist. relig.** (fin XVI^e). **Tolérance théologique, ecclésiastique, religieuse**, indulgence à l'égard de l'opinion d'autrui sur les points de dogme que l'Église ne considère pas comme essentiels. — **Liberté de pratique religieuse (tolérance civile)**. — **Hist. Édít de tolérance**, qui accordait aux protestants le libre exercice de leur culte (1562). ♦ **Cour.** (1681). Le fait de respecter la liberté d'autrui en matière de religion, d'opinions philosophiques, politiques. « J'observerai ici que la tolérance, la liberté des opinions et des croyances est toujours fort tardive » (VALÉRY). ♦ 4° **Méd.** Aptitude de l'organisme (variable suivant les sujets et les circonstances) à supporter sans symptômes morbides l'action d'un médicament, d'un agent chimique ou physique déterminé, etc. ♦ 5° **Techn.** Limite de l'écart admis entre les caractéristiques réelles d'un objet fabriqué ou d'un produit et les caractéristiques prévues. **Marge de tolérance.** ♦ **ANT.** Défense; intolérance.

TOLÉRANT, ANTE [tolɛrã,ãt]. *adj.* (1544; lat. *tolerans*). ♦ 1° Qui fait preuve de tolérance (2°). **V. Compréhensif.** Ses parents sont très tolérants. **V. Indulgent.** ♦ 2° Qui fait preuve de tolérance en matière d'opinion. **Doctrine, religion tolérante.** — **Subst. Les tolérants.** ♦ **ANT.** Borné, dogmatique, intolérant.

P. Robert: *Dictionnaire de la langue française* (1984)

AMERIKA IN EVROPA

Kot vse kaže, prihaja toleranca do nas po nekem značilnem in običajnem ovinku - kot bistveno neevropski sadež, kot v

ustrezno ameriško zgodovino zaviti liberalni izdelek. Združene države so bile tisto zgodovinsko in ustrezno podružbljeno okolje, v katerem je toleranca kot družbeni odnos najbolj zaživela: preprosto zato, ker je bila tista družbena varovalka, ki je omogočala dokaj posrečeno mešanico klasičnega (angleškega) "individualističnega liberalizma" s pojavom t.i. množične demokracije, v kateri šteje dobesedno vse, le posameznik kot politično bitje ne. Toleranca kot evropska medverska inovacija je naletela na plodna tla prav tam, kjer se je namesto političnega principa države naselila vsemogočna vlada z vladavino družbenosti oz. kjer je - po drugi plati - političnega posameznika nadomestila večja ali manjša, tako ali drugače dojeta skupina pritiska.

Toleranca je bila stoletja nazaj tisto, kar so vladarji v Evropi uporabljali kot princip znotrajdržavnega pomirjevanja med različnimi družbenimi (prevsem verskimi) skupinami, tukaj pa je ta toleranca zasedla dosti višje hierarhično mesto, mesto

občega. Postala je namreč nekakšna splošno družbena *conflict resolution machine*. Nič čudnega potemtakem, da je - kot opozarja R. P. Wolff - v tem pogledu pluralistična, množična demokracija pravzaprav v nasprotju s klasično demokracijo, kot jo poznamo iz t.i. liberalnega modela. Pluralistična demokracija je namreč presenetljivo podobna fevdalni družbi, v kateri je posameznik igral vlogo zgolj kot član nekega ceha, korporacijsko organiziranega mesta, cerkve ali pa stanu, nikakor pa ne vloge subjekta v smislu političnega individua, podrejenega zakonu. Še več bi se

dalo reči: niti v srednjeveško nepolitični evropski združbi niti v pluralistični demokraciji ni osrednje vodilo tisto, ki pravi "en človek - en glas", pač pa - "vsaki legitimni skupini njen del" (prirejeno po R. P. Wolff, pp. 30).

S tem pa smo se prebili do izhodišča, ki nas tukaj zanima. Najprej se nam že na prvi pogled postavlja vprašanje presenetljive podobnosti med omenjeno pluralistično, množično demokracijo, ki gradi na političnem predstavljanju skupin, lobi-jev in na hkratnem striktnem političnem zatiranju individua, ter rajnkim samoupravljanjem. Saj bi dobesedno z neskončnimi tonami dokazov, vključno z ustavnimi, lahko podprli trditev, da je bil/a v prejšnji združbi posameznik-posameznica vreden/na le, kolikor je zadostoval/a dvema pogojema: da je bil/a zaposlen/a, torej član/ica tega ali onega podjetja, ter kolikor je nastopal/a kot član/ica te ali one družbeno-politične organizacije. In drugič, nemara bolj presenetljivo: ugotovimo lahko,

tō'lerable *a.* enduring; fairly good, not bad, (*am in tolerable health*); hence *~leness* (-bɛln-) *n.*, *~ly*² *adv.* [ME f. OF, f. L. *tolerabilis* (as TOLERATE; see -ABLE)]
tō'lerance *n.* willingness to tolerate, forbearance; (esp. Med.) capacity to tolerate; permissible variation in dimensions, weight, etc.; REMEDY of coinage; so *~ant* *a.* [ME f. OF, f. L. *tolerantia* (as foll.; see -ANCE)]
tō'lerāte *v.t.* endure, permit, (practice, action, person's doing); allow (person, religious sect, opinion) to exist without interference or molestation; endure with forbearance; sustain, endure, (suffering etc.), esp. (Med.) sustain use of (drug, radiation, etc.) without harm; so *~ation* *n.*, (esp.) allowing of differences in religious opinion without discrimination. [f. L. *tolerare* endure + -ATE³]

The Concise Oxford Dictionary
(1984)

da tudi v postsocialističnih pogojih glede tega ni bistveno drugače. Saj so denimo nekdanje družbeno-politične organizacije zamenjale stranke, ki pa so vzpostavile absolutno dominacijo nad t.i političnim prostorom oz. nad ostanki tistega, kar je kot politično nastalo v predrevolucionarni drugi polovici osemdesetih. Tako kot posameznik in posameznica prej nista veljala nič, če nista bila člana ZK ali pa SZDL, tako tudi danes brez članstva v LDS, SKD, SNS, SDSS... nikamor ne prideta!

Korporativni princip urejanja družbenega in političnega, ki je sicer najbolj značilen v obdobju (ne zgolj evropskega) fevdalizma, z ameriško in francosko revolucijo sploh ni izginil: ne iz naše sedanjosti in ne iz t.i. razvitega sveta. Ravno nasprotno: pomladil se je in si pridobil novih življenjskih sokov, tokrat prav s postsocialističnim družbenim prekucništvom.

LIBERALNI NACIONALIZEM

Na Slovenskem je bila toleranca do sedaj v glavnem prezrta tema. Pa ne zgolj zato, ker se "znanstveniki s tem niso ukvarjali", pač pa predvsem zavoljo tega, ker je bila - pa naj se to sliši še tako bogokletno - prejšnja družba, se pravi samoupravni socializem slovenskih (kardeljevskih) barv, izjemno toleranten družbeni sistem¹¹. Postsocializem je tudi na Slovenskem v tem pogledu zadeve radikalno spremenil. Nastal

¹¹ *Pravim družbeni in ne politični sistem, saj je inkriminiral in kar se da preganjal kakršnokoli politično dejavnost (samoupravljanje je bila družbena sistematika prepovedane političnosti), pa najsi je ta prišla s strani katoliške ali pravoslavne cerkve, nacionalistov, anarhistov, islamistov, levičarjev, desničarjev, fundamentalistov, Slovencev, Hrvatov, Bosancev, Srbov ali Judov... V tem smislu je bilo samoupravljanje zamišljeno in izpeljano kot radikalno družbeno tolerantno (med najbolj tolerantnimi družbami svojega časa sploh) ter po drugi strani kot eden bolj politično rigidnih in politično preganjajočih (netolerantnih) režimov tega istega časa, vendar tudi v tem pogledu tolerantnejši kot večina drugih dežel t.i. realnega socializma.*



¹² Več v Kuzmanič 1993.

¹³ O nekem drugem in zgodnejšem Mastnakovem razlikovanju v zvezi z nacionalizmi v ljubljanskem **Telexu** glej v Magaš 1993. Sicer pa sodi med boljše tuje razprave o celotnem obdobju na Slovenskem po moji presoji še vedno Thompson (1992).

toleránca -e ž [lat. *tolerantia* prenašanje, strpnost] 1. strpljivost, strpnost do drugačnih naziranj, posebno verskih, 2. zakonit odstop od predpisane teže zlatnika ali srebrnika, 3. dopusten odstop od predpisane teže, mere ... (tehn.), 4. odpornost do zdravil ali strupov (med.); **toleránčen** -čna -o ki se tiče tolerance; **toleránčni** patént verskopolit. odredba avstr. cesarja Jožefa II. iz l. 1781, ki je dovoljevala versko svobodo in zasebno bogoslužje pripadnikom drugih kršč. veroizpovedi
toleránten -tna -o [lat. *tolerans*] 1. strpljiv, (versko itd.) strpen, 2. odporen proti učinkom zdravil ali strupov
tolerírati -am [lat. *tolerare*] prenašati, dopuščati, trpeti kaj

F. Verbinc: Slovar tujk

¹⁴ Približno povedano gre za generacijsko razlikovanje, pri katerem so bili "njihovi boji" predvsem tisti iz druge svetovne vojne (ali pa še pred njo), in sicer v smislu razmerja med partizani in raznogardisti oz. spopadi, ki so se bili okrog nacionalnega.

je in gradi predvsem kot sistematika družbene neenakosti¹², ki pa ji politike, politične enakosti izven etnične še ni uspelo niti povohati, kaj šele misliti. Kljub povedanemu bi morali razlikovati vsaj dve postsocialistični drži, ki zadevata toleranco: ena je pristno slovensko domačijska, post-socialistična v smislu tolerance (tudi radikalne) šovinistične in ksenofobične ter rasistične dejavnosti, druga pa je tista, ki bi sicer še najraje šla po poti "naravne ksenofobičnosti" prve, vendar pa ji nekakšna "nesrečna zavest" to zaenkrat preprečuje.

Za dojetje teh dveh dominirajočih drž bi na tem mestu kazalo narediti krajši ovinek, poprej vpeljati neko pomembno razlikovanje, ki sicer dodatno zaplete razumevanje, vendar utegne biti obenem koristno vsaj s stališča premišljanja o toleranci v danem prostoru in času. Gre namreč za dosedaj netematiziran problem dveh različnih zvrsti tukajšnjih naciona-

lizmov kot morebitnega izhodišča za razumevanja nastalega položaja. Naj poudarim, da za osnovo fenomena nacionalizma in njegovih izpeljank jemljem razmeroma umirjeno in širše "sprejeto" različico definicije, ki pravi: "*Nationalism is not consciousness of the reality of national character nor pride in it. It is a belief in the unique mission of a nation, as being intrinsically superior to the goals of attributes of whatever is outside it.*" (Berlin, 1990, cit. po Thompson 1992: 9.)

Podobno kot je razlikoval Mastnak,¹³ ki je svojčas skušal ločiti "naše" od "njihovih bojev",¹⁴ bi tudi nacionalizem na Slovenskem lahko razdelili vsaj na dva dela in govorili o nacionalizmih v dvojini. V

grobem pa bi nacionalizem lahko razdelili vsaj na "starega" in na "novega". Le delno upravičeno razvpiti t.i. novorevijaški nacionalizem bi, denimo - predvsem zavoljo odpiranja vprašanj iz obdobja druge svetovne vojne in pred njo (osredotočenje na antikomunizem ipd.) - lahko bil v tem pogledu določen predvsem za "starega". Del avtorjev bi bil uvrščen v krog "novega nacionalizma", in sicer v tistega, ki je skušal zadeve argumentirati nekoliko drugače, poenostavljeno povedano, ne toliko "zgodovinsko", pač pa sodobneje, se pravi: aprioristično, ne-več-antropocentrično, naravnopravno in nenazadnje tudi mednarodnopravno. Naivnim tematizacijam navkljub je "novi nacionalizem" zrasel predvsem v vrtičkih novih družbenih gibanj in t.i. civilne družbe s konca osemdesetih, in sicer v trenutku njihovega samomora oz. prehoda pod okrilje bivšega Odbora za varstvo človekovih pravic (čeprav drži, da je bil ta

novi nacionalizem soroden nacionalizmu iz krogov Nove revije, pa ga obenem z njim ne gre enačiti). Celo strankarsko gledano je prihajalo in še vedno prihaja do poskusov združevanja dveh grupacij nosilcev novega nacionalizma: tistih okrog t.i. LDS-ovske desnice in liberalizirajočih nacionalističnih delov nekdanjih demokratov, Socialistične stranke in Zelenih. Skupni imenovalac, jedro, okrog katerega so se zbirale vse te skupine, je bil kajpak različno dojet liberalizem. Samo zares naivno in neinformirano mišljenje je lahko še vedno na stališču, da je na Slovenskem v "trenutkih odločitve" obstajal zgolj "en-nacionalizem" - tisti, ki da je prihajal iz Nove revije in krogov, ki so se je dotikali (cerkev, pisatelji, imigracija...), oz. da je današnja pristno slovensko ksenofobičnost, rasizem, seksizem... moč pripisati zgolj tem "intelektualnim desnim krogom". Nemara bi kazalo postaviti celo "nasprotno" hipotezo, in sicer tisto, po kateri je "pravo" (v smislu dominantno, tisto, ki je "potegnilo množice") nacionalno revolucionarno gibanje na Slovenskem bilo nadvse inspirirano od novega, liberalnega nacionalizma (nova, liberalizirajoča desnica!!!), da pa je "stari" tako na volitvah kot posebej pozneje (od)igral sekundarno, manj pomembno vlogo. Ne bo, denimo, držalo, da so nacionalno-revolucionarno aktivne slovenske množice s prehoda osemdesetih v devetdeseta bile tiste, ki so bile starejše od 50 ali 60 let in ki so slišale na "belogardistične" ali podobne klice po očetnjavi. Prav tako ne bo držalo, da so se množice odzvale zgolj na nadvse hermenevitično pisanje, z relativno ozkim bralskim krogom Nove revije. Prej gre za bolj množičen medij, za kulturo t.i. podlistkov, kot bi dejal Hesse, za nenehno, po možnosti vsakodnevno "pumpanje" bralstva... Ni torej težko uganiti, saj se je edino Mladina takrat prodajala v 70 do 83 000 izvodih tedensko in je bila v tem pogledu glavni sejalec novega, "liberalnega nacionalizma".¹⁵

Če bi zadevo nekoliko poenostavili in tukajšnji oznaki novo oz. staro, vsaj zavoljo eksperimenta, če ne česa drugega, zamenjali s politizirajočima oznakama desno-levo, bi lahko zapisali, da se pravzaprav sploh ni zgodilo prvič, da je na Slovenskem zmagal "levi" in ne "desni" nacionalizem! Slovenski NOB (pripravljan tudi v Kardeljevem ali Kardelj-Ziherlovem *Razvoju slovenskega narodnega vprašanja*) je bil - vsaj kar zadeva tovrstno naskočišče - podoben, levo-nacionalen ali levo-nacionalističen dogodek! Vendar pa bi ob tem izgubili najbolj pomembno potezo "duha časa", novega, liberalnega nacionalizma: njegovo radikalno protipolitičnost. Medtem ko omenjena stara nacionalizma (levega in desnega) krasi neka

¹⁵ To posebej velja za uredniško politiko na višku revolucionarnih dogodkov. Umaknila se je šele potem, ko je prišlo do vojne v Bosni, ko je štafetno palico ksenofobije in hujskanja nadvse uspešno prevzelo Delo in je do današnjega dne ni izpustilo iz rok. O televizijskih in radijskih (v bistveno manjši meri) ksenofobičnih izpadih ter o Slovenskih novicah kot o daleč najuspešnejšem generatorju vsakodnevnega "majhnega idiotizma" (v smislu srbske **Politike expres**, hrvaškega **Večernjaka** itd.) pa tukaj nima smisla govoriti.

strpnost -i ž (ř) lastnost strpnega človeka: pokazati strpnost; cenili so njegovo strpnost do nasprotnikov / strpnost v vzgoji / narodnostna, rasna, verska strpnost

SSKJ IV

¹⁶ *Seveda, ker več ni ne "sovražnikov" in ne "nasprotnikov", ki bi bili natančno določeni ("z vsemi se lahko pogovarjamo"), so postali dobesedno vsi sovražniki. Denimo: novodružbeni fundamentalisti, feministične radikalistke, desničarski in nacionalistični fundamentalisti... Poanta je v tem, da je vse mogoče stlačiti v isti koš!*

političnost, vsaj neka iluzija zavesti, da gre za "druge ljudi" (točno določene sovraže, ki jih je treba...) in pa za "stvari splošnega pomena, proti katerim se bojujejo sovragi", pa se pri novem vseskozi zdi, kot da sovraga ni in ga sploh ne more biti.¹⁶ To pa je možno predvsem iz dveh razlogov: kot že omenjeno, zavoljo protipolitične države, ki zelo učinkovito ustvarja utvaro politike kot (tudi marksovske) čiste utvare, da je politika isto kot "ravnanje s stvarmi", se pravi - ekonomija ("apolitični" Drnovšek je inkarnacija tega). Po drugi plati je to možno zavoljo tega, ker se ta "ne-več-nacionalizem" uspešno ravna po znanem reku "Ujemite tatu!". Medtem ko vseskozi "opozarja" na stari nacionalizem in ko mu velika večina ljudi debelo naseda, dosti radikalneje in veliko nevarneje izpelje svoj "novi", "kulturni", "mehki", protipolitični, liberalni nacionalizem. Prav za prehod iz starega v novi, liberalni nacionalizem je šlo na Slovenskem na prehodu iz osemdesetih v devetdeseta in v devetdesetih le-ta slavi "tolerirajočo", mehko zmago.

nèdopústnost -i ž (ě-ú) lastnost, značilnost nedopustnega: zavedal se je nedopustnosti svojega dejanja; nedopustnost uporabljenih sredstev je očitna ♦ jur. nedopustnost kazenskega pregona

SSKJ III

Zatorej "stari nacionalizem" v smislu demosovskega (smer Nove revije, ki je na neki način kulminirala v programski in po svoje nedolžni bučarjevski argumentaciji v knjigi *Leta odločitve*) sploh ni bil premagan z domnevnim "nenacionalističnim diskurzom", pač pa od liberalnega nacionalizma, z "nenacionalističnim nacionalizmom", ki je tudi prej imel glavno besedo. Ker so se radikalizacije starega nacionalizma izkazale za neučinkovite (prehiter poraz Demosa?), je povsem razumljivo, da je prišlo do poskusov inoviranja, in sicer vsaj na treh točkah: pri Janši in Podobniku ter v še ne dovolj diferencirani skupini manjših izvenparlamentarnih "nac.-soc.", "nac.-rep." in podobnih strankarskih oz. gibanjskih organizacijah. Šovinizma, ksenofobije in rasizma Zmaga Jelinčiča pa nikakor ne bi kazalo metati v isti koš s pravkar omenjenimi poskusi. Pri njem gre za značilno radikalizacijo novega, liberalnega in ne več starega nacionalizma! Logična argumentacija in obnašanje Jelinčiča, njegov image, ciljne skupine

poslušalstva/bralstva, tipično narcisoidno intelektualiziranje itd., je veliko bližje denimo vrhunskim kreacijam Slavvoja Žižka in NSK-jevskim tiradam oz. njihovemu na daleč prepoznavnemu nastopaštvu kot pa tradicionalističnim à la Janša, Podobnik, da o na videz najtradicionalnejšem med njimi, Peterletu, niti ne govorim. Drugače povedano, dominantno intelektualno vlogo pri nacionalističnem gibanju na Slovenskem bi kazalo pripisati predvsem nosilnemu novonacionalističnemu, levo-liberalizirajočemu žargonu Mladine tega časa (Žižek in liberalni krog

okoli njega) po eni ter "mlajšim", ne pa starejšim novorevijaškim generacijam in njihovim proti-partizanskim diskurzom po drugi strani.

Kakor koli že, paradoks je pa ta, da od prve omenjene skupne drže, ki se v glavnem ujema s "starim" nacionalizmom, vsekakor ni moč in ne bo moč pričakovati tematizacije tolerance, kaj šele njenega prakticiranja. Druga pa je le takšna, da je včasih samo-prisiljena tudi kakšno povedati na to temo. Medtem ko s prvo skupino v prihodnje ni moč pričakovati nikakršnega pogovora, je v tem smislu dialog z drugo vsaj zaenkrat še možen.

"PRISTNO LIBERALNA SOLIDARNOST"

Kar zadeva toleranco, je bila ena redkih aklamacij iz časa pred "prvimi demokratičnimi volitvami", če ne celo edina izrečena od najbolj izpostavljenega razglaševalca¹⁷ liberalne slovenske zavesti, Slavvoja Žižka. Gre za davno leto 1990, še pred plebiscitom in secesijsko vojno.

Obenem gre takorekoč za programsko izjavo, saj se je ZSMS po njej dejansko preimenovala v Liberalno stranko.

Ravno zaradi programskosti tega zgodnjega teksta in zaradi strnjjenosti pozicije ga tu jemljem kot paradigmatnega. V tekstu¹⁸ Žižek definira "tretji blok" v Sloveniji, zariše dilemo

glede komunizma in antikomunizma in ponudi nekakšno tretjo pot (na drugih volitvah se je ta pot imenovala "ne levo - ne desno"), liberalno. Liberalizem naj bi bil po tej definiciji nekaj drugega, kot je podoba liberalizma kot nekakšnega nenačelnega - brezsrčnega egoizma, kjer naj posameznik skrbi le za svojo (materialno) korist in užitek, kjer ni nobenih skupnih in zavezujočih vrednot in kjer se žrtvujejo le norci in bedaki. Žižkova definicija liberalizma pravi, da je to "pristna liberalna senzibilnost", oz., kar je newageovsko zabeljeno, kot "čut za drugega, za sočloveka v njegovi edinstvenosti". Govor o "pristno liberalni solidarnosti" pa je pravzaprav govor o toleranci.

Sicer so v tem programskem tekstu navedene razmeroma skope opredelitve, ki merijo zgolj na razmerje do spolne orientacije in vere. Kljub temu se mi zdi, da se zavoljo ponavljajoče se formule, ki po svoje sugerira odprto verigo "spoštovanj", da izluščiti tudi splošnejši model umevanja tolerance razglaševalca tukajšnjega liberalizma, saj zapisano ni bilo nikoli demantirano. Najprej je, po Žižku, "liberalec heteroseksualec, ki spoštuje način, kako si sadomazohistični homoseksu-

¹⁷ Tukaj bi na prvi pogled bilo veliko normalneje uporabiti besedo "ideolog", ki po neki novoveški evropski inerciji bojda pritiče vsemu, kar da je politično. Prav zaradi tega na tem mestu ne morem govoriti o ideologiji in ne o ideologu, saj je liberalizem par excellence tisti subjekt, ki je nosilec "the age of neutralizations and depoliticalizing..." Kajti gre za "killing understanding of the political and sincerity regarding the political" (Strauss, 1976: 82), da dejavnosti Slavvoja Žižka na področju kritike,

nètoleránten -tna -o prid. (ě-â) ki mu manjka strpnosti, razumevanja: označil ga je za surovega in netolerantnega človeka / v njih ni toge, netolerantne načelnosti

nètolerántnost -i ž (ě-â) lastnost netolerantnega človeka: v njem ni bilo netolerantnosti / netolerantnost stališč

SSKJ III

zavračanja ideologije niti ne omenjam.

¹⁸ *Mladina*, 2. 2. 1990, "ZSMS je liberalna stranka Slovenije".

¹⁹ *Ko je bil pričujoči tekst že dokončan, je S. Žižek v Sobotni prilogi Dela (15. januarja 1994) objavil zapis Kapitalizem - izmišljotina komunistov, kjer lahko preberemo tudi neko za tukajšnji predmet sila značilno mesto. Tokrat avtor govori o "liberalni etiki", ki je vsebovana tudi v strpnosti do politično, versko, nacionalno, spolno itd. drugačnih. Pravi, da gre "za to, da jih dopustimo v njihovi različnosti". Zdi se, da bi prav tukajšnje "dopuščanje" utegnilo biti tisto nekaj več, kar vsebuje liberalna toleranca, ki je menda "globlja od običajne". Kajti prav dopuščanje je ustrežna poza moči, ki - kot že sama beseda pove - lahko nečesa tudi (ne)dopusti!*

²⁰ *Predvsem kadar govorijo o strogo intimni drži, kakršna je Žižkova v navedenem članku, in jo poskušajo aplicirati kot medijsko, javno, množično držo. Z njimi se zgodi tako kot s tistimi dobrodelneži, ki se ne obnašajo v skladu s svetopisemskim "naj leva roka ne ve, kaj počne desna", in vsenaokoli razlagajo svoja "dobra dela". Farsa nastopi kajpak takrat, ko postanejo "večina", ali še slabše, "vladajoča večina".*

alci uredijo svoje veselje črnega usnja in verig", nato pa je ta isti liberalec še "ateist, ki spoštuje način, kako npr. v ZDA Amiši živijo v skupnosti brez elektrike in strojev"... Nemara bi lahko še nekoliko "podaljšali" avtorjevo logiko in, denimo, tudi domnevali, da je liberalec lastnik, ki globoko spoštuje načine, kako se brez lastnine preživljajo zamorci v Afriki, ali pa meščan, ki še globlje spoštuje način, kako Eskimi v četrtem letu starosti koljejo svoje ljubljene huskyje, ki imajo takrat najboljšo dlako...

Vendar pa je to samo prva plast zadeve, ki ji sledi še presežni element spoštovanja oz. "pristno liberalne solidarnosti", za katero Žižek zatrjuje, da je "globlja od običajne".¹⁹ Kljub temu, da ne izvemo, kakšna naj bi "običajna solidarnost" (ne-liberalna toleranca?) bila, pa le pove, da vsega spoštovanja in solidarnosti liberalec "ne počne v imenu pokroviteljskega toleriranja manjšin s strani večine, ampak zato, ker globoko v sebi ve, da VEČINE NI: da smo vsi vsak na svoj način manjšina, da je konec koncev samo človeštvo v razmerju do narave 'manjšina'" (podč. Žižek)... Seveda bi tukaj lahko pritrdili avtorju, saj večine v razmerju med, denimo, liberalnodemokratskimi ateisti na Slovenskem in ameriški Amiši prav gotovo ni. Nekaj podobnega bi lahko trdili tudi za neobstoje večine v razmerju med prekmurskimi kmeticami in Hotentoti, malteškimi lovci ptičev in albanskimi heteroseksualci ali pa sibirskimi ljubitelji lignjev v brodetu in makedonskimi simpatizerji Lege Nord. Še več, če malo bolj premislimo, je bila Hitlerjeva večinska zmaga na volitvah zmaga manjšine, kajti tovrstnih prohitlerjevsko naravnanih osebkov je bilo (bistveno) manj, kot je bilo ameriških prebivalcev leta 1933, pa tudi tistih, ki so ljubili Tita, je bilo bistveno manj, kot ovc na britanskih otokih ob izteku prejšnjega stoletja. In konec koncev, tako kot "smo vsi vsak na svoj način manjšina" oz. tako kot "je konec koncev samo človeštvo v razmerju do narave 'manjšina'", je tudi število tistih, ki so posiljevali in klali po Bosni, pravzaprav manjšina glede na razsvetljene Francoze iz leta 1993 oz. z ozirom na število mladih zobatcev in gofov, ki plavajo okoli otoka Visa...

Štos seveda ni v tem. Saj je vendarle jasno, da pri vprašanih tolerance ne gre za večine ali manjšine v razmerjih med Amiši in Slovenci, huskyji in lignji... Gre za nekaj drugega, čemur pa se je Žižek, najbrž zaradi odmerjenosti prostora (ali pa zato, ker "večina" takrat v današnjem smislu še ni obstajala), izognil in čemur se ponavadi poskušajo izogniti tudi "teorije" tolerance.²⁰ Seveda gre za tisto, kar je avtor nekaj časa prej, ko se je nekoliko manj tolerantno in spoštljivo obračal na neko drugo temo, formuliral takole: "Ni 'formalne' demokracije brez razmerja do nacionalne Reči, ki ji daje okvir in konsistenco" (Mladina, 30. junij 1989).

In šele tukaj se začne govorica (ne)tolerance oz. govorica o (ne)toleranci: ko se vzpostavi "okvir", znotraj katerega je jasno, kdo, zakaj, kako in v čem je večina glede na manjšine. Šele ko je vzpostavljena "formalna" demokracija", se pravi, ko je inavgurirano "razmerje do nacionalne Reči", je moč govoriti tako o manjšinah kot o večini. Neteoretično povedano: preprosto ni res, da tukaj in zdaj, se pravi v Republiki Sloveniji ni manjšine in večine, oz. ne ustreza resnici, da "VEČINE NI: da smo vsi vsak na svoj način manjšina".²¹ Šele tukaj se natančno, tudi ustavnopravno, zelo dobro ve, kdo, zakaj in kako je večina! Mar ni prav to definicija vzpostavljene "formalne demokracije", tega, kar je slovenska nacionalna revolucija že dosegla? Samo tisti, ki ni manjšina v tem pogledu, lahko "teoretsko" sklepa, da "drugi" teh težav s svojo manjšinskostjo nimajo. Vendar bodi dovolj o tej paradigmatici poziciji. Tukaj mi nikakor ne gre za nadaljevanje argumentiranja v tej smeri, saj je bilo v morju molka stališče liberalca Žižka vendarle eno redkih, s katerim je sploh mogoče razpravljati. V tem smislu je že na sebi neka potencialno višja stopnja na lestvici omejenjene tolerance kot pa neskončna množica tistih, ki ne čutijo potrebe, da bi o čemerkoli v zvezi s tem sploh govorili.²²

TOLERANCA JE TOLERANCA TISTIH, KI TOLERIRAJO ALI PA NE

Ker mi seveda gre za vprašanje tolerance v danem času in pogojih, se bom skušal vrniti na začetek in dosedaj povedano povezati v bolj ali manj nesmiseln sklep. Pravim nesmiseln, kajti iskati smisel v vsem tem, kar se dogaja

6. ekspr. *prestati, pretrpeti*: prenesti je moral veliko krivic, očitkov / v teh letih je prenesel veliko gorja 7. *biti tak, da nima (večjih) negativnih posledic* a) zaradi sprejemanja hrane, snovi v telo: cigaret-nega dima ne prenese; organizem injekcije ni prenesel; ta človek prenese veliko alkoholne pijače; tako hrano njegov želodec dobro, težko prenese; prenesti brez posledic / bolnik hrane več ne prenese *ne more več jesti* b) ob zaznavanju čutnih dražljajev: hrupa ne prenese; prenese tudi hud mraz; vročino dobro prenese / prenesel bi še bolj vročo vodo / pogleda na kri ne prenese c) ob sprejemanju kakega stanja: trpljenje težko prenese / ekspr. njegovo srce te žalosti ni preneslo č) zaradi delovanja, vplivanja česa: če je treba, prenese hud napor; srce prenese tudi redkejši zrak / aluminij kisline ne prenese; most take teže ni prenesel *vzdržal* / električna napeljava je dovolj močna, da bo to prenesla // *ne pokazati na zunaj vznemirjenosti, čustvene napetosti*: takih očitkov, podtikanj ne prenese; mirno je prenesel tudi to sramoto / misli na smrt ne prenese 8. ekspr., navadno z nikalnico imeti zelo odklonilen odnos do koga: tega človeka ne prenesem / take grobosti ne prenesem • take besede, zveze to besedilo ne prenese *taka beseda, zveza ni primerna za to besedilo*; ekspr. čoln ga je prenesel čez zaliv *prepeljal*; jezikovna norma te besede ne prenese *po jezikovni normi ta beseda ni dovoljena*; ekspr. papir vse prenese *napiše, natisne se lahko tudi kaj, kar ni resnično, kar je pretirano*; čipkaste zavese prenesejo le enobarvne stene *so primere le za enobarvne stene*; ekspr. njegov žep bo to prenesel *lahko bo plačal*; nikogar ni bilo, da bi nanj prenesel svojo obrt *mu jo dal, izročil*; ekspr. prenesi mu moje pristrčne pozdrave *sporoči*; publ. prenesti roman na oder *dramatizirati in uprizoriti ga*; pog. kar sliši, prenese naprej *pove drugim*; ovači; ekspr. ptič se je trudno prenesel na drugo drevo *preletel, zletel*; ekspr. streljanje se je preneslo v dolino *sedaj streljajo v dolini* ♦ jur. prenesti lastninske pravice na drugega; mat. prenesti člene v enačbi *prenesèn* tudi *prenesèn -ěna -o*: telegram je bil prenesen po telefonu; tovor je prenesen na pravo mesto; v naš jezik prenesena povest; ta obveznost je sedaj prenesena na občine; od ust do ust preneseno povelje ♦ lingv. preneseni pomen *pomen, ki ga beseda, besedna zveza dobi, če se uporabi za označitev kakega drugega pojma, predmeta, zlasti če ostane predstavno tesno povezana z izhodiščnim pomenom*

SSKJ III: (geslo prenašati)

²¹ S tourstno "tolažilno dialektiko" so predvsem liberalizirajoči ekslevičarji in ekslevičarke, najpogosteje tisti in tiste iz Nemčije, Anglije, Francije in Italije ter podobnih evropskih vele-sil v zadnjih letih skušali tolažiti sogovornike in sogovornice iz Bosne in Hercegovine. Ponavadi so govorili, češ da ni tako hudo, kot se zdi, ker da so tudi oni tujci v lastnih deželah, oz. da nimajo svojih in nočejo imeti "svojih" držav, ker nočejo biti nacionalisti! Drugače povedano, zatrjevali so, da "smo vsi mi, vsak na svoj način, tujci"! Ob tem

dopustiti -im dov., dopústil (ī í) 1. ne preprečiti, ne ubraniti, da se kaj zgodi, godi: dopustil je, da je odšla domov / tega vendar ne smemo dopustiti dovoliti 2. knjiž. priznati za možno: nekateri bodo res tako mislili, je dopustil oče dopuščen -êna -o: star. dopuščeno mu je bilo vrniti se domov

SSKJ I

pa so sistematično spregledovali empirično preverljivo dejstvo, da so za razliko od Bosank in Bosancev ves čas v svojih žepih ali pa v dragih torbica nesramno tiščali "požegnane pasošê", s katerimi so lahko kadarkoli potovali kamorkoli. Da niti ne govorim o tem, da so na ta "egalitarizirajoč" način preprosto radirali dejstvo, da se je še zadnji (ne)uniformirani evropski idiot lahko na katerikoli "evropski meji" lotil katerega koli oz. katerekoli "Bosanke" ali

okrog nas in z nami v zadnjih dveh, treh letih, bi bilo rahlo nesmiselno, da ne rečem noro.

Pri poizvedbah o pomenu pojma toleranca torej naletimo na tri nakazane elemente. Najprej je tukaj prenašanje. Seveda ne "prenašanje" kar tako, pač pa moje, tvoje, naše, njihovo..., skratka, prenašanje nekoga drugega, tretjega... Sledi odtenek pomena, ki zatrjuje, da gre pri toleranci za nekaj, kar je (spet moje, tvoje, naše, njihovo...) "dopuščanje" nečesa. Vendar pa spet ne dopuščanje kar tako, ampak dopuščanje nečesa nekemu drugemu, tretjemu..., bodisi tujega ali pa tega, kar ta lahko (ne) stori. Gre torej za dovoljevanje, soglašanje z neko implicitno nezaželeno dejavnostjo. Tretji in nemara najpomembnejši element, odtenek pomena pojma toleranca pa je povezan s prvima dvema in govori o "trpljenju", ki ga (spet jaz, mi, oni...) imamo/prestajamo zaradi "njih", "drugih"... Skratka, kot neko določujočo in nemara celo odločilno posebnost na kratko predstavljene gospodične tolerance bi potemtakem lahko izpostavili predvsem njeno zmožnost, da - kolikor se le da - skuša v sebi sami zakriti vsaj dvojje: najprej subjekt, ki "tolerira", ki prenaša, dopušča in trpi nekaj ali nekoga, nato še prikrije analitično še bolj pomemben objekt tega početja, se pravi tiste, ki so predmet toleriranja. Namesto teh dveh elementov, oz. osrednjosti njunega medsebojnega razmerja, potiska v ospredje sebe samo, svojo samovšečnost, v katero tako preprosto zaidejo številni, ki ne uporabljajo sposobnosti razsojanja.

Drugače povedano, pri toleranci ne gre za nikakršno stvar, reč (objekt), pa tudi ne za nikakršen subjekt, ampak za vmesno razmerje, bodisi med posamezniki, med manjšimi ali večjimi skupinami ljudi. Toleranca je v dobesednem pomenu "družbeno razmerje".²³ Vendar pa je - in to je tukaj osrednjega pomena - toleranca takšno družbeno razmerje:

a) v katerem ne gre za toleranco med enakimi, temveč za (ne)toleriranje manjšine s strani večine,²⁴ in

b) kjer se nekatere "sestavine" (ne)tolerantnega razmerja obnašajo "sila muhasto".

Naj za značilen in tukajšnji publiki bližji primer (ne)tolerance našega časa vzamem begunce. V samoumevnosti vsakdanjega življenja osvetljene sestavine tega konkretnega družbenega razmerja med drugim pokažejo tudi tole: zapisal sem že, da je eden nosilnih pomenov tolerance "trpljenje", pri katerem bi nepazljivi opazovalec na prvi pogled utegnil sklepati, da gre za trpljenje beguncev in begunk, se pravi tistih, ki bolj ali manj vegetirajo v begunskih centrih, otrok, ki se, nevedoč za

usodo svojih najbližjih, zjutraj zbudajo na vlažnih blazinah (če jih sploh imajo), deklet in mater, ki pravzaprav ne vedo, kaj bo z njimi že jutri, ali pa stark in starcev, ki si zakritih pogledov iščejo ustrezna mesta, na katerih bodo ob nekem somraku na najmanj boleč način za okolje in otroke zapustili dobrote tostranstva. Pa bi se grdo zmotili, če bi modrovali na ta način. Kajti pri tukajšnji gospodični toleranci še zdaleč ne gre za bolečine teh "manjšinskih" kategorij. *Bolečina, o kateri Toleranca venomer in izključno pripoveduje, zna pripovedovati, je bolečina tistih, ki tolerirajo, in ne tistih, ki so (če so) tolerirani!* Potemtakem ne gre za "realno", topo bolečino, ki ostane za razmesarjenimi otroki, trpljenje, ki ga po definiciji ne moreš in ne želiš z nikomer deliti, ko ti pobijejo starše, pač pa za simbolne bolečine in trpljenje večine, tukajšnjega t.i. družbenega okolja, ki je po definiciji zunaj te morije. Se pravi tukajšnjih ali nekih drugih domačinov (dominantne večine), ki v mrzlih večerih sedijo v svojih toplih hišah in stanovanjih in ki ob toplih pijačah uspejo dobro živeti kljub motečemu védenju, da sto kilometrov ali metrov stran njihovo zemljo težijo begunci. Skratka, ne gre za bolečine tistih, ki jih boli, in ne za trpljenje tistih, ki trpijo, marveč za bolečine in trpljenje tistih, ki si že lahko privoščijo plavanje onstran in izven klasične moralne dileme, ki pravi, da je večji krivec tisti, ki iz katerega koli razloga žrtvi ne pride na pomoč, kot pa tisti, ki jo umori. Medtem ko tisti, ki jo umori, stori zgolj en zločin, stori tisti, ki ji ne pomaga, dva: tega, da žrtvi ne pomaga, in tega, da je ravnodušen v razmerju do njene smrti!

POLITIČNA IN DRUŽBENA NEENAKOST

Poleg nakazanega muhastega obnašanja elementa trpljenja, ki koncept tolerance postavlja v dokaj nenavadno luč, je pri toleranci treba upoštevati še neko, morebiti celo bolj goljufivo sestavino.

Toleranca se namreč ponavadi pojavlja v t.i. izrazito konfliktnih družbenih razmerah, in sicer kot tisti zaželeni ukrep ali pa tista poteza oblastnih struktur, ki naj bi rešila oz. vsaj omilila (tudi v postsocializemih ni drugače) nastala "nasprotja"

"Bosanca" ali se obnju obregnil. Kajpak, zgolj zato, ker sta bila tujec ali tujka brez "svoje države" in brez potnega lista!

²² *Celo nasprotno. Medtem ko so pred kratkim (decembra 1993) objavili prve, s stališča nacionalizma, ksenofobije in rasizma zelo zaskrbljujoče podatke in analize Slovenskega javnega mnenja in ko je del*

potrpljenje -a s (é) pripravljenost prenašati kaj neprijetnega, neugodnega brez izražanja nejevolje: občudovali so njegovo potrpljenje; priporočati potrpljenje / naenkrat ga je potrpljenje minilo, mu je pošlo; izgubil je potrpljenje in začel kričati; ekspr. ko je to izvedel, je bilo njegovega potrpljenja konec // pripravljenost vztrajno, brez nejevolje delati zlasti kaj neprijetnega, dolgočrajnega: za to delo je treba dosti potrpljenja; če bo imel dovolj potrpljenja, bo knjigo prebral do konca / nima več potrpljenja in ne časa ukvarjati se s tem / -kot vljudnostna fraza: hvala za potrpljenje; malo potrpljenja, takoj se vrnem • ekspr. imej potrpljenje z njim bodi prizanesljiv do njegovih napak; šalj. potrpljenje je božja mast, samo revež je, kdor se z njo maže potrepčljiv človek doživlja pogosto neprijetnosti, škodo; potrpljenje železna vrata prebije s potrpljenjem se dosti doseže

SSKJ III

*interpretov z vsemi svojimi intelektualnimi močmi in digniteto lastnega raziskovalnega dela poskušal opozoriti na nevarnosti, ki iz tega utegnejo slediti, je medijsko in markentiško odmevnejši profesor s Fakultete za družbene vede celo javno v Sobotni prilogi **Dela** zatrjeval, da pravzaprav sploh še ni tako hudo!*

²³ Zapisal sem "družbeno", pri čemer opozarjam, da ko rečem družbeno, ne mislim (tako kot večji del t.i. družboslovcev) "politično", še manj pa sem mnenja, da to t.i. družbeno obsega tudi tisto "politično"!

²⁴ Prim. v tem oziru Marcusejevo in Lockovo razpravo. Sopotnica J. S. Milla H. Taylor pravi, da je tolerirati **to abstain from unjust interference, a quality which will surely one day not need a place in any catalogue of**

potrpečl -im dov., tudi potrpel; potrpljen (ę í) 1. brez izražanja nejevolje prenesti kaj neprijetnega, neugodnega: kar potrpi, saj bo kmalu bolje; to bi še potrpel, vsega pa ne / marsikaj je morala potrpeti pri njej sožitje z njo ni bilo lahko • ekspr. potrpi-mo drug z drugim bodimo prizanesljivi do napak drugega 2. ekspr. ne začeti takoj s kakim delom, dejanjem; počakati: potrpel bo še kak mesec, potem mu pa vrnemo / potrpite do kosila; potrpi malo, takoj pridem; potrpite, da pokadim

SSKJ III

virtues" (Hayek, 1951: 277).

(evfemizem za ksenofobijo, rasizem, nasilnost nasploh...). Vprašanje, ki se tukaj postavlja mislečemu subjektu, pa je, kako to dojeti. Kam stlačiti zaželenost tolerance? Kdo koga (tolerira) in zakaj je to zaželeno?

Oglejmo si najprej najbolj občutljivo, se pravi politično plat zadeve. V tem oziru je treba najprej napisati, da je za vse postsocializme značilno, da funkcionirajo kot etnično: kot slovensko torej, kot ekskluzivno znotraj-slovensko področje. Drugače povedano, ker sta slovenskost (hrvaškost, srbskost, ukrajinskost, češkost...) in političnost postala sinonima, je toleranca kvečjemu lahko bolj ali manj uspešen deal med vladajočimi in nevladajočimi strankarskimi subjekti. Lahko je takšna ali drugačna koalicija, njeno toleriranje opozicijskih prijemov ali pa izvenparlamentarnih pobalinstev. Gledano z druge strani slovensko političnega, pa je to lahko opozicijsko tarnanje in obenem (ne)toleriranje vladajoče koalicije. "Težava" s tem pa je zgolj ta, da v tem smislu toleranca ne le že zdavnaj nima nobene resne teže, pač pa tudi nikoli ni bila tako mišljena, saj se princip tolerance pravzaprav izključuje s političnim: toleranca namreč predpostavlja neobstoj ali pa vsaj nefunkcioniranje političnega kot takega. Preprosto zato, ker obstoj političnega predpostavlja politično enakost, apriorno enakost na ravni Zakona, ustave..., pri obstoju katerih toleranca več nima kaj početi - je pač odvečna. Politična neenakost je v tem smislu "neenakost med

enakimi", toleranca pa je temu razmerju po definiciji nekaj zunanjega, odvečnega. Govoriti denimo o toleranci voditelja LDS glede na kolega iz SNS, SDSS, SKD... ali obratno, znotraj članstva teh strank... je nesmiselna raba pojma, ali uporaba termina, ki povsem spreminja pomen.

Vendar pa je drugače, če govorimo o področju družbenega, o tistem, kjer kraljuje uzakonjena neenakost, tam, kjer smo po definiciji in po zakonu vsi različni, že po rojstvu - in neenaki. Toleranca je doma prav tu, na področju t.i. družbenih neenakosti. Še več, je nekakšen družbeni fenomen, ki skuša urejati prav družbene oblike neenakosti. Še bolj specificirana definicija pa bi bila, da je toleranca nekakšen nadomestek političnega v smislu nadvse zaželenega družbenega razmerja, zaželenega mehanizma, ki omogoča obstoj sicer po definiciji nemogočega odnosa "enakosti" med političnim in družbenim. V tem smislu je toleranca tisto najbolj zaželeno, kar omogoča iluzijo funkcioniranja razmerja med političnim in družbenim,

kar simulira prehajanje neenakosti v enakost in nazaj: je nekakšen mehanizem, ki se ukvarja z družbenimi spiritualizmi oz. z omogočanjem prehajanja "iz votlega v prazno".

Šele tukaj, v prostoru družbenega, kjer so eni tujci, drugi pa domačini, tretji državljani, četrti begunci, peti bogati, šesti trezni, sedmi stari, osmi Muslimani, deveti pogani, deseti podjetniki, enajsti mirovniki, dvanajsti katoliki, trinajsti generali, štirinajsti upokojenci, petnajsti srečni... in tako naprej v odprto neskončnost družbenega,²⁵ se nam odpre vsa širina razmerij med "političnim" in pa ne-političnim. Ne več torej v formah enakosti političnih strank, v katerih so "vsi enaki", pač pa kot tisto polje, kjer ni ne le politične, temveč nobene druge enakosti, oz. kjer biti družbeno bitje pomeni isto kot biti manj vreden, nepolitičen. Biti politično bitje pa pomeni biti dobesedno več-vreden in v poziciji tistega, ki odloča o t.i. družbenih vprašanjih. Preprosto zato, ker enakosti na ravni zakona, ustave... v režimih, kot so post-socialistični, ni.²⁶ In prav zato, ker ni enakih pravic (bolj natančno, ker to utegne biti detonator konflikta/ov), je potrebna toleranca. Toda le-te nikakor ne kaže misliti kot Tolerance kar tako, kot (brezpogojno) toleriranje brez nadaljnjih določil, kajti česa takega preprosto ni. Vedno gre za to, da je *toleranca tistih, ki tolerirajo - ali pa ne, vedno gre za toleranco, ki je narejena po meri tistega/tistih, ki tolerira(jo) - ali pa ne!* In šele tukaj, izven tako zaželenih in družbenemu konstitutivnih samoprevar, ki so jim z leporečjem in slepomišenjem tako podvrženi mediji množičnega poneumljanja in njih sluzavi pisuni, sploh lahko začnemo misliti dejanske dimenzije in implikacije toliko opevane in zaželene Tolerance.

TOLERANCA - NEIN, DANKE!

Obenem je treba imeti v mislih, da je vseskozi prisotna hrbtna plat tolerance tudi tista, ki na vsakem koraku spodbuja argumentacijo netolerantnih. Le-ti namreč nastopajo s pozicij, da se prav toleranca lahko "izrodi" v malomarno, neodgovorno, nepazljivo odobravanje vseh tujih prepričanj ali pa celo v ravnodušnost, neprizadetost do resnice, prava, običajev itd. (t.i. indiferentizem) nekega okolja (v postsocializemih je to najpogosteje "ogroženost naroda"). In nenazadnje, pri toleranci je treba imeti v mislih tudi to, kar se ponavadi posebej spregleduje med liberalnimi posamezniki, da je na enak način kot begunce treba nujno tolerirati tudi fašiste, naciste, ksenofobe, seksiste, rasiste... Pač zato, da, denimo med begunci, tujci ali Romi na eni ter rasisti ne bi slučajno prišlo do diskriminacije!

Načelno povedano, ker toleranca v modernem in še posebej v postmodernem kozmosu funkcionira predvsem kot

²⁵ *Gre za polje znamenite Brecljeve Parade, v katerem so vsi sicer ljudje, le da vsi ne živijo človeka vrednega žuljenja, še manj pa imajo enake pravice!*

²⁶ *Nemara je tudi v tem iskati razloge, da je t.i. razprava o državljanstvih zgolj razprava o stopnjah neenakosti oz. drugo-, tretje- ali četrtorazrednih posameznikov, (ne)državljanov in (ne)državljanok. Poučno branje, ki omogoča nadse učinkovito razumevanje te "razprave", je **Mein Kampf**. To velja posebej za poglavje 3 v drugi knjigi, ki govori o "Podanikih in državljanov", kjer avtor v svoji "Folkish" državi loči tri kategorije prebivalcev: državljane, podanike, tuje! Prim. Hitler (1992).*

nadomestek politične enakosti, enakosti pred zakonom, ustavnosti države in njene državnosti navznoter (suverenosti zakona navznoter), in še več, ker je nadomestek političnega nasploh, bi ji kazalo *brez kakršnega koli slepomišenja nameniti znameniti izrek: Nein, danke!* Vendar pa, ker se morajo tisoči, desetisoči, stotisoči, milijoni in več ljudi, predvsem nemočnih, otrok, stark in starcev vsakodnevno bojevati za fizični obstoj tako zunaj postsocializmov kot v njih, je tudi milost ali pa mrvica z mize tolerantnih lahko vredna toliko kot življenje, oz. se toleranca kaže kot nekaj nenadomestljivega.

Povedano z Goethejem, s katerim sem tudi začel ta zapis: "Prava toleranca izvira iz spoštovanja zakonitega obstoja (*wesensgesetzlichkeit*) drugih oseb, narodov in ras. *Pravzaprav bi morala biti toleranca le prehodno prepričanje; voditi mora k priznanju. Trpeti, prenašati, pomeni žaliti!*" (Max. und Roefle, 1875)

Tonči Kuzmanič, magister politologije, raziskovalec na Inštitutu za družbene vede Univerze v Ljubljani.

LITERATURA

- BERLIN, I. (1990): *The Crooked Timber of Humanity*, Murray.
- CHELES, L. (ur.) (1993): *Neo-Fascism in Europe*, Longman, London and New York.
- DIGGINS, J. P. (1984): *The Lost Soul of American Politics*, New York, 1984.
- HAYEK, F. A. (1951): *J. S. Mill and H. Taylor*, Routledge & Kegan Paul, London.
- HEATER, D. (1990): *Citizenship, The Civic Ideal in World History, Politics and Education*, Longman, London.
- HITLER, A. (1992): *Mein Kampf*, Pimlico, London.
- JALUŠIČ, V. (1992): "Zurück in den Naturzustand?, Desintegration Jugoslawiens und ihre Folgen für die Frauen", v: *Feministische Studien*. - 2 (1992), pp: 9-21.
- JALUŠIČ, V. (1993): "Krieg für die Demokratie", v: *Krieg in Europa, Analysen aus Ex-Jugoslawien/* Hrsg. Gaisbacher & Co. - Linz, ed. Sandkorn, Frankfurt/Main: Difa Verlag.
- JALUŠIČ, V. (1994): "Zur Instrumentalisierung von Vergewaltigung - Der Fall Jugoslawien", v: *Frauen zwischen Grenzen, Zu Rassismus - und Nationalismuskussion*; Uremović/Oerter (izd.) - Hamburg: Campus Verlag (pred izidom).
- KREJČI, J. (1993): "Concepts of Right and Left", v Cheles, L. (ur.): *Neo-Fascism in Europe*, Longman, London and New York.
- KUZMANIČ, T. (1993): "Von der Selbstverwaltung zur nationalen Befreiung", v: *Ost-West Gegen Informationen*, 3/1993, Graz.
- KUZMANIČ, T. (1994a): "Grdi, umazani (in) zli", *Nova revija*, Ljubljana, v tiska.
- KUZMANIČ, T. (1994b): *Guerra e Religione Nell' Jugoslavia di Una Volta*, Forum per i problemi di Guerra e Pace, Firenze, v tisku

- KUZMANIĆ, T. (1994c): "Former Yugoslavia: The Religious War?", v pri-
hajajoči mednarodni številki **Anthroposa**.
- LOCKE, J. (1978): Pismo o toleranci; v: **Dve rasprave o vladi**, Ideje,
Beograd.
- LUNDIN, J. (1989): **Slovenia in 1988: Pluralism and Reaction**, Dept.
of Soviet & East-European Studies, Uppsala University, Arbetsrap-
porter, 1. sept.
- MACEDO, S. (1992): **Liberal Virtues, Citizenship, Virtue, and Com-
munity in Liberal Constitutionalism**, Clarendon, Oxford.
- MAGAŠ, B. (1993): **The Destruction of Yugoslavia**, Verso, London.
- MARCUSE et al. (1984): **Kritika čiste tolerancije**, Globus, Zagreb.
- MASTNAK, T. (1992): **Vzhodno od raja**, CZ, Ljubljana.
- SCHMITT, C. (1972): **Le categorie del 'politico'**, Saggi di teoria politi-
ca, il Mulino.
- SCHMITT, C. (1976): **The Concept of the Political**, Rutgers Univ., New
Jersey.
- STRAUSS, L. (1976): "Comments on C. Schmitt's *Der Begriff des Politi-
schen*"; v: Schmitt: **The Concept of Political**, Rutgers Univ., New
Jersey.
- THOMPSON, M. (1992): **A Paper House**, The Ending of Yugoslavia,
Vintage, London.
- WOLF, R. P. (1984): "S onu stranu tolerancije", v: Marcuse: **Kritika
čiste tolerancije**, Globus, Zagreb.



Darko Štrajn

Ideologija identifikacije drugega

Zdi se, da na splošno velja, da je v bivših socialističnih deželah, pogosto jih imenujejo “nove demokracije”, nacionalizem največja nevarnost, ki bi lahko ogrozila dokončno utrditev demokratičnih političnih sistemov. Gre za eno tistih samoniklih hipotez, ki jim ni mogoče določiti teoretskega porekla, če ga sploh imajo, a seveda zato niso nič manj vseprisotne. V tem primeru se zdi, da so mediji prispevali nekaj nujne terminologije za sprotno razumevanje dogajanj, razen če medijskih pisanj in podob ne jemljemo samo za odseve dogajanj, naravnosti in stališč odločilnih dejavnikov. V obeh smislih pa so predvsem tisti mediji, ki odpirajo nekaj prostora intelektualnim mnenjskim kolumnom, preskočili fazo analitične teoretizacije, postregli s sprotnimi razlagami in tako ustvarili vrsto improviziranih in tudi vzajemno protislovnih pojasnil nastalega položaja v času po padcu berlinskega zidu; torej v času družbenih sprememb, ki so se odvijale z vrtočlavo naglico, skoraj dobessedno na način preskoka, če upoštevamo, da so vzhodnonemški državljani preskakovali ograje ambasad in druge pregrade med takratnima svetovoma.

IDEOLOŠKI VAKUUM

Prva poimenovanja družbenih in političnih pretresov na Vzhodu so povzemala in spajala zahodni triumfalizem in

naivni optimizem. Tako so v nerefektiranem diskurzu obilice poročanj o dramatičnih dogajanjih govorili o demokratičnih prevratih, o nezaustavljivi težnji ljudstev k svobodi, o zmagi pluralizma itd. Hkrati s tem pa se je vendarle že kmalu začela postavljati vrsta vprašanj in dvomov o razlagi, po kateri se je zahodni model liberalne demokracije, v trdni povezanosti s tržno ekonomijo, izkazal za superiornega. Potemtakem bi torej lahko pričakovali samo še razvoj bivših komunističnih družb k temu modelu družbene organizacije, ki naj bi bila nekakšen neizogibni cilj. Le-tega naj bi te družbe dolgoročno dosegle potem, ko bi premagale številne nepredvidljive težave, se soočile s socialnimi, ekonomskimi in drugimi problemi.

Izkazalo pa se je, da stvari še zdaleč niso tako enostavne, da družbenih kompleksnosti ni mogoče reducirati samo na predstavo o konkurenčnih ali pa tudi konvergentnih modelih družbene organizacije, npr. demokratičnega proti totalitarne- mu. Ugotavljanje tega dejstva se je potem oprlo na dvom o premočrtnem demokratičnem razvoju, razloge za dvom pa ugotovilo prav v predvidevanju vzpona nacionalizma. Značilen izraz tega stališča je bil mnenjski kolumen ruskega sociologa in politologa prodorne perestrojniške generacije Alekseja Izjumova v Newsweeku v začetku l. 1990. Postavil je namreč hipotezo o fenomenu nacionalizma, ki da je narasel obratno sorazmerno z izginjanjem socializma. Hipoteza je temeljila na podlagi še ne dovolj analiziranega dejstva (ki ga nosilci novih ideologij tajijo), da je marksizem v svoji ideološki obliki deloval tudi realno integrativno. To namreč pomeni, da je tako kot vsaka druga ideologija utemeljeval in omogočal funkcioniranje družbenega in ekonomskega sistema, ki zajema tudi vsakdanje življenje ljudi oz. državljanov. Za zdaj pustimo ob strani mehanizme, ki so v tej ideologiji vodili k temu učinku in so bili dokaj izčrpno analizirani v okviru intelektualnih jeder družbenih gibanj na predvečer končne "revolucije proti socializmu". Razpad sistema, ki se je štel za socialističnega, je hkrati pomenil razpad marksistične ideologije, za katero je po Izjumovu ostal vakuum. Že kar kmalu pa se je, ne samo po Izjumovu, začelo kazati, da bo ta ideološki vakuum najbolj verjetno zapolnil nacionalizem. Čeprav je šlo samo za hipotezo, ki je avtor ni podrobneje razvil in jo je sicer opiral na varljivo empirično evidenco, pa je - upoštevaje čas, v katerem je bila zapisana - dokaj verjetno, da je večstransko učinkovala. Če nič drugega, se je zdela kot artikulacija nečesa, kar je bilo v zraku, kot artikulacija širšega zaznavanja stanja stvari, kot izgovorjena misel mnogih. Na eni strani je ta hipoteza pomenila pritrditev porajajočemu se strahu pred navalom emigrantov na Zahodu in pritrditev tis-

tim strategom v zahodnih političnih in gospodarskih krogih, ki so svetovali previdnost glede kakršnekoli aktivne vloge Zahoda pri pospeševanju demokratičnih procesov in ekonomskega razvoja na bivšem Vzhodu. Stvar posebne diskusije je seveda vprašanje, ali Zahod ni mogel ravnati drugače kot previdno, ali pa je ravno s takšnim ravnanjem sam pripomogel h krepitvi domnevno nezaželenih tendenc. Če pa vzamemo domnevo o ideološkem vakuumu in zapolnitvi tega vakuuma z nacionalizmom kot zahodno projekcijo, torej kot razumevanje, porojeno v porah domnevno demokratične zahodne kulture, potem sledijo določene konsekvence za določitev narave te demokratične kulture.

Četudi k hipotezi Izjumova prištejemo vse navedeno, pa je vendarle mogoče reči, da se vpisuje še v neko temeljno presežno "resnico" ali vsaj odpira vprašanje o naravi družbenih sprememb s konca osemdesetih let na način, ki transcendirata zgolj politično dimenzijo in hkrati postavlja vrsto poprejšnjih in vnaprejšnjih teorij in konceptov pred hudo preizkušnjo. Najbolj seveda vse ugotovitve o koncu ideologije.

Če se še pomudimo pri neposrednem pomenu obravnavane hipoteze, ostane odprto še kompleksno vprašanje, kako to, da se je v omenjeni vakuum naselil prav nacionalizem in ne kakšna druga ideologija. Ali drugače: zakaj podanikom socializma ni zadostovala že sama demokracija, ki so jo bivše socialistične države - zlasti srednjevropske - uvajale ena za drugo tako, da so prirejale večstrankarske volitve? Ali je torej demokracija kot ideja preveč univerzalistična, da bi lahko uravnavala vsakdanjost na način ideologije? To vprašanje je lahko relevantno še zlasti, če kategorijo realnega vidimo v povezanosti z ideologijo, namreč tako, da se šele s posredovanjem ideologije realnost lahko konstituira.

Gotovo je sicer, da so bili nacionalizem in skupaj z njim tudi nacionalne pravice v socializmu predmet državne represije, čeprav ne povsod enako in ne nedvoumno. Implicitni nacionalizem, pa tudi celo eksplicitni antisemitizem sta bila v zgodovinsko dokazanih in dokazljivih primerih sestavina domnevno "marksistične" ideologije, če ne govorimo posebej o znakih "samoumevnosti" dominacije večjih narodov v večnacionalnih socialističnih konglomeratih, ko je šlo za vprašanja manjšin ali manjših narodov. Kljub temu pa je prevladoval vtis, da je socialistični egalitarizem in internacionalizem deloval kot ideologija, ki je probleme nacionalnih identitet uspeval potiskati v ozadje.

Pravzaprav bi se lahko še dolgo spraševali, katero od pojasnil nakazuje pravi odgovor, toda dejstvo je, da je povsod, kjer je vladala Partija in obljuba svetle prihodnosti, danes opazen nacionalizem, ki se izraža v vsem spektru, od

pohlevnega poudarjanja kulturnih tradicij do sovražnega šovinizma in se torej kaže tudi v organiziranih političnih formah. Problem je očiten tudi v tistih deželah, ki so pretežno enonacionalne. Pri Poljakih so npr. opazne manifestacije tradicionalnega antisemitizma, čeprav v deželi praktično ni več Judov, bolgarski nacionalizem se kaže kot sovražni odnos do nacionalnih in verskih manjšin, kar je sploh pereč problem skoraj vseh novih demokracij, od bolj vprašljive romunske do slovaške, če seveda o bivših republikah Sovjetske zveze in Jugoslavije niti ne govorimo. Zgodnje strategije prehitovanja nacionalizma s političnimi in gospodarskimi reformami obstoječih še socialističnih sistemov v skladu s prepričanjem, da je to prva naloga trenutka, vse drugo pa se bo nekako rešilo samo od sebe, so se že zdavnaj izkazali za nezadostne. Kljub navidezni racionalnosti je ta drža imela veliko pomanjkljivost: tiho je namreč predpostavljala, da obstaja neka instanca, ki je "nad" nacionalnimi interesi. Če npr. upoštevamo eksperiment z Markovičevo reformo v Jugoslaviji, je bilo jasno, da se kot taka instanca pojavlja mednarodni finančni kapital z negotovo projekcijo globalnega trga. Da pa bi ta instanca delovala, ne bi bil dovolj že sam njen obstoj, ampak bi jo morale nacije oz. v njih delujoči konstitutivni politični nosilci kot takšno tudi priznati. Z določenimi pridržki je to v socializmu pravzaprav veljalo - seveda dokler je mesto te instance zasedala Partija. Ko pa se je v različnih deželah iz različnih konkretnih razlogov, ki so bili strukturno enako pogojeni, začela krušiti moč Partije hkrati z očitnim razpadom njene ideologije, so nacionalni strahovi postali stvar realnosti. Kako naj bi namreč potem, ko se je zavrtel vrtiljak sprožanja enega nacionalizma z drugim, Ukrajinci ali Litvanci verjeli, da v aparatu federacije ali spremenjene formacije integracije, ki so jo ponujali namesto nje, ne bodo prevladali velikoruski interesi; ali kako naj bi Slovenci ali Albanci verjeli, da se bodo Srbi odpovedali svoji dominaciji v zvezni državi? Na tej podlagi bi torej lahko rekli, da je razpad komunističnega sistema povzročil vrsto "spontanih" nacionalnih konfrontacij, ki so opravile svojo funkcijo takrat, ko so iz večnacionalnih konglomeratov nastale nove države. V tem smislu bi torej lahko govorili, če se izrazimo nekoliko patetično, tudi o legitimnih težnjah nekaterih narodov k emancipaciji, torej o tisti dimenziji procesa sprememb, v kateri je načelo samoodločbe narodov v vsej svoji nedorečenosti vendarle lahko neki kriterij. Tega na Zahodu dolgo niso mogli priznati, in sicer v vsem spektru od državnih vlad do nekaterih levičarskih teoretikov, ki so vsaj v začetku procesa razpada komunizma še obupano kovali formule demokratičnega socializma in so hoteli videti v

razpadanju vzhodnih sistemov nekakšno renesanso delavskega razreda, ki naj bi popravil prejšnje zgodovinske napake. Toda tudi tisti del zahodne intelektualne levice, ki je že razpoznal popolno disfunkcionalnost klasičnega razrednega stališča za kakršnokoli politično strategijo, je ohranil antinacionalistični refleks in se je v veliki meri slepil s precenjevanjem moči gibanj v civilni družbi.

VDOR IRACIONALNEGA

Tudi iz doslej povedanega je očitno, da kadarkoli in kakorkoli govorimo o velikih družbenih spremembah, ki so dosegle prvo prelomnico konec minulega desetletja, vedno govorimo o "dogajanjih". Že iz same te dikcije torej izhaja, da je na teh spremembah nekaj, kar uhaja konceptualizaciji, ali drugače povedano, "dogajanja" so nas zalotila v trenutku, ko za njihovo opredeljevanje nismo imeli razvitih konceptov in jih pravzaprav še vedno nimamo. Ko pa govorimo o dogajanjih, je gotovo, da je med njimi en dogodek ključen, dogodek z določenim mejnim pomenom. Govorimo seveda o padcu berlinskega zidu. Ta z vsakovrstno simboliko nabiti dogodek ni označil samo konca komunizma in konca bipolarnega sveta. Demontaža berlinskega zidu je bila hkrati tudi demontaža vrste ideologij, političnih naravnosti in ne nazadnje tudi teoretskih zastavkov, ki so nastali v času modernizma, še posebej pa nedefiniranega projekta, ki se je zarisoval v ozadju širokega teoretskega toka nove levice in iz nje nadaljujočih se, nanjo navezujočih se in z njo polemizirajočih koncepcij. Prav ta usmeritev, ki je obvladovala največji del mednarodne politične intelektualne diskusije, je v kritičnih obravnavah kapitalizma oz. meščanske družbe vsaj implicitno računala na konec kapitalizma in s tem na destrukcijo kategorij iracionalnosti, ki naj bi jih po nujnosti porajala kapitalska razmerja. Konec komunizma je potemtakem prinesel nepričakovano soočenje z realnim, čeprav je prav ta intelektualna smer na Zahodu kritizirala realni socializem, sama razvijala dialog z opozicijo v bivših komunističnih državah in se navduševala ob prodorih civilnodružbenih gibanj v njih. Toda tisto, kar je za modernistični projekt bilo najbrž najbolj pogubno, ni bilo samo dejstvo, da se socializem in demokracija nista seštelala, ampak to, da ni bilo mogoče zavrniti ugotovitve, da je zlom komunizma pomenil nekakšno zmago kapitalizma.

Toda tudi to je vprašljivo, kar lahko ilustriramo z nedavno objavljenim prispevkom Nicosia Mouzelisa: "Evolution and Democracy: Talcott Parsons and the Collapse of Eastern European Regimes" (*Theory, Culture & Society*, vol. 10, SAGE,

London, Newbury Park and New Delhi, 1993). Če pustimo ob strani podrobnejšo argumentacijo tega zapisa, je njegova prva poanta trditev, da je Talcot Parsons napovedal padec komunizma v dveh leta 1964 objavljenih člankih na podlagi koncepta "evolucijskih univerzalij": "strukturalno-funkcionalne diferenciacije" in "prilagoditvene sposobnosti" družbe.

"(Parsons) komunističnih družb ni preprosto štel za kvalitativno različne glede na kapitalistične..., ampak predvsem za bolj arhaične: z evolucijskega gledišča so bile na nižji ravni diferenciacijske in prilagoditvene sposobnosti... Napovedal je, da bodo kolektivistične družbe prisiljene odpreti se in privzeti liberalnejše, bolj demokratične forme organizacije, če se bodo hotele izogniti potisnjenosti na obrobje (peripheralization)." (Mouzelis, str. 148)

Mouzelisovo odkritje, da je Parsons napovedal konec komunizma, nam seveda ne pomaga veliko, ker koncepti, vsebovani v tej napovedi, prav tako odpovedo spričo "dogajanj". Po logiki Parsonsove napovedi bi namreč lahko pričakovali preskok v liberalno demokracijo in postopno prisvojitve mehanizmov višje razvite kapitalistične liberalnodemokratične družbe. Če bi se zgodilo prav to, bi lahko rekli, da realnost ne uhaja racionalnosti. Parsonsovo napoved je za še bolj reprezentativno naredilo razširjeno podobno prepričanje neposredno pred padcem zidu. Nemara bi lahko trdili, da je isti ratio pravzaprav bil vsebovan npr. v reformizmu Gorbačova. Toda po padcu berlinskega zidu se ni zgodil enostavno prehod v liberalno demokracijo - čeprav so v večini držav zgolj po zunanjih znakih sodeč izvedli volitve kot poglavitno dejanje prehoda - ampak prehod v nekaj, kar uhaja konceptualizaciji. Enostavno reči, da je nastal "kaos" ali "anarhija", je samo nadomestek izjave, da pravzaprav ne vemo, kaj se dogaja. Kritične točke vdora iracionalnega so se vrstile spet kot dogodki: utrditev Miloševićeve populistično-totalitarne ureditve, izbruh azerbejdžansko-armenske krize, agresija JLA na Slovenijo, spodleteli puč v Moskvi, nadaljnja ekspanzija spopadov v bivši Jugoslaviji, obetajo pa se tudi novi dogodki tega žanra. Vsa dinamika teh dogajanj je očitno v zvezi z nacionalističnimi determinantami. Hkrati to ne pomeni, da so manj konfliktni predeli postsocializma (predvsem gre tu za dežele v srednjeevropskem območju) rešeni iracionalnosti in da se je v njih že izoblikovala dovolj trdna demokracija, imuna na regresivne simptome, če v pomanjkanju preciznejših konceptov smemo tako reči. Obenem pa se kaže še nekaj drugega. Zdi se, da se kritika zahodne demokracije v širše razumljeni novolevičarski artikulaciji vendar ne more enostavno izgubiti, čeprav je projekt spremembe, ki ga je ta kritika predpostavljala, postal nemogoč. Postaja

namreč očitno, da transformacije družbenega le niso bile zgolj enostranske, kar pomeni, da je delovanje adaptacijskih mehanizmov šibko tudi na Zahodu, vsaj do nadaljnjega, četudi v manj dramatičnih pojavnih oblikah. Ker tu ni naš namen, da bi se podrobneje ukvarjali z defekti ureditev, ki se pogosto imenujejo "razvite demokracije", ostanimo samo pri namigu, da je razpad sistema na nasprotnem polu pravzaprav povnarnil njihove lastne slabosti.

VZPOSTAVLJANJE NOVE IDEOLOGIJE

Kar smo poimenovali za iracionalnost, je treba jemati pogojno, v smislu recimo Manheimove distinkcije med ideološkim in utopičnim. To se pravi, da smo v polju, ki smo ga skupaj z Izjumovom tematizirali kot ideološki vakuum, priča polnjenju tega vakuuma z novo ideologijo ali ideologijami, ki pravzaprav zanikujejo racionalne projekcije (takšnega tipa kot omenjena Parsonsonova), po katerih naj bi enostrankarskim sistemom sledilo konstituiranje liberalne demokracije. Glede na to, da le-ta temelji na primatu posameznika-državljan in upošteva, da je ta primat s prvimi akti novoizvoljenih oblasti tudi bil utemeljen, nas preseneti intenzivnost pritiska nacionalizma, ki na podlagi kolektivne ideologije vztraja pri delitvi državljanov v najmanj dve kategoriji. Seveda v dani kompleksnosti družbenih položajev, prepletenih s številnimi učinki kulturnih tradicij ipd., proces konstituiranja nove na nacionalizmu zasnovane ideologije poteka v različnih bivših socialističnih državah v številnih konkretnih oblikah in v različnih sosledjih. Denimo v Srbiji in nekaterih bolj oddaljenih republikah bivše Sovjetske zveze se je ta proces relativno dopolnil, ne da bi vmes izgubljali čas z demokracijo. V primeru, kakršen je srbski, je očitno, da si je nacionalistično-populistični režim privoščil luksuz demokratične forme potem, ko je bilo jasno, da le-ta ne more ogroziti niti njegove vladavine niti ukoreninjenosti njegove ideologije v družbi. V srednjeevropskem prostoru pa se nacionalizem z različno intenzivnostjo dejavno uveljavlja v prostoru političnega dialoga in več kot samo potencialno predstavlja nevarnost za demokracijo predvsem v tistih razsežnostih, ki zadevajo človekove pravice in državljanске svoboščine. Na meji med teorijo in žurnalizmom se glede tega porajajo številne zgodovinske primerjave, največkrat z weimarsko demokracijo, primerjave, v luči katerih se vsa prihodnost vzhodne in s tem celotne Evrope kaže kot nova zgodovinska kataklizma.

Čeprav najbrž ne manjka empiričnih argumentov, ki takemu radikalnemu sklepanju dajejo videz verjetnosti, pa je

enako verjetno, da bomo priča konstituiranju držav na način, ki ga utegnejo vsiliti nacionalistične ideologije. To bi nedvomno vodilo v oblike političnih režimov, ki jih, spet v pomanjkanju preciznejše terminologije, štejemo za fašistoidne. Ti pa bi lahko bili na zunaj zmožni tudi vzajemne koeksistence, na znotraj pa ne bi povsem odpravili demokratičnih form. Če bi se na ta način vzpostavila relativna stabilnost, bi bilo mogoče tudi produktivno ekonomsko sodelovanje z zahodnimi demokracijami. Seveda so vse te možnosti zgolj hipotetične, navajam jih samo za ilustracijo tega, da so poleg katastrofične ponovitve zgodovine mogoči različni razpleti. Težko bi bilo tudi predvideti vse različice, ki bi bile kaj manj od globalne fašizacije, itd. Kakorkoli že je torej vprašljivo sklepati povsem po analogiji z weimarsko Nemčijo, pa je vseeno mogoče reči, da gre za konstanto, ki vendarle kaže na to, da imajo nacionalizmi vseh časov nekaj skupnega s "postmodernim" nacionalizmom. V bivših socializmih jih ena izmed takšnih značilnosti tudi dela za nekoliko resnejši pojav v primerjavi z zahodnoevropskim neonacizmom. Povsod se namreč porajajo figure karizmatičnih voditeljev, ki ponujajo radikalne vzorce rešitve vseh vprašanj, še najbolj pa seveda vprašanja statusa nacije. Za razliko od vodij neonacističnih gibanj na Zahodu ti voditelji z ne neznatnim zaledjem v strankah in tudi v delu javnosti igrajo resnejšo vlogo v politiki. Če se naslonimo na Manheimovo formulo, po kateri nahajamo ideologijo v povezavi med družbenim eksistencialnim položajem in naziranj, si lahko razložimo povečano vlogo nacionalizma prav z dejstvom, da gre za rekonstitucijo družbe v novih okvirih oz. za novo vzpostavlanje občestva. Ideja liberalne demokracije se glede izpolnitve te naloge zdi nezadostna, premalo integrativna, na njej zasnovana politika pa dosega dokaj vprašljive rezultate. Oziroma drugače povedano: praviloma, ob omenjenih izjemah, njena implementacija potencialno pomeni samo prehodno stanje k fašistoidno formiranemu občestvu, ki lahko tudi ohrani elemente demokracije. Ta perspektiva se kajpak lahko udejanji na različne načine, z različnimi konkretnimi motivi in v različnih stopnjah deprivilegiraniosti manjšin. Skušajmo si zdaj to pojasniti na konkretnem primeru Slovenije.

"MI" SMO "NJIM" DRUGI

Vseh značilnosti pojava ne more izčrpno določiti tudi na splošno neizpodbitno in na zgodovinskih izkušnjah utemeljeno prepričanje, da so razmere ekonomske in (ali) politične krize, ki jo spremlja visoka stopnja nezaposlenosti, socialna

negotovost in upravičeno občutje brezperspektivnosti zlasti pri mladini končni vzrok naraščanja nacionalizma in ksenofobije kot učinka preusmeritve psihosocialno ugotovljivega splošnega nelagodja (frustracije) na "nadomestni objekt". Ta ugotovitev, ki je neizogibno prisotna tudi v analizah naših sociologov in drugih komentatorjev političnih in socialnih dogajanj, namreč prispeva k iluzoričnemu pričakovanju, da bo neljubi pojav začel izginevati premo sorazmerno z obračanjem ekonomskih kazalcev navzgor. Zmota, ki je tako in tako ugotovljiva predvsem za nazaj (ko je že prepozno), temelji prav na spregledu specifične pojava in na podcenjevanju dejstva, da legitimizacija kombinacije nacionalizma, avtoritarizma in netolerantnosti skozi parlamentarne volitve pomeni določen "preskok v kvaliteti" pojava, ki kot "legitimita" politična opcija pridobi novo dinamiko razvoja. Da je na koncu tega razvoja zoževanje same demokracije, negacija njene univerzalnosti skozi afirmacijo partikularizma in segregacionizma, je jasno že iz tiste šibke točke demokracije, ki se kaže v paradoksu svobode in tolerance; torej tudi svobode tistih, ki so proti svobodi, tolerance tudi za netolerantne... Toda problem, ki lahko postane problem ideologizirane dejanskosti, ni razrešljiv na abstraktni ravni konflikta principov, čigar dopadljivost za intelektualno percepcijo je v paradoksih, ki iz tega izvirajo. Daleč od tega, da bi v naprej razglasili kapitulacijo razuma, kaže rešitve problema iskati na ravni družbenih konfliktov, ali drugače povedano, v tisti dimenziji, ki se s časom strjuje v zgodovino. To pa končno pomeni, da le ni drugega izhoda kot tega, da se proti nacionalizmu artikulira učinkovit politični odgovor.

Glede na to, da smo trdili, da je nacionalizem (s celo serijo ekvivalenc z netoleranco, ksenofobijo itd.) vedno specifičen, torej vedno nacionalizem konkretne nacije, si skušajmo predočiti določeno specifično slovenskega nacionalizma. Tu sicer gotovo ne bomo podali povsem izčrpnega odgovora, saj bi tak odgovor terjal tudi natančnejše in podrobnejše sociološke raziskave, lahko pa postavimo vsaj neko osnovno izhodišče zanj. Za boljšo preglednost problema bomo tu uvedli še eno konceptualno distinkcijo, in sicer med fundamentalno in operativno ideologijo, ki jo Martin Seliger opredeljuje tako:

"...glede na katerokoli stopnjo, na kateri je politika skladna s fundamentalnimi načeli, 'operativna ideologija' označuje argumentacijo v prid tisti politiki, ki jo je stranka dejansko sprejela. To je 'ideologija' zato, ker utemeljuje, razlaga in upravičuje dejavnost. 'Operativna' pa je toliko, kolikor je določena s tem, kar je dejansko storjeno ali priporočeno za neposredno akcijo. Poleg tega razlage in upravičenja, ki jih

ponuja operativna ideologija, vsebujejo vse strukturne sestavine fundamentalne ideologije...” (Seliger, Martin: *Ideology and Politics*, G. Allen & Unwin, London, 1976; str. 175)

Če naj torej govorimo o ideologiji nacionalizma, je verjetno, da ta ideologija na fundamentalni ravni figurira v širši dimenziji konstrukcije družbenega, kar pomeni, da jo v zadnji instanci lahko dešifriramo tudi v kakšnem od socioloških raziskovalnih postopkov. Mi pa začnimo s tistim, kar je temeljni kamen nacionalne ideologije, s problemom identitete. Kot abstraktnega pojma se identitete drži razlika, ki se je na videz mogoče rešiti z operacijo negacije, torej: $A = A$ in $A \neq B$. Toda prav negacija, kot kaže že ta preprosta formula, vključi v identiteto razliko, ki v skladu s Heglovo kritiko Fichteja utemelji identiteto kot slabo neskončnost. Če pustimo nadaljnje abstraktne filozofske probleme v zvezi z identiteto ob strani, je jasno, da določitev nacionalne identitete nikakor ni mogoče reducirati samo na najpreprostejšo formulo, ampak imamo opraviti pravzaprav z matrico, ki vsebuje množico predikatov. Če to matrico skušamo opazovati “objektivno”, se nam seveda vrsta predikatov neke nacionalne identitete izkaže za iracionalno, med drugim tudi za psihosocialno pogojeno razlikovalno shemo.

Že to, da je sestavni dela tega, kar se imenuje za slovensko identiteto, zavest o tem, da smo Slovenci majhen narod, pogojuje večjo izrazitost ksenofobične črte v njej. Tu opazimo še nadaljnjo specifiko. Slovenska ksenofobija povsem očitno ni kratkomalo uravnotežena bojazen pred “vsem tujim”, ampak je poudarjeno usmerjena na “tujce”, ki so ta status pridobili šele z nastankom samostojne države. Prav majhna razlika glede na pravno-politični okvir je omogočila preboj negativno določene slovenske identitete v primerjavi s pretežno pozitivnim nacionalnim predznakom, ki je spremljal prehod k samostojni državi. Tu je treba upoštevati še spoznanje, do katerega je v sedemdesetih letih prišel Daniel Sibony. Ugotovil je, da podlaga za intenzivnost antisemitizma, ki presega vsak rasizem, ni nikakršna očitna razlika med Nemci in Židi, ampak prav to, da ta razlika ni povsem vidna, da je kratkomalo tista “groza”, na katero stavi nacist, to, da je Žida mogoče zamenjati za Nemca. Če v slovenskem primeru upoštevamo, da so begunci iz Bosne in Hercegovine služili zgolj za dodatno okrepitev osnovnega “argumenta” boja za “ohranitev Slovencev”, je jasno, da je najbolj “potegnila” prav parola o “na lahko pridobljenem slovenskem državljanstvu”. Odločilno je torej prav to, da v pogledu drugega (recimo “nam enakega” Evropejca) “oni” (t.i. južnjaki) nastopajo na isti ravni kot “mi Slovenci” v kategoriji slovenskega državljanstva. Tule “mi” - z narcističnimi superlativi označeni Slovenci -

pa "vemo", da so "oni" različni, na to razliko (ki jo v konceptu multikulturalizma seveda lahko označimo pozitivno) pa se potem priveže veriga stereotipov in predsodkov, ki se tako še dodatno množijo: npr. "oni" so kriminalni elementi, "oni" so zarotniška združba, ki Slovincem jemlje službe, socialne bonitete, "oni" so podlaga za zaroto proti slovenski državi, da ne govorimo o vseh drugih še nižjih oznakah, o "njihovi" umazanosti, potuhnjenosti itd. "Južnjaki", namreč tisti, ki so "na lahek način", torej v skladu s pismom o dobrih namenih ob plebiscitu, pridobili "privilegij našega državljanstva", "onesnažujejo" narodovo bit, jo ogrožajo s tem, ko jim "jugoslovenarji" dajejo pravico enakosti pred zakonom, volilno pravico, svobodo govora, predvsem pa jim omogočajo "bivati med nami", kar pomeni, da "jim" je dano biti na ta način, kot da so "mi". Ob podpori vrste zgodovinskih dejstev, ki so označila razpad Jugoslavije, in glede na specifično mesto Slovenije v tem procesu je matrica slovenske identitete povzela vrsto predikatov, ki konstrukciji slovenskega dajejo poudarek "evropskosti". Evropske kategorije kulture, civilizacije ipd. torej za "Slovenca" zastopajo tistega drugega, ki legitimira razliko glede na identiteto. Osnovna formula v temelju slovenskega nacionalizma torej ni v preprosti določitvi "drugega", ki je "drugi" po tem, da ni Slovenec; drugi je v posredovanosti "evropske civilizacijske instance" na strani "Slovenca". Tisto bistveno v tem identifikacijskem mehanizmu je torej to, da ta mehanizem določa, da smo Slovenci "njim drugi". Pripadniki slovenstva so potemtakem usmerjevani k temu, da tem "njim", "južnjakom", "Balkancem", "Bizantincem"... onemogočajo identificiranje z drugim, t.j. z "nami". Kompleksnejša identitetna matrica, ki omogoča konstruiranje razlike med pojmom naroda in nacije, kopičenje kvalitativnih atributov itd., potem utemeljuje širšo elaboracijo nacionalne ideologije, ki funkcionira kot fundamentalna ideologija in se nadalje razvija v narcističnem diskurzu. Le-ta potem določa Slovenca z vrsto atributov in stereotipov, za najbolj "pravega Slovenca" pa določa tistega, ki "ljubi svoj narod".

Osnovno paradigmo slovenskega nacionalizma, ki temelji na tistem "mi" smo "njim drugi", je gotovo mogoče še dodatno pojasniti z zgodovinsko konstitucijo slovenstva, torej z dejstvom vedno podrejenega naroda in tako nemara v psihoanalitski perspektivi utemeljiti ojačeno instanco kolektivnega nad-jaza. V skladu s priljubljenim in zlorabljenim cankarjanskim žargonom bi lahko rekli, da se je Slovenec kot "hlapec" prestavil v položaj gospodarja v "hlapčevski" maniri. Formula, po kateri je nacionalizem produkt socialne frustracije, ima s to opredelitvijo fundamentalne ideologije

slovenskega nacionalizma zgolj neki skupni presek, ki pa zagotovo ne pokriva celega socialnega korpusa, ki ga nacionalistična ideologija zagrabi. Problem potemtakem ni v zlahka prepoznavnih "lumpenproletarskih" elementih, agresivnih vzorcih obnašanja ipd., problem je v širokih socialnih slojih, glede na pomanjkanje empirične evidence domnevajmo kar "kultiviranega" srednjega razreda, ki se razpoznava v formuli, da smo "mi njim drugi". Do tega razpoznavanja pa seveda morda v množičnejšem obsegu niti ne bi prišlo, če ne bi bilo promovirano kot praktična politika, kot meje demokracije prestopajoči diskurz parlamentarno legitimiranih nacionalističnih strank.

Do takšne domneve smo še toliko bolj upravičeni, če upoštevamo manifestacije operativne ideologije slovenskega nacionalizma, ki jo v različnih dozah lahko dešifriramo v retoriki pripadnikov praktično vseh političnih strank, bolj očitno in z odprtimi akcijskimi poudarki pa seveda pri bolj desnih. Pri le-teh, ki si v skladu z ideološko paradigmatičnim pojmom slovenstva pripisujejo vse "civilizacijske predikate", vključno z demokratičnostjo, tolerantnostjo in pripravljenostjo na dialog, je skoraj otipljivo vidno, kako je začetne interpelacijsko nezadostne antikomunistične parole dopolnil v poglavitnih črtah tu opisani nacionalizem. Temu pa očitno vse bolj uspeva preboj v realpolitiko, saj si svoj dialoški položaj z liberalnodemokratičnim stališčem vzpostavlja prav na "evropskih premisah" pravne države, ki ji podstavlja svoj pojem suverenosti, na podlagi katere bi bilo mogoče odločiti karkoli, o čemer bi bilo mogoče prepričati večino. Konstrukcija fundamentalne nacionalne ideologije, ki temelji na dejstvu izenačitve "nas" in "njih" v atributu državljanstva, ima potemtakem označevalno funkcijo. V slovenskem nacionalističnem diskurzu je pravna država dosegljiva šele z dokončno rešitvijo vprašanja državljanstva. Le-to potem po njihovem ni zgolj formalni vidik v ustavnem in zakonskem okviru, ampak je pogojen z "vsebino", torej z atributi državljanstva iz identitetne matrice, ki kajpak vsebuje razliko. Glede nanjo se potem postavlja zahteva po "reviziji državljanstva". To "vsebinno", ki je kajpak ideologija, potem v še potekajočem konstruiranju pravne države v parlamentarnih razpravah udeleženi nacionalizem lahko stalno predlaga kot restrikcije v zakonskih besedilih, kot ukrepe v upravnih postopkih itd., kar ima na mikroravnih upravnih postopkih in socialnih relacij že očitne posledice. Nacionalizem na ta način deluje s taktiko drobnih pragmatičnih korakov, računajoč tudi na pragmatizem zmernih, nad nacionalizmom sicer vzvišenih sogovornikov. Zmerna - na zunaj predvsem liberalnodemokratična drža - se potem na eni strani potrjuje z deklarativnim nasprotovanjem

nacionalizmu in hkrati s kompromisnimi pragmatičnimi koncesijami v "civiliziranem dialogu" z nacionalisti, včasih celo zavestno sprejemajoč kompromisne ukrepe v sporazumu z nacionalisti, da "bi jim izbila njihovo orožje iz rok". Prav v njihovem deklarativnem opozarjanju na nevarnost incidentnega nacionalizma, na nevarnost kakšnega "slovenskega Rostocka", je poteza prikrivanja približevanja slovenskemu nacionalizmu, ki šteje "civiliziranost" k "narodni substanci", v skladu z omenjeno formulo.

Jasno je torej, da se na ravni operativne ideologije nacionalizem udejanja v simbiozi z demokratično zmernostjo. Prav taktika drobnih premikov, kompromisov in občasnih prodorov (najvažnejši prodor bi seveda bila "revizija državljanstva") ob hkratnem nastajanju kandidatov za vlogo karizmatične osebnosti lahko pelje v slovenski fašizem, ki bo glede na to, da je eden izmed atributov slovenstva tudi prijaznost, zelo prijazen demokratičen politični red.

Darko Štrajn, doktor filozofije, raziskovalec na Pedagoškem inštitutu pri Univerzi v Ljubljani.



Neznosnost muezinovega glasu

*Ti zvončki tam v dolin'ci
zvonijo bim bam bom bim bam,
ti zvončki tam v dolin'ci
zvonijo bim bam bom.*

Ko se je pred nekaj meseci v aferi 'Velenjska džamija' nazadnje izkazalo, da obtožbe, češ da bodo muslimani v Velenju zgradili prvo mošejo na tleh Slovenije, niso upravičene, bi nas bilo moralo zmraziti ob tistem, česar v komentarjih *ni* bilo: poročevalce in komentatorje, ki so vtaknili nos v afero, je prevevalo olajšanje, da v resnici muslimani *niso* vložili prošnje za gradbeno dovoljenje za mošejo in je torej razburjenje odveč; nobeden med njimi pa ni niti poskusil argumentirati, da bi se bilo napačno razburjati tudi v primeru, če bi bile govornice resnične in bi torej muslimani zares bili na tem, da si postavijo mošejo, pa najsi v Velenju, na Jesenicah ali v Ljubljani. Napačno bi bilo iz preprostega, vsem znanega razloga: slovenska ustava zagotavlja svobodo veroizpovedi in bi torej postavljanje templjev vseh verskih skupnosti v Sloveniji, pa naj postavljajo cerkve ali sinagoge, mošeje ali ašrame, morali razumeti kot udejanjanje verske svobode in kot znamenje tolerance, h kateri smo se zavezali s sprejetjem take ustave.

Novinarski srenji pa se v poročanju o aferi ni zdelo samoumevno, kar piše v ustavi in v temeljnih listinah OZN, ampak se ji je zdelo samoumevno tisto, kar so na glas bleknili rasiisti: da si ni mogoče zamisliti, da bi kje blizu zvonika farne cerkvice stal minaret, iz spanja pa bi nas namesto milih glasov domačega zvonca budil rezki klic v tujem jeziku... Olajšanje novinarjev, da šušljanje o gradnji mošeje za zdaj še ne drži, temelji na isti viziji nezamisljivega kot strah tistih, ki so se lotili naloge, da v kali zatrejo upanje v uresničitev vizije. Srhljivo je, da je v Sloveniji samoumevno razpoloženje, nasprotno uresničenju ene izmed prvih, če ne sploh prve izmed človekovih pravic, ki so se uveljavile v svetu, kamor bi se Slovenija po splošnem konsenzu rada pririnila.

Namen tegale zapisa je zgolj, da nasproti samoumevnosti razpoloženja zoper minarete med kozolci, plankami in zvoniki jasno izpostavi, kaj bi moralo biti samoumevno, če velja ustava, ki smo jo sprejeli. Zato se ne bomo spuščali v polemiko s stališčem nekaterih katoliških teologov ali funkcionarjev Cerkve, ki bi ga lahko zapisali "molilnica že še, minaret in muezin pa ne" ne glede na to, s katerimi argumenti tako stališče branijo, je očitno, da je re-

zultat argumentacije v sozvočju z vizijo, po kateri v slovenski dolin'ci ne sme stati minaret, z njega pa ne sme odmevati muezinov poziv, marveč mora zbiranje islamskih vernikov ostati zasebno in skrito, ne sme postati javno in zboti slovenskih oči in slovenskih ušes.

Omejili se bomo na ščepec kar najširše sprejemljivih argumentov v prid stališču, ki bi nam moralo veljati za samoumevno, če naj v lastnih očeh veljamo za zagovornike pravnega reda, za strpne, za pluraliste, za Evropejce.

Četudi bi mi sami nemara menili, da se bo kdo okoristil z veljavnim pravnim redom za propagiranje idej, ki so nam odvratne, bi nas kot legaliste moralo bolj skrbeti nespoštovanje ustave; če jo je namreč mogoče nekaznovano ignorirati v tako temeljnem vprašanju, kot je pravica državljanov do javnega izkazovanja svoje vere, tedaj je prav mogoče, da se smeje nekaznovano kršiti tudi poljubni drugi ustavni členi ali zakoni. Če pa je tako, tedaj ni mogoče zaupati v veljavnost ustave, niti ni mogoče verjeti, da smo mi sami varni pred kršitelji.

Zase najbrž skoraj vsakdo verjame, da je strpen. A drugim lahko velja za strpnega le, če strpnost izkazuje. Strpnost pa izkazujemo tedaj, ko smo tolerantni do idej, ki so nam tuje in nerazumljive, in do ravnanj, ki jih pri sebi nimamo za sprejemljive. Če zaradi tega, ker se nam kaj zdi nesprejemljivo za nas, zahtevamo, da ne sme biti sprejemljivo za nikogar, smo seveda nestrpni in nimamo pravice, da bi zahtevali strpnost od tistih, ki jim ne dovolimo, da bi ravnali, kakor sami menijo, da morajo. Le navidezna toleranca je, če sicer nimamo nič proti vernikom druge vere, dokler skrivajo svojo versko pripadnost, ne dopuščamo pa jim, da bi se neovirano organizirali kot verska skupnost, kjer člani lahko javno živijo, kakor jim narekujeta vest in prepričanje. V deželah s katoliškim izročilom imamo žal obilico izvrstnih zgodovinskih razlogov, da ne precenjujemo lastne tolerance nasproti, denimo, deželam s prevladujočim islamskim izročilom: medtem ko je v Egiptu, Siriji, Palestini, Mezopotamiji in še kod vsaj del kristjanov kot tolerirana verska skupnost preživel trinajst stoletij islamske nadvlade, je Zahod krvavo zatrl najprej ostanke poganstva, potem katare v zgodnjem srednjem veku, Španci so nasilno pokristjanili Mavre, herezije so bile praviloma nasilno zatrite, heretiki v najboljšem primeru pregnani.

Pluralistični argumenti za strpnost temeljijo na tem, da je v sodobnih družbah različnost ljudi glede na versko in etnično pripadnost, politično prepričanje, spolno usmeritev itn. temeljno družbeno dejstvo, pravica do enakopravnosti v različnosti pa pogoj za obstoj in razvoj sodobnih družb. V nasprotju s šovinističnimi utvarami prostor zdajšnje Slovenije nikoli v zadnjih dva tisoč letih ni bil niti etnično niti religiozno povsem poenoten. Če je navzočnost islama (pa različnih vzhodnjaških verstev) v Sloveniji novost, pa dejanska pluralnost ver in kultur to nikakor nista. Dopuščati pluralnost javnega izkazovanja verskih in kulturnih razlik zato ne more pomeniti vpeljevanja nezaslišanih novosti, marveč je lahko le dokaz za pluralnost, ki je bila doslej pridušena in na silo privatizirana. Kolikor je tako dušenje javnih manifestacij verovanja in potiskanje na družbeni rob in v anonimnost za nazaj mogoče pripisati jugoslovanski aplikaciji marksističnih doktrin o religiji, bi aktivno zavzemanje za javno manifestiranje pluralnosti moralo biti v interesu vseh donedavna zatiranih verskih skupnosti. Normalno bi bilo pričakovati, da bo Cerkev z besedo in z dejanji podprla pravico vseh v Sloveniji živečih verskih skupnosti, da se vključijo v javno življenje. Povejmo naravnost: ali ne bi bila javna podpora Cerkve gradnji mošej in svetišč drugih verstev povsod v Sloveniji, kjer živijo njihove skupnosti, najboljši dokaz, da se zavzema za dejansko versko svobodo vsakogar (ne pa, denimo, le za svoje vernike)?

Četudi je "vstopanje v Evropo" univerzalna nalepka, tako rekoč obvezna črtna koda za vsakogar, ki bi svoje ideje ali čvek v Sloveniji rad prodajal z odobritvijo oblasti in s splošnim soglasjem, pa "svoboden pretok ljudi, blaga in storitev" za vključevanje Slovenije v Evropo v praksi pomeni, da bo treba sprejeti tudi evropska merila tolerance in dejanskega kulturnega pluralizma. Četudi se je s svojim ravnanjem v Bosni in s segregacijo do imigrantov Evropa sama oddaljila od "vstopa v Evropo", pa ne bi bilo prav, če udejanjene pluralnosti in strpnosti spričo divjanja nad imigranti ne bi videli: dejstvo je, da stoji v zahodni Evropi stotine mošej za priseljence iz Pakistana, Indije in drugod v Britaniji, iz Indonezije na Nizozemskem, iz Magreba v Franciji ali iz Turčije v Nemčiji; dejstvo je, da so sodobne evropske družbe večrasne in večverske in da se priseljenci social-

no, kulturno in politično organizirajo za sodelovanje in tekmovanje v javnem življenju sodobnih družb.

Evropejstvo Slovencev ima trenutno več skupnega s Heiderjem (da ne omenjamo njegovega rojaka s charlotovski brčicami) kakor s Herderjem, zelo poučno pa bi bilo tudi prebrati kakšno zgodovino apartheida v Južni Afriki, saj bi v idejah in ukrepih afrikanarskih nacionalistov zlahka prepoznali replike klenih misli naših samobitnih preprostežev. Nekoliko resneje se bo smelo imeti za evropejstvo, ko bo vnaprej računalo, da morebitna prosperiteta v Sloveniji nujno pomeni pritek imigrantov ne le iz Evrope in z Balkana, marveč tudi iz dežel sovjetskega imperija, iz islamskih dežel in še kod, in da njihova integracija v slovensko družbo ne more biti niti asimilacija, niti segregacija, marveč integracija z dopuščanjem ohranjanja kar največje kulturne avtonomije. Pomeni torej tudi mošeje, posejane med cerkvice, in nesozvočno koeksistenco muezinovega glasu z bimbambom zagorskih zvonov.

Ali pa je prihodnjik iz prejšnjega odstavka lahko kaj drugega kot utopija? Ali se ni treba, nasprotno, vrniti na začetek, k podobi minareta med zvoniki in muezinovega klica k molitvi, ki se meša z domačnostjo zvonjenja, kot viziji nedopustnega, in se vprašati, zakaj je sprejeta kot samoumevna?

Kdor se je nekdaj vozil po dolini Vrbsa od Banja Luke proti Jajcu ali po dolini Bosne od Doboja proti Sarajevu, ni mogel zgrešiti presenetljive podobnosti teh zaprtih rečnih dolin z umazano industrijo z Zasavjem. Bilo je kot doma - dokler se oko ni ustavilo na minaretu kot znamenju, da smo vendarle Drugje, v eksotiki Orienta. Minaret je na oko deloval razveseljujoče in osvežilno, saj je bil v pejsažu tako rekoč edino, a zato docela nedvoumno estetsko, grafično znamenje drugosti sredi domačnosti. Izjemno učinkovito je v nas razrešil temeljni ideološki problem vsakega turista: kako na potovanju ostati mentalno varno doma, ne da bi bil ob prepričljiv dokaz, da si sredi eksotike.

Ko pa minaret in muezin vdreta v intimo Slovenca, ki je od samostojne države pričakoval, od domačih politikov pa dobil obljube, da bo poslej v miru na svojem užival plodove svojega dela, mu seveda grobo in radikalno porušita fantazijo. Vizija - zdaj ji že lahko rečemo fantazija - minareta na domačem gričku in budnice z muezinovim klicem kot nečesa, česar ne smemo dopustiti, če naj se uresniči naša fantazija, da nas, zdaj, ko smo po tisoč ali koliko že letih svobodno zadihali, pač nihče ne bo motil v uživanju, je tako zelo učinkovita, ker uteleša kot grožnjo razlog, zakaj se še ne moremo prepustiti uživanju. V nacionalističnem medijskem okolju ima močan mobilizacijski potencial in je morebiti še prepričljivejša, dokler je še nihče ni poskusil uresničiti. Če bi namreč tamle nasproti okna že stala mošeja, muezinov glas pa bi nam postal vsaj tolikanj domač kot jutranje vžiganje avtomobilskih motorjev, če nas že ne navdaja z občutji, kakršna predpisuje narodnozabavna lirika, bi se nas večina sčasoma nanju kratko malo navadila.

Dokler pa je misel na graditev mošej v Sloveniji še tako plašilna, da si novinarji ne morejo predstavljati, da bi jo verniki zares zahtevali, nam politični realizem prišepetava, da je treba prepovedati kaj drugega, bolj postranskega, če naj se dovolijo minareti. Kaj ko bi mošeje gradili, strogo pa zabranili ražnjiče, čevapčiče in pleskavice; peko in jedenje, s kajmakom in v lepini ali brez in kar tako? Strasti bi se razvemale v postranski zadevi, vsi pa bi lahko upali na najboljše: gostinci bi se - ob glasni politični podpori - vrgli v promocijo slovenskih jedi in prigrizkov, šovinisti bi se škodoželjno veselili, da so na en mah zajebali vse Balkance brez razlike. Mi drugi pa bi v miru obdelovali vsak svoj vrtiček. V njem pa v skrivnem kotičku namesto indijske konoplje pekoče feferone.

Jože Vogrinc, doktor sociologije, asistent za sociologijo kulture na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

zone
industriali



~~SLOVENIA~~

ospedale infantile
Burlo Garofolo



Med netolerantnostjo in nezadostnostjo tolerance. Dileme slovenske manjšine na tržaškem

V pričujočem članku bom vprašanje o toleranci obravnaval izhajajoč iz svoje izkušnje pripadnika slovenske narodne manjšine v Italiji. Vendar tega ne morem storiti, ne da bi hkrati razmišljal o tolerantnosti in netolerantnosti v odnosu med večinami in manjšinami, med močnejšimi in šibkejšimi nasploh. Polje družbene tolerance se vzpostavlja namreč predvsem tam, kjer gre za odnose med subjekti neenake moči.

Že uvodoma se zastavlja nevarnost semantične zmede. Smiselno sem že preskočil iz tolerance v netoleranco. Vprašanje je namreč, če sta pojma povsem antitetična; toleranc je lahko več, netoleranca pa še ne pomeni diskriminacije ali celo fanatizma. Če ravnodušnosti ni nujno enačiti s tolerantnostjo, prav tako netolerantnosti ne moremo apriorno določiti kot nasilno in diskriminatorno vedenje. Če ni nujno, da se netolerantnost spreverže v nasilje, je hkrati res, da se je v praksi marsikdaj izkazala kot njen predprag.

Ko govorimo o življenjskih pogojih narodnih manjšin, je prvo, kar človeku pride na misel, vprašanje jezika. Fašistična Italija je slovenščino enostavno prepovedala, kasnejša povojna, demokratična italijanska država pa je do nje bila netolerantna. Še danes se italijanske oblasti sklicujejo na odsotnost ustreznih zakonov, ki bi dovolje-

vali rabo slovenščine v stikih z javno upravo in drugimi državnimi telesi. V isti sapi opozarjajo na razburjenje, ki bi ga priznanje slovenščine kot italijanščini enakopravnega jezika povzročilo pri večini prebivalstva. Tudi v tistih primerih, ko italijanska zakonodaja dovoljuje uporabo slovenščine, se državljan-manjšinec znajde pred vprašanjem, ali naj se pravice, ki mu jo zakon daje, posluži ali naj jo spregleda, kot mu tihoma prišepetava državna manjšinska politika. V vsakdanjih odločitvah pripadnikov manjšine deluje netolerantnost italijanske države do rabe slovenščine skoraj kot prepoved samovrednotenja.

Jezikovne pravde in nasilja so naša prastara dediščina. Že starim Grkom v času razcveta njihove civilizacije omalovažujoč odnos do drugih jezikov ni bil tuj. Drugače govoreče sosede so imenovali *barbaroi*, tj. bitja, ki jecljajo na nerazumljiv način. Aristotel si ni belil glave z govorico sosedov. Zanj je bila grščina edino sredstvo za izražanje besed: ista beseda, *logos*, je v grščini pomenila besedo in misel. Stoiki so kot pretanjeni semiologi natančno vedeli, da zvočni lik besede odgovarja določeni ideji. Vedeli so tudi, da so te ideje prisotne v pameti barbarov, vendar so te vseeno podcenjevali, češ da ne poznajo grškega izraza za idejo, ki jo nosijo v

sebi. Preprosteje, niso jih upoštevali, ker niso znali grščine.

Krščanski misleci, pesniki in mistiki, so se, kot navaja Umberto Eco v svoji zadnji knjigi *Iskanje popolnega jezika (La ricerca della lingua perfetta*, Editori Laterza, 1993), prvi zavzemali za popoln univerzalen jezik, ki bi ga vsi ljudje razumeli in bi lahko vsem posređoval misli in pojme. Vprašanje vsem razumljivega jezika je postalo nadvse pereče po razpadu rimskega cesarstva, ko so se v Evropi širili in množili najrazličnejši jeziki. Srednji vek se je soočal z novim jezikovnim babilonom in tedanji teologji so iskali pot, ki bi vodila k izhodu iz nastale *confusio linguarum*. Eni so brskali za prajeziikom, ki ga je uporabljal Adam, drugi so želeli ustvariti novega, tretji so se oprijeli misticizma kabalistične kombinatorike, vsi pa so se nagibali k ugotovitvi, da je bil prvoten jezik hebrejščina. Zasluga bratov Schlegel ter Boppa in Jakoba Grimma je, da so oblikovali znanstveno domnevo o prvotnem jeziku, ki ni bil hebrejščina. Za nas je najbolj zanimiva njihova trditev, da indoevropski jezik ni bil prototip vseh jezikov, temveč le idealni parameter za eno jezikovno vejo: arijsko. Eco opozori bralca na to, kako so svojo tezo zoperstavili tezi o svetosti in s tem nezamenljivosti hebrejščine. Njenim avtorjem ni šlo več za jezikoslovna vprašanja, pač pa za nacionalno in ideološko upravičenje. Odtlej je v Evropi na pohodu teza o superiornosti arijskega jezika, s katero se je spopadel tudi Prešeren, ko je s pesmijo pobijal jezikovno netolerantno in diskriminatorno tezo, da je slovenščina dobra le za preprosto ljudsko komunikacijo. "Lahko torej trdimo, da je z moderno lingvistiko razmišljanje o hebrejščini kot svetem jeziku izgini-lo? Stvar je preprostejša: hebrejščina je postala Drugo, ki vznemirja in je drugačno," pravi k temu Eco. Dante je v *De vulgari eloquentia* sicer podprl stereotip o hebrejščini kot o svetem jeziku, v isti sapi pa se je odločil za enega od naravnih jezikov, namreč za tistega, ki ga je sam govoril. Med različnimi ljudskimi jeziki ni delal vrednostnih razlik, sodil pa je, da so pomembnejši od latinščine, ker so pristnejši in prvobitnejši od umetne govorice. Prav *Divino Commedio* jezikovno demokratičnega Danteja je kasneje italijanska nacionalistična ideologija izrabila za dokazovanje večvrednosti italijanskega jezika in kulture nasproti sosednjim, med njimi slovensko.

Bistveno je, da zgodovine diskriminacije ne moremo uvrstiti zgolj med "pomote" ali zablode naše zgodovine. Ne trdim, da je Evropa genocidna, ne pravim, da je v temeljih naše biti in kulture zločin. Trdim pa, da disput o toleranci ne more mimo spomina na nasilne prakse, ki so iskale in še iščejo odgovore na zagonetne razmere in stiske v diskriminaciji in nasilju. Padeč berlinskega zidu je sprožil preoptimistično vizijo svetovnega miru, nove Evrope vsesplošne demokracije in novega sožitja med narodi. V tej perspektivi naj bi bile manjšine vezni člen med narodi, kulturami itd. V določeni meri je zgodovinsko dogajanje ponovno izigralo plemenite ideje. Še enkrat se je izkazalo, da je "smrt ideologij" v resnici smrt samo nekaterih med njimi, ne pa ideološkega mišljenja nasploh. Teza o smrti ideologij kot planetarnem procesu je v svoji osnovi ideološka. Tako je danes povsem jasno, da modelov velikih zahodnih demokracij in njihovih gospodarskih sistemov ni mogoče preprosto "izvoziti" in posplošiti.

Očitno je, da so se številni narodi in mnoge vzhodne države znašle na pogorišču poraženega sistema, kar je radikalno spremenilo življenje ljudi, in to ne vedno na bolje (trditev ni nostalgija po starem, ampak empirična ugotovitev). Kot pravi tržaški psihoanalitik Pavel Fonda (*Pre-toki*, 1993), sta v teh razmerah postala nacija in *etnos* edini oprijemljivi vrednoti ogroženih. Strah za preživetje je omenjene skupine privedel v regresiven in paranoiden položaj, v katerem je dobro in varno samo to, kar je moje; drugi in drugačni pa so potencialni ali pa že dejavni nasprotniki in sovražniki. Skrajno paranoidna in obrambna drža je privedla do hudih sporov in vojn. Bosanski primer je absurden in hkrati jasen dokaz, kako deluje ta diabolčni mehanizem. V sistemih razpadajočih družbenih vrednot je toleranca neobstoja, lahko pomeni tudi šibkost. Sklep: šibkejši oziroma manjšina je izpostavljena diskriminaciji in etnični čistki.

Ekstremni primeri pa Evrope ne odvezujejo njenih krivd, saj je že pogosto izrečena primerjava med "civilno" Evropo in "barbarskim" Balkanom globoko netolerantna in diskriminativna, ker zarisuje mejo med dobrim in zlim; tem bolj zato, ker se hkrati v Nemčiji, Franciji in Italiji problem narodne, etnične, kulturne in celo "regionalne" netolerance opazno zaostrojuje. V tem kontekstu se ideja o narodni manjšini kot povezovalnem členu ponovno sprevrže v svoje nas-

protje. Manjšina postane notranji sovražnik in hkrati potrldilo (iluzorne) trdnosti večine.

Ker je pričujoče razmišljanje namenjeno predvsem vprašanju tolerance italijanske večine do slovenske manjšine, se mi zdi bistvenega pomena, da v tem kontekstu opozorim na vlogo slovenske države. Odprl bom oklepaj, mimo katerega ne morem molče. Dejstvo je, da se Slovenija z osamosvojitvijo ni izognila procesom, ki na miren, a tudi na nasilen način ponovno spreminjajo obraz Evrope. Demokratizacija Slovenije ni prinesla avtomatične rešitve problemov slovenskih manjšin v Italiji, Avstriji in na Madžarskem. Predstava, da je bila netolerantnost narodnih večin v Italiji in Avstriji v odnosu do slovenske manjšine odvisna samo od negativnega vrednotenja komunistične ureditve bivše Jugoslavije, se je izkazala za iluzorno. Slovenske manjšine so bile in so še vedno jasen barometer in kompas odnosov sosedov do Slovenije. Netolerantna politika dela italijanske večine do slovenske manjšine v Italiji v odnosu do slovenske države ne more biti bistveno drugačna: kdor Slovencev ne mara v Trstu, tudi do Slovencev v Ljubljani ne bo gojil prijateljskih čustev. Zaradi neposredne koristi ali mednarodne oportunitosti utegne biti do njih bolj toleranten, nikoli pa ne bo njihov iskren mejak. To mora biti jasno Sloveniji, in v tem smislu moj članek ni le zapis frustriranega manjšinca. Zato, da bo bolj jasno, kaj menim o toleranci do manjšine (tokrat narodne), bom povzel nekaj misli italijanskega liberalnega filozofa Norberta Bobbia.

Bobbio je svoj zagovor tolerance napisal leta 1985, torej pred padcem berlinskega zidu, kar ni brez pomena za poudarke v delu. Njegovo trditev, da v Evropi ni več verskih vojn na primer, so dogodki v Bosni postavili na laž, vendar so njegove teze še vedno vredne razmisleka. Bobbio (*L'età dei diritti*, Einaudi 1990) zavrača Marcusejevo kritiko tolerance in trdi, da je njegov pojem "represivna tolerance" protisloven. Očita mu ideološko stališče, ki ne ločuje med toleranco in netoleranco. Za Marcuseja naj bi bila dobra tista toleranca, ki dopušča dobre (levičarske) ideje, in slaba tista, ki dovoljuje zgrešene (konservativne) ideje. Bobbio postavi Marcuseju dva ugovora: vpraša se, komu pripada pravica, da ideje ločuje na dobre in slabe, in trdi, da se antiteza ravnodušnost-fanatizem ne prekriva z antitezo toleranca-netoleranca.

Nasproti Marcusejevi selektivni toleranci postavlja več razlogov v prid toleranci.

Na najnižjo stopničko motivacij za toleranten odnos Bobbio uvrsti izbiro, ki se za toleranco odloči iz pragmatičnih razlogov, ker je to v danih okoliščinah najmanjše zlo. Vprašanje razmerja sil med obema stranema je, kot opozarja Bobbio, zelo pomembno. Močnejši lahko dopušča šibkejšega iz gole oportunitosti. Represija bi utegnila npr. povzročiti mednarodni škandal, ki bi mu prinesel več škode kot koristi. Šibkejši mora znati "potrpeti" napake močnejšega, saj mu v primeru, da se odloči za upor, grozi še hujši poraz. V odnosih med enakovrednimi stranmi pa prihaja do vzajemnosti, ki je podlaga in vodi h kompromisom, posredovanjem in pogodbam. V obeh primerih je toleranca rezultat izmenjav. Plemenitejša od oportunistično motivirane tolerance je zavestna izbira načel omikanega in civiliziranega sožitja, ki že vsebuje podmeno aktivno zaupljivega odnosa do drugega in drugačnega; kar pomeni, da se spori v takih razmerah lahko rešujejo s prepričevanjem. Kot tretji razlog in tretjo raven tolerantnih odnosov Bobbio navaja moralno motivacijo: spoštovanje drugega.

Politično realen pogled na svet, v katerem živimo, nas bo prepričal, da moramo danes pozitivno vrednotiti vse stopnje tolerance, tudi najnižjo. Bolj je vzgib zanjo plemenit, tem bolj je družba demokratična in stabilna. Vendar to še ne pomeni, da lahko opustimo kritiko tolerance. Sprašujem se, če ni uveljavitev določene stopnje tolerantnih odnosov preizek varnostni prag in preohlapno jamstvo za stabilnost družb. Ni morda liberalnodemokratičen zagovor tolerance preoptimističen? Ob pozitivnih premikih prinašajo postkomunistične izkušnje tudi krvave medetnične, plemenske in verske spopade. Ljudje so prisluhnili besedam agresivnih voditeljev; rasna, narodna in jezikovna kulturna diskriminacija so ponovno postali razlog in opravičilo najhujših zločinov. Mrakobno izročilo, ki ga očitno nikoli nismo odstranili, je na pohodu. Tudi na Zahodu.

Slovenska manjšina v Italiji ima v pogledu sprevrčanja družbene klime pomembne izkušnje. V začetku sedemdesetih let se je zdelo, da je ozračje naklonjeno manjšini. V resnici pa velik del prebivalcev narodnostno mešanega ozemlja in Julijske krajine intimno ni prebrodil starih zarez, predsodkov, sovraštva in temnega zgado-

vinskega spomina. Podpis osimskih sporazumov je zato sprožil verižno reakcijo in pri mnogih proizvedel politično regrediranje tolerantne države do manjšine v netolerantno. Marsikatero naše tedanje upanje je splavalo po vodi, negativne posledice preobrata pa plačujemo še danes.

Danes je manjšina pred podobno skušnjava, da si ustvari iluzije o svetli bodočnosti. Na zadnjih volitvah za tržaški občinski svet je zmagal politično progresivnejši pol, ki se je programsko odločil za "normalizacijo" odnosov med večino in manjšino. Večina Slovencev se zaveda, da je za razmah tolerance treba ustvariti ugodne pogoje, ki bodo trajni in trdni, saj ljudi ni mogoče prepričati z enim ali dvema dekretoma. To pa ni preprosto. Argumenti za toleranco so lahko politično in taktično sprejemljivi, vendar še zdaleč ne dajejo trdnega jamstva, da se stvari kdaj ne obrnejo drugače, kot se je to že zgodilo. Neugodni politični premiki na pokrajinski, deželni ali vsedržavni ravni bi lahko mednarodne odnose kaj hitro ponovno zaostri in privleli do nove regresije.

Zato je manjšina, ko se odloča, kako in kaj, razpeta med dva pogleda na zgodovino in sedanjost, med Bobbiov optimizem, ki v toleranci vidi pomembno in trajno civilizacijsko pridobitev, in med Habermasovo zadržanost, nevero v neko "metafizično" utemeljeno pozitivno tradicijo, ki vseskozi opozarja, da moramo v medčloveških odnosih računati na dramatične prelome, kot so bili tisti, ki so privedli do holokavsta. Njegov predlog racionalne in sporazumno sprejete komunikacije med subjekti, ki bi slonela na etičnem diskurzu, ne izključuje možnosti, da se grozote ponovijo.

Katere so potemtakem možne opcije manjšine? Vprašanje je občutljivo. Pot tolerance je mogoče ubrati že danes, komunikacija je bolj oddaljena. Nihanje zaupanja in nezaupanja zahteva previdnost. Manjšina se namreč lahko odpove dialogu z odprtejšim delom večinskega prebivalstva, ostane za svojimi obrambnimi okopi in krepki svojo avtarkijo. Posledice te izbire za manjšino utegnejo biti krepitev njenega narodnostno najbolj osveščenega dela ob hkratni prepustitvi počasni, a zanesljivi asimilaciji vedno večjega dela njenega obrobja; prijaznejši del večine, ki bo ostal brez sogovornika, bo v nevarnosti, da ga mednarodna komunikacija manj naklonjeni krogi posesajo vase; toleranca se utegne nevarno približati najnižji točki. Tudi prevelik opti-

mizem in odprtost potemtakem ni brez nevarnosti. Zaupanje v novo bi bilo pretirano, če bi pozabilo na še vedno številčno prisotnost netolerantnih.

Rekel sem že, da se manjšina ne more zadovoljiti s toleranco. Naj k temu dodam še, da se z njo ne more zadovoljiti tudi tisti del večine, ki želi preoblikovati konfliktnost antagonističnih medetničnih odnosov v plodno komunikacijo. Toleranca je lahko taktično sredstvo za nastanek kulture dialoga, dvomim pa, da je že dialog in komunikacija, ki sta edini stabilni praksi med dvema skupnostma, kjer je ena večinska, druga pa manjšinska. Toleranca lahko pozitivno uravnava njune odnose in prepreči spopad, vendar ne prinaša interakcije in sodelovanja. Dejstvo je, da tudi prijaznejši del italijanske večine velikokrat izkaže zelo slabo poznavanje slovenske kulture in tradicije, tudi tiste, ki bi jo lahko opredelili kot negativno. Slabo poznavanje drugega ne izključuje spoštovanja, ki sloni na moralnih načelih, vendar spoštovanje v tem primeru ne pomeni nujno pozitivnega vrednotenja spoštovanega. Resnična komunikacija med sogovorniki od vsakega udeleženca zahteva poznavanje sogovornikovih kodov. Samo tako je možno življenjsko prepletanje, ki ustvarja jamstvo za to, da načela postanejo vsakodnevna praksa, ki se hrani s prepričanjem vseh udeležencev, da bosta v tej izmenjavi vsak nekaj pridobila zase. Ta zavest je med skupinami enake moči dokaj verjetna, v odnosu močnejše in šibkejše pa je vendarle težje dosegljiva.

Komunikativen dialog med etničnimi skupinami se v tem pogledu razlikuje od dialoških možnosti verskih skupin. Srečevanje verskih skupnosti bržkone nikoli ne more pomeniti mešanja obeh ver, saj bi to pomenilo odpoved lastni identiteti. To za etnično in narodnostno komunikacijo ne velja. Narodnostna identiteta je manj toga od verske in lahko sprejme, asimilira in inkorporira kulturne novosti, pridobljene v procesu kontaminacije, ne da bi s tem nujno razpadlo temeljno razmerje, ki določa njeno identiteto. Krčenje poti komunikaciji zahteva nekatere formalne stebre in mejnike, denimo zaščitne norme v korist manjšine. Skrajno preprosto in banalno: če manjšina ne more proizvajati kulture, ker za to nima dovolj sredstev, bo težko kaj posredovala tako sebi kot drugim. Ob tej ugotovitvi se vsiljuje druga, empirična. Kontaminacija, ki bogati, in kulturna integracija

sta v našem okolju še vedno preveč enosmerna procesa. Trst je še vedno narodnostno razklan in podobne razpoke se odpirajo po vsej deželi. Zgodovinski spomin, dejstvo, da so pesimisti v zadnjih letih izrekli veliko napovedi, ki so se uresničile, nas svari pred optimizmom. Toda, ali to upraviči kritiko "zgolj" tolerance? Tudi kritika in zavračanje lahko namreč manjšino popelje na nerealistično pot maksimiranja svojih zahtev, ki ne računa z realnimi razmerji moči.

V politični, kulturni in življenjski praksi slovenske manjšine pogosto opažamo visoko stopnjo načelnosti, ko gre za njene povsem legitime pravice. Načelna politika vodilnih elit, ki tradicionalno usmerjajo manjšinsko strategijo, prehaja med ljudi kot klic k strnitvi vrst, ki se večkrat izkaže kot problem "zaprtosti". Takšna politika je vsekakor utrjevala kohezijo najbolj zavednega dela skupine. Doživela pa je tudi neuspehe, oziroma ostala je "naša" stvar, ki je večina ni sprejela (vse krivde seveda ne moremo pripisati manjšinski politiki). Paradoksalno so razočaranja celo spodbudila trdo jedro manjšine v nadaljnje bitke in potrdila izvorno krivdo in nerazumevanje večine.

Nismo pa "izmerili" posledic, ki so jih ta razočaranja imela med širokimi plastmi Slovencev, ki so zaradi življenja in dela v italijanskem okolju (na primer v mestu), zaradi manjše navezanosti na slovensko organizacijo, šibkejše zavesti in nižje "kulturne" stopnje bolj izpostavljeni. Najtrše bitke se bijejo na tistem robu, kjer je prehod iz jasne identitetne osveščenosti in pozitivne integracije v dejansko asimilacijo najbolj možen in tudi pogost. Tu je vprašanje tolerance, če že ne tvornega dialoga, ključnega pomena. Plemenita toleranca večine zmanjšuje pritisk na manjšino in torej tudi nevarnost asimilacije. Kdor ve, da ga na delovnem mestu cenijo tudi in kljub temu, da je Slovenec, ne bo imel razlogov, da se potuhne ali pa obvaruje otroke pred nelagodnim pritiskom tako, da jih vpiše v italijansko šolo. Ob že opravljenih raziskavah terjaja ta problem še dodatne, s katerimi bi vodilni sloj manjšine lahko vseskozi računal. Zakonske norme ne bi zadostovale, če bi se psihološki pritisk na posameznike izvajal na "zakonit" način, kar je v svetu življenja vedno možno, če ni kulture tolerance in dialoga. Problem večje in manjše načelnosti pa manjšino vseskozi razdvaja in jo postavlja pred nelahke izbire.

V slovenski manjšini v Italiji seveda živi več mnenj. Naj omenim vsaj dve. Tisti, ki so se sklicevali predvsem na marksizem in na Kardelja, so videli dokončno rešitev narodnostnega vprašanja v zmagi proletariata. Karel Šiškovič¹, ki je načelno sicer zagovarjal Kardeljeve teze, se je zavedal, da ves proletariat ni naklonjen manjšini, in je zato poudaril njegovo misel, da se lahko manjšinsko vprašanje reši tudi v "drobnoburžoazni ureditvi". Šiškovič je izdelal dokaj popoln paket zahtev za zaščito manjšine (*Znanstveno razmerje do vprašanja narodnosti*, ZTT SLORI, 1989) in jo pogojeval z znano tezo o možnosti odcepitve, tj. s strukturno povezavo manjšine z matico. Če odmislimo Šiškovičeva ideološka stališča, je bil njegov paket zahtev kot sistem vrednot in pravic dober, vendar se ni uresničil. Pozneje je manjšina svoje zahteve ožila.

Druga tradicija je v polemiki s kardeljevsko zagovarjala predvsem tezo, da se bo manjšina ohranila le s samostojnim nastopom in z ohranitvijo lastne nekontaminiranosti. Tudi v tem primeru je šlo bolj za deklarativna stališča. Skupno obema tradicijama je, da se hranita z najtemnejšimi platmi zgodovinskega spomina, z opozarjanjem na diskriminacije in ostre oblike netolerance s strani večine v preteklosti in na drugi strani s prepričanjem, da je manjšini usojen trd boj, ki njeno ohranitev povezuje s končno zmago, družbeno ali moralno. Obema tradicijama je torej skupno to, kar je pri obeh odstopno: ne odpirata in razvijata kulture dialoga. Ko Šiškovič govori o tem, da mora manjšina najti skupne točke z večino, pri tem misli na proletariat, kar je seveda reduktivno.

Nočem reči, da ima manjšina malo, ker je hotela preveč, hočem le opozoriti na nevarnost odklanjanja tolerance, češ, to bi bilo priznanje družbene neenakosti in sprijaznitve z nujnostjo ponižnega sprejemanja prizanesljivosti močnejšega. Bobbio ima prav, ko opozarja na ideološko podcenjevanje tolerance in da lahko upor šibkejšega pri močnejšem sproži še večjo nestrpnost. Slovenci v tržaški pokrajini vemo, da razgreto protislovensko ozračje ustvarja svojevrstno blokado, ki šibi manjšino, vendar omejuje tudi večino. Zdi se, da so tudi nekateri tržaški krogi Italijanov spoznali nekoristnost vztrajanja pri liberalno nacionalističnih stališčih, in koristi, ki si jih lahko obetajo od strpnejših stališč, namreč uspešnejšo vključitev v mednarodne politične in gospodarske tokove.

Toleranca lahko pridobi pozitivno vrednost in postane predstopnica vzajemne kontaminacije, če v delu večine (manjšinskem, a vplivnem delu večine) te višje oblike odnosov že obstajajo. Ali je ta pogoj na tržaškem izpolnjen, tega z gotovostjo ni mogoče trditi. To, da se je tržaški škof Belloni naučil slovensko in se približal slovenski kulturi, je močan indic za pritrilen odgovor. V progresivnih taborih Furlanije-Juljske krajine lahko beležimo vrsto oblik sodelovanja na kulturnem in tudi na političnem področju, ki jasno in javno dokazujejo potrebo po dejavni medsebojni komunikaciji.

Zaščitni zakon je za manjšino potreben in od njega imamo pravico. Včasih pa se sprašujem, kako bi ta zakon učinkoval v prostoru, ki je do manjšine sovražno razpoložen. Ugovor, da je prav to vprašanje bilo argument, ki so ga uporabljali politiki, ki so bili proti sprejetju zakona, je morda preenostaven. Njihov poglobitveni greh ni bil toliko v tem, da zakona niso sprejeli, temveč ta, da so se na vse kriplje trudili netiti nestrpnost.

Italijanski tržaški vodilni sloji so po drugi svetovni vojni načrtno gojili narodno nestrpnost. Tako italijansko kot slovensko zgodovino pisje je v zakladnici preteklosti lahko najdevalo razloge za nacionalne spopade. Ni heretično vprašati, ali je bil od slovenskega in italijanskega preporeda dalje nacionalni konflikt utemeljen. Skratka, je res, da se italijanski buržoaziji v Trstu ni bilo treba nikoli bati Slovencev, ali je res nasprotno, da so bili nekateri njeni strahovi vendarle upravičeni? Kakšni so bili interesi za časa avstrijskega imperija? Je bilo slovensko zaledje za italijansko tržaško politiko res nenevarno? Ker nisem zgodovinar, ne bom dajal odgovorov. Ponovim lahko le aksiom starogrških filozofov, ki pravi, da iz ničesar ne nastane nič.

Po drugi svetovni vojni Slovenci v Trstu niso pomenili nobene nevarnosti. O tem ni dvoma. Politično in gospodarsko nismo nikogar ogrožali, saj smo sami komaj živeli. Bili smo brez vsakega vpliva na svetovne politične strategije, navezanost večine Slovencev na Jugoslavijo pa je bila v prvi vrsti čustvena in za večino nenevarna. Koga so lahko ogrožale kulturne in gospodarske izmenjave? Teza o ogroženosti italijanske večine je naravnost smešna, vendar je tržaški vodilni sloj spretno izkoriščal atavistične strahove in krhkost tržaške identitete, ki je po vojni vplivala na politiko celotne dežele Furlanije-Juljske krajine.

Razširjanje te teze je bil dober paravan, s katerim so krajevni liderji prikrižali svojo dejansko nesposobnost, da bi v Trstu zaustavili gospodarsko in kulturno recesijo. Mirnodobna politika pretečega spopada je potrjevala in osmišljala eksistenco določene večinske elite. Sklicevanje na poslednjo mejo italijanstva je bil dober adut v odnosu do Rima, ki ga, paradoksalno, tržaški politiki niso ljubili, v imenu obmejne nevarnosti pa so od njega izsilili marsikatero koncesijo. Že samo zahtevo slovenske manjšine po zaščitnem zakonu so italijanski politiki prikazovali kot grožnjo in iskanje "nezaslišanih" privilegijev, ki bi oškodovali večino.

Zagovorniki plemenite tolerance in dialoga v bistvu niso imeli v rokah sredstva, s katerim bi lahko razkrinkali laži. Mislim na njene italijanske zagovornike, saj v Trstu in v vsej deželi redkokateri Italijan razume slovensko besedo in se le malokdo potruži, kot se je tržaški škof. Italijanska množična občila, znanstvena in pedagoška središča, da ne govorim o političnih vzvodih oblasti, so bili pretežno v rokah malo tolerantne italijanske večine in to je v takšnih razmerah poglavitno.

Danes pihajo vetrovi odjuge: bodo zrasli v očiščujočo burjo ali bodo še enkrat zamrli? Najpametneje je trezno upati.

Ace Mermolja, novinar, publicist in pesnik.

OPOMBE

¹ Karel Šiškovič (1927-1982) je bil najprej časnikar. Doštudiral je na fakulteti za politične vede v Padovi. Bil je deželni poslanec KPI Furlanije-Juljske krajine. Konec šestdesetih let se je razšel s KPI. Dolgo let se je v okviru SKGZ ukvarjal z vprašanji slovenskega zaščitnega zakona. Ustanovil je Slovenski raziskovalni inštitut v Trstu, Gorici in Čedadu.



Ena od dvoran novega muzeja tolerance v Los Angelesu, ZDA. Foto: L'Espresso.

MUZEJ TOLERANCE

V Los Angelesu, na bulvarju Pico, ki leži sredi židovske poslovne četrti, so pred kratkim odprli Muzej tolerance. Zamisel zanj je nastala v Centru Simon Wiesenthal. Muzej se ne poslužuje muzealnih prijemov predstavitve objekta. Zasnovan je kot razstava in multimedijska izkušnja, ki s pomočjo sodobne informatike in interaktivnih metod seznanja obiskovalca z razvojem civilne pravičnosti na celem planetu, z njegovo netolerantno zgodovino. Namen ustanove je pomoč v prepoznavanju netolerantnosti v drugih in to, ki gnezdi v nas. Hram vednosti in podob o nezgodah zgodovine razmerij med idejo humanitete in resnico te ideje je zasnovan tako, da od vsega začetka od obiskovalca zahteva sodelovanje in premislek. Ob vhodu mora izbrati med dvema vrata in dvema itinerariji. Na voljo ima vrata z napisom "Brez predsodkov" in vrata z napisom "Predsodki". Če izbere prva, se nemudoma znajde pri izhodu, druga ga povedejo v muzej. Če ne prej, mu je tedaj povsem jasno, da je vstopil v razstavne prostore, ki skoz in skoz trdijo, da do razstavljenega objekta ni možno nevtralnno gledišče.

Načelo vključevanja obiskovalcev v prvi osebi ednine je v muzeju uporabljeno še večkrat. Interaktivni videogame mu denimo zaupa upravljanje črnega upora v Los Angelesu leta 1992 in mu omogoči, da svoje izbire primerja z dejanskim potekom tedanjih dogodkov in z mnenji drugih obiskovalcev.

Jedro razstavnega projekta je Hiša holokavsta, ki se razteza v več dvoranh in s stopnjevanjem dramatične napetosti obudi najhujša preganjanja, ki se jih je polotilo človeštvo v svoji zgodovini.

V losangeleškem muzeju ni uporabljen impozanten dokumentarni in spominski pristop, ki odlikuje Muzej holokavsta v Washingtonu. Bolj kot informirati v skladu z zgodovinskimi kriteriji je njegov namen obiskovalce psihično pritegniti in iz ogleda narediti priložnost za soočanje in ozavedenje, če že ne lastnega rasizma, pa skoraj zagotovo vsaj neprizadetosti ob drami drugega.

Ob prestopanju iz ene v drugo dvorano Hiše holokavsta jo je težko ohraniti. V vsaki dvorani serija vetrin, človeških lutk, zvokov in podob oživijo korenine anti-semitskega sovraštva in spremlja njegov pohod na poti k iztrebljanju in h Končni rešitvi. Zadnja v nizu dvoran je rekonstrukcija zloglasnih prh v Auschwitzu. Imenuje se Dvorana pričevanja: tema, hladne neometane betonske stene, šobe, ki molijo iz stropa, znani posnetki, ki jih predvajajo monitorji, posejani po prostoru, v tem okolju postanejo zmrazljivi tudi za neprizadete in "brez predsodkov".

Skupaj z vstopnico dobi vsak obiskovalec začasno osebno izkaznico. Ob izhodu, ko jo vstavi v računalnik, iz poročila, ki ga ta izbruha, zve, da je bil eden izmed stotisočev, ki po obisku prh niso več videli luči dneva. Občutek, da si preživel po naključju, je skoraj neogiben. Neprizadetost je prizadeta.

Stefano Pistolini

L'Espresso, 18. februar 1994

Toleranca v seksualnem

1

Slovito je mesto v *Kritiki praktičnega uma*, kjer Kant, kot pravi sam, poda empirični dokaz za občo in brezpogojno veljavnost moralnega zakona. Tako navede dva primera, in sicer enega, čigar rezultat je negativen, se pravi ne izpolni kriterijev, ki jih zahteva njegova strogost, in drugega, ki ustreza temu, kar zadosti merilu etičnega načela.

Prvi primer se glasi nekako takole: Nekomu je ponujena priložnost, da spi z žensko. Toda če se bo človek odločil za ta korak, ga po storjenem dejanju čakajo pred vrati vislice. Kant pravi, da ni nobenega dvoma, kakšen bo rezultat odločitve: moški se bo brez omahovanja odpovedal ponujenim mu sladkostim, dejanje seksualne sle je prešibko, da bi premagalo strah pred grozo smrti.

Drugi primer pa je takšen: Nekemu dvorjanu je zagroženo pogubljenje, če ne bo pred okrutnim vladarjem pričal zoper nedolžno osebo, ki se je misli despot znebiti. Kant tukaj ugotavlja, da bo človek, kolikor že ne bo pričal v korist nedolžnega in si zaradi tega pri svojem gospodarju prislužil smrt, vsaj omahoval v odločitvi, kaj naj stori. Če se že bo zlagal, se mu bo neodvisno od dejanske izjave vsaj zbudila vest, da je krivo pričanje moralno zlo. Ta primer naj bi dokazoval, da je v človeka vsajen apodiktichen umni princip, ki, neodvisen od subjektivnih nagibov ter zunanjih vzrokov, ki mu ne more do živega še tako strašljiva grožnja s

strani empiričnega sveta, predstavlja instanco svobode. V tem principu, ki je praktičen, se nasproti teoretičnemu umu, kjer je polje spoznanja omejeno samo na možno izkustvo, torej na izkustvo, ki se tvori iz sinteze čutnega zora in razumskih kategorij, in ni zmožno poseči v sfero noumenalnega - se pravi Boga in nesmrtnosti -, realno zrcali absolutno samo. Torej ravno oni, teoretskemu umu nedosegljivi Bog sam.

Z obema primeroma se ukvarja tudi Lacan v svoji *Etiki psihoanalize*, in sicer kritično. Lacan namreč podvomi o neveljavnosti prvega primera za razred a priori, podvomi o tem, da v poželenju, v sli po spolnem objektu, ni zaznati momenta brezpogojnosti, se pravi neodvisnosti od kakršnih koli okoliščin ali dejavnikov, ki bi lahko za subjekta dejanja pomenili njegovo pogubo. Lacan ugotavlja, da lahko prav v polju spolne ljubezni najdemo primere, ko gre za več kot za samo prilagajanje drugim gonskim impulzom, za podrejanje samoohranitveni sli, za uboganje načela realnosti nasproti prepustitvi uničujočim silam, ki hočejo zadovoljiti zgolj svojo sebično bit. Skratka, Lacan ugotavlja, da se skriva ravno v polju ljubezenskega poželenja določen moment, ki se vede neodvisno od koristi subjekta, in primere take vrste najde v trubadurski liriki ter v celoti pri - sadizmu.

Da, prav v jedru seksualnega je na delu natanko isto načelo, ki ga Kant še sebi samemu nezavedno postavlja zgolj v bistvo moralnega zakona, se pravi načelo, ki ima moč apriorne brezpogojnosti in neodvisnosti. Temu načelu gre v težnji po "zadovoljitvi gonskega vzgiba" zgolj za njega samega in je tista absolutna točka, nasproti kateri je lahko vse drugo nič, samó da se sama resniči v svojem sebjū. Zato je nenasitno, se ne ozira na srečnost subjekta, in če ima kakšen učinek na njegovo čutnost, je to edino - ker je njegova neizprosno čisto nasprotje homeostazi ugodij, ki so podvržena kriterijem biološkega bitja - človeška bolečina. To večno nenasitnost, to ponavljanje gonske zahteve, ki ne najde v nobeni realno dani zadovoljitvi svoje dokončne potešitve in katere izpolnitev lahko vidimo le v nekem popolnem Zunaj, v neki noumenalni biti, ki presega naravni kod življenja, vidi psihoanaliza v Stvari želje, ki živi svojo inercijo kljub grožnji empirično najhujšega zla. Zato tudi ni čudno, da imenuje Freud gornji princip gon smrti, saj njegova zadovoljitev poteka v okoliščinah, ki pomenijo za subjekta preseganje dejanskih življenjskih parametrov, za Lacana pa je - nasproti vsem ugodjem tega sveta - ravno to tisto pravo bistvo uživanja samega.

2

Poleg avtonomije moralnega smo sedaj dobili tudi avtonomijo seksualnega. Še več, natančna formulacija se mora glasiti takole: če imata tako moralno kot princip ljubezenskega poželenja v sebi neko



absolutno bistvo, absolut pa je samo eden in edini, potem lahko sklepamo, da imata svojo bazo v nečem enotnem. To enotno, ki ima v temelju iste lastnosti pri obeh (zato Lacan tudi enači Kantov moralni imperativ s čisto željo), in je drugačno od gonskih zadovoljitev, katerih rezultat je ugodje, ter smo ga označili za uživanje - na to kažejo tudi primeri, kjer je odlaganje ugodja v prihodnost prav zadobivanje uživanja, ali dejstvo, da bolj ko se zadržuje ugodje, večji užitek se sprošča -, to uživanje je sploh šele to, kar imenujemo seksualno v pomenu substance. Se pravi, seksualno je najprej - kako naj sicer označimo dejavnosti, ki nosijo v sebi isto gonsko zahtevo kakor koitalno, a se pojavlja njihova zadovoljitev daleč stran od neposredno genitalnega -, čisto dogajanje libidinalnih pulzacij, je vse, ki je zgolj sebi namen, četudi je pri tem ogrožen obstoj samega subjekta. Zato se tako razumljeni pojem seksualnega tudi ujema s tistim, ki tvori vsebino ljubezni, kakor jo oznanja evangelijski krščanski diskurz. Načelo "Ljubi tudi tistega, ki ti streže po življenju" namreč evidentno potrjuje gornjo določitev načela uživanja: njegovo smrtonosno in transcendentno funkcijo. (V podkrepitev trditve o enotni substanci moralnega in gonskega bi rad spomnil bralca na neko mesto iz Freudove razprave o feminilnem, kjer je govor, kako se iz libidinalne strukture ojdipske faze razvije instanca superega, kar bi lahko razumeli, da imata gonsko in umno svojo enotno podlago prav v uživanju samem. Toda o tem temelju več drugje.)

Seksualno, se pravi seksualno v smislu uživanja, torej živi svojo absolutno bit, je bit, ki je v oziru empiričnega življenja - v katerem imamo opraviti s sistemi družbenih in pravnih norm, katerih moč se kaže v instanci varovanja tega življenja, ter kazni, če to življenje utрпи škodo -, njegov demonični zvodnik, in je zakonodajna sami etični maksimi (izpolnjen zakon, ne glede na možne posledice). To pa, če pogledamo natanko, spet ni stvar tega zakona, marveč uživanja samega.

Če oblikujemo iz doslej povedanega sklep, lahko ugotovimo, da more moč ljubezenskega poželenja, v težnji doseči svoj cilj, ignorirati vse za subjekta obstoječe nevarnosti, da se more gonska sla v težnji po svoji zadovoljitvi, ki je običajno vse prej kot ugodje, postaviti višje od eksistenco konstituirajočega momenta, in je to Drugo celo od tega, eksistenco uničujočega momenta. Če namreč sledi kot posledica določene seksualne dejavnosti smrt, to ne pomeni, da je smisel uničujočega dejanja smrt kot biološki označevalec, marveč njen užitek, se pravi užitek, čigar fizična posledica je za subjekta smrt.

3

V ljubezni in vojni je vse dovoljeno. V vojni padejo zakoni prava in gospodari volja tistega, ki ima v rokah fizično moč. V

času vojne je zločin svoboden, nekaznovan. Toda če rečemo, da sila orožja odloča o svobodi ali pogubi, potem lahko tudi rečemo, da bi vse pravne norme, ki urejajo življenje med ljudmi, bile nične ter podvržene samovolji nekoga, če ne bi v temelju obstajal strah pred nekim vsesplošnim uničenjem, strah pred ogroženostjo vsakega po vsakem. Moč za vedno več moči, kolikor gre za reprodukcijo življenja, pomeni sicer najprej golo moč na sebi, toda ta za uveljavljanje svoje volje v realnosti postavlja tudi zakonik.

Tako ko govorimo, da je v vojni in ljubezni dovoljeno vse, opazimo, da se pri vprašanju o prvi pojavlja neka dvojnost, neka nečistost. Vojna pomeni družbeno manifestacijo gona smrti - naivno bi bilo namreč sklepati, da se to gorje v zgodovini pojavlja zato, ker "nekateri stvari zaenkrat pač še niso idealno rešene", da "človeštvo do danes še ni dozorelo, ko pa bo, bo avtomatično odpadlo tudi to zlo" -, vojna je že simptom, ki ima svoj koren v sami naravi eksistence, namreč, da je nazadnje "cilj vsega živega smrt", pri njej je na delu neka draž, ki se je človeštvo nikakor ne more znebiti. Toda ta vdor Resnice, ta vdor gona smrti v podobi vojne, še tudi ni njegova absolutna realizacija. Vanj je namreč še vedno zamešan neki drug moment, zamešana je samoohranitvena pulzija, tako da se na koncu izkaže, da je vojna samo sredstvo doseganja določenega cilja, ki ni definitivna smrt, marveč reprodukcija in repeticija življenja samega, njegovega krogotoka, katerega konstitutivni moment je tudi umiranje. Lahko bi torej rekli, da je pri vsaki vojni kot spopadu dveh ali več političnih, nacionalnih, plemenskih enot na delu neki "zunajgonski" cilj. Kakor je vojna že neka gonska zahteva, neko uživanje, pa vendar njen namen ni, da traja večno, ni namen sama sebi, marveč nekaj zunaj uničevanja, recimo neodvisnost nacije, samostojna država, ekonomska pravičnost, ali tudi oblast enega ali nekaterih nad drugimi.

Toda seksualno pa ta cilj na sebi že je. Težnja gonske zahteve pri spolnem poželenju je namreč vedno enoznačna, njej gre vedno samo za njo samo, je sama - ne glede na posledice - že tudi svoj rezultat. Užitek ljubezni se torej dogaja vedno zgolj zaradi samega sebe, tudi če se ta pojavlja v lupini bolečine ali preoblečen v mrtvaško oblačilo. Da, ravno svobodno razpolaganje z bolečino in smrtjo, kako bi se zadostilo svojemu namenu, dokazuje, da je na delu nekaj povsem neodvisnega, avtonomnega, ki mu ne more do živega nobena še tako resna zagroženost s političnim ali justicijskim sankcioniranjem.

Že samo bežen pogled v zmogljivosti prava nam to lepo ponazorijo. V kazenski jurisprudenci ni instituta, ki bi lahko reguliral ljubezensko razmerje ali moč spolne afekcije. Kateri zakon namreč more zavarovati vzajemno spolno ljubezen, če se je ta pri enem od partnerjev ohladila ter tako povzročila zlo na drugi strani? Katera kazen more prisiliti osebo, ki je vzrok tega zla, da se vanjo spet naselijo prejšnja čustva? Kje dobiti merila, po katerih bi lahko zakon uravnaval zadeve iz spolnih razmerij tako, da bi bilo

prizadeti osebi psihično zadoščeno, da bi varoval žrtev in zadobival nazaj njeno korist. Teh meril ni, zato nobena pravna norma ne more krmariti učinkov v smislu preprečevanja neskladij v polju seksualnega ter zadovoljitve žrtve, tako da bi z ustrezno kaznijo ponovno ustvarila stanje obojestranske erotične satisfakcije. Nobena pravna norma ne more krotiti zlega ljubezenskega dejanja, če se je gonska težnja odločila, da izpelje svojo zadovoljitev.

4

V ljubezni namreč ni pravičnosti, ljubezen ne pozna dobrega, zakaj ona je dobro zgolj sama sebi. Ljubezen ne priznava ničesar, razen sebe samo, zaradi nje se kršijo obstoječa moralna načela in pravni red zanjo ne obstaja. Ljubezen hoče edino sebe, ne glede na ceno, ki jo zahteva njena vzročnost. Zato je bistveno netolerantna. Ko gre za njen interes, je ljubezen neusmiljena.

Zakaj ljubezen je uživanje samo. To je njena edina vsebina. Uživanje pa je svoja neomejenost, absolut, samo svoj cilj. Tistemu pa, ki je dobro edino on sam, se nam šele v najhujšem zlu razkrije njegov obraz, šele v najhujšem zlu vidimo žareti njegovo nebeško zvezdo. Tistemu, ki je popoln, je zlo sladkost. Uresničitev bistva uživanja, ki presega realni kod naravne eksistence, pomeni torej za to eksistenco vpotegnitev neskončnega gorja. To dokazuje de Sado-vo delo: ravno absolutno zlo je tisto, ki lahko upodobi njegovo idejo. - Ali pa je preneseno v noumenalno sfero. Kje namreč morejo biti izpolnjeni vsi zahtevani pogoji, namreč pogoji, ki jih zahteva definicija uživanja, to bistvo ljubezni, ki se ne ozira na nič empirično še tako silnega, ki je ne more ustaviti še tako popolno zlo v realnosti, kakor v nečem metafizičnem, v nečem, kar presega naravne pogoje življenja. Radikalna želja ima torej noumenalni značaj. V tem smislu je ljubezen bistveno stvar njegove biti, je znamenje tega, da ob empirični stvarnosti obstaja še transcendentno absolutna.

Toda edino za ljubezen je mogoče reči, da je identiteta, kolikor je Drugo že ona sama. Pojem ljubezni namreč že vključuje svoj objekt, vanj je vedno zajet že tudi njen motiv. Pri ljubezni je torej Drugo že vedno njeno. Zato jo imenuje Schelling "Vse v vsem". Zato zmore ljubezen vse; to je ta njena samonanašajočnost, da lahko postavlja zakon sama sebi, in zato tudi hoče samo sebe, ker je že ta Vse. Ko je na delu ljubezen, so torej mogoči bolečina, trpljenje in smrt. Toda edino na tem temelju "Vsega v vsem" je možna popolna toleranca, dopuščanje in odpuščanje, zakaj ljubezen je usmiljena, ker je to Eno v Drugem.

(Ne)tolerantnost, strukture občutenja in družbena gibanja

Čustvo je sprememba sveta.
Sartre, *The Emotions*

Ni delovanja brez mišljenja, ni mišljenja brez čustev in nekatere oblike delovanja so, kot je ugotavljal Max Weber, primarno afektivne. Čustva kot sheme prepričanj in motivacijski vzorci so v specifičnih družbenozgodovinskih kontekstih koristni in učinkoviti "afektivni pripomočki" za doseganje različnih družbenih ciljev. Družbeni status quo ne temelji le na racionalni ravni, ampak tudi na strukturah občutenja, na emocionalni ravni "privolitve" oziroma sprejemanja obstoječih družbenih razmerij. Pomembno je upoštevati, da čustva ne vključujejo le fizioloških procesov (občutkov), ampak tudi (internalizirane) družbene vrednote in presoje (kognitivne procese), to je, evalvativne odzive posameznikov in skupin na okolje. To pomeni, da akter, ki ima "ustrezna" čustva in občutke, tudi sprejema vrednostni in kulturni sistem prepričanj, ki jih ta čustva označujejo (Armon-Jones, 1986).

Z oblikovanjem emocionalne konstitucije si družba zagotavlja svoje lastno nadaljevanje. V tem smislu čustva oziroma strukture občutenja

gradijo socialne forme, ki ohranjajo "stvari takšne, kot so", a jih tudi ogrožajo in rušijo s konstituiranjem alternativnih socialnih form. Od tod tudi težnja po transformaciji čustev v obstoječi družbeni urejenosti funkcionalnega delovanja. Družba "ustrezna" čustva ne le tolerira, ampak jih z različnimi družbenimi in kulturnimi mehanizmi in sredstvi konstruira, vzdržuje, nadzoruje, intenzivira, idealizira in povečuje.

Družbeni, ideološki in politični pomen čustev (ki so večinoma družbeni odnos in ne biološko dejstvo) se izraža in utrjuje v obstoju ideološko utemeljenih pravil čustvovanja (ki določajo pomen odnosa, ki konstituira neko čustvo). Družbena skupina, ki prodre s svojo ideologijo, ima zagotovljen dostop do "emocionalne produkcije" in s tem do definiranja pravil čustvovanja, ki vodijo doživljanje in izražanje čustev pripadnikov dane družbe. Nekateri sociologi (Collins, 1975: 58) govorijo o boju družbenih skupin, ki se vnema ne le za dostop do sredstev ekonomske produkcije oziroma sredstev nasilja, ampak tudi za oblast in dostop ter kontrolo nad "sredstvi za emocionalno reprodukcijo". Slednja (na primer rituali) omogočajo vzbujanje in izražanje čustev, ki utrjujejo solidarnost, legitimnost in oblast dolo-

čene skupine. Že Spinoza (1990: 151-158) je ugotavljal, da je za trdnost in utrjevanje moči države izjemnega pomena usmerjanje energije človeških čustev ali strasti: podpiranje oziroma izrabljanje enih in omejevanje drugih, "destruktivnih" čustev. Potrebno je torej paziti na "neustrezna", destruktivna čustva, iz katerih izvira jo nezaželeni učinki.

Z "neustreznimi" čustvi in z odklanjanjem procesa upravljanja čustev - ki je nujen za doseganje občutkov, ki so po uradnih definicijah "ustrezni" - se upiramo prevladujoči ideologiji in tako pokažemo, da jo zavračamo, ugotavlja A. R. Hochschild (1979). Upravljanje čustev je tedaj lahko oblika sprejemanja dane ideologije, neresen odnos do predelave svojih čustev pa osnova za razpad ali zavrnitev ideologije. Specifična pravila čustvovanja, ki predpisujejo emotivne pravice in dolžnosti članom različnih družbenih kategorij, spodbujajo tista čustva, ki (re)producirajo dane družbene pozicije članov, in zavračajo tista, ki ovirajo običajen (urejen, pregledljiv) potek družbenih interakcij oziroma izvajanje kulturno pripisanih družbenih vlog. Vsaka družbena interakcija neločljivo vključuje emocionalne dimenzije odnosov. Način, na katerega udeleženci zaznavajo drug drugega in pojmujejo medsebojne obveznosti in pravice, je odvisen tudi od lastnosti vpletenih čustev. Čustva so torej eden od načinov, s katerim ljudje vplivajo drug na drugega.

Komparativna študija čustev, ki je zajela različne družbe, je pokazala, da so na primer razlike med spoloma pomembnejše od razlik med kulturami (Wallbott, 1986). Večina zahodnih kultur je izrazito netolerantna do izražanja čustev moških v javni sferi. Moški, ki brez zadržkov izražajo svoja čustva, so osumljeni za homoseksualce ali pa veljajo za emocionalno odklonske. Mnogo bolj so zahodne družbe tolerantne do izražanja jeze pri moških. Čustvena zadržanost na eni strani in izražanje jeze ter agresivnosti na drugi strani so postali atribut moškosti ali celo mačizma. Jeza moških je "racionalna", je čustvo, ki označuje globoko in trdno prepričanje. Obratno velja za ženske. Visoka toleranca do doživljanja in izražanja čustev ter netolerantnost do (zlasti izražanja) jeze pojasnjuje obravnavo emocionalno neekspresivnih žensk kot "nepravih" žensk, jezo pa kot "nežensko" čustvo. Izražanje tega čustva kaže netrden, šibak značaj, psihično nestabilnost žensk. Med-

tem ko sta postali jeza in izražanje agresivnosti del moške vloge, sta bili hkrati izključeni iz tradicionalnih ženskih vlog.

Zahodna civilizacija je odnos med čustvi in razumom vzpostavila kot odnos vzajemne izključenosti in hierarhije. Feministična teorija razkriva, da je zahodna tradicija razum povezovala s člani dominantnih družbenih, političnih in kulturnih skupin. Medtem ko so številne zatirane skupine (na primer ženske in črnci) v zahodni kulturi povezane s čustvi kot nasprotjem razuma, pa obstaja težnja po ločevanju teh skupin in čustva jeze, ugotavlja E. Spelman (1989, po Fricker, 1991: 18). Avtorica pojasnjuje, da je "nedostopnost" jeze za podrejene skupine v interesu dominantne skupine, saj predstavlja občutenje jeze politični dosežek sam po sebi. Jeza označuje odklonitev in s tem predpostavlja bolj fundamentalno vrsto enakosti med gospodarjem in hlapcem, izražanje jeze pa pomeni že aktivno zahtevo po enakosti. Podobno logiko jeze opredeljuje med drugimi tudi R. C. Solomon (1993: 227). Po avtorju je pomembno poudariti dejstvo, da je "jeza pomemben izenačevalec, saj z njo svojega nasprotnika obravnavamo kot enakega ... Biti jezen do nadrejenega pomeni postaviti se na njegovo raven ('nepokorščina', primeren izraz ...)". Obstoj oziroma izkustvo, zlasti pa izražanje jeze članov podrejenih skupin (zlasti žensk in nebelcev) lahko torej pojmujeamo kot akt njihove nepokorščine in upornosti.

Za zahodno kulturo pa je značilno, da ne le tolerira, ampak celo spodbuja doživljanje in izražanje jeze pri moških. Feministične avtorice razkrivajo, da družbena pričakovanja po doživljanju in izražanju jeze pri moških podpirajo in varujejo njihovo avtoriteto v odnosu do žensk (moralist A. Blauchord iz 18. stoletja je jezo razumel kot izključno pravico poglavarja družine; čustvo jeze je opredelil kot očetovsko, soprogovo in gospodarjevo emotivno lastnost, ženam pa pripisal krivdo za jezo moških, glej J. L. Flandrin, *Družina*, Ljubljana, DE, 1986, 137). V literaturi prevladujejo ugotovitve, da ženske ne doživljajo jeze tako pogosto, intenzivno in/ali na isti način kot moški. Spolno diferencirana emotivna socializacija oziroma oblikovanje različnih struktur občutenja moških in žensk se prične že v zgodnjem otroštvu. Študija avtorice L. R. Brody (1985) ugotavlja, da dečki z razvojem vedno bolj zadržujejo oblikovanje in izra-

žanje večine čustev, medtem ko deklice vedno bolj zadržujejo izražanje in prepoznavanje tistih čustev, ki jih družba pri njih ne tolerira, to je čustev jeze. Diferenciran čustveni razvoj glede na spol izraža po avtorici adaptacijo na obstoječe družbenokulturne pritiske. Čustva so lahko, kot smo že zapisali, pomembni motivacijski in regulacijski vzorci za adaptivno vedenje. Razlike po spolu v emocionalnem razvoju je torej potrebno proučevati kot funkcijo različnih družinskih, družbenokulturnih in interpersonalnih vlog, na katere se morajo adaptirati moški in ženske.

Medtem ko kultura stalno povzroča jezo, hkrati tudi omejuje njeno izražanje. "Ljudje, ki doživljajo konvencionalno nesprejemljiva oziroma, kakor jih imenujem, 'outlaw' čustva, so često podrejeni posamezniki, ki plačajo nesorazmerno visoko ceno za ohranjanje statusa quo" (Jaggar, 1989: 166). Družbene razmere, v katerih je ženskam ali drugim skupinam dodeljen podrejeni položaj, med drugimi odzivi povzroča tudi njihovo jezo. V izražanju jeze nosilcev podrejenih položajev dominantne skupine zaznavajo zahtevo po spreminjanju obstoječih družbenih

razmerij, s čimer lahko to čustvo pridobi politični pomen. Ameriška avtorja C. Z. Stearns in P. N. Sterans v svoji študiji *Anger: The Struggle of Emotional Control in America's History* (1986) razvijata tezo, da so poskusi kontrole jeze v zadnjih treh stoletjih ameriške družbe postajali vse bolj močni in vztrajni. Naraščajoče težnje po kontroli in prepovedi jeze razkrivata na podlagi analize t.i. "svetovalne" literature (v 18. stoletju religiozni nasveti, v 19. stoletju nasveti o izobraževanju in vzgoji otrok, v 20. stoletju psihološki nasveti in nasveti za menedžerje), družboslovnih študij o vedenju otrok in pogostosti delavskih stavk. Avtorja ugotavljata, da je bila jeza pojmovana kot "nevarno" čustvo in da je kontrola jeze postopoma postajala vse bolj restriktivna: zgodnejše poskuse po omejevanju agresivne jeze je nadomestila težnja po inhibiciji vsakršne jeze. P. N. Stearns na drugem mestu (1993: 36) ugotavlja, da je družbeno vrednotenje čustva jeze pričelo upadati med leti 1890 in 1940. Nasveti vodilnih figur na področju vzgoje so v tem obdobju starše vse bolj pozivali k zatiranju jeze in spodbujanju "družbeno bolj koristnih" čustev pri otrocih.



Podobno netolerantnost "emotivne kulture" do doživljanja in izražanja jeze je kazala tudi slovenska družba v 19. stoletju in prvih desetletjih 20. stoletja. Nasveti staršem o vzgoji otrok in družinskem življenju, vzgojne knjige za fante in dekleta, nasveti mladoporočencem in druga podobna literatura je (zlasti intenzivno, agresivno) jezo obravnavala kot družbeno nezaželeno in nevarno, destruktivno vedenje. Jeza je bila, v skladu s krščansko mitologijo, uvrščena med poglobitve smrtne grehe. Čeprav naj bi se v jezi nadzorovali tudi moški (pojmovani kot nosilci nadrejenih položajev), pa je bila vendarle očitna večja toleranca emotivne kulture do "moške" jeze. Krivda za jezo moških je bila pripisana "neustreznemu" vedenjskemu vzorcu žensk (podrobnejša osvetlitev emotivne kulture slovenske družbe presega namene tega besedila).

Nekatera čustva torej vključujejo politični naboj in lahko postanejo potencialno subverzivna sila. Strah pred tem, da bi se jeza določenih skupin pretvorila v revolucionarno transformativno moč, se po avtorici F. Mernissi (1977) kaže na primer v ustanavljanju kultov svetnikov v severni Afriki po dosegu njene neodvisnosti. Vsesplošna kriza, ki spremlja rastočo industrializacijo severnoafriških držav, deprivira določene kategorije ljudi (kmetje, novi emigranti z nestabilnimi službami ali brezposelni). V iskanje moči s pomočjo nadnaravnih sil se vse bolj usmerjajo tudi ženske, ki so nezaželeno v sindikatih in političnih strankah. Čeprav igrajo nadnaravni kulturi kot terapija pomembno vlogo v življenju žensk, po drugi strani tudi pretvarjajo njihovo jezo do patriarhalnega okolja v oblike "umirjene tožbe". To pa po avtorici samo še utrjuje marginalen položaj žensk v naglo utrjujočem se patriarhalnem sistemu. Regulacija jeze je torej nujen sestavni del kontrole družbenih razmer, ki nosijo v sebi seme političnih "vrenj".

Družbeno in kulturno usmerjanje žensk v družinske in ekspresivne vloge (ali v t.i. "emotional labour" - "delo s čustvi") pojasnjuje netolerantnost do "neempatičnih" in "nesožiteljskih" čustev, zlasti pa do čustvene otrplosti ali indiferentnosti žensk. Čustva so povezana ne le s pravili, ampak tudi s sankcijami. Primerno emocionalno odzivanje je ustrezno nagrajeno, medtem ko so normativnim pričakovanjem neprilagojena čustva negativno sankcionirana. Raziskave stališč do duševnih bolezni so pokazale, da igrajo čustveni odkloni pomembno

vlogo v razpoznavanju in označevanju psihičnih motenj (Thoits, 1985: 224, 225). Psihično zdrave ženske ustrezajo podobi bitja skoncentrirane čustvenosti (neredko tudi med samimi terapeuti in terapeutkami), za psihično zdrave moške pa je med drugimi lastnosti značilna tudi neemocionalnost.

Netoleranca ali celo kontrola določenih čustev ali njihovih izražanj v javnosti sta ženske vodili k ustvarjanju bolj sofisticiranih in posrednih oblik izražanja družbeno nezaželenih čustev in razpoloženj. V petdesetih letih tega stoletja se je na primer v ženski poeziji na Nizozemskem razvil nov tematski kompleks (ki ni imel vzporednic v poeziji moških): melanholija ali depresija (Meijer, 1987). Ženske so v pesmih opisovale globoko depresijo kot fundamentalno izgubo interesa za zunanji svet in za druge ljudi, odsotnost občutkov in celo nezmožnost za doživljanje čustev sploh (klinična psihologija depresijo opredeljuje kot pomanjkanje radosti, blažjo pobitost, brezvoljnost oziroma kot razčustvovanost). Ženske so skozi literaturo izražale (in prikrivale) tudi svojo jezo, ki je bila pomemben vir kreativne energije (Marcus, 1978). E. Showalter (1974) s sklicevanjem na pisanje Virginije Woolf in druge pisateljice ugotavlja, da je ženskam kot družbeno sprejemljivo opravičilo za izražanje jeze in sovražnosti rabila norost. In obratno, da je izražanje teh "neženskih" čustev lahko (bilo) razumljeno kot znak njihove norosti.

Izkustvo in izražanje nekonvencionalnih emocionalnih odzivov članov določenih skupin tvori potencialno osnovo za oblikovanje in/ali utrjevanje zavesti o kolektivni situaciji. Čustva, ki so nezdružljiva s prevladujočimi percepcijami in vrednotami, so na primer pomembna za oblikovanje feministične zavesti in feminističnih čustev. Meijer (1987: 167-174) ugotavlja, da predstavljata melanholija in (pred)feministično nezadovoljstvo v poeziji žensk dve (tematski) plati istega kovanca. Izražanje melanholije je po avtorici mogoče brati kot zavračanje seksističnega obnavljanja tradicionalnih vlog po spolu, ki se je okrepilo v povojnem obdobju na Nizozemskem. V tej zvezi se zdi zanimiva opredelitev depresije R. C. Solomona. Avtor trdi (1993: 237), da je depresija "razpoloženje, ki je naše najbolj sofisticirano in najradikalnejše sredstvo za spreminjanje struktur naših življenj, ko ta postanejo nevdružna in neznošna ... Naša de-

presija je naš način, s katerim se iztrgamo prevladujočim vrednotam našega sveta, nalogam, ki smo jih nevprašljivo uresničevali, mnenjem, ki smo jih nekritično vzdrževali, odnosom, ki smo jih sprejeli nekritično in često, ne da bi jih osmislili ... Depresija je začetek samorealizacije ...".

E. Showalter (1974) govori o novi "zlati dobi za ženske pisateljice, dobi erosa in jeze". Avtorica ugotavlja, da to izražanje jeze in erotike ni brez učinkov za tiste ženske, ki verjamejo v mit o večji "spiritualnosti" in "čistosti" svojega spo-

la. Sproščanje jeze, s katero se ženske pogosto odzivajo na svojo življenjsko situacijo, je po J. Lesageu (1985) katalizator za spremembe in posrednik za artikuliranje pozitivnih ciljev feminističnega gibanja. O pomenu čustev je feminizem pričel resneje razmišljati v zadnjih dveh desetletjih (relativno pozno - morda zaradi učinka "revolucije naraščajočih pričakovanj"). Čustva so na eni strani prevzela vlogo protesta proti obstoječi strukturi razmerij med spoloma in na drugi strani vlogo utrjevanja medsebojne soli-



darnosti članov nekaterih skupin. Ob predpostavki, da prevladujoče kulturne norme in vrednote močno pogojujejo našo emocionalnost, A. Jagger (1989: 165) ugotavlja, da vrednote v kapitalistični, belonadvladni in moškodominantni družbi služijo interesom bogatih belih moških. V takšni družbeni ureditvi se pri članih družbe razvije emocionalna konstitucija (seksistična in rasistična čustva), ki je po avtorici povsem nasprotna feminističnim ciljem. M. Fricker (1991: 18) trdi, da hegemonija družbe nad emocionalno konstitucijo ljudi ni totalna. Čustvo lahko postane politična sila za spreminjanje načina interpretacij sveta tedaj, ko prisluhnemo zgodbam drug drugega in ko problematiziramo primernost javno dostopnih načinov interpretacij. Če prisluhnemo lastnim čustvom, lahko rečemo, da so ne le izraz sveta, ampak da lahko postanejo aktivni udeleženci v njegovem oblikovanju. V feministični teoriji in praksi ima na primer čustvo jeze vlogo in pomen "sredstva za rast" (Averill, 1986: 99). Ideologija gibanja pri nekaterih usmerja obstoječo jezo, pri drugih odkriva latentno jezo, pri tretjih pa legitimira stara čustva z novimi pravili čustvovanja. Tako postaja jeza vedno bolj vidna, legitimna in razumljiva ali celo zahtevana za polno članstvo v družbenem gibanju (Hochschild, 1975: 298).

Pomen čustev zagovarjajo tudi teoretiki moškega gibanja. Pomankljivost moškega gibanja je v molku moških o lastni emocionalnosti in seksualnosti. To je molk nerazvitega oziroma izgubljenega "jezika čustev", odtrganosti od lastnih čustev in občutkov. Moški morajo doseči emocionalno pismenost, kajti ta "politika" je pomembna kot osnova za aktivno politično akcijo, zlasti tisto, ki se bori za zatiranje - moške homoseksualce, ženske ali dežele v razvoju (Middleton, 1992: 130).

Izkustvo nekonvencionalnih čustev lahko pri izoliranih posameznikih povzroči negotovost (občutek o čustveni ali psihični motenosti) in nezmožnost ustrezne artikulacije. "Slaba" čustva postanejo pravilna, "racionalna" in koristna s posredovanjem družbenih gibanj za spremembe (Hochschild, 1975: 298). Ko določena čustva postanejo deljena in potrjena v kaki skupini ali gibanju, je ustvarjena podlaga za oblikovanje alternativne subkulture, ki sistematično nasprotuje prevladujočim percepcijam, normam in vrednotam. V kontekstu pojavljanja novih kulturnih gibanj, ki izzivajo obsto-

ječi družbeni red, je pomen čustev (za družbene spremembe) zajel R. Williams (1977) v pojmu "strukture občutenja". Struktura občutenja označuje strukturalno formacijo (stanje neizoblikovanih družbenih odnosov, ki še niso sposobni refleksivnega samorazumevanja), ki je zaradi močnega razlikovanja od "uradnega ali sprejetega mišljenja časa" na samem robu semantične dostopnosti. Privatna čustva postanejo družbena s konstrukcijo novih družbenih gibanj oziroma njihovih začetnih faz samorazumevanja. Tako se polagoma izvijajo iz "območja nepopolne artikulacije". Kognitivno-analitične in interpretativne funkcije čustev so torej pomembne v začetnih fazah vseh političnih gibanj. Po C. Tavis (1982, po Middleton, 1992: 205) je jeza bistveni element konstituiranja novih političnih gibanj. Jeza je potrebna, ker "na začetku ni nobene besede: obstaja samo privatno, neartikulirano izkustvo". Čustvo jeze "žene" ljudi k združevanju in je (seveda, poleg razuma) konstitutivno za razumevanje načinov za spremembo kolektivne situacije. "Skupina postane definirana s svojo jezo" (Tavis, *ibid.*).

Jeza ima torej političen oziroma epistemološko subverziven pomen, saj je konstitutivna osnova za oblikovanje subkulture oziroma alternativnih vzorcev interpretacij sveta. Ni tedaj naključna trditev Spelmanove (1989, po Fricker, 1991: 18), da utišati jezo lahko pomeni zadušiti politični govor.

Zdenka Šadl, magistra sociologije, mlada raziskovalka na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani.

LITERATURA

- ARMON-JONES, C. (1986): "The Thesis of Constructionism", v: R. Harre (ur.): **The Social Construction of Emotion**, Basil Blackwell (32-57).
- AVERILL J. R. (1986): "The Acquisition of Emotions during Adulthood", v: R. Harre (ur.): **The Social Construction of Emotions**, Basil Blackwell (98-118).
- BRODY, L. R. (1985): "Gender Differences in Emotional Development: A Review Of Theories and Research", **Journal of Personality**, 52, 2, June (102-149).
- COLLINS, R. (1975): **Conflict Sociology**, New York: Academic Press.

- FRICKER, M. (1991): "Reason and Emotion", **Radical Philosophy**, 57, Spring (14-19).
- HOCHSCHILD, A. R. (1979): "Emotion Work, Feeling Rules, and Social structure", **American Journal of Sociology**, 85, 3, November (551-575).
- HOCHSCHILD, A. R. (1975): "The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities", v: M. Millman, R. Kanter (ur.): **Another Voice, Garden City**, N.Y.: Heath (280-307).
- JAGGAR, A. M. (1989): "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", **Inquiry**, 32 (151-176).
- LESAGE, J. (1985): "Women's Rage", **Jump-Cut**, 31 (67-69).
- MARCUS, J. (1978): "Art and Anger", **Feminist Studies**, 4, 1, Februar (69-98).
- MEIJER, M. (1987): "The great Melancholy: Notes Toward a History of dutch Women's Poetry (1)", v: M. Meijer, J. Schaap (ur.): **Historiography of Women's Cultural Traditions**, Dordrecht: Foris Publication (152-179).
- MERNISSI, F. (1977): "Women, Saints, and Sanctuaries", **Signs**, 3, 1, Autumn (101-112).
- MIDDLETON, P. (1992): **The Inward Gaze. Masculinity & Subjectivity in Modern Culture**, London and New York: Routledge.
- SHOWALTER, E. (1974): "Killing the Angel in the House: The Autonomy of Women Writers", **Antioch-Review**, 32, 3 (339-353).
- SOLOMON, R. C. (1993): **The Passions. Emotions and the Meaning of Life**, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- SPINOZA (1992): **Dve razpravi**, Ljubljana: Problemi-Razprave, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- STEARNS, C. Z. in STEARNS, P. N. (1986): **Anger: The Struggle of Emotional Control in America's History**, Chicago: University of Chicago Press.
- STEARNS, P. N. (1993): "Girls, Boys, and Emotions: Redefinitions and Historical Change", **The Journal of American History**, 80, 1, June (36-74).
- THOITS, A. (1985): "Self-labelling Processes in Mental Illness: The Role of Emotional Deviance", **American Journal of Sociology**, 91, 2, September (221-249).
- WALLBOTT, H. G. in SCHERER, K. R. (1986): "How Universal and Specific is Emotional Experience? Evidence from 27 Countries on five continents", **Social Science Information**, 25, 5 (763-795).
- WILLIAMS, R. (1977): **Marxism and Literature**, Oxford: Oxford University Press.



O SVOBODI

ko bi vsi ljudje razen enega samega človeka mislili enako, ga ne bi bili vsi skupaj nič bolj upravičeni utišati, kot bi bil on - če bi razpolagal z zadostno močjo - upravičen utišati njih. Če bi bilo mnenje zasebna last, ki ima vrednost le za lastnika, in bi tega oškodovali le zasebno, s tem ko bi ga prikrajšali za zadovoljstvo, ki mu ga nudi, bi bilo pomembno, ali smo s tem prizadejali krivico zgolj peščici ljudi ali mnogim.

Z nasilnim utišanjem mnenja pa povzročimo posebno gorje zato, ker s tem oropamo človeški rod, tako zanamce kot sedanjo generacijo, ljudi, ki se s takim mnenjem ne strinjajo, celo bolj od tiste osebe, ki ga izraža. Če je bilo mnenje pravilno, smo jih na ta način prikrajšali za priložnost, da bi zmoto nadomestili z resnico, če je bilo zmotno, pa smo jim odvzeli nekaj, kar je domala enako dragoceno, namreč možnost, da resnico ob njenem soočenju z zmoto ugledajo jasneje in občutijo bolj živo.

Odlomek iz dela Johna Stuarta Milla *O svobodi* (Krt, Ljubljana 1994).

Prevedel: Friderik Klampfer.

Invalidi so posebni ljudje

Ko govorimo o toleranci in/ali strpnosti, lahko mirno zapišemo, da do telesno hendikepiranih ljudi drugi ljudje praviloma niso nestrpni, kajti nestrpnost običajno razumemo kot bolj ali manj jasno izraženo agresivnost, odklanjanje ali zavračanje določenih ljudi, njihovega načina razmišljanja, obnašanja in življenja. Prav nasprotno, zanje skušajo skrbeti in jim omogočiti dostojno življenje, zato so nastale posebne institucije, v katerih se usposabljuje za - kako paradoksalno - samostojno življenje. Kljub temu lahko rečemo, da obstajajo oblike nestrpnosti, ki jih resda ni mogoče opaziti na enostaven način, vendar zato še ne moremo reči, da jih ni. Spregovorili bomo o dveh oblikah nestrpnosti, ki smo jim priča pri svojem vsakdanjem delu s hendikepiranimi ljudmi.

Pogosto ljudje, ko naletijo na hendikepiranega človeka, ki uporablja naprimer invalidski voziček, reagirajo na dva različna, vendar prevladujoča in tipična načina. Oba imata enako nadaljevanje in konec, ki ga bomo razumeli kot nestrpnost. Pripomnimo mimogrede, da veliko hendikepiranih ljudi ne potrebuje in ne uporablja invalidskega vozička, zato je povezovanje hendikepa z njim zgrešeno.

Povejmo najprej dve kratki in resnični zgodbi, ki govorita o medsebojnem odnosu med telesno hendikepiranimi ljudmi in ljudmi, s katerimi se srečujejo. Zgodbi smo izbrali zato, ker po našem mnenju dobro ilustrirata položaj hendikepiranih ljudi v tej družbi, pa tudi položaj ostalih ljudi, ki živijo z njimi.

Prva zgodba govori o nepokretnem mladeniču na invalidskem vozičku in njegovi negovalki (dodajmo mimogrede, da so v sodobnem svetu negovalke(ci) istega spola kot ljudje, ki jih negujejo). Oba sta bila del institucije, ki skrbi za rehabilitacijo in rehabilitacijo hendikepiranih ljudi, le da sta bila v zelo različnih vlogah. Prišel je torej čas za urejanje, ki mu sicer sledi nočni počitek, vendar mladenič o tem sploh ni hotel slišati. Ker se sam ne more urediti, saj je zaradi narave bolezni nepokreten, se je negovalka znašla v nekoliko neprijetni situaciji, kajti njen delovni čas se je iztekal. Prosila je torej mladeniča, naj se vendar odloči za urejanje, vendar je mladi mož še naprej strmel v TV ekran in kazalo je, da se na prošnje ne misli odzvati. Končno mu je bilo prošnje le dovolj in je negovalko poslal v p.m. Negovalka mu ni hotela ostati dolžna in je odvrnila, da

mu bo eno primazala, če bo še tako govoril z njo. Tokrat se je prvič zgodilo, da je mladenič umaknil svoj pogled z ekrana in videti je bilo, da le težko skriva svoje presenečenje. "Kako to mislite, saj ja vidite, da sem invalid," je končno izdaval. "Me čisto nič ne briga, vendar se bo to tudi zgodilo, če boš še tako govoril z menoj," je odgovorila negovalka.

Druga zgodba govori o drobnem pripetljaju, do katerega je prišlo pred nedavnim. Z znanecem, ki mora zaradi multiple skleroze uporabljati invalidski voziček, sva šla v kino. Kupil sem dve vstopnici, vendar je prijazna prodajalka, ko je ugotovila, da je moj znanec na vozičku, zaklicala za nama, da zanj ni treba kupiti vstopnice, ker ima prost vstop. Oba sva bila nekoliko začudena, situacija pa je postajala neprijetna, ker so drugi ljudje začeli pogledovati proti nama. Rekel sem, da je vstopnice pač treba kupiti in da ne vidim nobenega razloga, zakaj bi si znanec lahko zastoj ogledal film. Tudi sam se je s tem strinjal, zato sva odšla v kinodvorano.

Obe zgodbi pričata o tem, da so telesno hendikepirani ljudje v nečem posebni. Tega se zavedajo sami, kot take jih obravnavajo drugi. Najprej so posebni v tem, da je njihovo telo v določenih lastnostih drugačno od teles večine drugih ljudi. Pogosto je drugačno zato, ker samo nečesa, kar za druga telesa ni nikakršen problem, ne zmore. Pomembneje pa je, da so drugačni glede na položaj v občestvu. Njihova drugačnost je bodisi v tem, da verjamejo, da nekatere oblike obnašanja zanje ne veljajo (o tem govori prva zgodba), bodisi v tem, da drugi ljudje verjamejo, da nekaterih stvari ne zmorejo ali pa jim jih ni treba opraviti (o tem govori druga zgodba).

Če bi obe zgodbi posplošili, bi lahko rekli, da ima odnos ljudi do hendikepiranih ljudi predvsem dve pojavnosti. Obe sta vpeti v koordinato, ki jih določajo verovanja. Njihova medsebojna srečanja pričajo o obeh.

Ko pride do srečanja, nekateri ljudje odkrito pokažejo, da hendikepiranega človeka vidijo prvič, zato se jim zdi nekako zanimiv, kot bi bili zanimivi Marsovci, ki bi pristali na Dunajski cesti v Ljubljani. Natančno opazovanje izraza na obrazu osebe, ki se sreča s človekom na vozičku (lahko bi bil tudi slep ali gluhi itd.), nam pove, da se zanimanje zanj meša z veliko mero vznemirjenosti in celo tesnobe. Brez pomi-

sleka lahko rečemo, da so taka srečanja zelo redka, zato nam najprej pride na misel, da se ljudje preprosto še niso navadili drug na drugega, in je napetost v njihovih medsebojnih srečanjih pač razumljiva in celo pričakovana. Tovrstno umovanje bi celo lahko sprejeli, če se zgodba kasneje ne bi nenavadno zapletla. O zapletu bomo spregovorili na koncu prispevka.

Drugi način reagiranja, ki prevladuje pri srečanjih med hendikepiranimi ljudmi in njihovimi nehendikepiranimi vrstniki, bi lahko imenovali reagiranje iz usmiljenja. Ko ljudje srečajo človeka na invalidskem vozičku, ki ima cerebralno paralizo ali progresivno mišično distrofijo (napredujoča bolezen, pri kateri se mišično tkivo ne razvija, zato pride do bolj ali manj obsežnih deformacij skeleta, ker ga mišice ne morejo držati pokonci), nehote pomislijo, kako hudo mora biti, če si vse življenje priklenjen na voziček. Ne moreš narediti tega in onega, ne moreš storiti vseh stvari, ki bi jih rad storil. Človek se jim zato zasmili in radi bi mu nekako pomagali, olajšali življenjski trenutek ali naredili uslugo. Tudi v tem primeru pride zaplet kasneje.

Dejstvo je, da veliko telesno hendikepiranih ljudi živi in se šola v posebnih institucijah, ki so narejene posebej zanje. V njih se usposabljaajo za samostojno življenje in delo. To je prvi del zgodbe o tem, da se hendikepirani ljudje težko navadijo na svoje vrstnike. Težko se navadijo predvsem zato, ker se z njimi ne srečajo prav pogosto. Navadijo se predvsem na način življenja v instituciji in na ljudi, ki v njih delajo in skrbijo zanje.

Dovolj smo napredovali, da lahko zapišemo: (ne)strpnost je povezana s skrbjo. Kaže se predvsem tako, da se hendikepirani ljudje navadijo, da bo nekdo skrbel zanje (*poskrbeti morajo zame, saj vendar vidijo, da sem invalid*). To dobi dramatične razsežnosti takrat, ko v instituciji, v kateri se usposabljaajo, spoznajo, da jih preprosto ne morejo izključiti, saj nimajo kam iti. Ker verjamejo, da jih ne bodo izključili, si lahko privoščijo marsikaj. V zadregi je tudi institucija, saj jih dejansko zelo težko izključi, ker jim potem praktično zapre možnost šolanja in kasnejše zaposlitve. Zaradi tega ne bodo samostojni, rekli pa smo že, da je cilj institucij usposabljanje hendikepiranih ljudi za samostojno življenje. Če ga izključi, je institucija priznala svoj neuspeh.

Ljudje se s hendikepiranimi ljudmi srečajo zelo redko, zato ne vedo, kako živijo in zakaj so



drugačni. Ne vedo, kaj naj jim rečejo in kako naj se obnašajo do njih, zato jih največkrat pustijo pri miru (*kar naj počnejo, kar pač počnejo, saj tako ali tako nimajo veliko od življenja*).

To pride zlasti do izraza takrat, ko se srečajo z njimi.

Pogosto mislijo, da je s telesnim hendikepom povezan tudi duševni, zato skušajo biti do njih obzirni in tolerantni tudi v tem smislu (*ubogi reveži, saj se ne zavedajo, kaj delajo*). Takemu razmišljanju se lahko pridruži še strah pred lastnim možnim hendikepom (*kaj, če se še meni zgodi kaj podobnega*), zato se jim skušajo izogniti.

Kateri so torej zapleti, za katere smo rekli zgoraj, da pridejo kasneje? Zapleti imajo krožno obliko, kar pomeni, da en zaplet podpira drugega. Ogledali si bomo oba. Povejmo že sedaj, da vidimo nestrpnost v odnosu do hendikepiranih ljudi prav tukaj.

Ker se v vsakdanjem zdravem razumu s hendikepom povezuje napor, prikrajšanost za življenjske radosti in mentalni hendikep, je usmiljenje najprej povezano z logiko *ne bo mogel*.

Ne bo mogel dokončati gimnazije, zato naj gre v triletno poklicno šolo.

Nikakor ne bo mogel študirati, zato naj se usposablja za enostavno manualno delo.

Sam se ne bo znašel v širnem svetu, zato naj ostane raje doma.

Ne bo mogel imeti družine, saj še zase ne more poskrbeti.

Ne bo mogel potovati po svetu, saj se še na voziček komaj spravi. Ne bo mogel najti prijateljev, saj ljudje ne razumejo, kako je, če si invalid.

Logika *ne bo mogel* se neposredno nadaljuje v logiko *treba mu je pomagati* (različica se kaže kot *treba ga je razumeti*), ki se konča v nesmiselni toleranci *saj je invalid*.

Treba mu je pomagati, da bo končal šolanje, saj je invalid.

Treba mu je pomagati pri iskanju zaposlitve, saj je invalid.

Treba mu je pomagati pri iskanju prijateljev, saj je invalid.

Treba mu je pomagati pri vsakdanji skrbi zase, saj je invalid.

Treba mu je pomagati, da bo preživel življenje, saj je invalid.

Človek, ki mu je vsa ta skrb namenjena, se praviloma začne obnašati po scenariju *pomagati mi morajo, saj vidijo, da sem invalid*. S tem se je krog sklenil.

Zaplet se torej kaže kot utrjevanje in prenašanje verovanjskega univerzuma, znotraj katerega se določajo scenarij in vloge, ki jih igrajo hendikepirani ljudje in drugi igralci, ki se jim prvi predvsem smilijo. Scenarije podpirajo verovanja, zato jim z vednostjo težko pridemo do živega. Prva zgodba, ki smo jo omenili na začetku, je zgodba o negovalki, ki ni živela v tem

univerzumu, zato ni igrala po scenariju. V tem univerzumu ni živela zato, ker vanj ni verjela. Ker ni igrala po scenariju, je izzvala presenečenje. Pri občutljivih pedagogih pa bi verjetno izzvala še ogorčenje zaradi nevzgojnega in nedidaktičnega obnašanja. Prav tako je bila presenečena prodajalka vstopnic v kinu, v katerega sva zašla z znancem.

Dušan Rutar, doktor psihologije, svetovalec v Zavodu za usposabljanje invalidne mladine v Kamniku.

Toleranca in računalniška omrežja

Toleranco bi lahko definirali kot praktično držo ali naravnost, v kateri nekemu načinu mišljenja ali delovanja dopuščamo, da obstaja, čeravno ga načelno obsojamo. Gre torej za to, da neki pojav, do katerega sicer čutimo odpor ali pa ga ne odobravamo, strpno prenašamo. Razlog tega strpnega obnašanja je lahko dokaj različen: spoštovanje vesti in svobode drugega, višje razumevanje za človekovo zmoto, odrešitev, navsezadnje čisto praktična primernost ali manjše zlo. "Toleranco moramo torej razločevati od prostosti ali svobode ravno zato, ker implicira eksistenco nečesa, za kar se veruje, da se z njim ni mogoče strinjati ali da je zlo... Po drugi strani ima toleranca vgrajen v svoj pomen nekakšno prvino obsodbe... Ko govorimo o toleranci, govorimo o toleranci do heretikov, odpadnikov ali ateistov, za katere se je enkrat mislilo, da so grešniki, ali govorimo o toleranci do prostitucije, kockanja ali prometa z drogami, kar se vse še vedno nasplošno šteje za zlo. Tolerirati pomeni najprej obsoditi in se potem sprijazniti ali, natančneje, sprijazniti se z onim, kar je treba samo na sebi obsoditi."¹

V rabi, ki se je ustalila v moderni dobi, pomeni toleranca svobodo mnenja bodisi v smislu, da tisti, ki neko stvar dopušča, to počne zaradi tega, ker je agnostik glede kateregakoli mnenja in zato ne zagovarja nobenega, temveč zavzame zgolj liberalno držo, bodisi v smislu, da tisti, ki neko stvar dopušča, četudi sam zagovarja natanko določeno mnenje,

¹ *The encyclopedia of philosophy*. 8. zv. New York: The Macmillian Company and The Free Press, 1967, str. 143.

² Prim. Jane Robbinett: "Ethics in invisible communities: Looking at network security in our changing society". **Computer Research News**, januar 1991, str. 16.

³ Prim. Jacques Derrida: **Glas in fenomen**. Ljubljana: ŠKUC: Filozofska fakulteta, 1988.

popolnoma priznava pravico do izpovedi vseh drugih možnih mnenj, torej tudi mnenj, ki so z njegovim v popolnem nasprotju in ki jih on, subjektivno, šteje za napačna oziroma zmotna.

Poudariti je treba, da toleranca ostaja vselej *zgolj in le* toleranca. Toleranca vedno in vselej pomeni *zgolj to*, da smo se z neko stvarjo ali pojavom *zgolj* sprijaznili, nikakor pa ne tega, da neko stvar ali pojav tudi dejansko spoštujemo, častimo ali celo ljubimo. Toleranca je manj kot enakost. Kot taka je daleč od idealne politike, saj je, tako rekoč, zastrupljena z implikacijami zla, ki ga vsebuje njen pomen.

Tolerance ne smemo zamenjevati z ravnodušnostjo, saj za nekoga, ki do neke stvari ali pojava nima nikakršnih občutkov ali čustev, ne moremo reči, da se je s stvarjo ali pojavom (ne)sprijaznil. Pogosto tudi naletimo na mnenje, da je alternativa toleranci pregon, vendar je to zavajajoča dihotomija. Pomen besede pregon nosi s seboj moralno obsodbo: pregon je že po definiciji vselej nekaj nepravega, zmotnega, če hočete, krivičnega. Toda bi mar morali zato reči, da sta zatiranje in pregon, na primer, razpečevanja drog nekaj krivičnega oziroma zmotnega? Zato bi se, če bi rekli, da je treba vse, česar ne toleriramo, preganjati, ravnali po perverzni logiki. Pregon je samo ena alternativa toleranci, obstajajo pa kajpada še druge, ki bi jih bilo mogoče izraziti v bolj nevtralnem jeziku. Edini problem je, da družbene znanosti takega jezika nimajo vselej na voljo, zato se morajo pogosto opirati in uporabljati besede z normativnim nabojem. Spraševati se, ali je bil "pregon" verških odpadnikov v 13. stoletju v Evropi upravičen, pomeni že vnaprej izreči sodbo o tem vprašanju (izrekli smo jo od vsega začetka že s tem, da smo uporabili izraz "pregon").

METAFIZIKA PREZENCE

Večino časa, ki ga prebijemo ob računalnikih, četudi se takrat neposredno ukvarjamo z življenji drugih ljudi, ni ne duha ne sluha o kaki drugi osebi. Ta oddaljenost (neprezentnost) od druge osebe olajšuje slabljenje ali rahljanje etičnega obnašanja. Virtualna skupnost - v nasprotju z drugimi vrstami človeških skupnosti, ki se oblikujejo okrog fizične prezence svojih članov - ne more poučevati ali vsiliti etičnega kodeksa s posameznimi primeri. Doslej smo bili vselej močno odvisni od fizične prezence drugih, ki so nas spominjali oziroma opozarjali na to, da se moramo obnašati etično. V skupnosti duha ni nikakršne fizične prezence.²

Na metafizični problem prezentnosti in prezence je najdosledneje opozoril J. Derrida v svoji kritiki Husserlove fenomenologije.³ Husserl razmišlja takole: kaj šteje kot zaznano, je

odvisno od tega, ali delamo razloček znotraj področja tistega, kar je "izvirno samodano", ali pa to področje samo razločujemo od onega, kar sploh ni samodano (temveč je zgolj prezentirano). Notranje razločevanje vzpostavlja razločevanje, ki poudarja *temporalni* smisel "prezence", razliko med zaznavo (zdaj-a) in retencijo (pravkar minulega), medtem ko zunanje razločevanje podčrtuje *evidenčni* smisel prezence in imenuje zaznavo vse tisto, kar je samodano, ne glede na to, ali je ali pa ni tako dano v neposrednem temporalnem prezentu.

Če je razločevanje notranje, potem naše dojetje imanentnega temporalnega predmeta lahko opišemo kot proizvod mešanja zaznave in ne-zaznave. Tako bodo torej kadarkoli obstajale impresije (zaznano) in retencije (ne-zaznano). Ko pa se spomnimo, da so to zgolj faze kontinuuma, ki se nenehno spreminja, postane jasno, da je omejitev "zaznave" na zdaj zgolj idealna meja, ki je ni mogoče nikoli doseči. Husserl nato še doda, da ta idealni zdaj ni nekaj, kar bi bilo *toto caelo* različno od ne-zdaja, temveč se mu nenehno prilagaja. Husserl hoče najprej povedati, da ima zdaj, potem ko mu je dovoljeno, da je zgolj ena faza v kontinuumu, idealno eksistenco, in da te idealitete ne bi bilo dobro omejiti na to, da iz kontinuuma tvori statične abstrakcije. Prava idealnost zdaja je sama na sebi dinamična idealnost, neprestano prilagajanje zdaja ne-zdaju.

Zgoraj povedano daje slutiti, da se zabriše notranje razločevanje med zaznavo in ne-zaznavo, saj je jasno, da se je zabrisalo samo razločevanje med zdajem in nič-več-zdajem, in to ne le "praktično", temveč tudi idealno. Kar je dejansko zaznano, ni zdaj, temveč zdaj, kakor izginja v retencijo. Zdaj tudi nima nobene eksistence, ki bi bila neodvisna od tega, da sam postaja ne-zdaj.

Zunanje razločevanje - med zaznavo in spominom - vključuje, med drugim, tudi to, da "zdajskost" bliže pojmovane zaznave obravnavamo kot primer izvirne samodanosti. Če naj bi slednja bila merilo za zaznavo, potem je retencija lahko način zaznave in kot taka povsem drugačna od spomina, ki je zgolj prezentacija. To, da smo "izvirno samodanost" izvlekli iz dojetja "zdaja", dejansko pomeni, da smo evidenčno prezenco izvlekli iz mešanice temporalnih in evidenčnih smislov prezence, zatrjujoč, da evidenčni smisel sega onstran temporalnega in zadostuje za pojav zaznave. Če pa smo storili ta korak, smo priznali, da je možno "zaznati" preteklost.

Derridajeva kritika Husserla je usmerjena predvsem v to, da Husserl utemljuje svoj pojem časa (kot prezence) na čistem zoru (intuiciji). Če sedanost samoprezence ni preprosta, če je konstituirana v prvotni in ireduktibilni sintezi, je v samem načelu ogrožena celota Husserlovega dokazovanja, saj je tako zdaj prepojen z reprezentacijo, ali, drugače povedano, koncept

⁴ Jacques Derrida: **Glas in fenomen**. Ljubljana: ŠKUC: Filozofska fakulteta, 1988, str. 71.

⁵ Harnad, S.: "Artificial Life: Synthetic vs. Virtual". *Philosophical Preprints*.

⁶ Edina resna konkurenca bi mu v prihodnosti utegnilo biti omrežje, ki bi začelo uporabljati standarde ISO (Organization for International Standardization) oziroma OSI (Open System Interconnect). Zaenkrat zanimanje za ISO še ni tako veliko, čeravno ga je podprla tudi ameriška vlada. Trenutno naj ne bi prehod na standarde OSI, tako vsaj trdi Ed Krol, pomenil nikakršne prednosti. Najpomembnejše vprašanje je, koliko mest se bo v naslednjih nekaj letih preusmerilo na standarde OSI, kar pa je težko oceniti na prvi pogled.

⁷ Dilemo smo prevzeli iz Peter Danielson: **Artificial Morality: Virtuous Robots for Virtual Games**. London: Routledge, 1992, str. 6-7.

⁸ Tako imenovano zapornikovo dilemo ponavadi uvede zgodba, katere vsebina in potek sta približna takale: Človeka, osumljena, da sta skupaj storila umor, policija aretirata in zapre v ločeni celici. Vsak osumljenec lahko bodisi prizna bodisi molči; vsak osumljenec tudi pozna možne posledice svojega dejanja. Te so: (1) Če en osumljenec prizna, njegov partner

časa teoretično zajema nujni vdor reprezentacije. Ali če spregovorimo z Derridajevimi besedami: "Brž ko pa to kontinuiranost med zdaj in ne-zdaj, med percepcijo in ne-percepcijo spustimo v originarnostno cono, ki je skupna originarni impresiji in retenciji, smo v identičnost Augenblick s samim seboj pripustili drugega: ne-prezenco in ne-evidenco smo sprejeli v trenutni tren očesa. Trenutek traja; in to trajanje oko zapre. Ta drugost je celo pogoj za prezenco, za prezentacijo in torej za Vorstellung nasploh... To razmerje do ne-prezence, naj ponovimo, prezence originarne impresije ne zaskoči, je ne obkoli in tudi ne prikriva, temveč sploh omogoča, da ta impresija vznikne, omogoča ji njeno vselej na novo rojeno devištvo."⁴

Paradigma fizične prezence kot nekakšnega zagotovila etičnega ravnanja vse bolj izgublja svojo veljavo, saj dejansko temelji na možni takojšnji uporabi neposredne fizične ali kake druge sile. Policajeva prisotnost na križišču ni še nobeno trdno in nespodbitno zagotovilo, da bodo vozniki že zgolj zaradi tega bolj upoštevali prometne predpise, delali manj prekrškov in se vljudneje obnašali do drugih voznikov, kolesarjev in pešcev. Poleg tega je vztrajanje na fizični prezenci v popolnem nasprotju z duhom sodobne informacijske tehnologije, ki je marsikakšen vzgib za svoj razvoj dobila ravno iz zastavljanja vprašanj, kako čim uspešneje nadomestiti posameznikovo fizično prezenco ob še naprej uspešni komunikaciji. Virtualna skupnost, katere del postane posameznik, ko se preko svojega računalnika, terminala ali delovne postaje vključi v določeno omrežje, je, kot pove že sam izraz, *kakor da* skupnost. "Virtualni (čisto računski) živi sistemi so, nasprotno, zgolj neozemljeni simbolni sistemi, ki jih je mogoče sistematsko interpretirati, kakor da bi bili živi; v realnosti niso živi nič bolj, kot je vroča virtualna peč."⁵ Najprimerneje oziroma najbolje je, da na virtualne sisteme gledamo kot na "simbolne oraklje", ki nam pomagajo pri napovedovanju in pojasnjevanju realnih sistemov, vendar pa teh sistemov ne morejo uprimeriti ali instancirati. Harnad v že navedenem članku daje za primer takega "simbolnega oraklja" simulacijo sončnega sistema: načelno bi v sistem lahko vkodirali vse lastnosti vseh planetov in sonca, vse relevantne fizikalne zakone, tako da bi simulacija sončnega sistema lahko pravilno napovedovala in ustvarjala vse položaje in vzajemna delovanja planetov daleč vnaprej; simulirala bi jih lahko v virtualnem ali celo realnem času. Glede ne to, kako popolno smo vkodirali ustrezne astrofizikalne zakone in mejne pogoje, bi bile lahko lastnosti simulacije ali "virtualnega" sončnega sistema in lastnosti realnega sončnega sistema v odnosu ena proti ena. Vendar pa si nihče od nas ne bi upal reči, da v virtualnem sončnem sistemu obstaja kakršnokoli gibanje, masa ali gravitacija. Simulacija je preprosto simbolni

sistem, ki ga je mogoče sistematsko interpretirati, *kakor da* ima maso ali gravitacijo. Računanje je po Harnadovem mnenju res močno, celo orakeljsko, orodje za modeliranje, napovedovanje in pojasnjevanje planetarnega gibanja, življenja, duha, računalniške skupnosti itn., vendar pa ne dovolj močno za dejansko implementacijo planetarnega gibanja, življenja, duha itn., kajti gibanje, življenje, duh itn. niso zgolj od implementacije neodvisni računski pojavi. Pomeni simbolov morajo biti nekako ozemljeni na način, ki je neodvisen od naših projiciranih interpretacij. Zato je mreža omrežij, Internet, model svetovne računalniške skupnosti, ki lahko v marsičem pomaga pri napovedovanju in pojasnjevanju prihodnjega razvoja svetovnih komunikacij, pa tudi model, ki se je s svojo zasnovo decentralizacije in etičnega obnašanja že dodobra obnesel in prijel.⁶

MORALA IN RACIONALNOST

Vprašanje, ali je racionalno biti moralen, je vprašanje o tem, ali hočemo živeti kooperativno civilizirano življenje ali pa živeti v neomejenem konfliktu (naravnem stanju). Moralnost ima svoje prednosti. Skupina moralnih agentov, ki je zaradi medsebojnega zaupanja zmožna vzajemnega sodelovanja, bo shajala bolje od skupine amoralistov. Moralnost naj bi prispevala k ustvarjanju javnih družbenih dobrin, medtem ko naj bi racionalnost nagovarjala predvsem posameznike, torej je z individualnega gledišča prednost moralnosti vprašljiva in problematična. Moralnost vključuje omejitev: zahteva, da agent včasih ravna v nasprotju s svojim interesom v prid vzajemne koristi ali prednosti. Tako bi se racionalni nasvet utegnil glasiti približno takole: naj drugi uveljavljajo moralno omejitev, ti pa ostani amoralno svoboden, da zbereš koristi tega, da drugi upoštevajo moralno omejitev. Posledica sprejete teorije racionalne izbire, ki racionalnost definira kot neomejeno izbiro, je, da je moralnost že po definiciji iracionalna.

Zamislimo si naslednjo dilemo⁷, ki ima osnovno obliko zapornikove dileme.⁸ Vsak od nas se sooča z izbiro, ali porabiti več ali manj fosilnih goriv. Vsi seveda imamo raje, da vsi porabijo manj kot več, saj slednje grozi, da nam bo atmosfersko segrevanje, ki ima negotove, vendar nemara katastrofalne učinke na našo klimo, ušlo izpod nadzora. S fosilnimi gorivi smo tako

pri umoru pa ne, tisti, ki je priznal, tako sprejme evidenco stanja in je zato svoboden, druga pa zaprejo za dvajset let. (2) Če oba osumljenca priznata, gresta oba v zapor, vsak za pet let. (3) Če oba osumljenca ostaneta tiho, gresta oba v zapor, vsak za leto dni zaradi nedovoljene posesti orožja, to je manjše obtožbe. Predpostavili bomo, da med tatovi ni



časti in da je edina osumljenčeva skrb njegov lastni interes. Kaj bi v teh okoliščinah morala storiti osumljenca? Paradoks je v naslednjem: naivna zapornika, preneumna, da bi sledila temu obvezujočemu argumentiranju v prid priznanju, sta oba tiho in gresta v zapor, vsak za eno leto. Učena, izobrazena zapornika, poučena z najboljšim nasvetom iz

teorije igre, priznata in gresta v zapor, vsak za pet let, kjer lahko razmišljata o svoji pametnosti.

Konec filma Poštar vedno zvoni dvakrat je odličen fikcijski primer zapornikove dileme.

rekoč zasvojeni; omejitev njihove rabe je individualno draga. Če se jim drugi odpovedo, je zame bolje, da jih uporabljam; če jih drugi uporabljajo, je tudi zame bolje, da jih uporabljam.

Dilemo lahko prikažemo z naslednjo figuro:

		ti porabiš	
		manj	več
jaz porabim	manj	dobro za oba	najslabše zame, najboljše zate
	več	najboljše zame, najslabše zate	slabo za oba

Zakaj imenujemo to situacijo dilema? Zato, ker imamo dve sprejemljivi liniji argumentacije, ki podpirata odločitev. Prvič, najprej gledam, kaj lahko naredim ne glede na tvojo odločitev. Kot smo videli, je to še posebej lahko v situacijah, kakršna je tale, saj je isto dejanje zame najboljše ne glede na to, kaj delaš ti. Če porabiš manj, sem jaz na boljšem (najboljše je boljše od dobrega), če porabim več, saj pridobim prednost poceni in umazanega goriva. Če bi ti porabil več, bi tudi jaz moral porabiti več (slabo je boljše kot najslabše). Ker pa moraš ti porabiti bodisi več bodisi manj, imamo to, za kar se zdi, da je odločilen dokaz za racionalnost moje izbire, da porabim več. To je prvi rog dileme. Drugi obravnava simetrijo najinega položaja, ki stori, da je zate racionalno delati tisto, kar delam jaz. Za oba bi bilo bolje, da bi porabila manj, ne več, če bi lahko delovala skupaj. Vse dotlej pa, dokler delava neodvisno, je prvi argument odločilen, racionalni individualni igralci pa pristanejo pri svojem tretjem najboljšem rezultatu. Tu torej čutimo spopad med tistim, kar je bolje za oba, in onim, kar je individualno racionalno.

Tako se zdi, da je iracionalno biti moralen, vendar pa tudi neumno biti racionalen. Kaže, da se moralne teorije preveč nagibajo k idealizmu in poudarjajo predvsem tisto, kar je najboljše z moralnega gledišča. Sodobne moralne teorije ne dajejo prepričljivega odgovora na staro vprašanje, zakaj biti moralen. Po drugi strani pa so družbene znanosti, ki temeljijo na teoriji izbire, preveč cinične, saj pogosto zanemarjajo možnost in instrumentalno koristnost moralne motivacije. David Gauthier je za rešitev takih dilem predlagal uvedbo zapletenejšega moralnega načela, namreč omejene maksimalizacije. Da bi bila racionalna, mora biti moralna omejitev pogojna glede na kooperacijo drugega.

Ko se srečamo z računalniškimi mrežami, smo ravno tako postavljeni pred nekakšno zapornikovo dilemo: delati po svoji

volji z minimalnim tveganjem kaznovanja, torej ubežati odgovornosti in si vzeti, kar si želiš (informacijo, denar itn.), ali pa sodelovati z nenapadalno rabo ali z ustvarjanjem koristnih javnih orodij (programov). Torej ustanoviti čudovito Free Software Foundation ali pa se potruditi za uspeh Internet črva.

⁹ Mill, J. S.: *The Collected Works of John Stuart Mill*. 18. zv. London, Toronto: Routledge in University of Toronto Press, 1977, str. 261.

INDIVIDUALIZEM IN/V OMREŽJU

Indikativno je, da je že J. S. Mill dal tretjemu poglavju svoje knjige *On Liberty* (O svobodi) naslov Individualnost kot ena izmed prvin blaginje. To poglavje pravzaprav poskrbi, da se načelo svobode bistveno utemelji v koristnosti ali človekovem dobrem. Utemeljitev se mora opirati na koristnost, vendar koristnost v najširšem smislu, ki temelji na nenehnih človekovih interesih, to je individualni spontanosti in racionalni avtonomiji. "Če bi čutili, da je svobodni razvoj individualnosti ena od vodilnih osnov blaginje,... ne bi bilo nikakršne nevarnosti, da bi svoboda morala biti podcenjena, prilagajanje meja med njo in družbenim nadzorom pa ne bi bila nikakršna resna težava. Toda zlo je v tem, da individualni spontanosti splošen način mišljenja le stežka priznava notranjo vrednost..."⁹ Človekova narava je po Millovem prepričanju "drevo, ki zahteva rast in vsestranski razvoj samega sebe, v skladu z notranjimi silami, ki storijo, da je leto živa stvar".

Kdor nima svojih lastnih želja in impulzov, nima značaja, in to nič več kot parni stroj, kot bi rekel Mill. V normalni družbi sicer lahko vsakdo trdi, da je individualist, vendar njegovo individualnost velikokrat omejuje potreba po dovolj veliki skupini z istovetnimi oziroma njemu sorodnimi interesi. V takem primeru govorimo o "kritični masi". Kdo sicer utegne oboževati Husserla, toda poskušajte ustanoviti in organizirati lokalno skupino, ki naj bi o njem razpravljala (mimogrede povedano: trenutno je v skupino, ki razpravlja o Husserlu na Internetu, vključeno približno 150 ljudi). Zelo kmalu boste nemara ugotovili, da ste v bližnji in daljni okolici edini Husserlov ljubitelj. Tako bo vaša strategija morda ubrala naslednjo pot: pridružili se boste skupini, ki si je za temo svoje razprave izbrala fenomenologijo, torej skupini, ki pokriva širši interes. Navsezadnje pa lahko tudi za to skupino odkrijete, da se dejansko ukvarja s psevdofilozofskimi problemi. Temu bi se torej reklo problem "kritične mase": če ne morete zbrati dovolj ljudi za oblikovanje skupine, trpite; če pa se iz kake nuje pridružite večji skupini, pa to pogosto ne bo tisto, kar ste si želeli.

V mreži oziroma omrežju predstavlja kritično maso število dva. V omrežju se interaktivno vključite, kadar si želite in

¹⁰ Krol, E.: **The Whole Internet**. Sebastopol: O'Reilly & Associates, 1993, str. 36.

kakor si želite - za to ni potrebna nobena prisila. Geografija ni bistvena - oseba je lahko kjerkoli v omrežju (virtualno kjerkoli na svetu). Torej je odprta možnost za kakršnokoli skupino, kakorkoli posebna že naj bo. Vsakdo v skupini (omrežju) enako tvega za svoja mnenja in stališča. Zaradi tega nihče noče reči, da ta in ta predmet pač ni primeren za diskusijo, saj tvega, da bodo drugi s prstom pokazali nanj kot na tistega, ki se zavzema za nekakšno "cenzorstvo". Razumeti je treba, da je drugim informacija, ki je po naših merilih nemara nekoliko "eksotična" in "ekscentrična", ravno tako življenjsko pomembna kot naša nam.

"Individualizem pa je kajpada dvorezen meč. Stori, da je omrežje prijeten kraj za odkrivanje raznih informacij in ljudi, vendar pa utegne obdavčiti vašo liberalnost. Ljudje imajo mnogo različnih mnenj o sprejemljivem obnašanju. Ker veliko obnašanja v omrežju poteka med vami in računalnikom, ki je nekje, se večina ljudi ne bo zavedala ničesar o tem, kar počnete vi. One, ki bi se tega utegnili zavedati, to zanima ali pa tudi ne."¹⁰

Na koncu še seznam dejanj, ki jih je že navedeni Krol uvrstil med "politično škodljiva" za omrežje:

- čezmerno igranje iger,
- čezmerna zlonamerna uporaba,
- sovražno, nadležno ali drugo antisocialno obnašanje,
- namerno škodovanje ali vmešavanje v druge,
- javno dostopne obscene datoteke.

Božidar Kante, profesor filozofije in primerjalne književnosti.

Andrej Ilc

Nelagodje v popularni kulturi

“Free your mind
and the rest will follow.
Be colour blind
don't be so shallow.”
(*En Vogue*)

“Ne bom trdil, da mora, kdor spoštuje Hueya Lewisa in Phila Collinsa, brezpogojno postati množični morilec, gotovo pa ima za to dobre predispozicije.”
(Ameriški pisatelj Bret Easton Ellis o Patricku Batemanu, junaku svojega romana *Ameriški psiho*)

Pričujoče pisanje zahteva uvodno pojasnilo. Vesel sem bil, ko mi je urednik predlagal razmišljanje o popularni kulturi in toleranci, saj gre za vprašanje, ki me že dolgo vznemirja. Pa ne le mene; v zadnjih desetletjih se mu namreč vse intenzivneje posveča vrsta razmišljajočih in pišočih moških in žensk, pri čemer izhajajo iz karseda različnih predpostavk, kritično-teoretičnih usmeritev in ideoloških prepričanj. Razumljivo je, da prihajajo do nasprotujočih si ugotovitev in sklepov. Ti so (če se z njimi strinjamo, ali ne) po mojem mnenju pomembni predvsem zato, ker nam s svojo vsebino vedno znova dokazujejo, da je razpravljanje o tem vprašanju hkrati tudi vprašanje o samem bistvu popularne kulture.

Popularno kulturo doživljam kot pomemben del svojega življenja. Zame je popularna kultura neprecenljiv vir raznovrst-

nih in protislovnih dražljajev in spodbud. To je kultura, ki me vznemirja in pomirja, ki me navdušuje in jezi, ki jo (pogosto zaman) poskušam razumeti; včasih jo goreče zagovarjam, spet drugič resignirano odklanjam in pritrjujem argumentom njenih najbolj neusmiljenih kritikov. To pisanje je, upam, izraz te razdvojenosti. V tem ne vidim nič slabega; po mojem mnenju je tak odnos do fenomenov popularne kulture najustreznejši. Kljub temu pa nimam prevelikih iluzij in si ne bi upal trditi, da poznam pot, ki vodi k tistemu tako zelenemu (?), a hkrati tako težko dosegljivemu idealu, nekakšnemu odgovornemu uživanju.

Večkrat slišimo, da gre pri popularni kulturi za nekaj površnega (ali "brezglobinskega", če uporabimo izraz Frederica Jamesona), vendar to še ne opravičuje površnih ocen, vnaprejšnjih kvalifikacij in lahkotnega pristopa. Potrebno bo še veliko pojasnjevanja in zapletanja, razlaganja in mistificiranja, da bomo prišli do trdnjših in mogoče celo uporabnejših sklepov o popularni kulturi.

Verjamem, da je pogosta obsodba publike popularne kulture kot "pasivne" prenačljena, saj, kot pravi britanski sociolog Simon Frith, "spregleda zapletenost popularne kulture - 'konotativno bogastvo' rock glasbe postavi na laž prenačljene sodbe o pasivnosti publike: glasba hkrati pomeni preveč stvari" (Frith, 260). Z nekoliko evforičnosti lahko dejansko ugotovljamo, da se v popularni kulturi z nekaterimi omejitvami (ki jih narekuje njena forma in ki jih je vsekakor dobro poznati) izraža vsa bogata zapletenost sveta: možnosti, čustva, upi, želje, okusi, pomeni, zgodovine, teorije, politike itd.

Že v prejšnjem odstavku je nakazano, da bom največ govoril o popularni glasbi. Mislim, da se Allan Bloom ni motil, ko je, očitno razočaran, zapisal: "Študentov mogoče ne zanimajo knjige, zato pa so kar najgloblje privrženi glasbi. Nič ni bolj značilnega za to generacijo kot njena zasvojenost z glasbo. To je doba glasbe in duševnih stanj, ki jo spremljajo." (Bloom, 68.) Lahko razumem Camille Paglia, ki priznava, da je "iskrena in neprikrita moja zavist do glasbenika, ki je sposoben vplivati na občinstvo s tako čustveno neposrednostjo in predracionalno manipulacijo živcev" (Paglia, 60). Številni kazalci pričajo, da je popularna glasba v zadnjem desetletju postala najpomembnejši segment popularne kulture (navsezadnje bi lahko o rastoči pomembnosti sklepali že samo iz izredno povečanega števila najrazličnejših napadov nanjo), medtem ko je glasbena televizija (v mislih imam predvsem MTV) prej kot v desetletju postala centralni organ celotne popularne kulture. Najbrž lahko brez večjega tveganja trdimo, da je danes popularna glasba s svojimi značilnostmi nekakšen osnovni model sodobne popularne kulture.

Že zaradi moje "zasvojenosti z glasbo" ne morem (in nočem) trditi, da je pisanje, ki sledi, kaj več kot subjektiven

pogled. Iz vsebine pa bo najbrž vsakomur jasno, komu gredo moje simpatije.

KDO SE BOJI POPULARNE KULTURE?



Koga torej moti popularna kultura? Je ta pošast res tako nevarna in škodljiva, kot trdovratno zatrjujejo njeni kritiki in kritičarke, ali gre, nasprotno, za pomembno prizorišče živahnega subverzivno-semiotičnega odpora proti hegemoniji dominantnih ekonomskih struktur, o čemer nas poskušajo prepričati njeni zagovorniki in zagovornice? Kakšne reakcije in posledice povzročajo popularnokulturni fenomeni v možganih in srcih potrošnikov in potrošnic? Ali popularna kultura poneumlja in spodbuja k nasilju? Ali lahko MTV zares kaj prispeva k povečanju tolerance? Katere negativne družbene pojave bi bilo mogoče pripisati neposrednemu vplivu popularne kulture? Je spremenjeno vrednotenje popularne kulture zgolj ena izmed zastrašujočih posledic splošne relativizacije vrednot?

Kritika popularne kulture ni nič novega. Po besedah ameriškega sociologa Herberta J. Gansa gre za podjetje, staro vsaj dvesto let. Dosti bolj bi nas morali presenečati njeni številni zagovorniki in zagovornice, še posebej tisti, ki so v zadnjih štirih desetletjih pomagali vzpostaviti ogromno akademsko industrijo, imenovano kulturne študije (*cultural studies*). K njim se bomo vrnili v nadaljevanju. Da bi imela obramba sploh kakšen smisel, se moramo namreč najprej seznaniti z obtožnico. Kritika torej.

Začeli bomo z dvema daljšima citatoma, ki po mnenju avtorja tega spisa primerno izražata in osvetljujeata nekatere značilne poudarke iz živahne, razvnete in pogosto konfliktno debate o pomenu in učinkih popularne kulture.

a) "Predstavljajte si trinajstletnika, kako sedi v dnevni sobi družinskega doma in med pisanjem matematične naloge poslušata s slušalkami na ušesih walkman ali gleda MTV. Na voljo so mu svoboščine, ki jih je v dolgih stoletjih prigaral spoj filozofske genialnosti in političnega junaštva, blagoslovljen s krvjo mučenikov; po zaslugi najproduktivnejšega gospodarstva v zgodovini človeštva sta mu zagotovljena udobje in prosti čas; znanost je prodrla v skrivnosti narave, da bi ga oskrbela s čudovito, originalno zvesto reprodukcijo zvoka in slike. In kakšen je vrhunec tega napredka? Odraščajoči otrok, čigar telo stresajo orgazmični ritmi; čigar občutki so izraženi v himnah, ki slavijo radosti onanije ali ubijanje staršev; čigar želja po slavi in denarju je našla svoj vzor v biseksualnem glasbeniku. Na kratko: tako življenje ni nič drugega kot neprekinjeno pogrevanje vnaprej pripravljene masturbacijske fantazije."

b) "Ali se niso filozofi bojevali za to, da bi se kultura razširila po vsem svetu in da individualna sfera ne bi bila več odvisna od nadzora Države ali pooblastila skupnosti? Hoteli so, da bi bili ljudje svobodni pri zadovoljevanju svojih posamičnih interesov in hkrati sposobni s svojim razmišljanjem seči tudi onkraj tega ozkega področja. Danes je jasno, da so dobili samo polovico bitke: despotizem je premagan, ni pa premagano mračnijaštvo. Tradicije so brez moči in enako velja za kulturo. Seveda: individui niso prikrajšani za spoznavnost; nasprotno: lahko rečemo, da je prvič v zgodovini na Zahodu neposredno na razpolago celotna duhovna dediščina človeštva. Odkar so obrtniško posredovanje enciklopedistov zamenjale žepna knjiga, video kasete in banke podatkov, ni več materialnih ovir za razširjanje Razsvetljenosti. Hkrati ko se je zazdelo, da lahko tehnika s televizijo in računalniškimi mrežami poskrbi, da bo vse znanje prišlo v vsak dom, je torej potrošniška logika uničila kulturo. Beseda je tu, vendar v njej ni nobene vzgojne ideje, odprtosti do sveta in skrbi za dušo. Duhovnemu življenju bo odsedaj vladal princip užitka."

Prvi odlomek je vzet iz razvpite ultrakonzervativne uspešnice *The Closing of the American Mind* (1987) sedaj že pokojnega ameriškega profesorja Allana Blooma. Drugi citat je iz knjige *Poraz mišljenja* (1987), katere avtor je tudi pri nas znani francoski publicist in filozof Alain Finkielkraut. Ker gre za avtorja, ki ju sicer marsikaj ločuje, je toliko bolj zanimivo, kako sta si vendarle podobna po intelektualnem obupu in pristranskem preziru do popularne kulture. Zgodnejša kritika je poudarjala predvsem

vlogo popularne kulture pri utrjevanju družbenega *statusa quo*, njeni današnji tožilci in tožilke pa so dosti manj prizanesljivi.

Bloomov bes je po svoje razumljiv, saj spada prav izobraževanje med zadnje (zadnjo?) neosvojene trdnjave. Ameriški profesor medijske ekologije Neil Postman v odmevni knjigi *Amusing Ourselves to Death* (1985) zaskrbljeno poroča o vse pogostejših poskusih, da bi končno tudi v izobraževanje vpeljali nekaj "avdiovizualnega nihilizma", postmodernosti, "prilagoditev v korist adolescentskih nagnjenj" (Finkielkraut). Bolj vprašljiva je Bloomova predlagana terapija, ki med drugim obsega branje "klasikov" in poslušanje "klasične" glasbe. Tu se lahko strinjamo s Pascalom Brucknerjem, ki argumentirano (z naštevanjem velikih zgodovinskih grozot, storjenih pod krinko visoke kultiviranosti) zagovarja mnenje, da zveza med kulturo in moralo nikakor ni samoumevna, da je razvoj svobode iluzorno pogojevati z izobraževanjem in da nas na primer branje romanov še ne dela bolj strpnih.¹

Finkielkraut spada med tiste kritike popularne kulture (in kot se za filozofa spodobi, duha časa nasploh), ki nas očarajo z bleščečim, izbrušenim slogom in bogato erudicijo (priznati je treba, da v tem pogledu nasprotniki popularne kulture dostikrat presegajo zagovornike), kljub temu pa nas ne morejo povsem prepričati s svojimi sodbami. Finkielkraut daje prav tistim, ki za klavrno stanje na sodobni kulturni, politični in družbeni sceni ne najdejo lepih besed in ob tem nikoli ne pozabijo navesti edine krivke: popularne kulture v vseh pojavnih oblikah (lahko bi rekli, da se tu srečujemo s svojevrstno obliko netolerance!). Po Finkielkrautovem mnenju živimo v času feelinga, splošne relativizacije vrednot in odpravljanja razlik. Demokracija je omogočila, da imajo vsi svoboden pristop do kulture. Orwellov Veliki brat je tako premagan, vendar nevarnosti s tem še ni konec. Prihaja do uresničitve druge slavne antiutopije: v krasnem novem svetu je vsega dovolj, vsak ima pravico do kulture po lastnem izboru, vsak izbor je avtomatično kulturnen, vse je enakovredno. Vendar zaradi tega ljudje niso nič bolj svobodni ali avtonomni. Svoboda in kultura sta po potrošniški logiki definirani kot zadovoljevanje potreb. Posledice tega so lahko samo nevednost, egoizem in pasivnost, ne pa resnična svoboda. Orwellovo moro je zamenjala Huxleyjeva.

Največji problem kritik popularne kulture je v tem, da so le redkokdaj podprte z dejstvi ali kolikor toliko preverljivimi podatki.² V ospredju večine razprav so v glavnem tako imenovani "učinki" popularne kulture, ki jih je največkrat težko dokazati (ali iz vsebine avtomatično sledi učinek).³

Kritiko popularne (ali množične⁴) kulture je kljub spoštljivo zajetni bibliografiji mogoče brez večjih naporov sistematizirati

¹ "Pogrešali smo križarske vojne, končno se nam je ponudila lepa priložnost, vendar posega ta vojna globoko v našo zasebnost in povzroča peklenske muke ali nebeško blaženost: glede na to, ali boste poslušali Bacha ali Micka Jaggerja, boste odrešeni ali prekleti." (Bruckner, 62)

² To gre med drugim najbrž pripisati dejstvu, da je kritika, ki toliko operira s približnimi in dostikrat izmišljenimi negativnimi učinki popularne kulture, največkrat le prikrit izraz estetskega nezadovoljstva in nestrinjanja z njeno vsebino. Tako Martin Jay poroča, da je bila Adornu popularna kultura (ki jo je sam imenoval z izrazom kulturna industrija) tako nesimpatična, da je, kot je priznal kasneje, dejansko njen namen včasih obsodil že kar vnaprej, pa tudi glede njene preračunane, zarotniške narave ni bil povsem gotov.

³ Ali kot pravi Simon Frith: "Kritiki sredstev množičnega obveščanja so se vedno osredotočali na učinke teh sredstev - učinek televizije na otroke, časopisov na volilce, reklam na potrošnike, rock'n'rolla na najstnike itd. Težave takšnega načina obravnavanja rocka niso samo teoretske: če rock publike ni mogoče razumeti preprosto kot "prazno" in za učinke dovezemo, tako tudi industrije gramofonskih plošč ne moremo

razumeti kot enostavni "vzrok". Še več: ta industrija je "najprej sama na sebi učinek - učinek povojnih družbenih sprememb, učinek spremljajočih se razrednih, rasnih in spolnih odnosov, učinek novih idej o popularni glasbi umetnosti in kulturi." (Frith, 259)

⁴ *Herbert J. Gans trdi, da je ta termin manj primeren, ker ima očitno slabšalne konotacije, saj množična kultura napeljuje na nediferencirano skupnost, celo drhal, ne pa na posameznike, člane skupine. Termin popularna kultura je primernejši, čeprav predpostavlja obstoj dveh vrst kulture (visoke in popularne), ki sta si tako različni, da ju ni mogoče primerjati. Tako se vzpostavlja določena dihotomija, ki določa vse nadaljnje analize.*

⁵ *Med posebno škodljive učinke popularne kulture naj bi spadale njena emocionalna destruktivnost (ker zagotavlja lažno zadovoljitev in deluje brutalno s svojim poudarkom na nasilju in seksu), intelektualna destruktivnost (ker ponuja ceneno in eskapistično vsebino, kar spodkopava sposobnost ljudi, da bi se soočili z realnostjo) in kulturna destruktivnost (ker slabi sposobnost ljudi, da bi sodelovali v visoki kulturi).*

⁶ *Seveda tudi takšen odgovor ni brez pasti, saj priča o tem, da celo zagovorniki in zagovornice popularne kulture*

in razvrstiti v nekaj osnovnih kategorij. Prav to je storil že omenjeni Gans v knjigi *Popular Culture and High Culture* (1974), kjer je vse pretekle in večino bodočih dolgo pripravljanih traktatov in priložnostnih izbruhov razdelil v štiri kategorije. Glede na temo nas zanimajo predvsem tiste tri, v katere so uvrščeni spisi, ki se ukvarjajo z negativnimi učinki, ki naj bi jih popularna kultura imela na visoko kulturo, na občinstvo in na družbo v celoti.⁵

Obtožnica o škodljivih učinkih popularne kulture je zasnovana na treh predpostavkah: da obnašanje, za katerega naj bi bila odgovorna popularna kultura, zares obstaja in je vseprisotno; da vsebina popularne kulture vsebuje modele takšnega obnašanja; da ima zato negativne učinke. Najpogostejši odgovor zagovornikov in zagovornic bi lahko na kratko povzeli takole: popularna kultura samo utrjuje že obstoječe obnašanje in poglede, le redko pa ustvarja nove modele.⁶

Nedvomno je eden izmed kritičkih *evergreenov* vpliv televizijskega in sploh medijskega nasilja na obnašanje (predvsem mladih) gledalcev in gledalk. Čeprav se v zadnjih letih ta polemika ponovno stopnjuje, segajo prvi podvigi tovrstne kritike tja v petdeseta, v rosna leta rock'n'rolla. Že takrat so vodilni mediji v en glas trobili povsem enak refren, kot to danes počnejo najvplivnejši korporativni plemenski bobni. Da sta namreč rock'n'roll in nasilje neposredno povezana. Navidez danes, po tolikih letih, ni nič drugače: akademske, korporativne in uredniške frakcije, ki prevladujejo v novinarstvu, še zmeraj ocenjujejo popularno kulturo kot nekaj odbijajočega in nevarnega. Popularna kultura v njihovih očeh ni nič drugega kot enormni avdivizualni Antikrist, ki ogroža poglobitve družbene vrednote in standarde. Kljub temu pa obstajajo nekatere pomembne razlike v motivaciji današnjih zaskrbljenih glav.

O tem je pred časom v članku z naslovom *The Media's War on Kids* vehementno razpravljal Jon Katz, novinar ameriškega štirinajstdnevnikarja *Rolling Stone*. Med razlogi za to, da se na primer novinarji tako pogosto brez otipljivejših dokazov spravljajo prav na popularno kulturo kot na glavno povzročiteljico nasilja, je najbrž tudi dejstvo, da so resnični razlogi ter razlage nasilja in netolerance dosti bolj zapleteni in skriti (ogromne družbene razlike, izredna heterogenost populacije...), medtem ko je televizija že zaradi svoje široke popularnosti zelo primerna za vlogo grešnega kozla. Katz tudi trdi, da gre pri vsem tem za zanimivo reakcijo osrednjih medijev na dejstvo, da se vse več mladine poslužuje novejših načinov komuniciranja, predvsem kableske televizije. Če so popularno kulturo v petdesetih letih zaničljivo primerjali s "srednjeveško blaznostjo", postaja sedaj nekaj zares nevarnega: konkurenca, ki slabi in ogroža politično in ekonomsko moč vodilnih medi-

jev. Zato je njihova reakcija tako silovita in preračunana; posegli so namreč po zanesljivem sredstvu za mobiliziranje javnosti in problem popularne kulture predstavili kot izobraževalni problem. Popularna kultura naj bi predstavljala največjo grožnjo družbi; med drugim naj bi bila kriva tudi za to, da mladina vse manj bere in postaja vse bolj neumna. Mogoče je mladina res neumna, vendar ne toliko, da bi uporabljala tiste medije, ki trdijo, da so najbolj zanimive stvari v njihovem življenju neumne in nevarne.

Katz je že večkrat dokazal, da je zanesljiv apologet popularne kulture. Njegove sodbe so, razumljivo, dostikrat poudarjeno pretirane in enostranske (vprašanje je, če mladina res tako samoumevno razume, da sta sestavna dela kulturnih sporočil tudi pretiravanje in šokantnost), kljub temu pa so številni podatki, ki jih navaja, zelo pomembni za razpravo o učinkih popularne kulture: "Po podatkih revije *American Demographics* so odrasli mlajših let liberalnejši od svojih staršev - vključno s pripadniki baby-boom generacije, iz katere izhaja večina današnjih novinarjev osrednjih medijev. Odrasli mlajših let bodo redkeje podprli prepovedi knjig v javnih knjižnicah ali odpuščanje učiteljev, ker so homoseksualci. Pogosteje bodo mnenja, da je imelo žensko gibanje 'dober vpliv na deželo'. Prav tako bodo pogosteje kot starejši ljudje odobrvali zmenke med pripadniki in pripadnicami različnih ras. 49 odstotkov ljudi med 18. in 24. letom se strinja z dajanjem prednosti manjšinam, da bi tako lahko izboljšale svoj položaj, medtem ko se s tem strinja samo približno tretjina pripadnikov in pripadnic baby-boom generacije." (Katz, 130.)

ne verjamejo, da imajo opraviti z upoštevanja vredno kulturno in družbeno silo, ki bi bila zares sposobna odločilno vplivati na dejansko uveljavitev in utrditev toliko opevanih idealov rasne, spolne in kulturne strpnosti.

PRIMER POPULARNA GLASBA

Razpravljanje o vplivu glasbe ni nekaj novega. V bližnji in daljni preteklosti so se tega z vso potrebno resnostjo lotevala nekatera najodmevnejša peresa. Zaradi svojih kvarnih učinkov glasba ni bila dobrodošla v Platonovi Državi; velik pomen je temu vprašanju pripisoval tudi Aristotel v Politiki. Tudi kasneje so številni filozofi in znanstveniki svarili pred kvarnim vplivom glasbe. Kritika se je še okrepila proti koncu 19. stoletja, "ko je glasba stvar postala" in je preko nosilcev zvoka postala dostopna najširšemu krogu ljudi.

Rock'n'roll je bil na začetku zabava, nedolžna glasba za mlade, nov žanr, ki ga starši niso odobrvali. Res so se pritoževali, da zveni nova glasba grozno, ampak ukrenili niso nič pretresljivega. Da jim je ne bi bilo treba poslušati, so pošiljali otroke iz svojih sob. Otroci seveda niso imeli nič proti, saj so tako lahko še bolj nemoteno uživali v svoji glasbi. Ko so

v šestdesetih starši začeli zgroženo ugotavljati, da imajo njihovi otroci čisto drugačne poglede na bistvena kulturna in politična vprašanja, je bilo že prepozno. Generacijski konflikt je bil tu.

Danes obstaja črnogleda industrija, ki skrbi za reden dotok mračnih napovedi o stanju popularne glasbe. V začetku devetdesetih so (vsaj v Ameriki, medtem ko se v Evropi že napoveduje povečana ofenziva ob zaenkrat sicer dovolj marginalnem pojavu nacionalističnih pop in rock skupin) združeni odredi staršev, religiozних skupin, sodišč, politikov, policije in vplivnih medijev zopet trdo prijeli gramofonsko industrijo. Leta 1990 je revija *Newsweek* takole opisala prodor rap glasbe: "Čeprav večina Američanov najbrž še ni nikoli slišala zanje, to niso kakšne obskurne skupine, ki bi igrale po garažah ali nočnih klubih. Sedaj polnijo velike dvorane - čeprav vse več dvoran noče prirejati rap koncertov zaradi strahu, da se bo nasilje prelilo z odra med množico." Podoben seznam očitkov se uporablja tudi v zvezi z nasiljem v filmih in video igrah, čeprav revija *Time* priznava, "da ne obstajajo dokončne znanstvene raziskave, deloma zato, ker je težko ločiti učinke nasilnih dejanj v video igrah od tistih pohabljenj, ki so na ogled v filmih, na televiziji in mestnih ulicah".

Nasprotovanje popularni glasbi je še zaostрил nastop glasbene televizije, ki je ob svojem nastanku celo med samimi glasbeniki zbudila veliko odklonilnih reakcij. Starši in izobraževalne ustanove se pritožujejo, da mladina preživlja preveč časa ob gledanju MTV-ja, premalo pa ob pisanju nalog. Čeprav je znano, da se je mladina že od petdesetih let naprej učila ob glasbi, je stvar postala kritična prav z globalno uveljavitvijo MTV-ja, ki zahteva poleg avditivne tudi vizualno pozornost.

Lansko leto je bilo glavnima grešnima kozloma ime Beavis & Butthead. Gre za risana (anti)junaka, ki sta v rekordnem času postala glavna zvezdnika MTV-ja. Njuna ogromna publiciteta je najbrž presenetila tudi same ustvarjalce, saj gre na prvi pogled za karseda preprost polurni program, ki je sestavljen iz poceni animacije, starih video spotov in drže kako-je-lepo-biti-glup. Beavis in Butthead sta belska mulca, pripadnika srednjega razreda, ki sedita na kavču, pritiskata na daljinski upravljalca in gledata pozabljene video spote, kot je na primer Karma Chameleon. Pri tem ves čas puhata in se odsotno hihitata ter izrekata priložnostne pripombe na frizuro Boyja Georgea. Glede na njuno popularnost je bilo najbrž že vnaprej jasno, da ju bodo obtožili za širjenje neumnosti in vsakovrstne nesreče: požige, vandalizem, zažgane mačje repe itd. S tem se ni strinjal ameriški novinar Kurt Andersen, ki je v reviji *Time* zapisal: "Mogoče imamo opraviti z najpogumnejšo oddajo, kar se jih je kdajkoli vrtelo na državni televiziji. Ne gre samo za satiro na račun izvajalcev, ki so sploh MTV-jev *raison d'être*,

ampak tudi za neusmiljen prikaz neumnih in asocialnih gledalcev." Beavis in Butthead sta uspešna zaradi tega, ker jima uspe anticipirati vse blazirane sodbe in slabe šale, ki jih je mogoče izreči na račun tako očitno ciničnega početja, kot je ponovno prikazovanje starih glasbenih videov.

S tem pa pridemo do tistih ljudi, ki se s tem ukvarjajo poklicno in smo jih na kratko omenili v uvodu. Gre za zelo resne osebe, ki poskušajo na MTV-ju zgraditi svoje akademske kariere; ki vas vedno znova presenetijo, ko se preko številnih konceptualnih serpentini prebijejo do bolj ali manj predvidljivih zaključkov; bojim se, da imajo namen učiti Beavisa in Buttheada, kako naj gledata MTV. Sam dostikrat nisem čisto prepričan o tem, da lahko na to temo povejo kaj več in bolje od njiju.

IMATE RADI POPULARNO KULTURO?

Pred štiridesetimi leti je komaj obstajalo nekaj takega, kot je resen študij popularne kulture, s kakršnim se danes v glavnem ukvarjajo kulturne študije. Tedaj je bilo glavno merilo še zmeraj osebna izkušnja. Znotraj akademskega sveta se je vse skupaj začelo leta 1957 z zelo vplivno knjigo britanskega profesorja Richarda Hoggarta z naslovom *The Uses of Literacy*, v kateri so dobro razložene bistvene spremembe na področju sodobne kulture, nekoliko manj pa je raziskan potencial novih oblik popularne kulture. Za naše razpravljanje je vsekakor pomembno, da Hoggart v enem izmed podpoglavij piše tudi o očitno kočljivem vprašanju tolerance, ki je ne razume kot odpovedovanje vsakemu nestrinjanju in spregledovanje razlik. Po njegovem mnenju je taka šibkost značilna prav za sodobno toleranco, kar naj ne bi bilo nič drugega kot posledica strahu in bežanja pred neprijetnostmi, ki so logična posledica nestrinjanja. Zaželeno, smiselno toleranco naj bi bila izraz določene moči, prepričanja in občutka o zapletenosti resnic ter spoštovanja do drugih. Na podobne misli naletimo tudi pri drugem velikem klasiku kulturnih študij Raymondu Williamsu v delu *Culture and Society 1780-1950* (1958), kjer problematizira zmešnjavo, do katere prihaja pri rabi besede enakost: "Edina enakost, ki je pomembna in možna, je enakost bivanja. Neenakost v različnih vidikih človeka je neizogibna in celo dobrodošla; to je osnova kakršnegakoli bogatega in kompleksnega življenja. Škodljiva je samo tista neenakost, ki zanika osnovno enakost bivanja." (Williams, 305.)

Lahko rečemo, da sta Hoggart in Williams zgodaj zaznala nekatere bistvene nedorečenosti popularne kulture, ki bodo šle kasneje tako na živce njenim obrekovalcem in obrekovalkam. Na kratko: razlike na svetu dejansko obstajajo, popularna kul-

⁷ *Vprašanje torej, kaj je boljše: ameriški MTV, ki v začetni fazi sploh ni skrival svoje rasistične in seksistične naravnosti, ali sedanji MTV Europe, za katerega je vsekakor značilna precej višja stopnja družbene zavesti. Publika se preko novic kontinuirano seznanja z vsakovrstnimi pomembnimi socialnimi in političnimi vprašanji (tudi z vojno v Bosni, ki jo MTV "pokriva" bolje in ustrežneje od vsake "resne" televizijske postaje; evropski mladini je omogočena večja identifikacija s tem, da se ji daje jasno vedeti, da v Bosni umirajo njeni vrstniki, ki so ji podobni vsaj po tem, da so še pred kratkim z enako izvedenostjo in zanosom uživali v istih radostih popularne kulture!), preko kratkih, obrtno in idejno perfektno izdelanih filmov pa ves čas poteka agitacija za ideale rasne, spolne in kulturne strpnosti. Skeptiki bodo temu najbrž ugovarjali z opozarjanjem na spreminjeno naravo sodobnega kapitalizma, ki je dosti bolj prilagodljiv in v imenu dobička pripravljen v strogo določenem obsegu promovirati tudi vsebine in ideologije, ki mu navidez nasprotujejo.*

tura pa jih (s svojim deklarativnim priseganjem na enakost, vsesplošno toleranco in relativnost vrednot) zanika in nedopustno gladi. S tem seveda ne prispeva k boljšemu razumevanju teh razlik (in morebitnemu odpravljanju nekaterih izmed njih), ampak, nasprotno, z njihovim mistificiranjem v končni posledici povzroča še večje konflikte.⁷

Vse to seveda velja, če verjamemo v popolno pasivnost gledalcev in gledalk, ki samo apatično sprejemajo, kar jim na primer servira njihova televizija. Zasluga kulturnih študij je v tem, da so prav s stalnim poudarjanjem vloge občinstva (teorija o aktivni publikii, ki so jo nekateri označili za "nesmiseln populizem") dosegle, da v popolno odvisnost občinstva, ki bi na vsak medijski dražljaj reagiralo kot programirani robot ali marioneta, ne verjame skoraj nihče več. Elitistične, ekonomske, redukcioniistične in pesimistične postopke je zamenjalo poudarjanje relativne avtonomije, odpora publike, množice pomenov in politike užitka. Popularna kultura je postala prizorišče dinamičnega tekmovanja, celo "boja", ne pa statične dominacije. V stalnih interakcijah med dominantnimi ekonomskimi strukturami in publiko se oblikuje vrsta možnih pomenov, kar še bolj onemogoča, da bi govorili o kakih preprostih, predvidljivih učinkih. Kot močan dokaz za trditev, da so na koncu le ljudje tisti, ki se odločijo, katere kulturne artefakte bodo izbrali izmed ponujenega repertoarja, pogosto navajajo podatek, da kljub ekstenzivnemu oglaševanju na trgu propade 80 do 90 odstotkov novih plošč in filmov. Nekateri grede celo tako daleč, da zanosno govorijo o nekakšnem subverzivnem, gverilskem početju publike, čeprav hkrati priznavajo, da kapitalizmu s strani popularne kulture, ki se že zaradi komercialne usmeritve izogiba vsaki radikalnosti, ne preti kakšna velika nevarnost. Najbrž lahko pričakujemo, da bo v prihodnosti kritika popularne kulture poskušala preseči obe skrajnosti in združiti politično ekonomijo z analizo teksta in občinstva.

SKLEP

V trenutkih, ko so družbene meje še kako realne in ko različni rasistični demagogi skrbijo za to, da jih ne bi prekoračili nepoklicani razseljeni in ekonomsko zatirani osebki, se zdi popularna kultura s svojim imaginarnim prekoračenjem meja kot nekakšna lažna kompenzacija, uteha. Mogoče ji to lahko zamerimo.

Moramo pa si biti na jasnem, da popularna kultura ne ubija in ne odrešuje. Sam ji vsekakor ne bi mogel pripisati tako velikih in tako odločilnih potencialov. Če bi zares ubijala, bi jo njeni nasprotniki in nasprotnice že zdavnaj odstavili, pre-

povedali in uničili. Če pa bi se zares lahko zanesli na njeno odrešujočo vlogo v smislu zagotavljanja večje strpnosti, bi bilo dovolj, da bi vsakemu posamezniku in posameznici predpisali nekajurno gledanje MTV-ja ter priskrbeli zbirko world music plošč in stvar bi bila rešena. Vsakomur pa je jasno, da se ne bomo tako zlahka izmazali.

Pametna raba popularne kulture ni nujna, je najbrž mogoča, vendar nihče ne sme pričakovati, da mu lahko kdo pri tem kaj svetuje. Očitno mora ključ do te skrivnosti najti vsak sam. Rad bi končal z zame ohrabrujočimi besedami Pascala Brucknerja: "Naša usoda je neskladje, nečistost, hibridnost, nezdržljiva nasprotja, ki so v vsakem izmed nas, neizvedljive povezave med Otisom Reddingom in Mozartom, Omom Kalsoumom in Fellinijem, Tintinom in Heglom. Nudimo zavetje zvrstem, ne da bi nam jih uspelo spraviti. Samo tako lahko razumemo, da nekateri zanikajo masovno kulturo in zabavo v imenu 'visoke kulture' z enako nepopustljivostjo Cerkve, ki je nekoč obsodila to isto kulturo v imenu 'svete vere', in da trenutnim uspehom dajejo za vzor nesmrtnega Racina in Monteverdija in pri tem tvegajo, da bodo te velikane osamili v cesarstvu popolnosti. Vendar, mar to ne pomeni le neučinkovito grožnjo s pobožnimi fetiši, da bi pregnali negotovost sedanjosti?" (Bruckner, 69.)

Andrej Ilc, študent primerjalne književnosti in sociologije kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani.

LITERATURA

- BLOOM, Allan, *The Closing of the American Mind*, London, 1988.
 BRUCKNER, Pascal, "Dvorjani apokalipse", v: *Literatura* 22, Ljubljana, 1993.
 FINKIELKRAUT, Alain, *Poraz mišljenja*, Zagreb, 1992.
 FISKE, John, *Understanding Popular Culture*, London, 1989.
 FRITH, Simon, *Zvočni učinki: mladina, brezdolje in politika rock and rolla*, Ljubljana, 1986.
 GANS, Herbert J., *Popular Culture and High Culture*, New York, 1975.
 HOGGART, Richard, *The Uses of Literacy*, London, 1986.
 JAY, Martin, *Adorno*, Ljubljana, 1991.
 KATZ, Jon, "The Media's War on Kids", v *Rolling Stone* 670, New York, 1993.
 PAGLIA, Camille, "Sexual Personae", v: *Literatura* 21, Ljubljana, 1993.
 POSTMAN, Neil, *Amusing Ourselves to Death*, London, 1987.
 WILLIAMS, Raymond, *Culture and Society 1780-1950*, London, 1966.



RASA IN ZGODOVINA

ednarodne ustanove se kajpada zavedajo, da je nujno ohraniti raznoličnost kultur v svetu, ki mu grozi ta monotonost in uniformnost. Razumejo tudi, da ne bo zadosti, če hočemo doseči ta cilj, da negujemo krajevne tradicije in se le zložno poslavljamo od preživelih časov. Treba je rešiti raznoličnost, ne pa zgodovinske vsebine, ki ji jo dala vsaka doba in ki je nobena doba ne zmore ohraniti onkraj svojih meja. Treba je torej poslušati travo, kako raste, spodbuditi skrite možnosti, prebuditi vsa nagnjenja k skupnemu življenju, ki jih hrani zgodovina; prav tako je treba biti pripravljen, da se bomo brez presenečenja, brez odpora in brez upiranja soočili z nenavadnim, ki ga bodo zagotovo prinesle te nove družbene izrazne oblike. Toleranca ni kontemplativno stališče, ki deli odpustke vsemu, kar je bilo in kar je. Je dinamična drža, ki omogoča, da opazimo, razumemo in pospešujemo to, kar hoče biti. Raznoličnost človeških kultur je za nami, okoli nas in pred nami. Od te raznoličnosti (ki vsakemu posamezniku določa ustrezne naloge) lahko zahtevamo samo to, da se uresniči v takih oblikah, da bo vsaka med njimi prispevala h kar največji plemenitosti drugih.

Odlomek iz dela Clauda Lévi-Straussa, *Rasa in zgodovina* (Studia Humanitatis, Ljubljana 1994).

Prevedla: Zoja Skušek.

Drago Kos

Toleranca - nerešeno vprašanje moderne

Začeli bi lahko s tezo, da je toleranca osnovno pravilo človeške družbe. Vsaka družbena ureditev dejansko temelji na toleriranju nekaterih ravnanj in netoleriranju drugih. Nedvomno drži tudi teza, da je z modernizacijo prišlo do enega najpomembnejših zgodovinskih preskokov. Modernizacijski proces funkcionalne diferenciacije je izredno razširil spekter različnih družbenih praks. Za ohranjanje tolikšne raznolikosti pa je nujen dvig praga tolerance, tj. "prenašanja" drugačnosti. Alternativa internalizirane tolerance je lahko zgolj represija, tj. prisilno vzdrževanje nekompatibilnih družbenih praks. Če torej ugotavljamo, da je za moderne družbe značilna intenzivna bližina visoko frekvenčnih raznolikosti, nismo daleč od sklepa, da je toleranca ena od bistvenih podlag modernizacije.

Zvezo med toleranco in gostoto družbenih interakcij je najlažje ponazoriti v urbanem prostoru. V mestih je mogoče tudi zgolj z "zdravorazumsko opazovalno aparaturo" zaznati visoko intenzivnost interakcij. Najenostavnejša dedukcija nas privede do sklepa, da je visokofrekvenčno obratovanje družbe na omejenem prostoru mogoče le, če je na voljo tudi ustrezen "lubrifikator", tj. ustrežna urbana kultura tolerantnosti.

Analiza urbanega ima splošen paradigmatški pomen, ker je v modernih, tehnološko visoko razvitih dužbah druge polovice dvajsetega stoletja že skoraj izginila razlika med urbanim in neurbanim prostorom. Gostota interakcij, ki je bila prej

¹ *Splošno je sprejeta teza, da se prostorski determinizem s tehnološkim obvladovanjem globalnih razdalj zmanjšuje, da torej prostor ni več tako pomemben dejavnik modernih družb. Obvladovanje fizičnega prostora je nedvomno dejstvo, pri tem pa razvojni optimisti pozabljajo na drugo komplementarno plat, tj. da se z naraščanjem dostopnosti zmanjšuje možnost izključevanja.*

² *Najbolj prepričljivo tovrstne reakcije ponazarjajo npr. napadi na tujce, ki so vse pogostejši tudi v "najbolj" modernih družbah.*

³ *Kritična analiza modernih družb zelo hitro razkrije potlačeno vprašanje, ki ga moderne družbe niso uspele vsebinsko razrešiti, pač pa le začasno formalizirali. Formalna smotrno racionalna logika kratkoročno dopušča mnoge prakse, ki pa so na daljši rok problematične. Prelaganje odgovorov v prihodnost je dejansko velikokrat edina "rešitev". Offe govori o tem problemu z metaforiko letala, ki sicer uspešno leti, vendar zanj še ni zgrajena ustrežna, tj. varna pristajalna steza (Offe, 1990:31).*

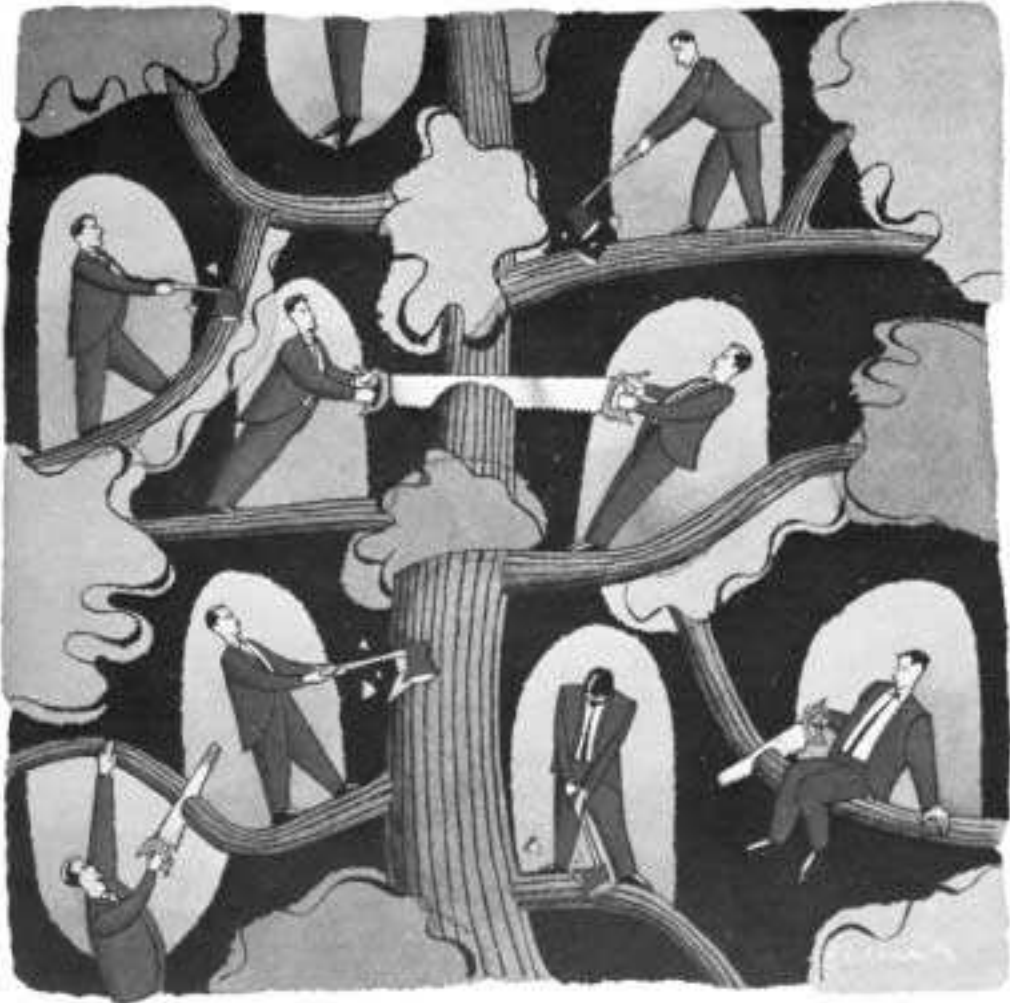
značilna predvsem za urbano okolje, se je razširila na celotni (družbeni) prostor. To seveda pomeni, naj bi v družbah "visoke moderne", (urbana) kultura tolerance različnosti postala značilna za celoten prostor. Potreba po njej se je zelo povečala tudi zaradi tega, ker se je prostor "skrčil".¹ Zato velikokrat ni več na voljo dovolj prostora za ločevanje nekompatibilnih, tj. "netolerantnih" praks. Skratka, smetišča, letališča, avtoceste, jedrske naprave ipd. je vedno težje prostorsko odmakniti od bivalnega okolja.

Prav vedno večja čutno nazorna razvidnost nepredvidenih in nesprejemljivih posledic intenzivnega "obratovanja" modernih družb ponovno sproža tudi manj tolerantna odzivanja. Ta nov "postmoderni" odnos do modernizma je najjasneje spodbudil spoznanje, da prikrivanje ali prekrivanje nezaželenih posledic intenzivne modernizacije spodjeda reprodukcijske sposobnosti družbe kot celote.

Silna zgostitev družbenih interakcij, ki občasno sproži "tradicionalistično" netolerantno odzivanje, sama po sebi zvišuje tudi ekološko senzibilnost. Racionalna varovalna funkcija te nove zavesti pa ima tudi problematične "retro fundamentalistične"² pojavne oblike. Na tej točki se ponovno razkrije endemična in neodpravljiva slabost modernizma. Dopuščanje včasih tudi problematične raznolikosti vztrajno spremlja nerešeno vprašanje razmejitve med dopustnim in nedopustnim. Skratka, meje tolerance so nerešen problem in zaradi tega je modernizem po definiciji nestabilen in nevaren sistem.³ Vprašanje (ne)tolerance je torej nedvomno osrednja problematika modernih družb.

Ekofundamentalistični pojavi, usmerjeni k zožitvi tolerance, zaradi tega niso vedno le predmodernistični ostanki nekakšnega tradicionalizma, ampak so lahko tudi posledica nekaterih "pozabljenih" vprašanj moderne. Pojavi, za katere se zdi, da so nekakšen retrogardistični ludizem, so torej lahko le izraz inherentne negotovosti in ogroženosti, ki izhaja iz hiperkompleksne strukture in iz tega izvirajoče nejasne in neutrjene meje med tolerabilnim in netolerabilnim v modernih družbah.

V modernih družbah se je izoblikovalo kar nekaj strategij začasnega reševanja nekompatibilnih praks v prostoru. Zlasti v urbanem okolju je postalo coniranje univezalnega principa zmanjševanja motečega prepletanja različnih aktivnosti. Znale pa so tudi radikalnejše strategije, npr. umik v posebne prostorske enklave, kjer je na omejenem prostoru mogoče razvijati aktivnosti, ki jih sicer "standardno" okolje ne bi toleriralo. Postmoderne teorije so proizvedle idejo "paralelnih prostorov" (Wellmer, 1985, Jencks, 1982, 1985). Njihova bistvena značilnost naj bi bilo dopuščanje svojevrstnega azila, umika pred hiperkompleksno in velikokrat preveč represivno (tj. pre-



malo tolerantno) družbeno regulacijo. Podobne zamisli so "obče mesto" mnogih postmodernističnih razprav. Foucault (1984) npr. govori o "heterotopijah", Harvey (1989) našteva širok spekter "polimorfnih" aktivnosti v določenem prostoru. Williams (1990) te prostore imenuje prostorske niše. Podobno idejo razvija tudi Beck (1992: 234), ko govori o potrebi "institucionalne zaščite" alternativnih delovanj, tj. praks, ki pomenijo kritiko prevladujočega delovanja. Skratka, po tej poti pridemo do nakopičenih vprašanj modernosti, ki so v tesni zvezi z izpostavljenim problemom (ne)tolerance.

Globalizacija modernizacije, ki je po padcu državnega socializma zelo pospešena, postavlja nekatera nova vprašanja tudi o "prenašanju" neprijetnih oz. celo nesprejemljivih praks. Tu ne gre za kvalitativno nov pojav, temveč za zaostritev prostorske umestitve problematičnih praks. Novost je le to, da je ta

⁴ Kljub naraščanju nadnacionalnih (globalnih) institucij je globalno reševanje ekoloških vprašanj še zelo oddaljeno. To je nazorno pokazal neuspeh ekosumita v Braziliji (*Ecologist*, 4/92).

⁵ Zelo znana in obdelana je selitev "umazanih" proizvodenj na lokacije, kjer jih zaradi različnih razlogov tolerirajo, še bolj znano pa je, da so mnogi okolju škodljivi pojavi dejansko transnacionalni oz. globalni (onesnaženje voda, kisli dež, učinki tople grede).

⁶ Če govorimo o modernističnih regulacijskih mehanizmih, je seveda izbor omejen zgolj na tiste, ki so usklajeni s smotrnо racionalno logiko.

proces na našem planetu dosegel skrajne meje. Za najbolj problematične dejavnosti že zmanjkuje prostora. Iz tega logično izhaja, da bi se moral sorazmerno dvigniti tolerančni prag. Zaradi vedno večje ekološke senzibilnosti in mobilizacije pa se dogaja prav nasprotno. Toleranca do mnogih "hazarderskih" aktivnosti v modernih družbah je vedno manjša. Škarje se torej zapirajo, kar pomeni, da zmanjkuje tudi časa za rešitev.

Z naraščanjem števila globalno težko ali celo nerešljivih pojavov je tesno povezano tudi vprašanje lokalne tolerance njihovih nezaželenih učinkov. V skladu z geslom "Razmišljaj globalno, deluj lokalno" se je toleranca zmanjšala predvsem ali samo na lokalni ravni, kjer se je edino mogoče hitro odzvati.⁴ Mnogi učinki, ki jih ljudje na lokalni ravni ne prenašajo (več), imajo torej svoj izvor zunaj lokalnega prostora. Ta problem seveda ni nov, ga je pa vedno težje odpraviti oz. potlačiti. Posledice tega so več kot zgolj površinske. Modernistična funkcionalna diferenciacija je v mnogih primerih privedla do prostorske nepovezanosti "vzrokov in posledic", tako da je smiselno povezovanje nelokalnih vzrokov in lokalnih posledic kljub globalnim informacijskim tokovom predvsem na populistični ravni zelo težavno. To dejstvo že desetletja izkorišča najbolj propulziven proizvodni podsistem.⁵

S tega vidika so lokalistični netolerantni odzivi na mnoge dejanske in namišljene ekološke učinke pričakovani in razumljivi. Veliko bolj vprašljive pa so reakcije, ki ne sprejemajo niti ekoloških negativnih posledic, nastalih na lokalni ravni. Za takšne primere se je uveljavil izraz "NIMBY" (*not in my backyard* - ne na mojem dvorišču). Gre za sicer povsem pričakovano, vendar kljub temu velikokrat težko sprejemljivo netoleranco do nekaterih neizbežnih nezaželenih posledic modernizma. Takšni prostorski konflikti so zelo indikativni za odkrivanje problemov modernih družb.

Kriza postane očitna, ko zajame tudi mehanizme, ki naj bi urejali konflikte. Netolerantno lokalno odzivanje na pričakovane in neizbežne posledice moderne življenjske prakse odkriva prav to slabost modernih družb. Kljub navidez širokemu registru regulacijskih postopkov sta dejansko na voljo le dva osnovna načina⁶ reguliranja konfliktov. Tudi pri razreševanju nasprotij, nastalih zaradi prostorskih nekompatibilnih praks, poznamo le mehanizme, ki izvirajo iz monetarnega in iz birokratskega (aministrativnega) podsistema. Največkrat nastopata oba hkrati, oz. se dopolnjujeta. Določanje in ohranjanje prostorske ureditve je tako stvar državnega (birokratskega) aparata, ki vključuje tudi monetarno regulacijo. Zelo poenostavljeno bi lahko rekli, da postopek poteka tako, da legitimni državni organi skladno z normativno ureditvijo določajo namembnost prostora, pri čemer seveda upoštevajo tudi ekonomsko logiko. S tega vidika lahko

torej netolerante "NIMBY" odzive označimo kot krizo teh dveh regulacijskih sistemov.

Prostorski posegi postajajo za obstoječe regulacijske mehanizme vse težji problem tudi v primerih, ko obstaja nedvoumna zavest o potrebnosti določenega posega.⁷ Zaradi tega se povečuje število primerov, ko niti birokratski niti monetarni sistem ne moreta več zagotavljati legitimnosti ekološko spornih⁸ postopkov. Zaradi kompleksnosti enostavno ni mogoče predvideti vseh posledic in tudi natančen izračun stroškov ni mogoč. Netolerantnost je torej v precejšnji meri posledica sistemskih pomanjkljivosti in nedorečenosti. Zaradi tega se pojavljajo dopolnilne metode "prepričevanja", t.i. organizirano "usmerjanje odnosov z javnostmi" (public relation management). Te pomožne dejavnosti naj bi zagotavljale ogroženo legitimnost posegov. Vendar je spričo nerešljivosti mnogih ekoloških problemov ta naloga verjetno tudi za najbolj spretne marketinške agente pretežka. Tovrstne aktivnosti lahko zgolj začasno odložijo zaostrovanje tistih NIMBY konfliktov, ki izhajajo iz "lokalističnega narcizizma"⁹.

Pri netoleranci gre velikokrat za ohranjanje statusa "free riderja".¹⁰ Vendar pri takšni "zastojkarski" strategiji ne gre za "patologijo" posameznikov ali določenih skupin, ampak, kot je

⁷ Bistvena značilnost "NIMBY" pojava je zavračanje posega v konkretnem lokalnem okolju, čeprav načeloma obstaja soglasnost o nujnosti posega.

⁸ Tu zanemarjamo nedvomno zelo zahteven problem določitve kriterijev "ekološke spornosti".

⁹ Tako bi lahko označili ozko lokalistično gledanje in reagiranje na dejavnosti v konkretnem prostoru, ki se poizkuša na vsak način izogniti negativnim (ekološkim in drugim) posledicam sicer lokalno uveljavljene prakse.

¹⁰ O tem glej več v Gantar (1993).



¹¹ Komunikacija med stroko in laično javnostjo je zelo zahteven problem, ki marsikoga napeljuje na sklep, da je včasih pragmatično smotrno javnosti zamolčati "nekatere" informacije.

bilo že nakazano, za "sistemski" učinek. Modernistični regulacijski mehanizmi niso sposobni rešiti zadeve, ki je tudi ni več mogoče odpraviti. To pomeni, da imamo vse pogosteje opraviti s situacijami, ko monetarni in administrativni sistem ne moreta doseči legitimitete. Če takšno stanje traja dalj časa, pa je lahko vprašljiva tudi legalnost nekaterih (prostorskih) ureditev.

Obstaja torej kar precej prepričljivih razlogov za previdnost pri presojanju (ne)upravičenosti včasih zelo besnega lokalnega zavračanja prostorskih posegov. Pravzaprav obstaja zgolj en tip situacij, ko je takšno zavračanje povsem neupravičeno. Ko je v skladu z normativno ureditvijo in obstoječimi zalogami znanja ugotovljeno, da sta izbrana najboljši način in najboljša lokacija za optimalno rešitev konkretnega problema, je tovrstne proteste nedvomno težko argumentirano zagovarjati. V vseh drugih primerih pa imajo včasih zelo histerične reakcije tudi racionalno utemeljeno in upravičeno jedro.

V konkretnih "NIMBY" situacijah je torej treba argumentirano dokazovati optimalnost rešitve. To pa je zaradi velikokrat zelo kompleksnih razmer precej težka naloga.¹¹ S temi problemi se bolj ali manj uspešno ukvarjajo strokovnjaki za komuniciranje z javnostmi.

Pri lokalnih zavračanjih določenih prostorskih posegov je problem predvsem, da se velikokrat ne sklicujejo na zgoraj nakazane sistemske nedorečenosti, temveč aprioristično zavračajo argumentirano razpravo o spornem projektu. Takšnih primerov je v zadnjem času na Slovenskem precej in upravičeno jih lahko označimo za retrogradni lokalizem, ki nazorno demonstrira predmoderno dojemanje časa in prostora. Čeprav bi bilo mogoče nasprotni strani, tj. tisti, ki poizkuša uveljaviti kak sporni poseg, mnogokrat utemeljeno in racionalno ugovarjati, se največkrat zgodi, da je stik z apriorističnim, izrazito netolerantnim zavračanjem pretrgan že na začetku. Tako pogosto sploh ne pride do racionalne izmenjave pogledov in stališč.

Takšno absolutno zavračanje torej pretrga stik, še preden se vzpostavi in uporabi mehanizma reševanja konfliktov - birokratski in monetarni. Zaradi tega se konflikt niti ne more razviti do faze, ko naj bi se pokazala (ne)upravičenost akcije. To je tudi osnova za kritiko takšnih netolerantnih odzivanj na bolj ali manj spretno reševanje številnih in očitnih ekoloških prostorskih problemov modernih in tudi slovenske družbe.

Ponazoritvenih primerov iz našega okolja res ne manjka. Najboljši pa je verjetno zaplet z iskanjem lokacije za odlagališče srednje in nizko radioaktivnih odpadkov. Na tem primeru je mogoče pokazati oboje - sistemsko nedorečenost modernih sistemov in predmoderno (instinktivno) izrazito netolerantno odzivanje na realni problem. Druge vrste so

številni zapleti in zelo netolerantno odzivanje pri iskanju lokacij za odlagališča komunalnih odpadkov. V teh primerih gre za reševanje problema, ki nastaja zaradi splošno sprejetega modernega načina življenja. Povsem konsenzualno je tudi prepričanje, da je ta problem bolje reševati na infrastrukturni ravni, ker bi bilo posamično odlaganje lahko ekološko in ekonomsko katastrofalno. In vendar je nadvse težko doseči tudi najmanjše soglasje za lokacijo in rešitev tega vsem očitnega problema. Takšno odzivanje nazorno kaže, da tudi v "pragmatičnih" modernih družbah racionalno smotrno delovanje velikokrat ni učinkovito.

Moderne družbe, za katere se je zdelo, da obvladujejo neprijetne "stranske učinke", se torej soočajo z naraščajočo netolerantnostjo do posledic lastnega "obratovanja". Netolerantne reakcije, ki so usmerjene zgolj v posledice, pa se seveda izneverijo temeljni predpostavki modernizma, tj. racionalnemu presojanju in delovanju. Navidezno obrobni lokalistični pojavi najjavljajo torej velike probleme z reprodukcijsko sposobnostjo modernih družb. Iz tega je mogoče daljnosežno sklepati o zelo kritičnih reinterpretacijah večinoma zelo optimističnih postmodernih teorij.

Drago Kos, doktor sociologije, raziskovalec na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani.

LITERATURA

- BECK, Ulrich (1992): **Risk Society - Towards a New Modernity**, Sage, London.
- HARVEY, David (1989): **The Condition of Postmodernity**, Basil Blackwell, Oxford.
- RABINOW, Paul (1984): **The Foucault Reader**, Harmondsworth.
- GIDDENS, Anthony (1990): **The Consequences of Modernity**, Polity Press, Cambridge.
- GANTAR, Pavel (1993): **Sociološka kritika teorij planiranja**, Znanstvena knjižnica FDV, Ljubljana.
- HABERMAS, Jürgen (1987/91): **The Theory of Communicative Action (I & II)**, Polity Press, Cambridge.
- JENCKS, Charles (1985): **Jezik postmoderne arhitekture**, Zodijak, Vuk Karadžić, Beograd.
- LYOTARD, Jean-François (1979): **La condition postmoderne**, Les Editions de Minuit, Pariz.
- OFFE, Claus (1987): "The Utopia of the Zero-Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria"; v: **Praxis International**, let. 7, št. 1.
- WILLIAMS, P. Oliver (1990): "Bivalne skupnosti in nova bivalna oblika": v: **Družboslovne razprave**, št. 10, Ljubljana.
- WELLMER, Albrecht (1985): "Utopia and the Dialectic of Enlightenment"; v: **Habermas and Modernity**, Cambridge, Polity Press.
- WELLMER, Albrecht (1985): **Prilog dialektici moderne i postmoderne**, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad.

GALILEO GALILEI

PRED INKVIZICIJSKIM SODIŠČEM

Naslednjega dne, v sredo 22. junija 1633 zjutraj, so Galileia pripeljali v veliko dvorano dominikanskega samostana Santa Maria sopra Minerva v središču Rima, kjer se je običajno odvijala ta vrsta obredov. Odet v belo srajco pokore je pokleknil pred svojimi sodniki, ki so se zbrali medtem, ko so mu brali obsodbo:

“(…) Izrekamo, izgovarjamo, razsojamo in izjavljamo, da si se ti, Galilei, zaradi lastnih razlag, izrečenih med procesom, in ki si jih priznal, izkazal pred tem inkvizicijskim sodiščem za močno osumljenega herezije, ker si zagovarjal nauk, ki je napačen in nasproten Svetemu pismu, namreč da je Sonce središče sveta in da se ne giblje od vzhoda proti zahodu ter da se Zemlja giblje in ni središče sveta ter da je mogoče zagovarjati in braniti kot verjetno neko mnenje tudi po tem, ko je bila njegova vsebina razglašena za nasprotujočo Svetemu pismu; in kot posledica tega si se izpostavil vsem cenzuram in kaznim, ki so jih sveti zakoni in druge splošne in posamezne zakonodaje uvedle in uveljavile proti takim prestopnikom.

Teh te z zadovoljstvom oprostimo pod pogojem, da se takoj z iskrenim srcem in nehlinjeno vero slovesno odrečeš, prekličeš in pred nami zavržeš omenjene zmote in krivoverstva ter vse druge zmote in krivoverstva, nasprotna apostolski in katoliški cerkvi, na način in v obliki, ki jo bomo mi predpisali.

Vendar pa, da bi tvoja velika napaka, pogubna zmeta in prekršitev ne ostala povsem nekaznovana, da bi bil v prihodnje bolj zadržan in bi bil drugim v opomin, naj se vzdržijo podobnih prestopkov, razglašamo, da se z javnim odlokom knjiga Dialogi Galileia Galileia prepove.

Obsojamo te na uradni zapor tega inkvizicijskega sodišča, našega razsodnika, kot blagoslovljeno pokoro pa ti zapovedujemo izreči v naslednjih treh letih enkrat tedensko vseh sedem spokornih psalmov ter si pridržujemo pravico, da delno ali v celoti spremenimo, dopolnimo ali prekličemo izrečene kazni in pokorščine.

(…)

Po branju obsodbe je bil Galileiu predložen obrazec preklicne izjave.

(…)

(Obrazec preklicne izjave)

“Jaz, Galileo Galilei, sin Vincenza Galileia iz Florence, star sedemdeset let, ki sem osebno prišel pred to sodišče in klečim pred vami, nadvse eminentni in častitljivi kardinali, veliki inkvizitorji vsega krščanstva proti sprevrženosti krivoverstva, zazrt v svete evangelije, ki se jih dotikam z lastnimi rokami.

Prisegam, da sem vedno verjel, verjamem zdaj in bom z Bogovo milostjo tudi v prihodnje verjel v vse, kar ima sveta katoliška, apostolska in rimska Cerkev za resnično, k čemur moli in kar uči. Vendar - po tem, ko me je sveta inkvizicija seznanila z zapovedjo, naj ne verjamem več zmotnemu mnenju, da je Sonce središče sveta in da miruje ter da Zemlja ni središče sveta in da se giblje, ter mi prepovedala zagovarjati, braniti ali poučevati bodisi ustno ali pisno ta zmoten nauk; po tem, ko sem bil seznanjen, da je omenjeni nauk v nasprotju s Svetim pismom; ker sem napisal in dal natisniti knjigo, v kateri razlagam ta obsojeni nauk in ga utemeljujem zelo prepričljivo, ne da bi podal definitivne rešitve - sem bil zato močno osumljen krivoverstva, torej tega, da sem trdil in verjel, da je Sonce središče sveta in da miruje ter da Zemlja ni središče sveta in da se giblje.

Zato, v želji, da bi izbrisal iz misli vaših eminent in slehernega zvestega kristjana ta močan sum, ki je bil upravičeno izrečen proti meni, z iskrenim srcem in nehlinjeno vero preklicujem in zavračam omenjene zmote in krivoverstva ter sploh vse zmote in krivoverstva in dejanja, nasprotna sveti Cerkvi; prisegam, da ne bom v prihodnje nikoli rekel ali trdil ustno ali pisno kaj takega, kar bi lahko vrglo name podoben sum, in če bi se mi zgodilo, da srečam krivoverca ali domnevno takega, ga bom naznanil tej sveti inkviziciji, inkvizitorju ali prelatu v kraju, kjer prebivam.”

Galileiov proces, Rim, 1633, dokumenti, ki jih je zbral Giorgio de Santillana

Prevedeno po: *La tolérance* (ur. Z. Morsy), UNESCO, Pariz, 1974 (1988).

Prevedla: Nadja Dobnik.



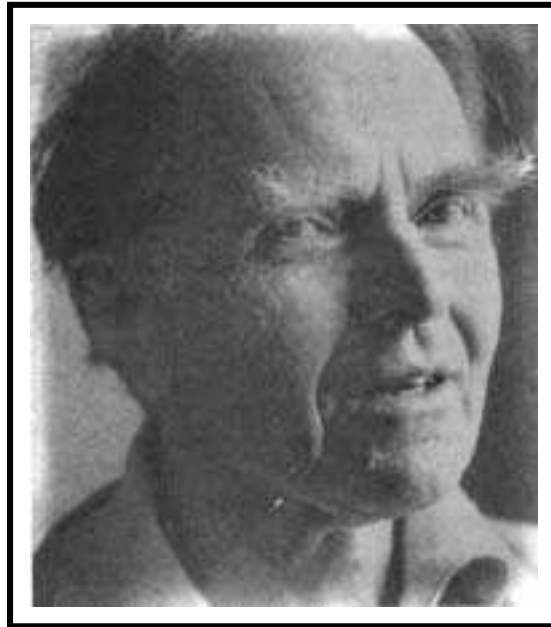
VERA IN FIZIKA

aše državljanske pravice so neodvisne od naših verskih mnenj tako, kot so neodvisne od naših mnenj o fiziki in geometriji.

Thomas Jefferson, The Virginia
statue of religious freedom, 1786

Prevedeno po: *La tolérance* (ur. Z. Morsy),
UNESCO, Pariz, 1974 (1988).

Prevedla: Nadja Dobnik.



Paul Feyerabend

Kamor koli pogledamo, katere koli primere opazujemo, se izkaže, da načela kritičnega racionalizma (jemlji falsifikacije resno; povečaj vsebino; izogibaj se ad hoc hipotezam; "bodi pošten" - kar koli že utegne *to* pomeniti; itd.) in toliko bolj načela logičnega empirizma (bodi natančen; baziraj svoje teorije na meritvah; izogibaj se nejasnim in nestabilnim mislim; itd.) dajejo nepravilne prikaze razvoja znanosti v preteklosti in znanost v prihodnosti lahko samo ovirajo. Dajejo nepravilen prikaz znanosti, ker je ta veliko "površnejša" in "iracionalnejša" kot njena metodološka zrcalna slika. In morajo jo ovirati, ker - kot smo videli - poskus narediti znanost "racionalnejšo" in ekzaktnejšo lahko vodi samo k njenemu propadu. Razkorak med znanostjo in metodologijo, ki je povsem očitno zgodovinsko dejstvo, kaže torej slabost metodologije in morda tudi "zakonov razuma". Kajti, kar se v primerjavi z njimi pojavlja kot "površnost", "kaos" ali "oportunizem", ima izredno pomembno funkcijo pri razvoju teh pravih teorij, ki jih danes štejejo za bistvene sestavine našega spoznanja narave. *Ti "odkloni", te "napake" so predpogoji napredka.*

Spoznanju omogočajo obstanek v kompliciranem in težavnem svetu, v katerem živimo, in *nam* omogočajo ravnati svobodno in srečno. Brez "kaosa" nobenega spoznanja. Brez pogostega oddaljevanja od razuma nobenega spoznanja. Ideje, ki danes tvorijo ravno temelj znanosti, obstajajo le zato, ker so obstajale tudi takšne stvari kot predsodek, domišljavost, strast in podobno; *ker so se postavile razumu po robu*; in ker se jim je *pustilo svojo pot*. Treba je torej sklepati, da se *tudi znotraj* znanosti razumu ne more in ne sme priznati vsevladje, da ga je treba v korist drugih instanc nadigrati ali izključiti. Ni niti enega pravila, ki bi v vseh okoliščinah ostalo veljavno, in niti ene instance, na katero se lahko vedno sklicuje.

Sedaj ne smemo pozabiti, da je bil ta rezultat dosežen pod predpostavko, da znanost - tako kot jo danes poznamo - ostaja nespremenjena in da so njene metode merodajne tudi za njen prihodnji razvoj. Če se znanost *predpostavi*, razum ne more biti zaobsežen in nerazum ne izključen. Ta posebna svojstvenost razvoja znanosti močno govori za anarhistično spoznavno teorijo. Vendar znanost ni nedotakljiva. Njej lastne omejitve (in veliko je takih, ki jih seveda ni lahko formulirati) niso nujne za splošna, sistematična in uspešna pojmovanja sveta. Obstajajo miti, obstajajo dogme teologije, obstaja metafizika in obstajajo druge možnosti, da se konstruira slika sveta. Jasno je, da plodna izmenjava med znanostjo in takšnimi "neznanstvenimi" pojmovanji sveta anarhizem potrebuje še bolj kot znanost sama. Anarhizem torej ni le *možen*, temveč *nujen* tako za notranji napredek znanosti kot tudi za razvoj naše kulture v celoti. In tako se priključi razum vsem tistim abstraktnim duhovom, kot dolžnost, morala, resnica, in njihovim konkretnjšim predhodnikom, bogovom, ki so nekoč služili za zastraševanje ljudi in za omejevanje njihovega svobodnega in srečnega razvoje: izumre...

Prevedel: Slavko Hozjan.

Odlomek iz izbora Feyerabendove knjige *Against Method* (Verso Edition 1975), ki je preveden po razširjeni nemški izdaji (*Wider den Methodenzwang - Skizze einer anarhistischen Erkenntnistheorie*, Suhrkamp 1976) in objavljen v Časopisu za kritiko znanosti, št. 64-65, letnik XIV, 1984, str. 69-92.

Darko Polšek

In memoriam Paulu Feyerabendu

In older days a glimpse of stocking,
Was looked upon as something shocking,
Now heaven knows - *anything goes!*

Good authors to, who once knew better words,
Now only use four-letter words,
Writing prose - *anything goes!*

Enajstega februarja letos je v Ženevi za rakom umrl Paul Feyerabend¹, filozof znanosti in avtor, ki je Porterjeve stihe spremenil v metafizično znamenje našega časa. *Anything goes* je postala osnovna krilatica relativistične, skeptične, postmoderne, epikurejske vesele znanosti, osnovna poteza Feyerabendovega epistemološkega dadaizma in anarhizma. "Vse teče", "Kakor vam drago", "Kar teče, teče", "Vse je mogoče", "Deluj, kot misliš, da je dobro" - ti slogani so se prevajali na tisoče načinov, čeprav je bil smisel vedno eden in isti. Čvrste sheme in enotnega racionalnega postopka ustvarjanja in opravičevanja metodoloških in teoretskih trditev in človeških stvaritev ni. *Proti metodi* - oz. kot so napačno prevedli Nemci *Wider der Methodenzwang* -, Feyerabendova največkrat omenjana knjiga, ki se nam v podnaslovu razodeva kot skica neke anarhistične teorije spoznanja, je postala drugi bojni klic vdora znanstvenih in drugih nezadovoljne-

¹ Paul Feyerabend se je rodil 18. januarja 1924 na Dunaju. Po začetem študiju glasbe v Weimarju se je kmalu vrnil na Dunaj, kjer se je začel ukvarjati z naravoslovjem in epistemologijo. Pravijo, da filozofije ni nikdar študiral, kot bi bilo to treba, in zlobneži dodajajo, da se to tudi vidi. Po poškodbi v vojni je ostal nepokreten. Predaval je na kalifornijski univerzi Berkeley, na Freie Universität v Berlinu, ETH v Zürichu in na Gesamthpchschole v Kasslu. Njegovi najbolj znani deli sta zbornika *krajših*, toda po mnenju mnogih najboljših tekstov pod naslovom *Realism, Rationalism and Scientific Method (v nadaljevanju RRSM)* (1981). Njegove druge znane knjige so še:

Against Method
(1975), ***Erkenntnis für freie Menschen***
(1990), ***Probleme des Empirismus*** (1981) in ***Wissenschaft als Kunst*** (1985).

žev, program totalne destrukcije pozitivističnega programa "racionalne rekonstrukcije" v teoriji znanosti. "Woodoo je prav tako dober kot vremenska napoved, volilne napovedi niso nič boljše kot astrologija."

Zadnja stvar, ki sem jo hotel razviti, bi bila neka nova spoznavna koncepcija, neka nova abstraktna filozofija. Seveda eksperimentiram z različnimi idejami, vendar je to tako-rekoč moja zasebna stvar. To kar pišem, kar pripovedujem drugim, s čimer dolgočasim prijatelje, ni spoznavna koncepcija, temveč zbir ugibanj, napotkov in aforizmov, ki bralcem in poslušalcem lahko pomagajo osvetliti položaj v premišljanju problemov, s katerimi se ukvarjajo. Vsebina teh pripomb je vedno ista: ne verjemite znanstvenikom, ne verjemite intelektualcem; ne glede na to, ali so marksisti ali katoliki, imajo svoje interese in hočejo doseči duhovno in materialno moč, oblast nad vsemi ljudmi in se vedejo tako, kot da bi že vse vedeli. Toda tudi tisto, kar vedo, temelji na neke vrste religiji, religiji iskanja resnice ali religiji namenskosti, glede katere se lahko prerekamo. (EFFM 284)

Toda vse se je začelo drugače. Vse do leta 1968 je bil Feyerabend pravi popprovec, pristaš kritičnega racionalizma, kritik induktivizma, predstavnik sijajnih ugibanj in še bolj bleščečih zavračanj, "pogumen bojevnik na strani racionalizma in normativne metodologije". Takrat pa je skupaj s prijateljem Imrom Lakatosem prišel do spoznanja, da popprovski falsifikacionizem boleha za nekaterimi očitnimi boleznimi, med drugim tudi za tisto, ki sta ji dala oznako "naivnost". V pravi znanosti se nihče ne ravna po Popprovih načelih zavračanja, se pravi, da bi zaradi soočenja z neko instanco, ki se ne sklada s teorijo, zavrgla celotna generalizacija. To bi tudi ne bilo smiselno. Kajti omenjena zavračajoča instanca je lahko posledica številnih napak: v opažanju, formulaciji, relevantnosti za posplošitev itd. To bolezen popprovstva sta Lakatos in Feyerabend imenovala "konvencionalizem". Ker ne obstaja absolutno upravičenje in zasnovanje, moramo vzeti neko poljubno točko v dokazu kot aksiom. Tak aksiom pa je konvencija ali dogma. V obeh primerih torej nekaj izvenracionalnega. Prav tako je Popprov realizem konvencionalen, se pravi metafizičen. Ne more ga dokazati, temveč vanj samo veruje.

Če je Lakatos navkljub tem spoznanjem še naprej poskušal braniti racionalno rekonstrukcijo znanstvene zgodovine ter pestrejšo metodologijo, v katero bi bile vključene tudi socialne ocene, je Feyerabend na nek način izbral konsekvantnejšo pot: anarhizem. Trditev o konvencionalnosti in dogmatičnosti izhodiščnih točk dokaza, zvezana s popprovskim načelom pogumnih ugibanj in zavračanj - ki se v zadnji instanci ne tičejo nedokazljive real-

nosti - in z načelom iskanja podobnosti resnici (ne pa z resnico), nas pripelje do zaključka: *use teče*. Pri dokazovanju lahko (tudi po Poppru) začnemo, s čimerkoli želimo, s tistimi ugibanji, ki jih želimo. Toda izjalovila se je druga stran Popprovega dokaza, se pravi upanje, da bomo lahko ne glede na poljubnost hipotez prišli do trdnih dokazov za njihovo racionalnost. Ko zavržemo surovi, se pravi naivni falsifikacionizem, postanejo po Feyerabendu upravičevanja skoraj prav tako poljubna kot izhodiščno ugibanje. Lahko jih po potrebi modificiramo: zanemarjamo lahko spodbijanja, poudarimo lahko posebne sklope potrjujočih dejstev, izrekamo lahko različna predvidevanja... Konec koncev napravimo še tretji poljubni korak: za *realnost* poimenujemo lastne hipoteze, izbire in upravičevanja. "Stvari, ki imajo važno vlogo v našem izbranem načinu življenja, imenujemo *stvarne* (RRSM xiii)." Ta pragmatična trditev iz leta 1964 je postala zgodnja anticipacija Bloora, Rortyja in ...*guruja* Feyerabenda. In tako se sesuje zadnji branik popprovstva - znanstveno-filozofski ideal o demarkaciji, se pravi razmejitvi racionalnega in iracionalnega.

V Feyerabendovi programski knjigi *Proti metodi* se popprovsko zatrjuje, da je pogoj napredka znanosti postavljanje pogumnih hipotez, ki nasprotujejo dobro potrjenim teorijam in eksperimentalnim rezultatom. Toda ne zaradi tega, ker bi bile bolj zmožne spodbitja kot druge, ampak zato, ker se brez njih ne bi dalo priti do novih dokazov in rezultatov. "Pogoj konsistentnosti, ki zahteva, da se nove hipoteze pokrivajo s sprejetimi teorijami, je neracionalen, ker brani starejšo, ne pa boljše teorije." (AM 355) Toda poleg novih in radikalnih hipotez tvori želeno *proliferacijo* teorij tudi celotni korpus starih znanj in teorij. "Niti ene ideje ni, tudi če je še tako predpotopna in absurdna, ki ne bi zmogla izboljšati našega znanja." V tem kontekstu sta kot pogosto poudarjena primera "predpotopnih teorij" pacifiška in kitajska medicina, za kateri zahodna ne more dati niti pojasnitve niti ju ne more zadovoljivo nadomestiti. Te medicinske prakse (in teorije, ki temeljijo na njih) so nesoizmerljive (nekomenzuralne). Zdravijo sicer isto bolezen, toda ne razpolagajo z nobenimi sredstvi za medsebojno razumevanje.

Woodoo magija je samo Feyerabendova, se pravi zahodnjaška, oznaka za nerazumljivost *funkcioniranja* teh nesoizmerljivih praks. Feyerabend se je večkrat poigral z njo, da bi poudaril relativnost zahodnjaških teoretskih obrazcev in njihovo družbeno osnovo.

Iz nesposobnosti zahodnjaške filozofije, da bi zagotovila racionalno zatočišče metodološki enoličnosti, se je razvil kulturni dogmatizem. Znanost je postala ideologija, ki išče in

zahteva zunajteoretsko, se pravi družbeno podporo. Po Feyerabendu je znanost dobila družbeno podporo, čeprav si je po svojih racionalnih prispevkih ne zasluži. Postala je avtarkična, zaprta in onstran kontrole družbe, ki jo podpira. V nasprotju z mnogimi prepričanji je Feyerabendova kritika znanosti in ideja "zaščite družbe pred znanostjo" v veliki meri zasnovana na idealu odgovornosti institucij. Feyerabend zahteva od znanosti, da se tistim, ki jo finančno in idejno podpirajo, izstavijo računi za to, česar ni uspela napraviti, oz. natančneje, išče formalno ločitev države in znanosti (kot je to v primeru ločitve države in cerkve). Kajti "mnoge ideje vodijo človeško življenje. Resnica je samo ena med njimi." Znanost ni uspela dati osnove univerzalni racionalnosti in tako (mogoče zaradi tega) niti ne sme imeti monopola nad njo. Ne glede na Feyerabendovo trditev o nujnosti političnega poseganja v znanost, "da bi se premagal šovinizem znanosti, ki se upira alternativam v korist obrambe obstoječega stanja", se mi zdi veliko pravilneje, če rečemo Feyerabendu prosvetitelj, ne pa *guru* ali klovn. Njegovo pretiravanje ima kritično funkcijo prav zato, ker si danes samo pretiravanje lahko pridobi pozornost. Jasno nam da vedeti da: 1. ne obstaja popolno racionalno upravičenje; 2. da se obstoječe znanstvene rešitve v glavnem smatrajo za najboljše, ne da bi se posebej razložil njihov status, se pravi, da v znanosti obstajajo konzervativne in dogmatske tendence celo med deklariranimi kritiki; 3. da družba vpliva na znanost in da ji ne sme pustiti, da se zapre v "skupnost ekspertov", ki ni podvržena zunanji kontroli; 4. da poleg teoretske obstajajo tudi druge pomembne družbene tradicije, ki vplivajo na življenje, tradicije, ki lahko postanejo bolj plodni izviri idej; in 5. da ne obstaja princip odločanja v korist neke posebne tradicije, ker plodnosti idej ni mogoče predvideti. Omenjena "načela" so Feyerabendovo opravičenje "spoznanja za sodbodne ljudi", vendar jih lahko smatramo tudi - kot to trdi Hans Peter Duerr v naslovu zbirke tekstov o Feyerabendu v dveh poglavjih - za skušnjave in preizkušnje, s katerimi se preprečuje, da bi znanost kadarkoli zapadla v dogmatski dremež. Zato mora znanost postati umetnost in jo posnemati v ustvarjanju bogastva idej in pluralizmu perspektiv.

Čeprav Feyerabendu pripada pomembno mesto v krajši in bolj trdi filozofiji znanosti, ga bodo čez sto let v zgodovinah filozofije 20. stoletja gotovo navajali kot ključno osebnost postmodernega duha časa, kot upornika z razlogom ali brez razloga v interesu veselega in neobveznega skepticizma, kot tipičnega predstavnika nove "nesrečne zavesti", stoicizma, epikurejstva in drugih vrst sociologizma, v katerih išče duh svojo pravico do pomena, ki ga je v stvarnosti že izgubil.

Smrt mogoče ni relativist, kot to neokusno trdi pisec in memoriama Paulu Feyerabendu v tedniku *Die Zeit*; toda če je tako, je to točno samo zaradi tega, ker življenje to je. Funkcija relativizma ni v ničemer drugem, kot da prosvetiteljsko spominja na njegove različne oblike in možnosti.

Prevedel A. K.

Darko Polšek, magister filozofije in doktor sociologije, znanstveni asistent na "Institutu za primenjena društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu", Zagreb.



Citalnica



Claude Sahel (ur.)

LA TOLÉRANCE, POUR UN HUMANISME HÉRÉTIQUE

Autrement
(Série Morales št. 5)

Editions Autrement, Paris,
1993

212 str., cena: 120 FF

Niso revije, niso knjige, pa tudi klasični monografski zborniki ne. V zbirkah, ki jih izdaja založniška hiša Autrement - poleg zbirke Morales, v kateri je izšel pričujoči zbornik, so to še zbirke Monde, Mutation, Mémoires in Sciences en société - so se prvine teh klasičnih knjigotrških zvrsti med seboj pomešale v hibrid, za katerega lahko z gotovostjo rečemo, da ni načrtovan v skladu z zahtevami strokovnih objav. Njihov koncept je preprost. Vsaka številka vsake zbirke je posvečena eni temi in ima svojega urednika, ki zanjo zbere članke, jih uredi, razvrsti v sklope, napiše predgovor k celoti, k posameznim sklopom in kratek aluziven uvod tudi k vsakemu posameznemu članku.

Članki so relativno kratki, kolikor je mogoče razbremenjeni vsega znanstvenega aparata, natisnjeni značilno francosko razprto in z izdatno belo margino. Opombe pod črto so redke in kratke, navedki v besedilih prav tako, bibliografije na koncu posameznih člankov "nadomesti" skupna bibliografija na koncu knjige, ki pa nima ambicij, da bi bila izčrpna; skoraj vedno je med članki vsaj en intervju ali pogovor.

Za izdaje s takšnimi značilnostmi res ni dileme, ali je njihov namen predstaviti visokoletečo teorijo ali ne. Zasnova jasno kaže usmerjenost na širok ciljni krog bralcev, ki jih ne zanimajo strokovni priveski, eksibicija specializmov in eruditstva, vedno v nevarnosti, da postanejo sami sebi namen. Dejstvo, da založba z leti širi število tako zastavljenih zbirk (zbirka Morales je ena najmlajših; v njej so do zdaj izšli zvezki, posvečeni zvestobi, vljudnosti, časti, odpuščanju in pogumu, napovedani pa so še izidi zvezkov o potrpljenju, skromnosti in sramu), govori o tem, da tržni nameni koncepta doživljajo uspeh. K temu so pripomogla tudi zveneča imena v mednarodni zasedbi izdajateljskega sveta (med drugimi so njegovi člani tudi Fernando Savater, Emmanuel Lévinas, Julija Kristeva in Elisabeth Badinter).

Vendar menim, da bi bilo napak zasnovo in namen teh zbirk oceniti kot zgolj divulgativen. Odrekanje strokovnosti, ki jo tako brez srama kažejo, še ne pomeni odsotnosti vsake discipline v tem založniškem projektu. O ureditvi, ki jo spoštujejo vse posamezne številke in je del same zasnove zbirke, spregovori rubrika Podatki o avtorjih. Za ilustracijo poglejmo, kako se v njej predstavljajo sodelujoči avtorji v številki, posvečeni toleranci. Med njimi najdemo književnika (Fernando Arrabal), predsednika sekcije religijskih ved na Ecole pratique des hautes études, ki je po stroki zgo-

dovinar in sociolog laicizma, dalje, prvo žensko rabina v Franciji, psihiatra, publicista, ki poučuje politično filozofijo v Berlinu, doktorja književnosti, dominikanca, ki je profesor teologije na Katoliškem inštitutu v Parizu, profesorja srednjeveške filozofije, generalnega sekretarja Državnega sveta mest v Franciji, nekdanjega voditelja "Droit de réponse" (Michel Polac), profesorico filozofije, izraelskega profesorja na oddelku za francosko književnost hebrejske univerze v Jeruzalemu v pogovoru z Arabcem z izraelskim državljanstvom itd. - če se omejimo samo na avtorje, ki s svojo raznorodno duhovno provenienco najjasneje razkrivajo namene uredniške zasnove. Pregled vsebine člankov v tem pogledu pokaže podobne rezultate. Niza prispevkov ne odlikuje sistematičnost, notranja povezanost, ki bi zagotavljala vnaprejšnjo jasnost predmeta, in na njej temeljila, nasprotno: če se ti zborniki po čem odlikujejo, se prav po tem, da se različnih pogledov ne trudijo na silo razvrščati v zaporedje, ki bi hotelo izraziti notranjo skladnost neke apriorne teoretske konstrukcije, ki bi "držala" polje, v katerem bi posamezni članki našli svoje vnaprej določeno mesto. Čeprav so prispevki razvrščeni v tri sklope (Zavesti o drugačnosti, Oblasti, Državljske pravice), njihovo branje učinkuje kot niz poskusov utiranja poti skozi težko prehodno teritorij, ki bolj kot ponujajo jasne odgovore, razkrivajo kompleksnost njegove konfiguracije. Tako lahko beremo članek, ki opozori na semantično mnogopomenskost tolerance, prispevek o začetkih moderne zastavitve vprašanja v 16. in 17. stoletju, o tezi, da je toleranca anglosaškega izvora in ne kontinentalnega, o mestu, ki ga toleranca zavzema pri Freudu, o toleranci in liberalnem judovstvu, o Marseillu kot reprezentantu pristaniških mest, kjer si drugi ustvarja postojanke za naskok v glo-

bino ozemlja, o vlogi elektronskih medijev, o razliki med drugim in kvazidrugim, ki je s svojim prečnem opozicionalne logike kolektivitet delitve na javno in zasebno resničen objekt strpnega ali nestrpnega vedenja, o toleranci pod vladavino zakona, ki v republikanskih ustavah monopolizira družbeno vez, ipd. Nobeden od njih ne predpostavlja vnaprej danih jasnih odgovorov na vprašanja in vsak tke svojo lastno mrežo izhodiščnih opredelitev, ki skupaj z drugimi ne privede do enoznačnih sklepov, pač pa mrežo ujemanj in razhajanj, poudarkov in premolkov brez nujno skupnega konteksta. Pluralnost resnic, ki je s stališča teorije in zanjo značilne netolerantnosti pomanjkljivost, je znoraj dialoško strukturiranega moralnega univerzuma prednost.

Nekaj pa je le treba reči kritičnega. Za zbornik, ki si prizadeva razgrniti različne vidike tolerance, bi pričakovali, da se bo dotaknil tudi procesov, ki jih je sprožil padec berlinskega zidu, pa tega ni storil. Čeprav je zbornik izšel leta 1993, ne vključuje niti enega sestavka, ki bi se tako ali drugače ukvarjal z novonastalim položajem v medetničnih in mednacionalnih odnosih na evropskem vzhodu.

Igor Pribac

Revija Pretoki IDENTITETA IN DRUGAČNOST

Kulturna zadruga Maja,
Gorica, november 1993
93 str., cena: 15.000 Lit

V času, ko je slišati oceno, da je revij v Sloveniji dovolj in preveč, ko je denarja in bralskega interesa včasih še za življenje obstoječih premalo in ko se zdi, da



je nastanek nove revije prav tako težko utemeljiti, kot bo težko zagotoviti potrebna sredstva za njeno preživetje, je slovenski kulturni prostor dobil novo revijo.

Pogumnega dejanja se je lotila skupina razumnikov, ki tokrat ni ne ljubljanska ne mariborska, pač pa gre za goriške, tržaške in beneške intelektualce, ki so v okviru goriške kulturne zadruge Maja, s pomočjo Komisije za kulturo SKGZ in Kulturnega doma v Gorici ustanovili revijo Pretoki in izdali poskusno številko s tematskim naslovom "Identiteta in drugačnost".

Kraj in kulturni milje nastajanja revije opredeljuje njeno prednostno tematsko usmeritev: za revijo, ki je nastala v krogu slovenskih zahodnih zamejcev, je povsem jasno, da bo skušala premišljati in s oblikovati manjšinsko identiteto Slovencev v Italiji. Pomembno je le ugotoviti, s katerih premis in na kakšen način bo to počela. Poskusna tematska številka, od uvodne besede naprej, bralcu ponuja dovolj jasne iztočnice za odgovor na to vprašanje. Odlikuje jo jasna zavest, da se vsake identitete drži neidentiteta, da identiteta ni impermeabilna esenca, temveč da je identiteta vsake kulturne skupnosti možna samo kot neidentičnost s samim seboj, kot neprestan poskus zaobseganja samorazlikovalnega

procesa, ki ga sprožajo stiki z zunanjostjo, drugim in drugačnim. Ime, izbrano za revijo, je že program; in dominanten ton prispevkov, zbranih v poskusni številki, ga lepo ponazarja. V dobi komunikacijskega pospeševanja, ko sodobna komunikacijska tehnologija tihotapsko zanika vse državne meje, je vsaka strategija zapiranja vase, vsaka ideologija avtarkije na neuspeh obsojen anahronizem. To, kar se nekaterim med nami, ki živimo v suvereni nacionalni državi, še lahko kaže kot privid substancialnosti, samonanašajoče se opredelitve zgodovinsko kulturne skupnosti kot neodvisne, samostojne samobitnosti (in kar je še drugih podobnih delnih določitev filozofskega pojma substance), ki je z mednarodnim priznanjem suverenosti dosegla popolnost svoje politične forme (no, z izjemo neprijetne ekonomske nezadostnosti), se nekaterim našim rojakom, ki živijo zunaj meja slovenske države, ne zdi plavzibilna retorika. Če si mi, zavarovani z državnostjo in mejami, ki ji pritičejo, lahko privoščimo omamo spregledovanja svoje geopolitične nezatnosti, za "zamejce" to ni možno. Meja, ki je lahko vir nacionalne samozaverovanosti vase, pri njih nujno zbuja travmo ločitve in razcepa.

Zato obrat perspektive, ki si ga Pretoki, tako se zdi, postavljajo kot svoj *raison d'être*. V dobi kapilarizacije in globalizacije komunikacijskih kanalov je treba dejavno posredovati kulturne tokove, ne le zapirati ventilov, temveč kanale tudi "čistiti", skratka, skrbeti za dober pretok: za medijacijo, soočanje, presajanje in cepljenje raznorodnega. Namen revije je, kot v Uvodni besedi pravi urednik Ace Memolja, povabiti k sodelovanju pisce iz takoiimenovanega prostora Alp in Jadrana in prispevati k medsebojnemu seznanjanju in krepitvi dialoga v tem večkulturnem in večjezikovnem okolju. Projekt se potemtakem bolj kot na

Evropo narodov opira na Evropo manjšin: na spoznanje, da so tudi najštevilnejši in najbolj razviti narodi le manjšine, vedno le šibkejši del nasproti vsem drugim.

K vsebini prve številke. Niz osmih razprav in razmišljanj otvarja Miran Košuta z zapisom Dževadova prerokba, ki je nastal za lanskoletno srečanje pisateljev v Dragi. V njem pisec evocira peklenske muke in nebeške radosti življenja intelektualca manjšinske narodnostne pripadnosti v večinskem okolju, za katerega se največkrat zdi, da hoče drugačnost izgnati in izničiti. Sestavek zaključuje anekdota. Dževad, omenjen v naslovu, je bosanski pisatelj Dževad Karahasan, ki je na novinarsko vprašanje, kam je zginila Bosna miru in sožitja, odgovoril, da je Bosna, o kateri govorijo, Bosna prihodnosti, ne preteklosti. Košuta odgovor poantira na način, ki je človeku večine v Sloveniji milo rečeno tuj: "Človek meje, pripadnik manjšine ve, da je treba Karahasanov stavek posplošiti, raztegniti na celotno "jugoslovansko ozemlje in še dlje do Herkulovih stebrov znanega sveta: In reči: Jugoslavija bratstva i jedinstva ni bivša, je bodoča 'Jugoslavija'. Slovenija kulturnega, gospodarskega in političnega dialoga z Beogradom, Zagrebom, Prištino ali Novim Sadom ni minula utopija, ampak bodoča gotovost. Avstroogrski nacionalni pluralizem v Trstu, simbioza slovenskega, italijanskega, furlanskega ali nemškega v zamejstvu ni bivša, je bodoča. V komunikacijsko globalni vasi sveta so narodnostne ali državne komore absurd." (Str. 14.) Ace Mermolja (Drugi in zločin) se ob sklicevanju na Todorova in njegove analize koloniziranja Amerike in ob Habermasu loteva dilem sožitja v multikulturnem prostoru. Pavel Fonda (Psihološka plat nacionalizma) analizira vzhodnoevropske nacionalizme, Marta Verginella (Nacionalni konflikt v obmejnem mestu) razčlenjuje zgo-

dovinske vzroke sedanjega etnično preobremenjenega vzdušja v odnosih med Italijani in Slovenci v Trstu, ki se rad kiti s svojo kulturno raznolikostjo, hkrati pa vsiljuje homogenost. Marino Vocci (Istra med preteklostjo in bodočnostjo) je prispeval nekaj vodil za reševanje sožitja narodnosti, ki živijo v Istri, Marko Kravos pa s kratkim spremnim besedilom in s prevodi iz dveh pesniških zbirk predstavlja pesnika Micheleja Obita. Sledi še nekaj krajših zapisov in recenzij.

Kaj še dodati k popotnici novi reviji na poti izpolnjevanja zastavljenih ciljev? Naloga je vse prej kot lahka. Če naj Pretoki skrbijo, da se bo geografsko, politično in jezikovno razdrobljen prostor zavedel svoje povezanosti in sopripadnosti, čaka urednike veliko trdega dela in veliko ovir, ki jih bo treba premagati.

Ne le, da bodo morali v prihodnjih številkah poskrbeti za širši krog sodelavcev in različnost pogledov na ista vprašanja, kar bo dokazovalo živost revije; če naj resnično zajame celoten prostor, ki sega onkraj alpskih grebenov in vse do juga Istre, bo morala načeti tudi vprašanja, ki so vir razhajanj in sporov, predvsem pa poiskati rešitev za jezikovno razumljivost pripadnikom drugih nacionalnih skupin, kar je morda najtežja in hkrati najpomembnejša naloga.

Igor Pribac

Jean Jacques Rousseau

RAZPRAVA O IZVORU IN TEMELJIH NEENAKOSTI MED LJUDMI

Prevodi, Ljubljana, 1993

136 strani, cena 1.260 SIT

Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi (*Discours*



sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes) je prišla na naše knjižne police kot prva knjiga v novi zbirki Prevodi (odgovorni urednik je Marjan Šimenc), ki je četrta edicija Enote za časopisno-založniško dejavnost pri Študentski organizaciji Univerze v Ljubljani. V tej zbirki bodo izhajali prvi slovenski prevodi (temeljnih) klasičnih del s področja znanosti. Razpravo je prevedla Tatjana Jurkovič, po mnenju strokovnjakov "skrbno in s potrebno pozornostjo do specifičnega Rousseaujevega stila"; za manj kritičnega bralca pa lahko rečemo, da je prevod tekoč in berljiv. Spremono študijo z naslovom Rousseaujeva genealogija nelagodja v kulturi je napisala Eva D. Bahovec. V njej je razvila tezo o ambivalentnosti v Rousseaujevem pojmovanju razvoja, ki "skupaj z napredkom prinaša tudi zaton".

Rousseau se je, da bi odgovoril na vprašanje: "Odkod izvira neenakost in ali jo naravni zakon dopušča?", ki ga je zastavila akademija v Dijonu leta 1753, odločil zariti v hosto (naravo) in tam poiskati odgovor. V njej je odkril "podobo prvih časov" in napisal njihovo zgodovino, ki je sedaj prevedena v slovenščino.

Razprava, po mnenju Eve D. Bahovec Rousseaujevo najbolj te-

oretično delo, je sestavljena iz treh delov: Posvetila, ki ga je Rousseau namenil republiki Ženevi in v njem predstavlja tip idealne demokratične države; Razprave (I. in II. del) in Opomb, ki jih je, kot pravi, dodal "iz same razvade, da skačem s predmeta na predmet".

V prvem delu Razprave Rousseau postavi temeljne predpostavke naravnega stanja, ne toliko, ker bi verjel v njegov dejanski zgodovinski obstoj, kot iz potrebe, da bi vzpostavil trdno podlago za proučevanje in določitev aktualnih družbenih razmer. Nujnost domene naravnega stanja Rousseau nakaže s svojim prvim spisom Razprava o umetnostih in znanostih iz leta 1750. Pet let kasneje v Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi naravno stanje teoretično utemelji, v kasnejših delih pa mu že pomeni metodično izhodišče miselnega procesa. Do predstave naravnega stanja se Rousseau dokoplje tako, da (na neki način paradoksalno) sodobnika oklesti vsega, kar ne "izhaja iz njegove lastne osnove in so na njem spremenile okoliščine in razvoj" (str. 21), ter ga postavi v neokrnjeno naravo. Rousseauju se naravno stanje, drugače kot denimo Hobbsu, kaže kot stanje sreče in svobode. Posameznik je tako samozadosten in tako zadovoljen v svojih majhnih potrebah, da je sposoben preživeti neodvisno od drugih ljudi. Nič ga ne navaja, da bi mislil, kaj šele, da bi mislil, kako bi živel drugače, denimo v skupnosti s svojimi sodobniki. Človek v tem stanju ni družbeno bitje. Rousseau tako najde v naravnem stanju zgled sožitja med ljudmi, ki je v družbi porušeno, zato si želi spoznati zakone, ki naj omogočijo skladno življenje neke prihodnje človeške družbe. Zakoni (državni) so po Rousseauju tisto, kar se nanaša na človeka, njihova naloga pa, da odpravijo moralno neenakost, t.j. vzpostavijo in vzdržujejo moralno enakost. Razvojnost pa Rousseau pojmuje kot krožno: vsa-

ka razvojna stopnja je slabša (bolj izrojena) od predhodne, saj v sebi nosi napake vseh prejšnjih, vendar pa obstaja skrajna točka, ki "zapira krog in se dotika točke, iz katere smo krenili". Rousseau si torej prizadeva pripraviti se na ta usodni trenutek (revolucija), ko bo človeštvo znova prišlo na to skrajno točko; ponuditi mu namerava družbeno pogodbo, ki bo utemeljila demokratično vladavino in ohranila (ponovno vzpostavila) v ljudeh pristno zavest svobode; le-ta je človekovo, potlačeno in zavrženo, pa vendar najbolj temeljno naravno določilo.

V Razpravi Rousseau razvija, po mnenju Eve D. Bahovec, predvsem etiologijo zla, mračno vizijo razvoja. Njegova kasnejša dela: Družbena pogodba, Emile ali o vzgoji in Julie ali nova Heloise, pa so njegov poskus predstaviti model izhoda iz začaranega kroga, predstaviti formulo za vzpostavitev reda. Njegova dela je moč brati na več načinov: tudi kot utopije (vendar nikdar negativne), vizionarske spise ali pa kot literaturo. Kljub temu pa ostajajo dejstva, ki jih ne gre prezreti; namreč, da je Rousseau s svojo mislijo bistveno zaznamoval mnoga področja znanosti in političnega življenja. Velja za utemeljitelja antropologije in mnogih vej, kamor se razteza; to mesto mu je določil Levi-Strauss. Njegova politična misel je odločilno vplivala na oblikovanje sodobne evropske demokratične ureditve. S svojim pisanjem je načel mnoga vprašanja, postavil teze, ki so burile domišljijo literatom in spodbujale mnoge njegove sodobnike (znanstvenike, filozofe in druge teoretike), da so se opredelili do njegovih spoznanj. Rousseau je torej (tudi v Razpravi) v prvi vrsti filozof, radovednež, ki opazuje in odkriva človeka, išče v pojavih zakonitosti, jih poskuša razložiti in preseči, ob tem pa premore dobršno mero filozofske samokritičnosti in prostodušnosti.

Razprava o izvoru in temeljih neenakosti je prišla v slovenski

prostor z velikim (228-letnim) zamikom. Ves ta čas je doživljala usodo ene tistih knjig, o katerih se veliko govori in se nanje sklicuje iz druge ali tretje roke, pa bolj malo bere. Še posebej, ker razen redkih naših knjižnic, kjer imajo izvirno francosko izdajo, nikjer ni bilo najti nobenega prevoda tega dela. S tem prevodom je zapolnjena pomembna vrzel v prevodih Rousseaujevih del (Družbena pogodba 1960, Emile ali o vzgoji, 1959 in Izpovedi, 1955-56). Prevedeno imamo delo, ki je pomenilo preobrat v Rousseaujevem spekulativnem procesu, in takšno je neizbrisen del evropske politične misli in kulture, h kateri se prištevamo tudi Slovenci.

V knjigarnah boste Razpravo prepoznali po modri barvi (barva poletnega neba). Na drugi strani so zgledno navedene založniške informacije, na naslednjih dveh straneh se ponovno seznanimo z naslovom knjige, pregledno kazalo nas čaka na peti strani, na sedmi uredniško pojasnilo, na predzadnji strani pa so naštetih člani uredniškega odbora zbirke. Če želimo poiskati naslov izvirnika, pa je naš trud zaman - v knjigi ga ni; zato si ga poiščemo na kakem drugem mestu.

Aleš Primc

M. Delle Donne, S. Gindro, U. Melotti, A. Sobrero

LA XENOFOBIA. FRATELLI DA ODIARE?

(Ksenofobija. Bratje, da bi jih sovražili?)

Alfredo Guida editore,
Napoli 1993

142 str., cena: 20.000 LIT

Zahodna kultura je še v osemdesetih letih obravnavala nacio-



nalizem, rasizem in raznovrstne oblike etnocentrizma kot pojave svoje najbolj temačne preteklosti, misleč, da je do njihovega poslednjega izbruha prišlo v drugi svetovni vojni. Z nastopom devetdesetih let pa je morala priznati, da se je hudo zmotila, ko je spregledala moč speče pošasti. Obudila sta jo padec berlinskega zidu in gospodarska recesija, čeprav so nekateri eminentni evropski razumniki, če omenimo le E. J. Hobsbawma, prisodili nacionalizmu in nacionalnim konfliktom mesto le se v arhivalijah.

Tudi Italija, ki se je vse do pred kratkim razglašala za strpno deželo, danes odkriva svojo ksenofobijo in vse močnejše etnocentrične težnje. Sandro Gindro, urednik tega zbornika, razmišlja o odgovornosti italijanskih intelektualcev, ki so vse predolgo prezirali podtalne konflikte v odnosih med italijanskim severom in jugom, ter potemtakem zamudili priložnost pravočasne preučitve različnih oblik nestrpnosti, hkrati pa tudi aktivnega posega v družbi. Družba, ki ne sprejema drugega, tujca, kaže na svojo regresijo, na izbruh nezavedno potlačeni sporov. Nujno za odpravo kolektivnega patološkega obnašanja pa je po mnenju Gindra pravilna diagnoza, ki naj bi ji sledila uspešna terapija. Namen knjige je namreč

prav to: osvetliti pojav ksenofobije in rasizma iz zgodovinskega, sociološkega, psihoanalitičnega in antropološkega vidika ter obenem nakazati možnosti njune odprave.

M. Delle Donne v študiji *Od biološkega h kulturnemu* opredeli koncepte rase, naroda in etnosa ter osvetli spremembe, ki so jih leti doživeli v času. Zaustavi se zlasti ob znanstveni legitimaciji rasizma in opozarja, da nova spoznanja na področju genetike, ki so potrdila skupni izvor človeških ras, še zdaleč niso odpravila rasizma. Tudi zato ne, ker v zahodnem svetu vse močnejši migracijski tokovi spreminjajo razmerja med večino in manjšino in vse bolj ogrožajo integriteto zahodne identitete. V strahu pred izgubo svojih starih gotovosti se Zahod vrača k modelu nacionalne identitete in superiorne rase, kljub temu da obenem promovira vse večji partikularizem.

O nekompatibilnosti univerzalnih vrednot, ki jih Zahod razglaša za svoje, in vse močnejših etnocentričnih težnjah, ki se pojavljajo v Evropi, piše tudi A. Sobrero, avtor prispevka *Segmentarni sistem in Modern World-System*. Kako je mogoče, se pisec sprašuje, da se Zahod po eni strani zavzema za globalizacijo kulture in razglaša kozmopolitizem za univerzalno vrednoto, po drugi pa dopušča, da ga razjeda črv etničnosti in rasizma. Ideja velike identitete, srečanja in asimilacije različnih svetov, ki se je izoblikovala v renesansi, razsvetljenstvu in v času pozitivizma, se v postmoderni družbi umika pred partikularnimi identitetami, ki ne prenesejo nacionalno-državnih tvorb, kaj šele multinacionalnih. Sobrero meni, da zlasti antropološke študije t. i. preprostih družb ponujajo primerna interpretacijska izhodišča za preučevanje identifikacijskih dinamik v kompleksnih družbah. Izhajajoč iz antropološkega diskurza je namreč razvidno, da patologija nestrpne družbe korenini v nesprejemanju različnosti. Če izha-

jamo iz premise, da se jaz izoblikuje v odnosu z drugim, lahko ugotovimo, da *we-group* določa svoje nasprotje v razmerju z *out-groupom*. Neorasizem se torej pojavlja kot oblika konflikta med nami, ki nismo kot oni, in onimi, ki niso kot mi. Potemtakem gre za reakcijo ogrožene identitete, ki prepoznavna kot drugo predvsem tisto, kar nosi v sebi potencialno destabilizacijsko moč.

Ko S. Gindro razmišlja o psihičnih vzrokih ksenofobije, ugotavlja, da v času gospodarske recesije in globlje družbene krize postanejo vsi drugi "židje" in "cigani". Ksenofobijo, rasizem, nacionalizem in kakršnokoli obliko etnocentrizma združuje namreč potreba po poveličevanju lastne identitete in socialni diskvalifikaciji vseh tistih, ki ostajajo zunaj nje. Stereotip "židov" in "ciganov" je toliko ustaljen, da lahko vedno znova prevzame nove pomene. Ksenofobija in rasizem stopata, kar zadeva nesprejemanje drugega v korak drug z drugim. Gindro povezuje ksenofobno obnašanje in rasizem s travmo, ki jo prvorojenec doživi ob rojstvu mlajšega brata. Bojazen pred izgubo afekta staršev sproži v prvorojencu regresivno obnašanje in samo s časom bratovska ljubezen premaga, potlači prvotno agresivnost. Agresivnosti, potlačeni v družinskem krogu, je sicer dana priložnost, da se pozunanji v kolektivnem kontekstu. Rasisti in ksenofobni ljudje naj bi bili po piščevem mnenju žrtve izvorno družinske patologije. Psihodinamika strahu pred novimi prišleki sledi, trdi avtor, psihodinamičnemu mehanizmu strahu pred mlajšim bratom. Prvorojenec ne prenese, da bi ga mlajši brat razlastil, podobno tudi domačin mrzi tistega, ki ogroža njegovo blaginjo. Patološka percepcija drugosti korenini torej v bojazni pred izgubo privilegijev, v končni meri pa tudi pred iznakaženjem prvotne identite.

U. Melotti razmišlja o koreninah rasizma in ksenofobije izha-

jajoč iz Jaspersove ugotovitve, da je kolektivna regresija možna. Ob povratku potlačene danes v Evropi razpoznavna bolj oblike ksenofobnega vedenja kot pa rasizma. Gre za strah pred drugim, ki je najpogosteje tujec. Za strah, ki sicer prihaja od daleč, saj pred njim niso bile imune niti preproste družbe. Mržnjo do tujcev so poznali tako stari Grki kot vzhodne civilizacije, čeprav jo je znanstveno utemeljil šele rasizem 19. stoletja. Zahodna civilizacija je po Melottijevem mnenju etnocentризem podedovala po Grkih, Hebrejcih in Rimljanih, saj nobena od teh treh civilizacij ni razglasila strpnosti do drugega za vrednoto. Poleg tega se etnocentризmu nista v modernem času izognili niti liberalna niti marksistična ideologija. Tujci so bili sicer od antike dalje predmet fascinacije, a le takrat, ko so bili dovolj oddaljeni.

Nesmiselno bi bilo torej zanikati, menijo avtorji, da smo vsi po malem, tudi zaradi civilizacijskih korenin, ksenofobni. Ta ugotovitev pa še zdaleč ne zveni kot opravičilo tistim, ki rasizem, ksenofobijo in etnocentризem obravnavajo kot zgodovinsko dediščino. Stare oblike nestrpnosti postajajo ključni problem postmoderne družbe in v njej dobivajo nove vsebine in nove oblike. Od kolektivnega samozavedanja in od vloge, ki jo bodo v postmoderni družbi prevzeli intelektualci, bo odvisno, ali se bo družba znala nestrpnosti do drugega znebiti ali pa jo bo še bolj okrepila.

Marta Verginella



C. Mannucci

L' ODIO ANTICO. L' ANTISEMITISMO CRISTIANO E LE SUE RADICI

(Davno sovražstvo.

Krščanski antisemitizem in njegove korenine)

Milano, Mondadori, 1993

310 str., cena: 43.000 LIT

Čeprav je zgodovina skorajda zbrisala korenine dva tisoč let starega sovražstva, vedno novi protisemitski izbruhi kažejo na zakoreninjenost in žilavost protizidovske ideologije. Spričo njene dolgotrajnosti lahko jemljemo mržnjo do Židov kot eno izmed najrelevantnejših stalnic zahodne, krščanske civilizacije. Cesare Mannucci se kot laik, vzgojen v katoliškem duhu (vse italijanske povojne generacije šolarjev so bile v osnovni in srednji šoli deležne obveznega verskega pouka), spoprijema z najbolj razširjenimi krščanskimi stereotipi, ki vse Žide razglašajo za izdajalce in Jezusove krvnike. Protizidovska usmerjenost krščanstva je za avtorja nesporna. To

dokazuje z dejstvom, da se je Rimska cerkev šele z izjavo Nostre Aetate na II. vatikanskem koncilu leta 1695 odrekla skoraj dva tisoč let trajajoči obsodbi, ki je židovski rod zaznamovala kot rod Kristusovih morilcev. Ne glede na zbliznanje, do katerega je med tema verskima skupnostima prišlo tako v času papeža Janeza XXIII. kot v času zdajšnjega Wojtilovega pontifikata, polemike, ki jih je na italijanskem kulturnem prizorišču sprožila pričujoča knjiga, kažejo, da je normalizacija odnosov med njima se daleč. Vzpostavljanje odnosov med najvišjimi cerkvenimi prelati in rabini je zapustilo in zapušča sled v protokolih, manjši pa je bil in je domet sprave v širši katoliški javnosti. Ugotovitev nemškega katoliškega teologa Hansa Künga, ki ostaja zaradi svojega oporečništva trn v peti Rimski cerkvi, da je bil holokavst mogoč po zaslugi dvatisočletnega krščanskega protizidovstva, v katoliških vrstah ni odmeval toliko, kot bi morda moral.

Mannucci se je analize krščanske pritižidovske ideologije lotil s historične perspektive in z njo nazorno pokazal na odgovornost, ki jo Rimska cerkev nosi za to, da so pripadniki židovskega rodu v najrazličnejših obdobjih preteklega in polpreteklega evropskega zgodovine postali grešni kozel par excellence. Pri osvetlitvi korenin krščanskega antisemitizma je za avtorja ključno vprašanje zgodovinska utemeljenost krščanske obsodbe Židov kot krivcev za Jezusovo smrt. Kot so pokazale že študije Julesa Isaaca (Jésus et Israel, Pariz, 1948) in S. G. F. Brandona (The Fall of Jerusalem and Christian Church, London, 1951), na katere se Mannucci sklicuje, je s filološke in historične perspektive krivda, ki so jo napravili Židom, nekonsistentna. Jezusov spor z najvišjimi hebrejskimi oblastmi je namreč bil hkrati tudi napad na predstavnike rimskih oblasti. Te so Jezusa štele za pre-

nevarnega revolucionarja, da bi ga ne kaznovale s smrtjo.

Krščanska doktrina je od Pavla iz Tarsa naprej zanikala Jezusove vezi z židovskim kulturnim okoljem, v katerem je živel in deloval. Čeprav se je zavzemal za korenito preobrazbo židovske cerkve, ni v tedanjih zgodovinskih virih dokazov, da bi iz nje izstopil. Prišel je sicer v spor z židovsko aristokracijo, kar pa še ne pomeni, da je zavrnil tudi židovsko vero. Metamorfoza Jezusovega nauka se je po avtorjevem mnenju začela udejanjati po njegovi smrti. Začela se je s Pavlovim naukom, ki je Jezusa iz izraelskega mesije preobrazil v božjega sina in ga oklical za odrešenika vsega človeštva. Pavel je hote zamolčal zgodovinsko okolje, v katerem je Jezus deloval, zamolčal je Jezusovo zvestobo tori in njegove odnose z zeloti. Prikrivanje zgodovinskega ozadja Jezusovega delovanja se je nadaljevalo ob pisanju evangelijev, zlasti Matej in Janez sta Jezusa postavila na stran dobrega, Židom pa prisodila mesto na strani Satana in zla. Tako se je, ugotavlja avtor, že v evangelijskih tekstih izoblikovala prva koherentna denegacija vseh oblik židovstva, ki je lahko slonela le na manipulaciji z biblijo v korist krščanskega nauka. Krščanstvo je namreč svojo izvornost utemeljevalo le na potlačitvi hebrejskih korenin. Širjenje krščanstva iz Palestine na grškorijsko območje in poznejša krščanska sprava s cesarsko oblastjo sta za Mannuccija okoliščini, ki sta kristjanom omogočili, da so krivdo za Jezusovo smrt naprtli ne le židovskim glavarjem, temveč židovskemu rodu nasploh. Čeprav se je omejevanje pravic, ki so ga bili Židje v mejah rimskega imperija deležni od Julija Cesarja dalje, začelo že v času Vespazijana, se je krščanska protizidovska ideologija lahko uveljavila šele potem, ko je rimski imperij krščanstvo oklical za državno religijo: najprej v kam-

panji za spreobrnitev Židov, nakar v prepovedi židovskega prozelitizma. V 5. stol. je rimska država vzajemno s krščansko cerkvijo vodila vse bolj kapilarno in učinkovito diskriminacijsko politiko do Židov, ki je dosegla višek v tedanjem sežiganju sinagog. Zaveznitvo, ki ga je krščanstvo vzpostavilo s posvetno oblastjo, je namreč omogočilo nekaznovano preganjanje židovskega rodu. Serija pokolov, pogromov in raznovrstnih oblik nasilja, ki so se vrstili vse do križarskih vojn in tudi po njih, so za avtorja najbolj zgovorna priča razširjenosti in vztrajnosti protizidovske krščanske ideologije. Mannucci cerkvenih moč še zdaleč ne okliče za krvnike židovskega rodu, vsekakor pa nakaže ideološki background, ki je opravičeval in dovoljeval preganjanje Židov. Zgodovinsko doganano je, trdi pisec, da židovske skupnosti niso nasilno odgovarjale na napade krščanske strani. Za tako razširjeno organizirano izvajanje nasilja je bila potrebna podpora oblasti in le-ta je bila vedno na strani kristjanov. Srednjeveško in moderno preganjanje Židov na območju od Sicilije do Španije, Anglije in Poljske in do vseh tistih predelov, kjer so se ti naselili, kaže na ustaljene vzorce izvajanja nasilja in na njegovo kontinuiteto. Do segregacije Židov v getih in njihove fizične stigmatizacije s posebnimi oblačilnimi znaki ne bi prišlo, meni pisec, če se protizidovski arhetip ne bi vedno znova oplajal in krepil. Po zaslugi posameznih cerkvenih in posvetnih moč je bila diskriminacija Židov sicer občasno suspendirana, vendar spet zlasti takrat, ko so izbruhili protizidovskega nasilja ogrožali samo cerkveno ali posvetno institucijo.

Mannuccijevi osvetlitvi protizidovske krščanske ideologije bi težko prisodili površnost ali pristranskost, čeprav se je avtor moral, podobno kot vsi proučevalci zgodnjega krščanstva, soočiti s

skromnimi in večkrat nezanesljivimi zgodovinskimi viri. Tudi če bi podvomili o pravilnosti Mannuccijevega filološkega razglabljanja, ne moremo spregledati, da so protizidovski stereotipi in z njimi protizidovski gnev v krščanski družbi zakoreninjeni in opazni tudi med tistimi, ki se niso nikoli spoznali s pripadniki židovskega rodu, kar lahko pripišemo le zakoreninjeni protizidovski krščanski indoktrinaciji. Po Mannuccijevem naziranju se je krščanstvo osamosvojilo, ko je izvedlo očetomorilsko dejanje, toda zato, ker ni bil oče nikoli dokončno umorjen in so pripadniki religije sina v svoji sredi morali tolerirati prisotnost še tako šibkega in nemočnega očeta, je bilo moč obnavljanje očetomorilskega dejanje nad Židi racionalizirati le z obsodbo očetovega rodu.

Marta Verginella

**Gunnar Heinsohn,
Otto Steiger**

UNIČENJE MODRIH ŽENSK

KRT, Ljubljana 1993
318 str., cena: 2.100 SIT

Knjiga Uničenje modrih žensk s podnaslovom Prispevki k teoriji in zgodovini prebivalstva in otroštva prinaša zbirko študij dveh sodobnih nemških demografov, ki naj razložijo evropsko eksplozijo populacije (18. in 19. st.) in nato rapidnega upadanja števila prebivalstva v drugi polovici 20. st. v vsej zahodni Evropi. Njuna temeljna teza je, da je vzrok obeh ekstremnih nihanj v novoveškem (simbolnem) aktu uničenja modrih žensk, s katerim sta Cerkev in država začeli urejati prebivalstveno politiko, ki je bila do tedaj prepuščena izključno staršem. Ti se



namreč v seksualno osveščenih družbah ravnajo v skladu z individualnim ekonomskim interesom (Število otrok uravnavajo po lastni ekonomski moči). Avtorja v večjem delu študij dokazujeta, da preganjanju čarovnic (modrih, lepih in dobrih žensk) ni botrovala predvsem iracionalna obsedenost preganjalcev, ki naj bi v dejavnosti čarovnic videli delovanje hudobnih duhov, ampak mnogo bolj globoka gospodarska kriza, ki je spremljala propadanje fevdalizma in nastajanje novega merkantilističnega ekonomskega reda.

Kdo so sploh modre ženske, ki jih - po mnenju avtorjev - pregledi svetovne zgodovine vseprevečkrat le površno omenjajo, še rajši pa povsem zanemarijo? Z izrazom modra ženska (femina saga) so bile v srednjem veku označene ženske, ki so se, pogojno rečeno, ukvarjale z ženskimi zadevami: pomagale so pri porodih, pripravljale in razpečevale kontracepcijska sredstva in metode, izdelovale mamila in poživila ter izvajale splave. Zvečine so bile torej seksualno osveščene. Gojile so kult ženskega telesa in bile izrazito spolno agresivne in lascivne (take jih največkrat prikazujejo tudi slikarji). Vendar tedaj njihova najbolj sporna dejavnost, tj. načrtovanje družine, ni srednjeve-

ška posebnost, celo nasprotno; zelo razvita je bila že v plemenskih družbah, zelo izpopolnjena pa je bila še v antiki.

Po mnenju Heinsohna in Steigerja je delovanje modrih žensk, ki je bilo tako samoumevno (naravno), postalo nezaželeno šele po letu 1320, ko se je končala zlata doba evropskega kmetijstva, še bolj pa med leti 1348 - 1352, ko je kuga, ki je razsajala po Evropi, vzela življenje več kot četrtini njenih prebivalcev. Na ta način se je nevarno zmanjšalo število aktivnega (kmečkega) prebivalstva, ki je bilo kot delovna sila nepogrešljivo. Zmanjšalo se je do te mere, da je postal ogrožen evropski ekonomski ustroj. Šlo naj bi torej predvsem za ogrožanje ekonomskega interesa države in Cerkve. Krivce za nastalo krizo je oblast poiskala pri Judih in modrih ženskah in začela eno najstrašnejših preganjanj v zgodovini.

V stoletjih najbolj nasilnega preganjanja (v obdobju med 1500 - 1700) je bilo usmrčenih približno 500.000 čarovnic. Kljub tako zstrašujočim ukrepom pa je preteklo skoraj dvesto let, preden je bilo znanje o zaščiti pred zanositvijo, ki je bilo povod gonje, izrinjeno iz zavesti povprečnega Evropejca. Avtorja menita, da kaže to na globoko zakoreninjenost (naravnost) starševske težnje uravnavanja rojstev in pa nedvomno veliko stopnjo emancipacije žensk v srednjem in zgodnjem novem veku, ki je niti skrajna državna represija tako dolgo ni mogla prizadeti.

Potem ko avtorja v prvem delu izčrpno dokažeta svoja stališča, ki sem jih zgoraj na kratko predstavil, se v drugem delu ukvarjata z analizo posledic te prve uspešne cerkveno-državne intervencije v regulacijo rojstev: po dvesto letih je prišlo do velikega porasta prebivalstva, ki je dosegel višek sredi 19. st.; oblikovala se je nova "viktorijanska" morala, in vzpostavila novo vlogo moškega in ženske; veliko število rojstev je

porušilo tradicionalen proces odraščanja, ki ga je sedaj nadomestila institucionalna vzreja in vzgoja.

V zadnjem delu prinaša Uničenje modrih žensk študije, posvečene otroku in njegovemu mestu v družini in skupnosti od plemenske družbe do danes. Gunar Heinsohn, navezujoč se na že omenjena spoznanja, ugotavlja, da se razmišljanja o pravicah in zaščiti otrok prvič pojavijo šele potem, ko "Novi vek na morilski način uveljavi krepost števila otrok; imeti otroke je - na videz - samo sebi namen" (str. 208). Na ta čas, ko je dokončno izumrla vednost o načrtovanju rojstev, je torej vezan tudi pojav (množičnih) institucij za vzgojo otrok (šolstvo). Množica rojstev je prinesla obenem vsesplošno zanemarjenost otrok, predvsem pa zastrašujoče število smrti kmalu po porodu. Mnogi starši (matere) niso bili sposobni preživeti svojih otrok, zato so začele v večjih mestih nastajati velike sirotišnice in najdenišnice - zbirno mesto za nezaželene nesrečnike. Te ustanove, ki so postale pravi sinonim zlorab nad otrokom, so bile s svojo nezaslišano krutostjo le odraz časa, ki je bil otroku najmanj naklonjen v vsej zgodovini.

Že zelo zgodaj so se oglasili prvi borci za otrokove pravice, katerih 300-letna prizadevanja so zbrana v Deklaraciji OZN o otrokovih pravicah iz leta 1959 (knjiga, o kateri govorimo, vsebuje tudi prevod Deklaracije o otrokovih pravicah, str. 303 - 305), ki vsem otrokom, živim v državah podpisnicah Deklaracije, zagotavlja tisto, kar pojmuje pod besedno zvezo "srečno otroštvo". Avtorja, ki sta sodobna zagovornika otroka vrednega otroštva, v sklepu poudarita, da je za zagotovitev tega ideala nujna odprava ne le novoveške, ampak kakršnekoli prebivalstvene politike, kar pomeni odpravo vseh državnih ukrepov spodbujanja ali pa omejevanja rojstev in zagotavljanje svo-

bodne izbire starševstva ne le deklarativno, ampak predvsem na področju davčne politike in zagotavljanja občje blaginje. Le v tako urejeni skupnosti naj bi se rojevali zaželeni otroci, ki bodo ob možnosti razvoja po njihovi meri zares srečni.

Delo, ki je v Nemčiji izšlo že leta 1985, prinaša sedaj v naš prostor nove poglede na prebivalstveno politiko, ki lahko v našem času zaradi tradicionalne naravnosti pomenijo le marginalno mnenje. Kljub temu pa Uničenje modrih žensk neodvisno od tega, ali priznavamo izhodišča, sklepe in tudi nekatere vrednostne ocene posameznih zgodovinskih dogodkov, predstavlja resno znanstveno delo, ki ga ob visoki stopnji znanstvene argumentacije odlikuje še veliko slikovnega materiala, nazornih tabel in grafikonskih prikazov ter predstavitev ključnih zgodovinskih dokumentov (npr. Čarovniško kladiivo).

Čeprav je knjiga v zasnovi strokovno čtivo s področij demografije, sociologije in seksologije in torej v prvi vrsti namenjena raziskovalcem teh znanosti, se zdi, da bodo po njej posegli tudi tisti, ki jih zanima zgodovinski pojav in usoda čarovništva (še posebej, ker gre za enega redkih prikazov te problematike v slovensčini).

Aleš Primc

Alasdair MacIntyre

KRATKA ZGODOVINA ETIKE

Znanstveno in publicistično
središče, Ljubljana 1993

302 str., cena: 2.499 SIT

Izid slovenskega prevoda znane delo Alasdaira MacIntyrea *Kratka zgodovina etike* je nedvomno pomemben kulturni do-



godek. Strokovna dela s področja etike, ki bi nam nudila zares sistematičen in temeljit zgodovinski prerez razvoja in geneze evropske etične misli, so namreč zelo redka. MacIntyreova *Kratka zgodovina etike* je eno izmed takšnih del, ki mu kljub njegovi teoretski poglobljenosti ne moremo očitati, da je namenjeno zgolj strokovnjakom. Nasprotno, zaradi svoje duhovitosti in navidezne nezahtevnosti, ki je nedvomno posledica avtorjevega temeljitega poznavanja obravnavane tematike, je dostopno tudi širšemu krogu ljubiteljev humanistične literature. Razkriva nam temeljne mejnike evropske etične misli, katerih vsaj površno poznavanje sodi v takoimenovano splošno izobrazbo.

Mogoče pomeni izid *Kratke zgodovine etike* celo uvod v širšo obravnavo moderne evropske moralne filozofije. MacIntyreova neizprosna neoaristotelško naravnana kritika moderne morale je ob svojem izidu gotovo tako spodbudila kot tudi zaostрила razpravo o mestu in vlogi moderne moralne filozofije.

Pravkar omenjeno nam tudi razkriva, da so težišče MacIntyrove misli zgodovinske analize. Prednosti njegovega neoaristotelškega teoretskega izhodišča moramo torej iskati predvsem v nje-

govem izvrstnem poznavanju zgodovine etične misli. MacIntyreova zgodovinsko naravnana razlaga se osredotoča predvsem na skrbno analizo temeljnih etičnih pojmov in vrednot, katerih spreminjanje skrbno spremlja vse do moderne. To je tudi razlog, da MacIntyre v svojem delu vseskozi govori o temeljnih etičnih pojmi (concepts) in ne o etičnih konceptih, kot lahko preberemo v sicer zelo vestnem slovenskem prevodu dela. Avtorjeva zavezanost anglosaksonski nominalistični filozofski tradiciji se namreč kaže ravno v jezikovnoanalitični usmerjenosti njegovih raziskav.

Več kot temeljita rekonstrukcija evropske moralne misli se tako v *Kratki zgodovini etike* začne nja z analizo predfilozofske zgodovine "dobrega". Nato nas avtor iz homerskih časov popelje v tako imenovano klasično obdobje grške etične misli, ki ga utelešajo Sokrat, Platon in predvsem Aristotel.

Seveda pa MacIntyre v skladu s svojim neoaristotelškim izhodiščem največ pozornosti posveča prav analizi Aristotelove Nikomahove etike. Le-ta mu pomeni tako teoretsko izhodišče kot tudi merilo, s katerim meri in ocenjuje skorajda celotno zgodovino etike. Zato nas ne sme čuditi, da lahko njegovo analizo aristotelškega prak-sisa odlikuje strokovnost, poglobljenost in izvornost.

Avtorjevo neoaristotelško teoretsko izhodišče pa v tem pregledu zgodovine evropske etike ni eksplicitno, ampak implicitno. Je pa prav to izhodišče bistveno vplivalo tako na razpored kot na izbor obravnavanih etičnih tem. To dejstvo je očitno že v njegovem sicer odličnem, a vendarle prekratkem orisu helenske etične misli. Ta je, lahko trdimo, v tem delu neupravičeno zapostavljena. Vendar kratki oris helenske etične misli izstopa zaradi izvrstne analize sicer tako redko pravilno razumljene stoiške etike, katere vplivi, ki segajo tudi v sodobnost (T. Akvinski, Spinoza,

F. Nietzsche), so ponavadi neupravičeno spregledani.

Nato nas avtor v prav tako kratki, a zares odlični zabeležki seznanil s temeljnimi problemi krščanske etike in genezo njene združitve z grško filozofsko tradicijo.

Še posebno temeljit, poglobljen in obširen pa je MacIntyre v svojem prikazu razsvetljskega moralnega projekta, s katerim začne svoj prikaz moderne moralne misli. Do nje je kot pristaš klasične aristotelske tradicije seveda vseskozi globoko kritičen. Analizo moderne razsvetljske morale začneja z analizo Luthrovih, Machiavellijevih, Spinozovih, predvsem pa Hobbsovih etičnih stališč.

MacIntyrov prikaz britanske moralne misli 18. stoletja, ki doseže vrh v analizi Lockove in Humove etične misli, se navezuje na prikaz francoske moralne filozofije 18. stoletja ali, točneje, na analizo Montesquiejeve in Rousseaujeve etične misli.

MacIntyrova analiza temeljnih predpostavk, pojmov in vrednot razsvetljskega etičnega individualizma je mojstrska, strokovna in temeljita. To pa žal ne velja za analizo Kantove, prav tako razsvetljske etike kategoričnega imperativa. Zato žal ostaja le kratka in obrobna beležka, vsekakor nezadostna. Vzrok za zapostavljanje Kanta kot enega temeljnih sodobnih filozofov etike moramo nedvomno iskati v MacIntyrovem aristotelizmu. Zgodovinski razvoj ali napredovanje od klasične Aristotelove skupnostne etike k modernemu razsvetljskemu etičnemu individualizmu za MacIntyra prej pomeni nazadovanje kot napredek. V tem smislu se mu zgodovinski razvoj od klasične moralne enotnosti do modernega etičnega pluralizma kaže tudi kot izguba nekdanjega etičnega univerzalizma in torej kot padec v subjektivno partikularnost, torej poljubnost in neobveznost moderne morale.

Zato sta v Kratki zgodovini etike vidno izpostavljena predvsem pravkar omenjena nasprotujoča si sklopa etičnih sistemov. Pravkar omenjeni razkol je težišče avtorjevega teoretskega zanimanja in zato po svoji teži, pomembnosti in obsegu marsikdaj tudi neupravičeno zasenci druge iz omenjene sheme izstopajoče etične sisteme (Epikur, kiniki, Kant itd.).

MacIntyre tako zgodovino etike vidi predvsem kot spopad ali, bolje rečeno, kontroverzo med klasično aristotelsko moralno tradicijo in modernim moralnim individualizmom. Prva izhaja iz harmoničnega življenja v polisu, v katerem imajo državljani skupni cilj, druga pa, nasprotno, iz psihologije egoističnega posameznika, ki je v neprestanem spopadu z drugimi posamezniki. Če je prva primer harmoničnega etičnega univerzalizma, predstavlja druga etiko konflikta, katere naloga je predvsem regulacija vsesplošnega spopada individualnih volj in želja.

Tako nas tudi ne sme čuditi, da je poglavje o Heglovih etičnih izhodiščih bolj analiza kontroverze med skupnostno in individualistično etiko kot pa dejanska analiza Heglovih etičnih izhodišč.

Enako lahko trdimo o poglavju, ki naj bi obravnavalo Kirkegaardovo in Nietzschejevo etiko. Tu se avtor posveča predvsem analizi temeljnih značilnosti moderne etike izbora in Kirkegaardovega in Nietzschejevega etičnega sistema ne analizira podrobneje, čeprav sta ravno tadva prelomnica, od katere dalje lahko govorimo o postracionalistični filozofiji. V Kirkegardu in Nietzscheju MacIntyre vidi predvsem tipična predstavnika etičnega subjektivizma in voluntarizma, za katera je etično stališče predvsem zadeva poljubega subjektivnega izbora. To je po avtorjevem mnenju ena temeljnih značilnosti sodobne etične anarhije.

Poglavje o utilitarizmu, v katerem avtor izpostavi neizprosni

kritiki etične nazore J. Bentham in J. S. Milla, pa lahko v nasprotju s prejšnjim ocenimo za poznavalsko.

Enako lahko trdimo tudi o - žal kratkem, a vseeno učinkovitem - pregledu sodobne etične razprave (v petdesetih in v začetku šestdesetih let), s katerim delo zaključuje.

MacIntyrov pogled je zavoljo njegovega neoaristotelskega izhodišča torej usmerjen bolj v preteklost kot v prihodnost. Prav v tem je tudi njegova šibka točka.

Seveda pa Kratka zgodovina etike s tem prav nič ne izgubi, ampak v nekem smislu celo pridobi. MacIntyrov neoaristotelizem namreč ni toliko poskus preseganja razsvetljske etike, bolj je izhodišče za njeno radikalno zgodovinsko naravnano kritiko. Teoretsko moč tega izhodišča moramo iskati predvsem v izostrenih zgodovinskih analizah temeljnih etičnih problemov in pojmov. Pri tem pa to teoretsko izhodišče vendarle ni zadosti močno, da bi lahko neresljiva protislovja, ki ob tem nastajajo, tudi uspešno razreševalo.

MacIntyrovo neoaristotelsko izhodišče lahko za lažje razumevanje temeljne zastavitve Kratke zgodovine etike povzamemo takole: MacIntyre je prepričan, da je dandanes tisto, kar se je nekoč imenovalo morala, v dobršni meri izginilo. Zato lahko po njegovem mnenju govorimo o etičnem nihilizmu moderne. Če pa hočemo nekdanjo moralo zopet obuditi in se povrniti k etičnemu univerzalizmu, moramo to vsekakor storiti v aristotelskih terminih.

Zato nas avtor v svojem zgodovinskem prerezu evropske etične misli pravilno opozarja, da je z nastopom razsvetljenstva (Hobbes, Locke, Diderot itd.) stara aristotelska teleološka etična shema dokončno razpadla. Toda po drugi strani v skladu s svojim osnovnim teoretskim izhodiščem meni, da razsvetljenje kljub številnim

poskusom ni uspelo na novo racionalno utemeljiti sekularnega avtonomnega gibalca. Zato so moralne sodbe, splošno veljavne v klasičnem etičnem univerzalizmu, z nastopom razsvetljenske etike postale zgolj izraz subjektivne egoistične individualne volje in v tem pogledu le moralni prividi, ki po avtorjevem mnenju vodijo v etični nihilizem (beri pluralizem) moderne.

Aristotelsko pojmovanje etike se, točneje rečeno, naslanja na tri med seboj neločljivo povezane pojme, ki po MacIntyrovem mnenju le kot celota zagotavljajo inteligibilnost morale. To so pojem "človekove narave", pojem "človeka, kakršen bi ta lahko bil, če bi dosegel svoj cilj, ali bolje smoter" (telos), ter "etični pojmi", ki ta prehod, ki po Aristotelovem mnenju tvori smisel etike, omogočajo.

Razsvetljenje v svojem spopadu s sholastično dediščino ali točneje aristotelizmom T. Akvinskega opusti ravno središčni pojem aristotelske etike, tj. pojem "človeka, kakršen bi ta lahko bil, če bi dosegel svoj smoter". Tako postane sedaj zveza med preostalima pojmom nejasna in po MacIntyrovem mnenju neinteligibilna. S tem po njegovem mnenju etika izgubi svoj temelj.

Še več, s tem se, kot trdi avtor (in prav v tem moramo iskati osnovno poanto njegove interpretacije zgodovine evropske etike), popolnoma spremeni tudi vsebina etičnih pojmov, ki jim sedaj razsvetljenje poda popolnoma novo vsebino. (Prim: A. MacIntyre, *After Virtue*, 4. izdaja, str. 52 in nasl.; Duckworth, London 1992).

Vrednote v moderni niso več utemeljene v modelu družbenega življenja (polis) in nikakor niso več enako obvezne za vse člane družbe, ki bi si zato prizadevali za skupni cilj, ampak so vezane na psihologijo posameznika. Če pa v etiki izhajamo iz posameznika, je le-ta lahko le bolj ali manj prefinjen egoizem.

Prav zato MacIntyre meni, da smo osvoboditev individuuma iz spon zunanje avtoritete, ki nam jo je prineslo razsvetljenje, plačali z izgubo vsakršne avtoritete moderne morale, ki je tako postala stvar posameznikovega izbora.

MacIntyre je, kot aristotelik prepričan - in prav to je jedro njegove teoretske pozicije -, da moramo v splošni moralni krizi zopet zavzeti neko trdno stališče. To mora biti, če se hočemo izogniti neuspehom razsvetljenske etike, formulirano v okvirih aristotelske moralne sheme. V nasprotnem primeru bomo po njegovem mnenju prisiljeni zgolj ponavljati neuspehe razsvetljenstva (pragmatizem, utilitarizem, emotivizem itd.), ki mu ni uspelo dovolj utemeljiti svojega izhodišča: avtonomnega individuuma. Tretje alternative namreč, to štejejo za glavno slabost MacIntyreove teoretske pozicije, po njegovem mnenju ni.

Opiranje na aristotelsko pojmovanje praksisa ga zato, brž ko se sooči z neizogibnim etičnim pluralizmom moderne, vodi v nerazrešljiv konflikt z moderno. Ko namreč poskuša v moderni odkriti ekvivalente tistega, kar bi Aristotel še dopustil, lahko le ugotovi, da je moderna izgubila nekdanjo etično univerzalnost in da je zato sodobna morala le poljuben subjektivni izraz individualne volje.

Ob tem pa moramo vendarle poudariti, da bi si sodobna moralna teorija brez MacIntyrovih lucidnih in kritičnih analiz ter njegove neizprosne kritike mnogo težje zastavila temeljno vprašanje: Kaj je v sodobnem etičnem pluralizmu sploh še lahko skupni imenovalec tistega, kar se dandanes imenuje morala?

Gregor Adlešič



Avrelij Avguštin

ZAKONSKI STAN IN POŽELENJE

Krt, Ljubljana 1993

123 str., cena: 1.575 SIT

Pričujoči prevod Avguštinina iz latinščine je delo Nataše Homarjeve. To ni prvo prevajalkino srečanje s tem avtorjem, saj je prevedla njegov dialog Učitelj, objavljen v zborniku Bog, učitelj, gospodar, ki je izšel v zbirki Analecta. Tudi knjiga ni prvi prevod Avguštinove cele knjige, saj je Anton Sovrè leta 1932 prevedel in izdal Izpovedi (Confessiones). Zlasti pred vojno so katoliški teologi pisali razprave in članke o Avguštinovi misli in prevajali odlomke njegovih del. Po dolgem Avguštinovem molku pri nas je založba Krt izdala nekakšen priročnik o spolnem življenju v zakonu. Ni čudno, da nam ponujajo takšno branje, saj smo nedavno slišali o ženskah brez otrok kot o jalovih vejah na drevesu. Avguštin je bolj diplomatski: v knjigi poudari edini namen in edino dobro zakona in telesnega poželenja.

V spremni študiji nas Marko Kerševan vpelje v Avguštinov čas

in ideološke spore, ki so botrovali nastanku spisa. Seznanani nas z ločnimi, s katerimi polemizira Avguštin, in umesti njegov nauk znotraj katoliške cerkve. Prvi del je Avguštin napisal leta 419, drugega, v katerem zavrača ugovore nasprotnikov, pa leta 420. To je čas bojev znotraj in zunaj Cerkve, bitka za prevlado različnih usmeritev, in njene posledice v uradni katoliški misli čutimo danes. Tako kot Marko Kerševan v informativni spremni študiji nam Avguštin razloži na začetku namen knjige: ovreči hoče ugovore tako "novih krivovercev" manihejcev kot pelagijcev, ki trdijo, da imajo kristjani odklonilen odnos do zakona, češ da gre za hudičevo ustanovo in ne božje delo, ki preko moža in žene ustvarja otroke. Zato Avguštin že na začetku loči slabo telesno pozeleenje, zaradi katerega nosi človek, ki je po njem rojen, izvorni greh, od dobrega zakonskega stanu. Novi krivoverci namreč zanikajo nujnost krsta, češ da otroci ne nosijo izvirnega greha, saj ne morejo priznati, da se lahko iz Boga, iz dobre narave rodi slabo in greh. Težko je doumeti dela in obstoj hudiča in slabega in kako lahko nastane zlo iz dobre narave Boga. Narava je po mnenju Avguštinovih nasprotnikov ustvarjena kot dobra in tudi telesno pozeleenje je del te dobre narave, zato majhnih otrok ni treba rešiti greha, saj ga sploh nimajo.

Avguštinovo zavračanje tega zmotnega nauka se vrti okoli tega, da prav pri spočenjanju otrok delujeta dobro in slabo: otroci so rojeni po Bogu, toda ljudje, ki smo omadeževani z izvornim grehom (zdi se, da je Avguštin tvorec tega izraza) Adama in Eve, sodelujemo pri tem sicer hvale vrednem početju s slabim: s telesnim pozeleenjem. Avguštin je začel na začetku: z Adamom in Evo, začetnikoma človeškega rodu, ki sta s prvim grehom zaznamovala ves človeki rod, saj je človeško seme

podobno semenu oljke, ki nosi v sebi vedno novo divjo oljko, najsi samo prihaja od domače ali divje oljke. Tako mora biti tudi otrok preroben v Kristusu s krstom. Temu grešnemu pri spočetju, zaradi česar se otrok rodi z izvornim grehom, se ni moč izogniti, do čistejšega življenja lahko zakonca prideta le z vzdržnostjo. Torej, greh je nečistovanje

- z zakoncem, z namenom, da bi ustvarila otroka,
- z zakoncem brez misli na potomca,
- z ljubimcem, kateremu si zvest
- z naključnim ljubimcem.

A greh se stopnjuje: po stolpcu navzdol. Človek ves čas živi med dvema skrajnostma: greši, se pokesa, greh mu je lahko odpuščen popolnoma (če gre za manjši greh) ali le delno in čaka na seznamu do poslednje obsodbe. Ritual greha, kesanja, pokore in očiščenja se ponavlja. Avguštin teoretično utrjuje ta ritual nasproti tistim, ki nočejo priznavati izvirnega greha. Res je človek ustvarjen od Boga in zato dober, toda dobil je svobodno voljo, s katero se lahko odloči za slabo. Človek Bogu ni enak, ni božje narave, saj se te ne bi mogla dotakniti izprijenost greha, človeka je Bog ustvaril iz nič, prvi greh pa ga je zaznamoval za vedno. Zdrava narava ne bi poznala sramotnega gibanja udov ob spočenjanju otrok, pozna ga pokvarjena narava. Vozel greha in odrešitve Avguštin razreši v skladu s apostolom Pavlom v apriorni božji milosti: Bog je človeku kljub njegovi grešni naravi naklonjen in mu zato omogoča odrešitev, medtem ko Avguštinovi nasprotniki poudarjajo, da si mora človek z lastnim krepostnim življenjem zaslužiti božjo milost in odrešitev. Seveda je delo prepleteno s svtopisemskimi citati, ki nosijo resnico tistega, ki jih navaja. Avguštin in njegov nasprotnik iz drugega dela knjige škof Julijan

iz Eklana zavračata drug drugega, češ da napak bereta in razlagata Sveto pismo. Biblija se kaže kot knjiga - ogledalo človeka, ki v njej prebere in vidi sebe, lastno željo po krivdi ali odpor do nje. Sveto pismo razumeta oba nasprotnika kot Resnico, ki jo je treba le prav razumeti.

Avguštinovo teoretično razlago izvirnega greha lahko postavimo ob bok grškim mitom, kjer so potomci često žrtve grehov prednikov (npr.: ker je Tantal izzival bogove, se je prekletstvo zgmilo nad njegove potomce, umori bližnjih sorodnikov se pojavijo v nekaj naslednjih rodovih Pelop, Agamemnon, Orest). Drugi, univerzalnejši vir o prenašanju krivde zaradi greha v davnini je Freudov mit iz začetka družbe, kjer davno zagrešeni očetomor prinaša vsem ljudem nelagodne občutke krivde. Od naštetih različic je filozofsko najbolje podprta Avguštinova formulacija s teorijo o predestinaciji in božji milosti.

Knjižico zlahka podarimo članom društva Tri in več (otrok, seveda) kot teoretični poduk v podkrepitve praksi. Vendar se bodo tudi oni spraševali, podobno kot pelagijci in manihejci, kako to, da grešimo, ko želimo ugajati Bogu (in državi). Toda Avguštin ni popolnoma neizprosni: mož in žena naj se veselita drug drugega, ko sta v nevarnosti, da bi zapadla pod satanov vpliv. Njun greh ne bo najmanjši in najlažji, če pogledamo na stolpec stopnjevitosti greha, toda bolje se je z manjšim grehom izogniti večjemu. Člani društva Tri in več se ne bodo spraševali, odkod Avguštinu tako temeljito poznavanje božje volje, saj vedo, da Avguštin le razlaga Sveto pismo, poleg tega pa je sam izkusil vse štiri stopnje tega greha.

Prevajalka Nataša Homar je delo lepo in tekoče prevedla, moti me le to, da v prvem delu dosledno uporablja za latinski haereticus prevod krivoverec, v drugem pa heretik, ker ni razvidno

iz besedila, da bi imeli ti dve besedi različen pomen. Marko Kerševan v spremni študiji dosledno uporablja heretik in herezija.

Darja Šterbenc

Janek Musek

OSEBNOST IN VREDNOTE

Educy d.o.o.,
Ljubljana 1993

242 str., cena: 4.914 SIT

Prelomni časi nas ponavadi spodbudijo, da se globlje zazremo v preteklost in se obenem zamislimo o prihodnosti. Prehod človeštva v novo tisočletje je zaznamovan z izjemnimi rezultati na področju tehnologije in znanosti, česar pa ne bi mogli trditi za uveljavljanje človekovega etičnega čuta. Nasilje, vojne, revščina in lakota so za mnoge medijsko skonstruirana resničnosti, ki jo lahko "izključimo" s pritiskom na gumb televizijskega upravljalca. Veliko jih je, ki se ji ne morejo tako preprosto izogniti. Je ob tem še etično, da nekdo na glas izraža optimizem in vero v človeka, v osebnost, v vrednote, se sprašuje Janek Musek, avtor knjige "Osebnost in vrednote". Toda, ali bi bilo etično opustiti upanje? Ljudje namreč nismo zgolj pasivni opazovalci sveta, ampak ima vsak izmed nas določeno nalogo. Vsako življenje je nosilec določenega poslanstva in vrednote so tiste, ki kažejo pot. V njih se zrcali vse, kar človeku resnično nekaj pomeni, tisto, kar mu je največ vredno, najbolj dragoceno, sveto. Povedo nam, kam kreniti na razpotjih in kako stopati po izbranih poteh. Potemtakem je njihova vloga še posebej pomembna v težkih časih, ki kličejo po temeljnih spremembah v naši zavesti in predvsem po obuditvi človeškosti.

Številnim knjigam s slovenskega družboslovnega trga bi lahko priznali dobro teoretično zastavitev, toda le redke obenem prispevajo tudi aktualen empirični del, ki povezuje delo v uporabno znanstveno celoto. Delo, ki ga predstavljam, razkriva vpletenost vrednot v kontekst človekove osebnosti in je argumentirano z rezultati avtorjevih lastnih raziskav.

Prvo poglavje, ki ima naslov "Osebnost in njene razsežnosti", nas seznanja z dvojnostjo motiviranja. Na človeka delujeta njegova gonska in duhovna narava: nagoni in potrebe nas "potiskajo", cilji, ideali in vrednote nas "privlačijo". Motivi delujejo na treh ravneh. Eno obvladujejo nagonski motivi, ki regulirajo človeški organizem; njihovi zastopniki so biološko in nagonsko delujoče potrebe. Drugo predstavljajo motivi, ki regulirajo človekove odnose z drugimi, torej medosebne odnose in socialno sožitje; to so socialni motivi in družbena morala. Na tretji ravni so uvrščeni motivi, ki urejajo človekovo osebnostno in duhovno rast, samoursničevanje in iskanje smisla; gre za človekove duhovne ideale in vrednote.

"Kategorije vrednot" je naslov poglavja, ki vrednote popelje skozi čas in različne kulture, razloži pojmovanja iz filozofije in psihologije, jih definira in klasificira.

"Človekov vrednostni univerzum" predstavlja rezultate raziskovanj, ki razkrivajo hierarhično strukturo vrednostnega sistema.

Poglavje "Vrednote v zrcalu osebnosti" raziskuje odnos med vrednotami in temeljnimi motivi. Med drugim izpostavlja vprašanja utemeljenosti vrednot na človekovih potrebah in spolnih razlik v vrednotenju. Zaključuje z razmišljanjem o hedonskih in potenčnih ter moralnih vrednotah. Z njihovim usklajevanjem se prebijajo v ospredje vrednote življenjske izpolnitve, ki zadevajo vse tisto, kar naj bi osmišljalo naše bivanje.

Zadnje poglavje z naslovom "Križa vrednot in nova doba" aktualizira vrednostne vidike življenja. Opisuje obstoj neskladja med človekovimi vrednotami in njegovim obnašanjem, katerega negativne posledice so vojne, zločini in izkoriščanje. Dejstvo je, da ljudje pogosto ne ravnajo v skladu z etiko, ki jo sicer priznavajo in spoštujejo. Premaganje tega neznanja opisuje Musek kot morda največjo nalogo bodočega človekovega razvoja.

Dandanes pogosto govorimo o krizi vrednot, vendar to ne pomeni, da je z njimi kaj "narobe" ali da bi jih bilo potrebno prevrednotiti. Še vedno obstajajo občečloveške vrednote, vendar njih poznavanje in sprejemanje še ne zagotavlja njihovega uresničevanja. Musek predlaga, da bi bilo bolj ustrezno govoriti o krizi osebnosti. Problem človeštva namreč ni iskanje "pravih" vrednot; te univerzalne smernice našega ravnanja so znane in ni potrebe, da bi za bolj etično življenje morali iznajti nove, uspešnejše. Glavni problem je uskladitev (pri)znanih vrednot s človekovimi dejanji. Dejstvo, da je kriza vrednot pravzaprav kriza osebnosti, je pomembno spoznanje Muskovskega dela. Dragoceno predvsem zato, ker bo bralca na poti iskanja napotilo v pravo smer: ne v iskanje novih vrednot, ki bi "rešile" svet, ampak v raziskovanje skritih plasti svoje osebnosti, ki ne "dovoljuje", da bi se etično spoznalo in ljudeh tudi udejanjilo.

Sklepno poglavje opozarja na duhovno krizo sodobnega človeka v zahodnem kulturnem svetu, ki jo povezuje s slabljenjem prepričanosti v religiozno in metafizično zasnovanost kozmosa, s tem pa tudi vrednot in morale. Izgubo vere v nadosebno utemeljenost vrednot in v njihovo svetost označuje kot izgubo pomembne oporne točke v človekovih vrednostnih orientacijah. Na znanstvenem mišljenju utemeljena moderna paradigma je prispevala k nadaljnji

desakralizaciji sveta, odstranjevanju svetega in numinoznega; pomagala je razložiti svetovno dogajanje, vendar ga ni uspela osmisliti na način, ki bi utegnil biti enakovreden religiozni osmislitvi. Izguba življenjskega smisla pa nujno vodi v duhovno krizo.

Svež veter nove dobe prinaša upanje, da bo človek s preusmeritvijo svoje pozornosti s krize vrednot na krizo osebnosti uzrl v sebi moči, ki omogočajo uskladitev ne le protislovij znotraj samega sebe, ampak tudi svojega odnosa do sveta. Najvišji cilj osebnostne izpolnitve navdaja z občutkom poslanstva, ki osmišlja človekovo bivanje. Kot najvišji domet tega stremljenja Musek omeinja ljubezen.

Predvsem v tem zadnjem poglavju postaja Muskova strokovna razprava in argumentacija mestoma esejistična, ne toliko strogo znanstveno razumska, ampak bolj intuitivna, občutena. To nikakor ni pomanjkljivost, ampak morda celo tista nujna iskra, ki bo bolj kot na bralčevo intelektualno plat vplivala na njegovo emocionalno doživljanje sveta. In ker je za celovito dojetje potrebno oboje, je ta posebnost skorajda prednost. Podobno deluje tudi razmišljanje o odnosu med cilji, ki si jih zastavimo, in sredstvi, ki nas popeljejo do njih. "Cilj opravičuje sredstvo", je pogosto naše geslo. Toda nekatera sredstva pomenijo kršenje prav teh ali celo višjih ciljev oziroma vrednot. Tako ljudje z uporabo napačnih sredstev pogosto najbolj drastično kršijo moralna načela, ki jih že tisočletja priznavajo kot temeljna, ugotavlja Musek. Obenem opozarja na dve zagati, v kateri je zabredlo človeštvo: politično nasilje in ekološko katastrofo. Obe izvirata iz človekovih notranjih zablod; človek namreč ni le njuna žrtev, ampak tudi njun ustvarjalec.

Posebnost človeka je, da v nasprotju z vsemi zakoni nekako beži pred lastno srečo. Glavni

razlog za takšno nesmiselno početje naj bi bil v tem, da ne zna identificirati ciljev, ki bi ga na koncu vendarle osrečili. Ti cilji so občečloveške vrednote. Ob tem Musek izpostavi temeljno krščansko moralo, zaobseženo v triadi "vera, upanje, ljubezen". Gre za vprašanje, ki je danes predmet mnogih razprav; med njimi so tudi mnenja, ki temeljnimi krščanskimi vrednotam odrekajo mesto v univerzalni etiki. Po Muskovem mnenju pa te tri vrednote osmišljajo vse druge in predstavljajo kristalizacijo človekove etične intuicije. Nasprotna pot vodi v tisoče strahov (pred revščino, bolečino, smrtjo...), ki zamegljijo etično držo in vodijo v nasilje, uničevanje, omamo in depresijo. Nova doba, ki se rojeva, verjetno ne bo prinesla novih vrednot, morda le drugačne vrednostne hierarhije in sisteme. Bistvena sprememba, za katero si moramo prizadevati, je uskladitev naših ravnanj z že sprejetimi vrednotami in predvsem sprememba pogleda v osebnosti vsakega posameznika. Muskova knjiga na polici s strokovno in znanstveno literaturo je znanilka, da smo na dobri poti.

Melita Poler

**Lado Pohar (odg. ur.),
Rado Cilenšek in
Vasja Predan (ur.)**

TELEVIZIJA PRIHAJA
Spominski zbornik o
začetkih televizije na
Slovenskem

RTV Slovenija, uredništvo
Kričača, Ljubljana 1993
252 str.

Ob 35. obletnici oddajanja TV v Sloveniji so si trije upokojeni pionirji slovenske televizije, njen prvi



direktor Lado Pohar, prvi odgovorni urednik TV programov Rado Cilenšek in prvi dramaturg Vasja Predan, vzeli čas in zbrali ter uredili v izjemno zanimiv zbornik spomine 33 sodelavcev, ki so tehnično, organizacijsko in programsko spremenili "gledanje na daljavo" iz tehnične zanimivosti, o kateri je bilo mogoče kje kaj prebrati ali si izjemoma na službenem potovanju v "inozemstvo" v kakšni izložbi celo ogledati, kako čudo deluje, v redno produkcijo vsebinsko razčlenjenega vsakodnevnega programa (dogodek, ki zamejuje konec začetka TV v Sloveniji, je uspešen prenos skokov v Planici marca 1960 prek Evrovizije, torej nedvomna mednarodna politična in programska "habilitacija" TV Ljubljana). Zbornik je bogato opremljen s fotografsko dokumentacijo (ta ne dokumentira le obrazov prvih ustvarjalcev TV pri nas, pač pa tudi pripravo in izvedbo poskusnih in rednih oddaj, prve učitelje in učence, prijatelje in obiskovalce, trenutke oddiha in praznovanja, pa nekaj skic, dokumentov in ilustracij). Dodani so seznam rednih uslužbencev TV Ljubljana 1957-1961, podatki o avtorjih, register imen in kratke povzetke v angleščini. Kljub temu, da so se uredniki odrekli zgodovinskim pretenzijam in se zadovoljili z zbirko pričevanj, pa je tako zaradi bogastva in preglednosti

zbrane snovi kakor zaradi trdovratnega dejstva, da zgodovine TV na Slovenskem doslej praktično sploh ni bilo, ta zbornik skupaj z izborom pisanja o TV v Sloveniji od 1958 do 1991 v redakciji Melite Zajc (Gledanje na daljavo. Receptija televizije na Slovenskem, SGFM 1993) odlična priložnost - in obenem skrajni čas, saj je bila TV na začetku predvajanje v živo in takojšnji začetki živijo le še v spominu pionirjev - za začetek sistematičnega raziskovanja zgodovine TV v Sloveniji.

Zgodovina televizije bi morala biti zlasti v tem primeru, ko gre za ustanovo, ki je nekaj desetletij imela monopol nad vsakodnevnim samoogledovanjem Slovence pred ekranom v Slovencu na ekranu, seveda socialna, politična in kulturna zgodovina. Še več; zgodovina sodobne Slovenije je anahronizem brez analize mesta "medijev" - nekako do 1965 ali 1970 zlasti dnevnega in tedenskega tiska in radia, potlej pa vse bolj zlasti TV - v sprotni izdelavi in predelavi te zgodovine. Vendar pa tako raziskovanje, ki bi nujno moralo biti skupinsko, multidisciplinarno in dolgotrajno delo, neizogibno potrebuje historiografsko podlago, ki je sploh še ni: arhivi čakajo zgodovinarje, pešajoči spomin vse redkejših prič čaka na etnografsko senzibilne spraševalce, ki bi naredili za historično konceptualizacijo obstojno in berljivo tisto, česar v dokumentih o institucionalnem odvijanju dogodkov nikoli ne bo, namreč doživeto izkušnjo udeležencev.

Televizija prihaja je odličen vir v pravnem trenutku, ker tke mrežo, od koder je mogoče tipa-joče organizirati prve korake etnografskega in arhivskega raziskovanja. Sami uredniki in večina piscev so bili organizatorji in vodje vseh bistvenih "sektorjev" vpeljave TV, zato je etnografijo mogoče začeti pri njih; hkrati je očitno, da v sicer širokem krogu spominjajočih se glas preprostih izvajalcev,

pa naj gre za tehnike, administratorke ali napovedovavke, ni posebno močan; v spominskem zborniku so upravičeno spuščeni tudi oni bolj usodni "soigralci", ki jih bo vendarle treba najprej identificirati: t.i. "vodstvo", pa naj gre za "radijsko hišo" ali "slovensko politiko", ki so s svojimi odločitvami o politični prioriteti ali primernosti vplivali na temeljne odločitve o smeri in tempu razvoja medijev in o "kadrovske zasledbi" ključnih točk na TV. Da se priče spominjajo istih dogodkov in navajajo iste anekdote, nikakor ni pomanjkljivost, marveč odlika zbornika, če bi iz njih znali izluščiti "spontano ideologijo" TV pionirjev, iz "rašomonskih" sestavin v pripovedih pa namesto "točne" verzije razbrati načine, kako zasledba različnih vlog v oblikovanju ustanove razprši pozornost in vrednotenje tistih, ki so jo tvorili. S tega vidika je škoda, da uredniki niso priložili organizacijske sheme TV v nastajanju (seveda z imeni), pa tudi, da v registru imen ni navedeno, kdo še živi in kdo ne več. Bralcu, ki ni bil zraven (ali vsaj, ki nikoli ni bil zaposlen na RTV ali z njo daljši čas redno sodeloval), je razumevanje zbornika zato nekoliko oteženo.

Spomin na vse tiste oddaje, ki niso ohranjene, ker so se zaživa izgubile v etru, je tudi "arhiv", od koder je mogoče rekonstruirati nastajanje programskega skeleta slovenske TV, pa naj gre za drame, za informativni spored ali za mladinske in otroške oddaje. Sicer pa so prav organizacijske dileme, kakor se jih spominjajo pisci zbornika, kajipot, po katerem je mogoče hipotetično usmeriti raziskovanje. Tako je npr. očitno, da je "obrnjena piramida" kot hierarhični princip organiziranja, kjer so najprej imenovani šefi, ki si nato poiščejo podrejene sodelavce med prijatelji in znanci, pripeljala na TV vrsto ljudi, ki so poprej spoznali TV na Primorskem, z italijanskega zgleada - če s tem

povežemo v zborniku navedena podatka, da je v terminih, ko ni imela lastnega programa, TV Ljubljana sprva prenašala program RAI in da sta vodstvi obeh televizij prva leta precej sodelovali, dobimo iztočnico za raziskovanje zglede organiziranja programa in nastopanja v njem. Prav tako je očitno, da poudarjanja skoraj vseh piscev (izjema je npr. Saša Vuga), s kolikšnim entuziazmom so se lotili naloge, za katero se je vsak sam moral tako rekoč izučiti iz nič, ni smiselno imeti za nostalgijo, marveč za zgodovinsko dejstvo, ki je 35 let kasneje nekaterim nedojemljivo, a ga je nujno razumeti kot dokaz, da je "sodelovanje v izgradnji novega" bilo način, kako si je socialistična oblast pridobila ideološki konsenz, zaradi katerega je bila politična cenzura programa "od zgoraj" vsaj prva leta TV praktično nepotrebna spričo odkritosrčne avtocenzure. Izjemno zanimivi za prihodnje raziskovanje so tudi odlomki (F. Perovšek, pa tudi drugi) o tistem boju z JRT konec 50. let za programsko samostojnost slovenske TV. Seveda se v luči zadnjih nekaj let vidijo ti boji veliko usodnejši in razvidnejši, kot so se morali zdeti tedaj, vendarle pa tega, da se JRT ni posrečilo kratko malo centralizirati jugoslovanske TV, gotovo ni mogoče imeti za naključje. Spet imamo v pričujočem zborniku nekaj opor, zaradi katerih ni treba čakati, kaj bo v prihodnje s slovensko memoaristiko, marveč bi bilo mogoče vzvode in konsekvence ohranitve programske samostojnosti TV Ljubljana začeti raziskovati takoj - pri pričah in z njihovo pomočjo.

Seveda bi se o spominskem zborniku Televizija prihaja dalo zapisati še marsikaj, vendar bo za bralca ali bravko, ki pri začetkih TV nista bila zraven, plodnejše, če ga ne bere kot definitivno "obeležje", pač pa kot - priročnik za uporabo.

Jože Vogrinc



Aleš Berger (ur.)

INTERPRETACIJE 3: VITOMIL ZUPAN

Nova revija, 1993
str. 215

Tretji zvezek zbirke Interpretacije, ki jo izdaja uredništvo Nove revije, je posvečen leta 1987 umrlemu Vitomilu Zupanu - pripovedniku, pesniku, dramatik, scenaristu in avtorju številnih radijskih iger. Urednik tega zvezka (Aleš Berger) je poleg nekaterih - kot kaže - stalnih sodelavcev zbirke (Mance Košir, Gorana Schmidta, Toneta Pavčka, Janka Kosa) povabil k sodelovanju še nekaj drugih avtorjev, med katerimi naj omenim predvsem Alenko Koron, Deniso Poniža, Tomaža Toporišiča in seveda Ifigenijo Zagoričnik.

Janko Kos (Zločin in kazen Vitomila Zupana) se večinoma osredotoča na seksualnost kot temeljno izhodišče Zupanovega pisateljstva (čeprav se izraziteje pojavlja šele po l. 1965). Od štiriletnikovega srečavanja s spolnostjo (Levitan), kjer gre predvsem za zvedavost in obenem odkrivanje, da je prav spolnost

tisto, kar nam omogoča manipulacijo s sočlovekom, preko t.i. zrelle spolnosti, ki ni več le sredstvo volje do moči in svobode (svoje in drugih), pa vse do poznih literarnih del, v katerih o seksualnosti govori ironično in z dobrodušno grotesknostjo. In ker Kos ugotavlja, da je Zupanovo literaturo nemogoče ločevati od njegovega življenja, ker romani navedeno gredo k biografiji in obratno, saj resnica raste iz enega in drugega, je tudi izhodiščni položaj pisateljevega življenjskega sveta "izvirni greh" njegove odločitve za spolnost kot voljo do moči. Pri dveh dogodkih, ki sta izrazito zaznamovala Zupana, namreč nehotni uboj prijatelja leta 1932 in skrivda za smrt ljubljene ženske (Kos to imenuje "zgodba o 'zločinu in kazni'"), je po Kosovem mnenju bistvenega pomena prav manipulacija s spolnostjo, s pomočjo katere se lahko uveljavi volja do moči kot osvajanje ženske in kot nadmoč enega moškega nad drugim. Sledi nauk: nedolžna in naivna igra z voljo do moči se sprevrže v tragedijo... Lahko rečemo, da gre za dokaj klasično, tipično predstavo o Vitomilu Zupanu kot človeku, ki je obseden s spolnostjo in čigar razumevanje morale je milo rečeno vprašljivo. Gre za predstavo, zasidrano v glavi povprečnega Slovenca, ki je preštudiral Igro s hudičevim repom in prebral Manuet za kitaro. Tako kot gledaš, tako vidiš. Hvala bogu, da nekateri ljudje gledajo tudi drugače. Eden izmed njih je Tomaž Toporišič. V svojem kratkem prispevku (Ladja dobrega in zlega) se ustavi predvsem ob Zupanovem dramskem tekstu Ladja brez imena (deloma tudi Angeli, ljudje in živali), iz katerega razbira umetnikovo moralno filozofijo - konkretno: odnos do spolnosti. Ugotavlja, da je "želja telesa" Zupanu upravičena in samoumevna le, če je povezana z ljubeznijo, če ima torej duhovno komponento, ne pa, da je sama sebi namen. Pri

tem je pomembno še nekaj. Osebe, ki v Ladji brez imena simbolizirajo dobro, se neprestano soočajo s svojimi nasprotniki (predstavniki zlega) in ne ena ne druga stran ne razpolaga z absolutno močjo. Vsakdo mora v svojem življenju sam zase, samostojno izbirati med dobrim in zlim. Moralnost junakov namreč izhaja iz njih samih, iz njihove zavesti, pri čemer na smemo spregledati Toporišičevega opozorila, da je bila v času nastanka omenjenih dram (začetek 50-ih let) Zupanu zavest nujno že moralna zavest. Še nečesa se moramo zavedati. Ne gre za krščansko (točneje katoliško) moralno niti za metafiziko, kajti osebe in njihov svet so postavljene v dobo, ki je ostala brez metafizične utemeljenosti, v dobo, ki se oklepa humanističnih temeljev. Razpetost med eksistencialistično pozicijo osebne odgovornosti za lastna dejanja in intimistično religijo človeka (človečnosti) je neskončna. Vprašanja o odgovornosti pri izbiri med dobrim in zlim, vprašanja o odgovornosti za stanje stvari ostajajo odprta... Tudi na koncu Zupan še vedno vztraja na dihotomiji dobrega in zla.

Ravno tako povsem nasprotno sliko od ustaljenih predstav o Zupanu razkriva tudi Denis Poniž ("Mene je zajelo celotno področje besede"). Prvič zato, ker spregovori o Zupanu pesniku (ta del Zupanovega umetniškega opusa je skorajda neznan, da ne rečemo prezrt; do sedaj je bila objavljena le pesniška zbirka Polnočno vino), in drugič, ker je ta pesnik Zupan nežen, občutljiv in poglobljen človek. Poniž razdeli Zupanovo pesniško ustvarjalnost v tri obdobja, med katerimi sta najbolj plodna prvo in zadnje (1948-55 in od približno l. 1968 dalje), ki dokazujeta samostojno in izdelano pesniško osebnost.

Alenka Koron se v svoji problemski analizi (Nemirno iskanje moderne proze: Zupanovo pripovedništvo do Menueta za kitaro)

osredotoči na prvo polovico Zupanovega literarnega opusa. Opozarja na precejšnja nihanja v kakovosti med različnimi besedili in tudi znotraj njih (mojstrstvo se meša z neizčiščenostjo, iskrivost z diletantizmom, iskanje novih izraznih možnosti z zatekanjem h klišejem itn.). Največ pozornosti posveti Potovanju na konec pomladi, ki po njenem mnenju predstavlja vrhunec prvega romanopisnega obdobja in v katerem je pisatelj vpeljal nekaj novosti (npr. samoironijo - roman je namreč pisan v prvi osebi). Avtorica sklepe, da je težko zarisati že samo okvirne poteze Zupanove pripovedne proze. Elementi, ki so blizu novi romantiki, postdekadenci in postnaturalizmu, se prepletajo na primer s socialnim realizmom, letega pa pisatelj formalno-stilno neoprestano modernizira. Zadnja ugotovitev se delno dopolnjuje s pisanjem Marjana Dolgana (Kako pisati ideološki kič in pri tem uživati), ki se ukvarja z Zupanovimi kratkimi proznimi in dramskimi besedili, nastalimi med NOB. On namreč ugotavlja, da kljub Zupanovemu podrejanju predpisanim šablonam in ostajanju znotraj okvirjev socialnega realizma lahko v njih že zasledimo povojnega povsem samostojnega literarnega ustvarjalca.

O Zupanu kot enem najpomembnejših ustvarjalcev v razvoju slovenske radijske igre razmišlja Vilma Štritof (Radijske igre Vitomila Zupana), medtem ko se Zupanovih prispevkov k slovenskemu filmu loti Goran Schmidt (Zlodej v mimem mestu. Filmske zgodbe Vitomila Zupana).

Namesto z intervjuji se zbornik končuje z Zupanovo bibliografijo in s temeljitim popisom pisateljeve zapuščine, ki jo je uredil Boris Rozman.

Na koncu se z Ifigenijo Zagoričnik (Vitomil, Vitomil - moški, ki me ni prizadel) vračam na začetek k črnobelemu in enostranskemu prikazovanju in razumeva-

nju Zupana. Vračam se k Vitomilu Zupanu - človeku in moškemu. Mislim, da je iskrena in duhovita, predvsem pa človeška izpoved Ifigenije Zagoričnik najlepši odgovor Janku Kosu in vsem, ki vidijo v Vitomilu Zupanu skoraj izključno spolnega obsedenca (ali recimo - kurbirja).

Jasna Kamin



Darja Zaviršek

ŽENSKÉ IN DUŠEVNO ZDRAVJE

VŠSD, Ljubljana 1994

333 str., cena: ??? SIT

RANLJIVOST IN POGUM

Pred kratkim je pri založbi Visoke šole za socialno delo v Ljubljani izšla knjiga Darje Zaviršek *Ženske in duševno zdravje* (v zbirki s prav takšnim imenom) s podnaslovom "O novih kulturah skrbi". Avtorica dela, magistra sociologije, je asistentka na tej šoli, predavateljica antropologije in predmeta *Duševno zdravje* v skupnosti. V akademskih krogih je zna-

na po samostojni publikaciji, antropološki študiji *Zgodba o Josipdolu* in po vrsti razprav in člankov, ki v znanstveno preučevanje vključujejo novo sociološko kategorijo, kategorijo spola. V tem smislu - v smislu ženske študije oz. študije spolov je pričujoča knjiga ena prvih v našem prostoru.

Ženske smo v okviru zahodne tradicije vselej znova soočene z ne posebno razveseljivim dejstvom, da je naš spol v socioloških teorijah, socialnih modelih in kulturnozgodovinskih študijah zastopan veliko redkeje, kot bi ustrezalo stvarnosti. Poleg tega je podoba ženske v diskurzih humanističnih znanosti največkrat popačena. Zaradi tovrstnih izkušenj je bil prvi korak iskanja ženske identitete v socialnih disciplinah kritika moško usmerjene znanosti, zlasti kar zadeva njeno scientistično težnjo po domnevni "objektivnosti", za katero se največkrat skriva brezobzira diskriminacija vsakršne marginalnosti in izključitev vseh neoprijemljivih plasti življenja, ki jih ni moč stlačiti v ozke kalupe abstraktne "splošne veljavnosti".

V to sfero prezrtega in izključenega nedvomno sodi tudi žensko doživljanje stvarnosti. Obravnava popačenih interpretacij specifičnih ženskih izkušenj, teoretične redefinicije ženskosti in razmejevanje od izključno biološkične perspektive - vse to so pomembna, pri nas še skoraj povsem neobdelana polja. In prav ta polja tvorijo metodološka in vsebinska izhodišča knjige Darje Zaviršek.

Tako je njeno delo moč razumeti tudi kot enega prvih poskusov iskanja in preizkušanja novih poti in metod, ki nam lahko pomagajo preseči enostranskost moških metodoloških konstruktov. Knjiga *Ženske in duševno zdravje* je jasno, konsistentno in utemeljeno dokazuje vrednost obogatitve socialnih diskurzov s pomembnim, doslej prezrtim vidikom specifično ženskega izkustva.

Inštrument kategorije spolov je avtorici torej omogočil uporabo dodatnih vidikov dojemanja stvarnosti in optike, v kateri se pokaže druga plat razumsko in mehanistično pogojene racionalnosti, ki tvori osnovni ideološki kriterij tradicionalne znanstvene percepcije. Gre za premiso, ki je v zahodnem akademskem diskurzu splošno sprejeta, medtem ko si pri nas še s težavo utira pot v sfero veljavnih akademskih diskurzov: namreč za izhodišče, po katerem je realnost moških v marsičem bistveno drugačna od realnosti žensk.

In prav tukaj, v sferi konkretne realnosti je mogoče spoznati in kvantitativno artikulirati vrednotenja družbenih funkcij spolov. Ta se kažejo v statističnih podatkih o podpopovprečno nizkih osebnih dohodkih žensk, v upadanju števila zastopnic ženskega spola vzporedno z naraščanjem stopničk na lestvici družbenih in poklicnih hierarhij, v številu ur neplačanega dela, ki ga opravljamo v gospodinjstvih, v morju obupanih klincev na SOS - telefon za pretepe ženske in otroke, v številčni dominaciji žensk na spiskih krizno pogojene "odvečne" delovne sile ter v njihovi marginalizaciji v najvišjih organih demokratičnega političnega odločanja.

Darja Zaviršek v svoji knjigi obravnava tiste vidike ženske stvarnosti, ki so povezani z najbolj tipičnimi značilnostmi kulturne determinacije žensk, namreč z raznoliko problematiko skrbi in inštitucije skrbstva. Pri tem postavlja v središče pozornosti naslednja vprašanja:

1. Kakšen učinek ima patriarhalna ideologija na psihično zdravje žensk?

2. Na kakšen način se izraža patriarhalna ideologija v strukturi socialnih storitev in kje se kaže njen vpliv na same metode delovanja socialnih služb?

3. Kako tipično ženska socializacija in dualna etika vplivata na

poklicne odločitve žensk, od kod izvira stroga delitev na ženske in moške poklice in kakšne so posledice družbenega vrednotenja teh razlik?

4. Kakšne so možnosti socialnih služb v kontekstu upoštevanja različnih socialnih realnosti spolov?

Eden najpomembnejših ciljev knjige je torej, najti in predstaviti ustrezne, kompleksne odgovore na ta pereča vprašanja, ki v veliki meri določajo družbeno in individualno realnost žensk.

Avtorica v uvodnem delu knjige nazorno prikaže različne spolne ideologije, ki se najjasneje izrazijo v specifični moški oz. ženski socializaciji in v materinstvu kot družbenem konstruktju. Pri tem je v središču pozornosti t.i. ženska morala, ki ženske zavezuje k skrbstveni vlogi. Osrednji del je posvečen analizi vzrokov, ki negativno vplivajo na telesno in duševno zdravje žensk. Sem sodi nasilje v družini, spolne zlorabe otrok, zlasti otrok ženskega spola, posilstva in prostitucija. V tem kontekstu nam pričujoče delo nazorno prikaže tudi reprodukcijo patriarhalnega sistema skozi tradicionalne spolno specifične diagnoze v psihiatriji, in sicer zlasti na primeru hysterije kot razlagalnega modela. Pomemben in doslej v našem prostoru neobdelan pa je tudi fenomen žensk, ki poskušajo iz svoje spolne vloge pobegniti v tipično ženske "tihe odvisnosti", kamor sodi zlasti uživanje psihofarmakov, anoreksija in obsedenost s hrano.

Avtorica svoja teoretična dognanja in izsledke, ki so rezultat njenega praktičnega dela na področju ženske problematike v socialni in psihiatriji, umešča v jasen in vseskozi kavzalno razčlenjen zgodovinski kontekst. S tem nam odpre novo dimenzijo "ženskih značilnosti" kulture skrbstva, namreč njihovo povezanost z ekonomske odvisnostjo. V tej zvezi lahko njeno delo razumemo tudi

kot bolj ali manj odkrito zahtevo po ustreznem (tudi ekonomskem) vrednotenju reproduktivnega dela, ki ga brezplačno opravlja večina žensk v sodobnih družbah. Reprodukativno delo v tem kontekstu ne pomeni zgolj "proizvajanja" in socializiranja nove delovne sile, temveč zaobjema tudi vse tradicionalne oblike gospodinjanskega dela, ki je - mimogrede rečeno - tipični, pravzaprav celo klasični primer subsistenčnega dela, brez katerega tradicionalni kapitalizem ne bi mogel obstajati. Nenazadnje je praviloma na ženski tudi emocionalna reprodukcija moških, katere poglavitna funkcija (s stališča systemske teorije) je regeneracija njihove delovne sile.

Z večplastno analizo problematike žensk in duševnega zdravja nam Darja Zaviršek nazorno prikaže, da so konstruktji, ki tvorijo obče razumevanje spolnih razlik, prevladujoče v sodobnih zahodnih družbah, večinoma zgodovinsko posredovani. K tej zavesti o zgodovinskih determinantah spolnih kategorij pa vsekakor sodi tudi zavest o možnosti njihovega spreminjanja.

Možne alternative za rešitev nakazanih vprašanj vidi avtorica v pozitivnem družbenem prevrednotenju skrbstvenih poklicev in v njihovem prestrukturiranju: nove socialne službe bi morale upoštevati socialne razliknosti spolov in imeti več posluha tako za individualne izkušnje in notranjost kot tudi za zunanje okoliščine oseb, ki potrebujejo njihovo skrb.

V zadnjem delu knjige se avtorica sooča z dejstvom, da so tudi ženske same soodgovorne za reproduciranje patriarhalnih ideologij in vrednot. Zato nam njeno delo ne ponuja razlage, po kateri naj bi bile ženske determinirane žrtve in nemočni objekti nepravilne družbe. Prav nasprotno - avtorica se v zaključnem delu knjige zavzema za sprejemanje soodgovornosti za vladajoča razmerja. To šteje za dragoceno spoznanje,

ki nam omogoča ustvarjalno spreminjanje dane stvarnosti. Šele na takšni podlagi se bomo namreč tudi ženske lahko zavedele možnosti upora proti determiniranosti naših življenj in izstopile iz socialnih vlog, ki nas spreminjajo v navidezno brezmočne produkte ideologij. V tem spoznanju je najti tudi tisti smisel, tisto sporočilo ranljive, a nezlomljive življenjske moči, ki se na stičišču družbenih in individualnih krivic pogumno, zlasti pa trmasto odloči za preživetje. Morda je prav v tem največja dragocenost, najgloblji pomen te knjige.

Zato želim in upam, da bodo številni plodni izzivi tega dela nalleteli na mnogovrstne odzive bralcev, zlasti pa bralk, ki se bodisi strokovno ali pa "zgolj" individualno soočajo z večplastnostjo specifično ženskih realnosti. Šele tako bo ta knjiga lahko resnično zaživela z vsem svojim subtilnim potencialom čutnosti in upornosti, ki daleč presega suhoparne ločnice racionalizacijskih postulatov.

Jana Rošker

Christine Bolt

THE WOMEN'S MOVEMENTS IN THE UNITED STATES AND BRITAIN FROM THE 1790s TO THE 1920s

Harvester Wheatsheaf:
New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore, 1993
390 str.

Za nastanek organiziranih ženskih gibanj so v XVIII. in še bolj v XIX. stoletju pomembni predvsem trije dejavniki. Prvi dejavnik je paradigma razsvetljenstva, ki za-



govarja novo obliko družinskega življenja in odnosov med ljudmi. Drugi dejavnik je revolucija v ZDA (1776) in Franciji (1789). Tretji dejavnik je industrijska revolucija. K omenjenim trem dejavnikom moramo dodati še naslednji formalni element: odnos do ženske je bil vedno najprej odnos do njenega telesa. Žensko telo pa ni biološka entiteta, pač pa niz konceptov, v katerih je telo reprezentirano. Žensko telo je praviloma upodobljeno tako, da predstavlja prečiščeno formo, ki je v empirični realnosti najpogostejša. Njeno telo ne pozna starosti in staranja. V tem je upodabljanje ženskega telesa neposredni izraz ideoloških mehanizmov, ki ustvarjajo videz atemporalnosti, nespremenljivosti, prečiščenosti. Feminizem bi na tej ravni lahko definirali kot boj za redefinicijo konceptov, ki v družbenem polju reprezentirajo žensko in njeno telo. Feminizem je boj za spremembo družbenega imaginarija.

Zgodovina ženskih gibanj nas opozarja, da so se skozi boj res spreminjali formalni pogoji življenja, ki določajo položaj in status žensk v družbenem polju: imaginarij pa je kljub vsebinskim analizam ostajal ves čas nespremenjen. Kako naj si drugače razlagamo izjave feministk (Catharine McCulloch), ki so ob prelomu

XIX. stoletja zatrjevale, da bo ženska volilna pravica prinesla v družbo "novo čistost in pravico, izobraženost, zaščito revnih in nemočnih"? Še vedno je vztrajala ideja o tem, da so prav ženske poklicane, da skrbijo za revne in nemočne, kar kapital s pridom izrablja še danes. Ali ni Mary Dewson trdila natanko to, ko je izjavila, da so ženske "bolj praktične in idealistične"? K pravi naravi ženske, ki je v XVIII. stoletju dobila dodaten poudarek, bi lahko dodali še izjavo bolj militantne ameriške aktivistke z začetka XX. stoletja, ki je moralno nadvlado žensk opredelila takole: "Me, ameriške ženske, bi se morale boriti za VSE LJUDI...MATERINSKO BI MORALE POSKRBE TI ZA VSE." Ta podoba ženske se torej v stoletju in pol ni spremenila niti za milimeter.

Razsvetljenstvo je v XVIII. stoletju prineslo predvsem novo radost do življenja, mnogo optimizma in življenjske energije. Nastajati začne nova, meščanska družina, ki jo tvorijo par moški-ženska in njuni otroci, ki jih ni več toliko kot v prejšnjih stoletjih. Družina postane osnovna celica družbe, zato nas ne preseneti napor, ki so ga vložili v njeno oblikovanje. V družini, ki pravkar doživlja svojo usodno transformacijo, se spremenijo vloge vseh njenih članov. Otroci niso več pomanjšani odrasli ljudje: nastane otroštvo. Veliko pozornosti se seveda usmerja v vzgojo, ki naj oblikuje pokončne državljane. Mati dobi v družini osrednjo vlogo. Ženska je bila že tradicionalno bitje, ki je bilo bližje naravi, sedaj to postane še bolj. Njena naloga je vzgoja naraščaja, za kar ima vse naravne danosti, saj je topla, emocionalna, nežna, čuteča, skrbna, potrpežljiva, spontana, iskriča, nepokvarjena. V njenem zavetju najde dovolj prostora tudi mož, ki deluje zunaj, na javnem prostoru, kjer poteka oster, hud, konkurenčen boj za preživetje, ki zahteva jeklene može, trd-

nih živcev, železne moči, hitre pameti, racionalnega delovanja, samoovladovanja itd. Zanj poskrbi žena, ki je poleg vsega naštetega še čutna, poželjiva, a ne preveč, lepa. K tej družinici moramo pristižeti še zdravnika, zlasti ginekologa, prek katerega mati nadzoruje zlasti svojo hčer. Pomembno vlogo ima tudi psihiater, ki beleži seksualne odklone, zlasti hčera, in skrbi, skupaj z duhovnikom, za moralno mladeži. Ženska/mati je angel v domu, kjer skrbi za otroke in moža. Mati skrbi za otroke, ki jih seveda še prej rodi: je predvsem nosilka reproduktivnih sposobnosti, prek katerih država regulira svoj vojaški potencial. Je telo, ki predstavlja osnovni element nacionalnega telesa.

Ženska ima torej dvojno in paradoksalno vlogo. Najprej je izjemno pomembna, saj lahko samo ona rojeva otroke. Kljub temu, ali pa ravno zato, ne sodeluje neposredno v javnem življenju. Nekako stoji v ozadju in je na voljo državi in njenim zastopnikom. Paradoks je v tem, da s svojo vlogo mnogo bolj vpliva na javno življenje kot tisti, ki skušajo nanj vplivati neposredno. Zdi se, da je šibak, nepomemben član družbe, za katerega mora skrbeti mož, skupaj z državnimi uslužbenci, a so vsi vseeno zelo v strahu, da jim ne bo ušel izpod kontrole. Kontrola in nadzor imata torej dvojno funkcijo: najprej na praktični ravni onemogočata delovanje določene skupine ljudi; na argumentacijski ravni pa ponujata priročne argumente za nadaljnjo kontrolo, ki je zaradi empiričnega stanja nujno potrebna. Kontrola empirično proizvaja tisto, kar hoče na argumentacijski ravni odpraviti. Drugače rečeno: kontrola ima eno samo funkcijo - ustvarjati pogoje za svoj obstoj.

Drugi moment, ki je vsekakor pospešil organiziranje žensk v XIX. stoletju, je revolucija, zlasti tista iz leta 1789. Avgusta 1792 podpišejo Deklaracijo o človeko-

vih pravicah in pravicah državljanov, ki jim pripadajo po naravi. Istega leta pa nastane tudi Zakon o ločitvi, kar je pomenilo, da zakonski stan ni več več in ga je mogoče prekiniti. Zakon so na žalost kmalu revidirali, Bourboni pa so ga v obdobju restavracije povsem ukinili. Kljub temu so ženske spoznavale, da je lahko pomemben element njihove emancipacije edukacija. Sprva so bili izobraževalni programi seveda namenjeni temu, da bodo ženske z njihovo pomočjo bolje opravljale delo doma, zato so bili nad idejo zadovoljni vsi. Moški zato, ker bodo ženske še bolje opravljale svoje poslanstvo, ženske pa zato, ker ne bodo več samo doma.

S tem se neposredno navezujemo na tretji moment: industrializacijo. Z industrijsko revolucijo se v tovarne preseli veliko dela, ki so ga pred tem ženske opravljale doma. To velja zlasti za tekstilno industrijo. Seveda so se v tovarne preselile tudi nekatere ženske, predvsem kot poceni delovna sila. Industrializacija pa je klub temu samo še poglobila prepad med privatnim in javnim. Ženske naj ostanejo doma, saj so bolj kot kdajkoli potrebne, da bodo humanizirale industrializirani, hitro se razvijajoči urbani svet, ki je nenaraven, odtujen. Ljudje živijo v mestih, odtrgani od svojih korenin, tradicij, so osamljeni, blodeči atomi, prepuščeni brezkompromisnemu boju za preživetje. Ženske kot naravna bitja so proti temu pokvarjenemu svetu: domačija vse bolj postaja zatočišče pred mrzlim, krutim zunanjim svetom, kamor vsak dan znova odhajajo moški. Vloga žensk je torej še pomembnejša kot prej. Kult domačijskosti pa jim je kljub temu ponujal nove možnosti za organiziranje in javno delovanje.

Prek edukacije so se ženske vse bolj vključevale v javno življenje, pa naj so se izobraževale same ali pa so dobile priložnost za zaposlitev kot učiteljice. Nes-

porno je bilo področje izobraževanja eno najbolj pomembnih področij uveljavljanja žensk v XIX. stoletju. Drugo področje je bilo področje socialnega dela (skrb za revne, uboge, zapuščene, bolne itd.). Tretje področje je seveda religiozno udejstvovanje.

Paradoksalno je dejstvo, da so se ženske skušale uveljaviti prav na tistih področjih, na katerih so bile že tradicionalno uveljavljene. Razlika je bila seveda v tem, da so se v XIX. stoletju prvič lahko udejevale javno, čeprav je njihovo delo lahko potekalo samo neformalno in neorganizirano. Organiziranosti žensk sta se najbolj upirali dve instituciji, ki sta predstavljali privilegirano področje dela žensk: cerkev in domačija. Odpor je razumljiv, saj sta kasneje, po letu 1850, ko nastanejo organizirane oblike feminističnega boja, tako družina kot cerkev izgubili veliko svojega vpliva.

Ženske so v prvi polovici XIX. stoletja že delovale javno, vendar je bilo njihovo delo, vključno z delom v tovarnah, le izpolnjevanje tiste funkcije, ki jim jo je naložila industrializacija: humaniziranje nenaravnega sveta. To je tudi četrti razlog za razvoj organiziranega feminističnega delovanja. V vsakem primeru vidimo, da je imela pri tem cerkev zelo pomembno vlogo, pa naj je bila spodbujevalka ali pa zaviralka gibanja.

Feministična gibanja so bila sprva slabo organizirana, pa tudi razpršena, predvsem pa niso imele teoretskih konceptov, ki bi jim pomagali analizirati dogajanja v družbenem polju. Kljub temu je bila njihova teza o neenakosti med ljudmi zelo močan vzvod za spreminjanje socialnih koordinat.

Teza je bila naperjena proti deklaraciji iz leta 1792 (pripominjamo, da je leta 1876, ob stoletnici ameriške neodvisnosti, nastala Deklaracija o pravicah žensk, za katero so ženske trdile, da predstavlja njihov prispevek k ameriški neodvisnosti), v kateri so bili ljud-

je po naravi enaki. Feministke so trdile, da zaradi neenakosti nihče ne more zastopati interesov drugih ljudi. Vsaka skupina ljudi je sposobna in dolžna zastopati svoje interese. Feminizem seveda ni samo teoretski projekt, pač pa tudi politični boj: naivno je pričakovati, da bodo drugi ljudje zastopali vaše interese. Politični boj je boj za formalne spremembe na vseh področjih družbenega življenja (edukacija, volilna pravica, rojevanje otrok in načrtovanje družine, poroka in možnost ločitve, zaposlovanje, samoorganiziranje in samoprezentiranje itd.). Njegov pogoj je refleksija vsakokratnih konkretnih vsebin družbenega življenja.

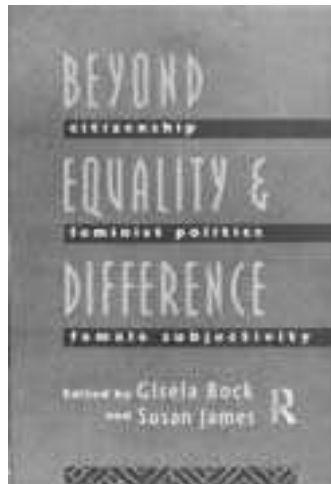
Tezi, ki je v vsakdanjem političnem življenju tako pogosta in priljubljena, moramo zoperstaviti razsvetljensko alternativo: ni treba zaščititi žensk, pač pa pravico do drugačnosti. Od zaščitite žensk živijo predvsem moški, ki vedno najdejo dovolj argumentov za to, da zaščitite (še) ne morejo povsem izvajati. Če je zaščitena pravica do drugačnosti, ni treba ščititi posameznih skupin ljudi. Jasno je, da eno skupino ljudi lahko varuje in ščiti samo druga skupina itd. Zaščita pravice do drugačnosti ni moralno dejanje, pač pa intelektualno in etično. S tem se izognemo religiji in cerkvi, ki ima do žensk izrazito moralizatorski odnos.

Ker ne obstajajo nobene razlike v inteligentnosti med moškimi in ženskami, lahko ženske same artikulirajo svoj družbeni položaj. S tem ipso facto analizirajo tudi položaj moškega, kar pomeni, da se moški in ženska enakopravno lahko srečata samo takrat, ko spoštujeta pravico do drugačnosti, pa čeprav obstajajo samo strukturne razlike v načinu vpisovanja na moško ali žensko simbolno stran, o čemer je seveda veliko povedal veliki J. Lacan.

Empirične razlike med moškimi in ženskami je mogoče rekonstruirati samo s sklicevanjem na simbolno razliko, ki je, hvalu

bogu, univerzalna in neodpravljiva. Onstran empiričnih razlik med moškimi in ženskami vztraja univerzalna simbolna razlika, ki pa ne pomeni neenakosti med spoloma. Refleksija in avtorefleksija empiričnim moškim in ženskam omogočata rekonstrukcijo empiričnih razlik, katere cilj je odpravljanje neenakosti, neenakopravnosti in neenakovrednosti.

Dušan Rutar



**Gisela Bock in
Susan James**

**BEYOND EQUALITY AND
DIFFERENCE: CITIZENSHIP,
FEMINIST POLITICS,
FEMALE SUBJECTIVITY**

Routledge, New York in
London 1992

210 str.

Že naslov knjige nam pove, da bo razprava v njej zelo živahna, saj posega na področje, ki je nesporno eden vogelnih kamnov sodobnih razprav o subjektu in njegovem položaju v družbenem polju. Če k temu dodamo še po-

datek, da je ena od urednic G. Bock profesorica zgodovine na Univerzi v Bielefeldu, in sodelavka na Evropskem univerzitetnem inštitutu v Firencah, kjer predseduje Evropskemu kulturnemu raziskovalnemu centru, potem je dobro branje zagotovljeno.

Ko govorimo o feminizmu, ne moremo mimo tega, da ni niti homogen niti zgodovinsko enoznačen. Povprečno informirani smrtnik si namreč feministke predstavlja kot borke za žensko emancipacijo. To seveda drži za feminizem do 70-ih let tega stoletja, ko so se ženske še borile za equal rights, še pred tem pa za volilno pravico. Koncept feminizma se je od 70-ih let naprej korenito spremenil.

Ne samo danes ali v 70-ih letih, tudi pred tem se je nenehno postavljalo vprašanje, kdo so feministke in kaj sploh hočejo. Dokler je prevladovalo prepričanje, da gre zgolj za emancipacijo, ni bilo nobenih težav: moški so norma, ki jo ženske skušajo doseči. Feminizem je bil boj za univerzalne človekove pravice iz Deklaracije, ki je bila podpisana 26. avgusta 1798. Univerzalni človek je bil beli, odrasli moški, ki so se mu morali vsi drugi ljudje prilagajati. Njegove pravice je varovala država, pravice vseh drugih pa so bile tako ali drugače kršene. Šlo je za nekakšen evlucijski boj s preštevanjem majhnih zmag na poti h končni zmagi, ki naj dokončno zagotovi enakopravnost in enakovrednost z moškimi.

V tem boju je tičal še kompleksen problem, ki ga ni bilo mogoče zlahka rešiti. Z XVIII. stoletjem je nastala moderna meščanska družinica, v kateri je imela ženska pomembno vlogo, predvsem, ker je skrbela za moške, ki so odhajali v zunanji kruti svet porajajočega se kapitala in boja za profit. Iz tega zornega kota je bila ženska že po naravi ustvarjena za delo v družini, kar je preprosto pomenilo, da feminizem enostavno ali

ni potreben, ali pa ženske ne vedo, kakšna je njihova narava. V prvem primeru je prevladovalo prepričanje, da so feministke ženske, ki ne marajo svoje vloge, tj. svoje narave, v drugem pa, da jih je treba poučiti o njihovi naravi oziroma poskrbeti za njihovo dobro počutje v družini. To je pomenilo, da je treba ženske poučiti o logiki razlike med moškimi in ženskami, ki je večna in zato nujna. Razlika je v tem, da so moški močni, racionalni, žilavi, jekleni bojevniki, ženske pa šibke, emocionalne, skrbne matere in objekt spolne menjave.

Medtem ko so se moški bojevali na zunanji fronti, so se ženske bojevale doma, zato jih je bilo treba razumeti in jim pomagati. Pomoč je bila še toliko bolj upravičena, ker so ženske po svoji naravi šibkeje. Svojo moč morajo kar se da ekonomično trošiti, saj jo potrebujejo predvsem za reprodukcijo, nad katero so skrbno bdeli zdravniki, zlasti ginekologi, in matere žensk, prek katerih sta moč in znanje prodirala iz zunanjosti v notranjost. Z XVIII. stoletjem je ženska postala erotizirani subjekt, okoli katerega so se konstituirale nove institucije. Vse pomembnejšo vlogo dobiva medicina, ki skrbi za telo, pa tudi dušo. Duhovniki so dokončno izgubili pomembno področje svojega delovanja. Kontrola nad ljudmi sedaj poteka prek telesa in ne duše.

Psihiatri so skrbeli za seksualne odklone od normalne seksualnosti, ginekologi, zdravniki in matere pa za žensko telo, zlasti njegove reproduktivne sposobnosti. Histerija je bila seveda samo logično nadaljevanje te nove institucionalizacije ženske seksualnosti in medikalizacije telesa. Podobno je danes z dietami in kontrolo telesne teže: ženske ne morejo shujšati, anoreksija in bulimija pa sta logični nadaljevanji sodobne institucionalizacije ženske seksualnosti. Na tej točki bi morali pesimistično ugotoviti, da se stvari zgolj

vrtijo v krogu, in res bi našli le malo protiargumentov.

Sodobni feminizem moramo zato skušati razumeti v novi luči. Ne gre več za emancipacijo in poskus prevzeti čimveč moških načinov obnašanja. Ne gre za neplodno razpravljanje o smislu in obstoju razlik med moškimi in ženskami. Ne gre niti za boj za enakost. V tem boju se vedno postavi vprašanje o tem, s kom naj bi bile ženske enake. Ko gre za različnost, je vprašanje enako neprijetno: razliko glede na koga?

Feminizem ni boj za enakost in ni boj za različnost: je predvsem analiza in način artikuliranja realnosti in odnosov, ki jo konstituirajo. Dodajmo, da je psihoanaliza, ki jo mnogi še vedno razumejo predvsem kot podaljšek psihiatrije, ki se je razvil ob koncu prejšnjega stoletja, feminizem par excellence, saj zadeva, tako kot sodobni feminizem, predvsem problem posameznikove svobode. Ukvarja se s strukturnimi problemi, ki jih je Freud pred sto leti tako sijajno artikuliral s tem, ko je začel poslušati histeričarke. Če je zato sploh smiselno govoriti o razliki, razpori, razloki, diferenci itd., je smiselno reči samo to, da je razlika simbolna, ne pa biološka, božja, kozmična, socialna, politična, čeprav jo je mogoče artikulirati na vseh teh področjih. Če je smiselno govoriti o enakosti, je treba reči, da so ljudje po naravi simbolna, govoreča bitja, govorila, kar pomeni, da so enaki predvsem pred tekstom, kot je pokazal Freud, ki je histeričarke povabil k pogovoru. Freud histeričark ni gledal in pregledoval, pač pa poslušal. Feminizem kot nova politična teorija mora zato zahtevati predvsem enakost pred tekstom.

Strukturalna analiza najprej ugotavlja, da je pozitivistično sklicevanje na empirična dejstva, ki jih radi uporabljajo tisti, ki mslijo, da je svet preprosto tam zunaj in ga je treba zgolj opisati, zavezano ne-

premagljivi zagati. Dejstva je namreč treba znati uporabljati, ne pa se nanje zgolj sklicevati; uporabljamo pa jih zato in tako, da pripovedujemo zgodbe. Vsa biološka dejstva o razlikah med žensko in moško naravo so zgolj iluzija, ki spregleda simbolno naravo same razlike. Ženska ima zato v današnjem svetu predvsem tri možnosti:

- Lahko se gre še naprej emancipacijo, s čimer samo pomaga perpetuirati obstoječa razmerja med moškimi in ženskami, kjer se ženske patetično in komično skušajo prilagajati univerzalnim sprejetim normam, katerih nosilci so moški. To držo bi imenovali maskuliniziranje.

- Lahko poskuša še bolj patetično igrati svojo vlogo žene in matere v popolnoma razbiti meščanski družini iz XVIII. stoletja. S tem zgolj sprejme svojo nemoč, od katere ima lahko, to moramo kot psihonalitiki pač poudariti, psihično, pa tudi materialno korist. To držo bomo imenovali feminiziranje.

- Lahko pa poskuša prenehati igrati vlogo patetične lepe duše in poskusi biti odprta. Odprtost razumemo kot odprtost do vsakega novega začetka, pa naj bo to rojstvo ali karkoli drugega. Odprtost je etična drža, ki brezkompromisno analizira družbeno realnost in artikulira mehanizme izključevanja. Imenujmo to držo teoretična praksa.

Zavzemamo se seveda za odprtost, ki je teorija kot odprtost do prakse. Na trdnih realnih tleh lahko ostanemo samo tako, da razvijemo teorijo prakse, v kateri živimo. Odprtost je zato predvsem odprtost do avtorefleksije, pomeni pa tudi vključevanje v teoretsko prakso. Odprtost je seveda odprtost do drugačnosti. Odprtost do drugačnosti pomeni brezpogojno priznanje drugačnosti drugih ljudi. Pomeni priznanje neodtujljive pravice do drugačnosti. Nič več ne obstajajo univerzalne norme, ki bi

se jim morali prilagajati. Ni več univerzalnih pravic: so le še partikularne pravice, ki izhajajo iz pravice do drugačnosti. Pravica do drugačnosti je pravica do proizvodnje drugačnega sveta.

Ženske imajo tako pravico do nedotakljivosti svojega telesa, ki

jo seveda lahko zahtevajo tudi moški, saj ne moremo izključiti možnosti posilstva. Boj za svoje partikularne pravice je boj za svoj way of life. Način življenja ne more biti univerzalen, zato tudi ni univerzalnih norm in univerzalnih pravic. Boj za neodvisnost je

predvsem boj proti univerzalnosti, univerzalnim, vseobsegajočim in za vse veljavnim normam in pravilom, pa naj so politična, socialna ali ekonomska.

Dušan Rutar



zusammenfassungen

povzetki

abstracts

POVZETKI

Igor Pribac

JUS CIRCA SACRA: HOBBS IN SPINOZA (Povzetek)

Razprava se posveča prikazu in primerjalni analizi tematizacije odnosa med posvetno oblastjo in področjem vere v Hobbesovem Leviatanu in Spinozovi Teološko politični razpravi. Na videz ostro nasprotujoči si rešitvi tega odnosa - Hobbesov absolutizem vs. Spinozov liberalizem - se ob preučitvi antropoloških in teoloških premis teh rešitev pri vsakem od obeh avtorjev izkažeta za zelo sorodna pristopa, ki ju družijo vrsta skupnih izhodišč. Obe resnici vere podredita razlogom nastanka države in pravno ureditev statusa vere v državi presojata politično, glede na njene učinke za doseganje tuzemskih ciljev države, in ne več teološko, kot sredstvo doseganja onstranske blaženosti. Šele na tem skupnem ozadju je moč opozoriti na razhajanja med obema, ki jih avtor članka odkrije predvsem v različni opredelitvi individua ter njegovega prizadevanja za samoohranitev in posledično tudi ciljev države. Ti so pri Spinozi tudi etični in zato v sklepnem poglavju Teološko politične razprave ne naletimo le na teorijo tolerance kot pri Locku, temveč na zagovor politične ureditve, v kateri je "vsakomur dovoljeno misliti to, kar hoče, in reči to, kar misli".

Zoran Kanduč

TOLERANCA V POLJU (KAZENSKEGA) PRAVA (Povzetek)

V sestavku je razgrnjena najbolj splošna pojmovna mreža za razumevanje vloge tolerance v polju prava. Izhodišče prvega problemskega sklopa je teza, da tradicionalna zamisel o pravni državi in liberalna koncepcija vladavine prava ne zagotavljata zadostnih normativnih pogojev za strpno soočanje in reševanje konfliktnih interesov. Zato ju je treba preseči s priznavanjem efektivne pravice do temeljnih dobrin in storitev, ki so neogibne za svobodno in avtonomno udeležanje posameznikovih virtualnih moči. Takšna zahteva je implicirana tudi v najvišjih medna-

rodnih normativnih aktih, zlasti v Splošni deklaraciji človekovih pravic. V njih najdemo tudi določbe, ki neposredno zapovedujejo strpno ravnanje oziroma prepovedujejo nestrpno ravnanje. V drugem delu članka so kritično osvetljeni najbolj značilni pogledi na vprašanja tolerance na področju kazenskega prava. Prispevek je sklenjen s spoznanjem, da v današnjem času - gledano iz pravnega zornega kota - ni problematična zgolj naraščajoča represivna (nasilna) netolerantnost do določenih družbenih skupin, marveč tudi (ali celo predvsem) nenavadna strpnost do strukturnih družbenih pojavov, ki še bolj resno ogrožajo temeljne dobrine ljudi, hkrati pa v precejšnji meri pogojujejo raznovrstne oblike nestrpne vedenja.

Rastko Močnik

STRPNOST, SEBIČNOST IN SOLIDARNOST (Povzetek)

V članku si avtor zastavi vprašanje smiselnosti kampanj, ki propagirajo strpnost, in nanj takoj odgovori v obliki paradoksa: okoliščine, v katerih utegnejo biti strpnostne kampanje smiselne, so tiste, zaradi katerih takšne kampanje nimajo učinka. Vsako zavzemanje za strpnost predpostavlja nestrpnostno organizirano okolje, ki ga določa temeljna nestrpnost kapitalске, razredno izkoriščevalske ureditve. Šele prezrtje te strukturne nestrpnosti kapitalizma odpira liberalen pogled na človekove "svobode" in ustvarja pogoje zavzemanja za strpnost, ki deluje bodisi kot (neučinkovita) zasebna moralka bodisi kot (neučinkovita) nedeljska javna morala. Če so liberalne "svobode" del nestrpnostne strukture, ali zavzemanje za strpnost do kulturnih razlik ni jalovo, ker je iluzorno in ne doseže ravni, na kateri se nestrpnost generira? Ali ne celo pripomore k njihovi utrditvi? V odgovoru na to vprašanje avtor pretrese različne taktike presejanja sebičnega individualizma in pri tem odkriva nova notranja protislovja prizadevanj za strpnost, ločenih od navezave na koncept razrednega boja.

Razpravo sklene z ugotovitvijo, da ustroj strpnosti ne omogoča izpeljave enosmiselnih vodil za strpno ravnanje, ki bi jih ta ali ona teorija, kot znanost o nujnem, lahko oskrbela. Kot vse človeške zadeve tudi strpnost sodi na področje aristotelske fronesis.

Tonči Kuzmanič

TOLERANCA JE TOLERANCA TISTI, KI TOLERIRAJO - ALI PA NE!

(Povzetek)

V članku je avtorjev glavni namen vzpostaviti razmeroma novo možnost refleksije razmerja med idejo tolerance in radikalno netolerantnim postsocialističnim položajem - to skuša prikazati še posebej na primeru fenomena liberalnega nacionalizma v Sloveniji, ki se je pojavil ob koncu osemdesetih in v začetku devetdesetih let. Avtor poskuša orisati paradigmsko manifestacijo tako imenovane liberalne tolerance, ki je nastala približno na točki revolucionarnega prehoda iz socializma v postsocializem. Na koncu skuša avtor izzvati natanko pojem tolerance kot take. Kot glavno sredstvo za to "protitolerantno" razumevanje avtor uporabi prav razlikovanje med političnim in družbenim kot tudi med politično in družbeno neenakostjo. Razdelki, ki zagovarjajo in govorijo o Bosancih in beguncih (tudi v Sloveniji), niso samo ponazoritev situacije, ampak resnična srž besedila.

Darko Štrajn

IDEOLOGIJA IDENTIFIKACIJE DRUGEGA

(Povzetek)

Članek izhaja iz pogosto izrečene hipoteze, da nacionalizem predstavlja poglavitno nevarnost za demokracijo v post-socialističnih deželah. Avtor najprej opredeli pomene in učinke pojma "ideološkega vakuuma", ki je ostal za marksizmom in se glede na to sprašuje o možnostih artikulacije novih konceptov, ki bi lahko opredelili dogajanja po padcu berlinskega zidu. Pri obravnavi specifičnega slovenskega nacionalizma avtor ugotovi, da ta temelji na obrazcu odnosa do priseljencev iz bivše Jugoslavije, obravza, po katerem "smo mi njim drugi". Upoštevajoč distinkcijo med fundamentalno in operativno ideologijo pa ugotovi, da se nacionalizem, bolj kot v obliki ekstremizma, uveljavlja ravno kot parlamentarna politika.

Božidar Kante

TOLERANCA IN RAČUNALNIŠKA OMREŽJA

(Povzetek)

Prvi del članka je namenjen definiciji tolerance: tolerirati pomeni najprej obsoditi in se potem sprijazniti ali, natančneje, sprijazniti se z onim, kar je treba samo na sebi obsoditi. V osrednjem delu članka se ukvarjamo z metafiziko prezenze kot enem od temeljnih pojmov vse dosedanje filozofije, kakor ga je razvil J. Derrida v svoji kritiki Husserla. Ugotavljamo, da pride v skupnostih, ki se vzpostavljajo s pomočjo mrež in omrežij, do popolnega zloma tega pojma, saj virtualna skupnost - v nasprotju z drugimi vrstami človeških skupnosti, ki se oblikujejo okrog fizične prezenze svojih članov - ne more poučevati ali vsiliti etičnega kodeksa s posameznimi primeri.

Zadnji del članka je posvečen odnosu morale in racionalnosti in individualnosti. Zavzemamo se, da ima moralno prednost pred racionalnim.

ABSTRACTS

Igor Pribac

JUS CIRCA SACRA: HOBBS AND SPINOZA

(Abstract)

The treatise deals with the illustration and comparative analysis of the thematic definition of the relationship between the temporal power and religious sphere in Hobbes' *Leviathan* and Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*. The seemingly almost diametrically opposing solutions of this relationship - Hobbes' absolutism vs. Spinoza's liberalism -, when examining their anthropological and theological premises, prove to be very kindred approaches with many common starting points. They both subject the truth of religion to the reasons for forming the state, and judge the legal regulation of religious status in the state from the political point of view, i.e. according to its effects in achieving the earthly goals of the state, and no more from the theological one, as a means for gaining an afterworld bliss. It is only against this common background that one can draw attention to the discrepancies between the two of them, which the

author of the article finds primarily in a different definition of the individual and his endeavours for self-preservation and, consequently, of the goals of the state. These are in Spinoza also ethical, so in the final chapter of *Tractatus Theologico-Politicus* one does not encounter merely a theory of tolerance as in Locke, but also an advocacy of a political system where "everyone is allowed to think what he wants and to say what he thinks".

Zoran Kanduč

**TOLERANCE IN THE FIELD OF
(CRIMINAL) LAW**

(Abstract)

The text unfolds the most general conceptual network for understanding the role of tolerance in the field of law. The starting point of the first set of problems is the thesis that the traditional concept of legal state and the liberal conception of the rule of law do not offer sufficient normative conditions for a tolerant confrontation and solution of conflicting interests. Therefore they have to be surpassed by acknowledging the effective right to basic goods and services necessary for a free and autonomous realization of an individual's virtual powers. Such a demand is also implicated in the highest international normative acts, especially in the Declaration of the Rights of Man. They also encompass provisions which directly command tolerant actions and forbid intolerant ones. The second part of the article throws critical light on the most typical views about the questions of tolerance in the sphere of criminal law. The article ends with a realization that in the present day - considered from the legal point of view - it is not just the increase of repressive (violent) intolerance towards certain social groups that is problematic, but also (or even primarily) the unusual tolerance towards structural social phenomena which endangers basic goods of men to an even higher extent, and, at the same time, significantly encourages various forms of intolerant behaviour.

Rastko Močnik

**TOLERANCE, SELFISHNESS AND
SOLIDARITY**

(Abstract)

In the article, the author raises a question of the sensibleness of the campaigns which promote tolerance, and presently answers it in the form of paradox: the circumstances in which tolerance campaigns can make sense are those which make such campaigns ineffectual. Any action advocating tolerance presupposes an intolerantly organized environment, which is determined by the basic intolerance of the capitalist system based on the exploitation of classes. It is only through overlooking this structural intolerance of capitalism that a liberal view on human "freedom" is opened, which creates conditions for advocating tolerance, which acts either as an (ineffectual) private moral philosophy or as (inefficient) Sunday public morals. If liberal "freedoms" are part of intolerant structure, is it not so that advocating tolerance towards cultural differences is a futile action since it is illusory and does not reach the level of generating intolerance? Does it not even help its affirmation? In answering this question, the author examines various tactics of surpassing selfish individualism, discovering at the same time new inner contradictions of endeavours for tolerance separated from drawing on the concept of the class struggle.

The article concludes with the statement that the structure of tolerance does not enable us to derive one-way guidance for tolerant action from it, which one or other theory, as the science of the necessary, could provide. As all human matters, tolerance too belongs to the area of Aristotelian fronesis.

Tonči Kuzmanić

**TOLERANCE IS TOLERANCE OF
THOSE WHO TOLERATE -
OR DO NOT!**

(Abstract)

In the article the author's main objective is to establish a comparatively new possibility of reflecting the relationship between the idea of tolerance and a radically intolerant post-socialist circumstance - particularly by using the liberal-nationalism phenomenon in Slovenia, which

appeared at the end of the eighties and at the beginning of the nineties. The author seeks to outline the paradigmatic manifestation of the so-called liberal toleration occurring approximately at the point of the revolutionary transition from socialism to post-socialism. Ultimately, the author tries to challenge precisely the concept of tolerance as such. As the principal vehicle for this "counter-tolerant" grasp, the author uses the very distinction between the political and the social as well as between political and social inequality. The passages arguing for and talking about the Bosnians and refugees (in Slovenia, too) are not simply illustrations of the situation, but the very core of the text.

Darko Štrajn
**THE IDEOLOGY OF THE
IDENTIFICATION OF THE OTHER**
(Abstract)

The article starts with a frequently discussed hypothesis that nationalism represents the main danger for democracy in post-Communist countries. First, the author defines the meanings and effects of the notion "ideological vacuum" which emerged after the collapse of Marxism; and according to this, he considers the possibilities of articulating new concepts which could determine the events following the fall of the Berlin Wall. Talking about the particularity of Slovenian nationalism, the author establishes that it is based on the form of the attitude towards the immigrants from the former Yugoslavia, the form according to which "we are the others to them". Bearing in mind the distinction between fundamental and operative ideology, he concludes that nationalism is gaining ground as a parliamentary policy rather than as a form of extremism.

Božidar Kante
**TOLERANCE AND COMPUTER
NETWORKS**
(Abstract)

The first part of the article deals with the definition of tolerance: to tolerate means, first, to condemn, or, to be more precise, to reconcile oneself to something that needs to be condemned in itself. The main part of the article exam-

ines the metaphysics of presence, one of the basic notions of the entire philosophy up to the present day, as was developed by J. Derrida in his critique of Husserl. The author concludes that in the communities which are established by virtue of nets and networks there comes to a total breakdown of this notion, since virtual community - as opposed to other kinds of human communities which are formed around the physical presence of their members - cannot teach or impose ethical code using individual examples.

The final part of the article discusses the relationship between morality, rationality and individuality. The author advocates the moral having advantage over the rational.

ZUSAMMENFASSUNGEN

Igor Pribac
**JUS CIRCA SACRA:
HOBBES UND SPINOZA**
(Zusammenfassung)

Die Abhandlung wendet sich der Anschauung und der Vergleichsanalyse der Beziehungsthematisierung zwischen der profanen Obrigkeit und dem Religionsbereich in Leviathan von Hobbes und dem Theologisch-politische Traktat von Spinoza zu. Zum Anschein harte, für sich gegensätzliche Lösungen dieses Verhältnisses - Hobbesscher Absolutismus gegenüber dem Spinozaschen Liberalismus -, wird bei der Durchsicht der anthropologischen und theologischen Prämissen dieser Lösung, beim jedem der beiden Autoren sichtbar, sie zeigten sich als zwei sehr verwandte Beiträge, welche eine Reihe gemeinsamer Ausgangspunkte vereinigt. Beide Theorien der Wahrheitsreligion unterwerfen sich den Entstehungsgründen des Staates und der rechtlichen Statusordnung der Religion im Staat, werden politisch beurteilt, in Hinblick auf ihre Wirkungen um die irdischen Staatsziele zu erreichen und nicht mehr theologisch, als ein Mittel der bisherigen ausserirdischen Seligkeit. Erst vor diesem gemeinsamen Hintergrund kann auf Trennungen zwischen den Beiden aufmerksam gemacht werden, welche der Autor der schriftlichen Darlegung, vor allem in der verschiedenen Einstellung des Individuums sowie in seiner Bemühung um Selbsterhaltung und folglich auch in den Zielen des Staates entdeckt. Diese

sind bei Spinoza auch ethisch und darum treffen wir nicht nur in dem angeordneten Kapitel des Theologisch-politischen Traktates auf die Toleranztheorie, wie bei Lock, sondern auf die Fürsprache der politischen Ordnung, in welcher "jedem die Freiheit des Denkens und Redens gegeben ist".

Zoran Kanduč

DIE TOLERANZ IM FELD DES (STRAF-) RECHTS

(Zusammenfassung)

Im Aufsatz ist das allgemeinheitlichste Begriffsnetz, um die Toleranzrolle im Rechtsfeld zu verstehen, aufgedeckt. Der Ausgangspunkt der ersten Problemanordnung, ist die These, dass die traditionelle Idee über den Rechtsstaat und die liberale Konzeption des Regierungsrechts, die befriedigenden Normbedingungen, für die duldsame Gegenüberstellung und Lösungen der Konfliktinteressen nicht genug versichert. Deswegen muss sie durch anerkanntes effektives Recht gegenüber den Grundgütern und Leistungen ersetzt werden, das unumgänglich ist für die freiheitliche und autonome Aufnahme der virtuellen Kräfte des Einzelnen. Eine solche Forderung ist auch in höchsten internationalen Normakten, vor allem in der Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte, impliziert. In ihnen kann man auch Bestimmungen finden, die unmittelbar die duldsame Behandlung befahlen, beziehungsweise die unduldsame Behandlung verbieten. Im zweiten Teil des Artikels wurden die charakteristischsten Ansichten über die Toleranzfrage auf dem Bereich des Strafrechts kritisch belichtet. Der Beitrag wurde mit der Erkenntnis abgeschlossen, dass es in der heutigen Zeit - gesehen aus der Sicht des Rechts - nicht nur aus der anwachsenden repressiven (gewalttätigen) Intoleranz gegenüber den bestimmten gesellschaftlichen Gruppen problematisch ist, sondern auch (oder vor allem) die ungewöhnliche Duldsamkeit gegenüber den gesellschaftlichen Erscheinungen, die noch mehr die Grundgüter der Menschen bedrohen, gleichzeitig aber in beträchtlicher Masse die unterschiedlichen Formen des unduldsamen Benehmens bedingen.

Rastko Močnik

DIE DULDSAMKEIT, DER EGOISMUS UND DIE SOLIDARITÄT

(Zusammenfassung)

In dem Beitrag stellt sich der Autor die Frage nach dem Sinn der Kampagnen, die die Duldsamkeit befürworten und auf sie gleich in einer Form des Paradoxen antworten: in Umständen, in welchen die Duldsamkeitskampagnen einen Sinn haben könnten, sind jene, wegen denen solche Kampagnen keine Wirkung haben. Jede Einnahme für die Duldsamkeit, setzt die Duldsamkeit der organisierten Umstände voraus, die von der grundlegenden Duldsamkeit der beträchtlichen, klassenausnützenden Ordnung bestimmt wird. Erst das Hinwegsehen über diese Strukturunduldsamkeit des Kapitalismus, öffnet den liberalen Blick auf die menschlichen "Freiheiten" und schafft die Besetzungsbedingungen für die Duldsamkeit, welche entweder als (wirkungslos) persönliche Moral oder als (wirkungslos) sonntägliche Öffentlichkeitsmoral tätig sind. Wenn die liberalen "Freiheiten" ein Teil der Unduldsamkeitsstruktur sind, oder die Duldsamkeitsbesetzung zu den Unterschieden der Kultur nicht unfruchtbar ist, weil es illusionär ist und nicht die Ebene erreicht, auf der sich die Unduldsamkeit generiert. Oder nicht sogar zur ihrer Befestigung verhilft? In der Antwort auf diese Frage, erörtert der Autor verschiedene Überschreitungs-taktiken des egoistischen Individualismus und entdeckt dabei neue innere Widersprüche der Bestrebung für die Duldsamkeit, die getrennt von der Gebundenheit an das Konzept des Klassenkampfes sind.

Die Abhandlung schliesst er mit der Feststellung ab, dass die Anordnung der Duldsamkeit nicht die Durchführung der einsinnigen Lenkungen für eine duldsame Behandlung ermöglicht, welche diese oder jene Theorie, als eine Wissenschaft über etwas Notwendiges versorgen könnte. Wie alle menschlichen Angelegenheiten, so gehört auch die Duldsamkeit in den Bereich der Phrenesies von Aristoteles.

Tonči Kuzmanič

**TOLERANZ IST DIE TOLERANZ
JENER, DIE TOLERIEREN - ODER
ABER AUCH NICHT!**

(Zusammenfassung)

In der Abhandlung versucht der Autor hauptsächlich die komperative neue Möglichkeit des Reflektierens der Beziehungen zwischen der Toleranzidee / der Toleranz und der radikalen Intoleranz der postsozialistischen Umstände - besonders mit der Verwendung des Phänomens des liberalen Nationalismus in Slowenien, der sich in den späten Achtzigern und den frühen Neunzigern gezeigt hat. Der Autor möchte die paradigmatische Manifestation der sogenannten liberalen Toleranz umreißen, welche sich nahezu auf dem Punkt des revolutionären Übergangs aus dem Sozialismus in den Postsozialismus zeigte. Letztendlich bemühte sich der Autor genau dieses Toleranzkonzept herauszufordern, welches für sich selbst spricht. Als Hauptvehikel für diese Gegentoleranz, den Übergang, gebraucht der Autor genau jenen Unterschied zwischen der politischen und gesellschaftlichen, wie auch zwischen der politischen und sozialen Ungleichheit. Die Passagen, welche von den Bosniern und Flüchtlingen (auch in Slowenien) handeln, sind keine einfachen Illustrationen der Situation, aber sie sind der Kern des Inhalts.

Darko Štrajn

**IDENTIFIKATIONSIDEOLOGIE DES
ANDEREN**

(Zusammenfassung)

Der Beitrag geht von der mehrmals ausgesprochenen Hypothese aus, dass der Nationalismus die ausschlaggebende Gefahr für die Demokratie in den postkommunistischen Ländern darstellt. Der Verfasser definiert zuerst die Bedeutungen und die Wirkungen des Begriffs des "ideologischen Vakuums", das nach dem Marxismus übrig geblieben ist und hat sich hinsichtlich dessen gefragt über die Artikulationsmöglichkeiten der neuen Konzepten, die das Geschehen nach dem Fall der Mauer bestimmen könnten. Bei der Abhandlung des spezifischen slowenischen Nationalismus, stellt der Autor fest, dass dieser auf den Beziehungsformularen gegenüber der Einwanderer aus der ehemaligen Jugosla-

wien beruht, in dem Formular, nach dem "wir ihnen, die Anderen" sind. Die Distinktion zwischen der fundamentalen und operativen Ideologie zu berücksichtigen, stellt aber fest, dass sich der Nationalismus, mehr als in der Form des Extremismus, gerade als eine parlamentarische Politik bestätigt.

Božidar Kante

**DIE TOLERANZ UND DAS
COMPUTERNETZ**

(Zusammenfassung)

Der erste Teil der Abhandlung ist der Begriffsbestimmung Toleranz gewidmet: tolerieren bedeutet zunächst verurteilen und sich anschließend mit dem abfinden oder ausführlicher, sich mit dem abfinden, was an sich selbst zu verurteilen ist. Im Mittelteil der Abhandlung beschäftigt man sich mit der Metaphysik der Präsenz als einem der grundsätzlichen Begriffe aller bisherigen Philosophie, wie sie J.Derrid in seiner Kritik Husserls entwickelte. Man stellt fest, dass es in Gemeinschaften, die sich mit der Hilfe der Netze und Netzwerke wiedereinfügen, zu einem vollkommenen Zusammenbruch dieses Begriffs kommt. Eben die virtuelle Gemeinschaft - in Gegensatz zu den anderen Arten der menschlichen Gemeinschaften, welche sich um die physischen Präsenzen ihrer Mitglieder formen - kann den ethnischen Kodex mit einzelnen Beispielen nicht lehren oder aufdringen.

Der letzte Teil der Abhandlung ist dem moralischen Verhältnis und der Rationalisierung und Individualität gewidmet. Man setzt sich dafür ein, dass die ethische Gesinnung vor dem Rationalen den Vorrang hat.

SEZNAM AVTORJEV IN VIROV FOTOGRAFIJ TER SLIK

- naslovnica - Jaka Modic
stran 27 - Naslovnica prve latinske izdaje Lockovega Pisma o toleranci
stran 28 - Bakrorez F. Morellana de la Cava, po Knellerju
stran 120-121 - Foto: George Steimetz, *National Geographic*, December 1992
stran 127 - Foto: Paul Schmulbach, *Photojournalism The Professionals' Approach*, 1980
stran 132-133 - Foto: Charlie Nye, *Photojournalism / 2*, 1977, Eugene Register-Guard
stran 139 - Foto: Wayne Scarberry, *Photojournalism / 7*, 1982, Roanoke, (VA) Times & World News
stran 142 - Design Oliviero Toscani, *Epica*
stran 147 - Oglas kampanije proti zlorabi otrok, Agencija Balier, art direktor Jacques Buclet, *Epica*
stran 158-159 - Propagandni pano kampanije proti nestrpnosti, LDS, foto: Franci Virant, oblikovanje: Ranko Novak
stran 164 - Foto: Diego A. Gomes
stran 171 - Foto: Diego A. Gomes
stran 184 - Foto: Diego A. Gomes
stran 198 - Foto: Diego A. Gomes
stran 202 - Foto: Davorin Križmanič
stran 209 - Foto: *L'Espresso*
stran 213 - Foto: Lee Romer, *Photojournalism / 8*, 1983, San Francisco Examiner
stran 219 - Foto: Bill Frakes, *Photojournalism / 8*, 1983, The Miami Herald
stran 221 - Foto: Ken Kobre, *Photojournalism The Professionals' Approach*, 1980, University of Huston
stran 227 - Foto: Gon Buurman
stran 233 - Ilustracija: WIRED 2.03, March 1994
stran 239 - Ilustracija: Night owl graphics
stran 251 - Ilustracija: Jeffrey Fisher, *Images 13*, 1988
stran 253 - Foto: Beverly Joubert, *National Geographic*, May 1991
stran 259 - Foto: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*