

---

# Multikulturalnost in diktatura strpnosti: primer Kitajske

Jana S. Rošker

## Temeljni koncepti strpnosti

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

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

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

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

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

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

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

## Problem navidezne univerzalnosti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **Kulturna pogojenost vrednot: strpnost in človeške pravice na Kitajskem**

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

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

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

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

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

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

君仁，莫不仁，君義，莫不義。

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

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

夫愛人者，人恒愛之，信人者，人恒信之，此感應之道也。

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

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

平等者，致‘一’之謂也。‘一’則通，通則‘任’矣。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

## Aksiološki relativizem in multikulturalnost

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

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

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

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

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

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

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

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

## Literatura

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

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