

MARJAN BREZOVŠEK*

Fragmenti o strpnosti

kot političnem kultiviranju človeka

I

Ko je rimski Konstantin Veliki 329. leta izdal edikt o toleranci krščanske vere, s katerim je predpisal njeno veljavnost znotraj meja cesarstva nasproti poganškemu verovanju, kot da so hkrati nastali tudi prvi dvomi o veljavnosti tega pojma.¹ Pustimo pri tem ob strani to, da se lahko komu zdi čudno, da se s pomočjo strpnosti nekaj predpisuje (npr. »bodi strpen!«), ker se zdi, da narava tega pojma ne dovoljuje zapovedi. Vendar je to vsekakor lažni dvom – uporaba tega pojma predpostavlja nekakšno moč, da bi »deloval«. Strpnost ni gola nemoč niti ni zgolj pasivno pričakovanje usode.

Po drugi strani pa je sumljiva osebnost, ki jo izraža. Da bi to uvideli, ni treba biti prevelik moralist; zadostuje, da se spomnimo nekaj zgodovinskih dejstev. Konstantin je bil »velik« tudi po tem, da je ubil več kot tisoč ljudi (med njimi tudi nekaj članov svoje družine), ki so mu stali napoti do prestola. Ob upoštevanju dejstev najbrž on ni najprimernejši vir določb o toleranci. Duša, ki ima na vesti kakih tisoč žrtev, pač ni preveč ustrezna za humanistične ideje strpnosti, niti ji ni mogoče objektivno priznati pristojnosti zadnje instance v presojanju, kaj je strpno in kaj ni.

Zgodovinsko delovanje svetovnih religij sploh lahko obravnavamo tudi z rekordnim številom žrtev, ki so padle v njihovem imenu.² Vendar pa na tej podlagi ne želimo usmeriti razprave o strpnosti k splošnemu okviru njenega nastanka, ki je med drugim tudi že dovolj poznan. Vsakdanje vsebine strpnosti, kot so npr. »živi in pusti živeti druge« (ali v našem primeru »veruj in pusti druge, da verujejo«), so bile prepogosto podkrepljene s človeško krvjo, da bi bile samo v slučajni zvezi.

S Konstantinom se namreč začenja tudi zgodovina krščanstva kot državne religije, ki svoj položaj in nedotakljivost doktrine brani z vsemi sredstvi in vsako odstopanje preganja in duši, t.j. zgodovina preganjanja heretikov, Židov in čarovnic, inkvizicije in križarskih pohodov. Obrazložitev vse te izključnosti in nestrpno-

* Dr. Marjan Brezovšek, docent na FDV v Ljubljani.

¹ Na vso ambivalentnost tega področja pa opozarja že predhodni Sokratov primer. Sokrat je z obrambo pred obtožbami, da kvari mladino in da ne spoštuje državnih bogov, pač pa uvaja »nova božanska bitja«, pravzaprav razložil prvo obrambo svobode misli. Ena glavnih točk njegove obrambe je bila teza o prvenstvu avtoritete individualne zavesti nad tradicijo in pozitivnim zakonom. Sokrat je to prepričanje plačal z glavo. Druga pomembna stvar v njegovi obrambi pa je bil argument o velikem družbenem pomenu svobodne razprave o družbenih, moralnih in političnih vprašanjih in opozorilo, da družbeno življenje stagnira, če takšne razprave ni. Prva od teh dveh tez je postala ključni predmet sporov med zagovorniki in nasprotniki svobode in strpnosti, druga pa priljubljen argument v prid svobode misli v delih velikih filozofov.

² Primerjaj o tem Karlheinz Deschner, *Kriminalgeschichte des Christentums*, Reinbek, 1988.

sti, ki se ne boji niti najhujših, najbolj surovih sredstev, je bila relativno enostavna: *extra ecclesiam nulla salus*, zunaj cerkve ni odrešitve.³ Biti strpen do heretičnih prepričanj naših bližnjih pomeni pustiti jih v grehu, brez resnice, milosti in odrešitve, kar jih bo na koncu privedlo v večno prekletstvo in peklenske muke. Drug argument je politični: pravovernost glede vere in nesporna avtoriteta cerkve sta nujni pogoj za stabilnost, red in napredek v državi, katere državljani izpovedujejo krščanstvo. Krivoverstvo in ateizem torej nista greh samo s teološkega vidika, ampak sta hkrati tudi zločin z vidika posvetne oblasti, zločin, ki pelje v razdor, konflikte in anarhijo.⁴

II

V čem je torej logika primarne situacije? Prevzem Konstantinovega delovanja (s stališča škofa Teodorja) je lahko dovolj dober uvod v to logiko. Ta se glasi: »Vsi ljudje so ga spoznali kot dobrega očeta«. Konstantin bi bil po tem gledanju lahko razumljen skoraj kot merilo protislovne človekove narave, po kateri imajo očetje nagnjenje k ubijanju svojih otrok. V tem primeru bi to protislovje vsebovalo tudi samo načelo. Toda ta argument je lahko ovreči: težko je verjeti, da bi ljudje pristali na vero, v kateri so izpostavljeni samovolji očetov. Sicer v njej ne bi iskali nikakršnega reda. Pred bogom so vsi enaki, tudi sam Konstantin. To je izkušnja krščanstva, ki jo je nasploh mogoče razumeti tudi kot moralno refleksijo pred neupravičenimi postopki nasilnežev. Na tej podlagi je razvidno tudi, da načelo strpnosti ni kar tako izmišljeno, ne glede na to ali zadeva cilj ali ne. Predvsem se nanaša na vključevanje ljudi, od katerih pričakuje soglasje. Gre pa za prostovoljno priznavanje nove vere (zdaj krščanske) kot tudi novega vladarja nad ljudmi. Če torej ne želimo zapasti v protislovje zgodovinskega in teološkega utemeljevanja načela strpnosti, moramo torej predpostaviti njegovo konstitutivno vlogo za skupnost: gre za legitimacijo družbeno-kozmološke ureditve, v kateri se uvaja. V prid tej tezi lahko navedemo nekaj kulturne zgodovine.

Rim ni utemeljen niti na poznani zgodovini ljudstva (o katerega izvoru pričajo v glavnem ovrgljive predpostavke) niti ni zrastel na lastni mitologiji, ljudskem epu ali filozofiji. Prav obratno: Rimljani so mislili praktično in želeli vladati. Pri tem je bilo v pomoč samo tisto, kar pripelje abstraktno voljo osebe do veljave. V svoj jezik so od stoikov sprejeli pojem imperativa, na katerem so razvili pravo kot definicijo posplošljivih norm. In končno je tu »politika« v obliki načela tolerance, ki uvaja idejo enega boga med politeistična, poganška ljudstva.⁵ Vse poti vodijo v Rim, tam vlada Eno, smisel številnih eksistenc. Spreminja se ontološki odnos do stvarnosti: poganom je posredovana enotna slika sveta, ki je razvita na univerzalnih zmožnostih krščanstva. Subjekt strpno-

³ »Globoko prepričanje, da tiste, ki ne verjamejo v učenje (cerkve), čaka večno prekletstvo in da Bog kaznuje teološke napake kot najgusnejše zločine, je naravno privedlo do pregonov... Heretiki so hujši od običajnih zločincev... Nestrpnost, ki je iz tega izšla, se je neizbežno razlikovala od vsega, kar je svet do tedaj izkusil, tako po naravi kot po intenzivnosti.« J. B. Berry, *A History of Freedom of Thought*, London, 1952, str. 37-38.

⁴ V 18. stoletju je v prosvetljenih krogih v Franciji in drugje strpnost veljala za vrlino; no, samo sto let prej, je imela beseda tolerance kritične, celo sramotne konotacije. Reči za nekoga, da je tolerant, je pomenilo pripisati mu neodločnost in popustljivost do zla. Škof Bossuet je tako trdil s ponosom v enem od svojih spisov proti protestantizmu, da je katoliška cerkev od vseh najnestrpnejša. Vendar mu protestanti niso ostali dolžni: valonski cerkveni zbor v Leydenu, katerega udeleženci so bili v največji meri hugenotski begunci iz katoliških okolij, je obsodil strpnost kot herezijo. O netolerantnosti gl. S. Južnič, *Identiteta*, Ljubljana, 1993, str. 166-7.

⁵ Gl. več o tem E. Labrousse, *Religions Toleration*, v: P. P. Wiener (ed), *Dictionary of the History of Ideas*, New York, 1973, vol. IV, str. 112.

sti ni nič drugega kot Bog, ki absolutno postavlja drugo: monizem vzpostavlja pluralizem, monoteistična religija politeistično. Toda kakšno načelo strpnosti je to?

Ali ni to nadaljevanje vojne bogov za eksistenco sveta, v katerem si preživeli ne želi več naklonjenosti ljudi, ampak jim jo samo pripisuje. Nezmožnost zgodovinsko-teološke utemeljitve tega načela je razvidna iz teh aporij. Potemtakem strategija nadaljnjega razmišljanja ne more biti več strogo teološka opredelitev predmeta, ker vodi v odprto protislovje – »ne imej drugih bogov, ampak samo mene«. Sama toleranca mora biti pojmovana (razumljena) v razlikovanju od enopomenskega potrjevanja absolutna.

III

Ideal-tipsko gledano – pa je bil takšen model strpnosti že predstavljen z grškim polisom, utemeljen pa na ideji *politične kulture*, ki jo prevzema nase Aristotelova praktična filozofija. Praktična filozofija se ne ukvarja z nekakšnim posebnim načinom človekove dejavnosti, ki bi jo lahko imenovali praksa, ampak s tistim, kar sploh omogoča kakršna koli dejavnost (ji predhodi). Preglednost skupnosti je ena od predpostavk praktičnega razuma, vendar ne tako, da to oznanja nekakšna transcendenčna norma po sebi kot spoznanje najmodernejših, ki potem uporabljajo z drugimi (v smislu Platonove države). Ne pade Beseda z neba kot logos, ki vnaša smisel v brezsmisel.

Aristotelova analiza je zdravorazumska in izključuje metafizični presežek zamisli »božje države«, po katerem bi človek moral svoje cilje uresničevati v primerjavi z idealno ureditvijo stvari. Temeljne institucije dobrega življenja so nasproti temu zanj v obzorju sveta življenja, ki ga označuje metafora hiše. V gospodarski dejavnosti človek vodi gospodinjstvo v smislu »gospodarskega doma«, s pravom, s katerim ščiti svoje temeljne interese pripadajo od zmeraj »običaju hiše«, politika, katere smoter je obstoj skupnosti svobodnih ljudi, pa je usmerjena k etičnim ureditvam, ki slonijo na izročilu starih. Etično je sinonim za običaj, navado, izvor, pravičnost (kot vrlino), in je umeščeno tako v polis kot v družino. Politika torej ni stvar samo višjih stanov, ki sprejemajo razumne odločitve, ampak se tiče vseh svobodnih ljudi. Polis je dinamična celota, v kateri nista ločena spoznanje in delovanje, posebnost interesov samostojnega posameznika od splošnega, s katerim se povezuje v skupnost. Praktična filozofija tako v svojem pojmu zajema etiko, ekonomijo in politiko. Z metodičnega vidika se z njo Aristotel ograjuje od padca v empirizem z ene strani in dedukcije države z nekega etičnega načela (npr. strpnosti) z druge strani.

Zato tudi danes ne moremo kar tako odstopiti od teh razmišljanj.⁶ Praktičen razum je bil Grkom potreben toliko, kolikor za svojo razvidnost dobrega življenja v skupnosti ni zahteval »znanstvenega dokaza«, ki bi ga legitimiral. Gre za povsem drugačno vrsto racionalnosti, ki jo imenujemo *politična kultura*. To dovoljuje vprašanje o pravilnosti delovanja hkrati s problematiziranjem možnosti načrtovanja političnega življenja. *Praktično življenje*, ki mu pripadajo etika, pravo, politika in vsa tista znanja, ki omogočajo, da se cilji in vrednosti človekove narave izpolnijo, se razvija v *mediju politične kulture*. Norme ni mogoče preprosto postaviti kot načelo, ampak se vedno znova proučuje v skladu s kontingenco praktičnega delovanja.

Opozarjanje na zgodovinsko možnost modela, ki ga ponuja grški spis, ne

⁶ Če bi praktično filozofijo razumeli kot nesamostojno duhovno vedo v smislu regionalne ontologije, ki samo parazitira na posledicah mišljenja, ki je na višji stopnji že odločilo o njeni usodi, bi zapadli v velik nesporazum s tistim, kar praktični razum je in pomeni, ker te odločitve niso posledica njegovega, ampak teoretičnega razmišljanja.

pomeni vračanja v dobre stare čase, pač pa poudarja naravo ideje politične kulture nasproti vsem apriornim konstruktom zgodovine, v katere je nasilno vcepljeno načelo organizacije skupnosti. *Ideja politične kulture* spoštuje »zakovitosti« življenja v skupnosti, ne da bi jih spreminjala v nujnost obstoja nekakšnega božanstva.⁷ Uvajanja smotra človekove narave v polisu, ki ne gradi samo sebe, ampak tudi človeško skupnost kot kulturno vrednost in posebnost njihovega obstoja (homo politicus), bi lahko imenovali *antropogonija*. Tu ne gre več za pripoved o nastanku prvega človeka, niti za vključevanje starih mitskih predstav, ki posredujejo nekakšno praskupnost. Praktična filozofija ne spada v evolucionistično teorijo socialnega delovanja. Praktična filozofija je filozofija konca, uresničenje človekove narave, ne pa filozofija izvora in začetka, ki vsebuje romantične predstave o izvorni moči človeka. Romantična zamisel izvora človeka celo prepoveduje politični govor o subjektu, ki je hkrati razumno in končno bitje. To je mogoče rekonstruirati v razmahu od Nietzscheja do Heideggerja in v njihovem pomanjkanju politične kulture.

IV

Z refleksijo na politično kulturo je načelo strpnosti v nadaljnjih poskusih utemeljitve mišljeno v glavnem v *humanistični tradiciji*. Pri stoikih se strpnost zoži do kateleptične fantazije, ki naj z eno besedo prepriča človeka, da njegov transcendenčni Jaz gradi ta svet kot pravičen. Posameznik živi pravo življenje edino znotraj *etično-kozmološke ureditve*, proti kateri so politične razmere gola slučajnost. Postavljajoč v oklepaj zunanjo vzročnost, subjekt politike odloča o delovanju, sklicujoč se na svojo zavest in usmerjen z ideali modrecev, ki so svobodni celo v okovih. Načelo strpnosti je samo negativen trenutek fantazije, ki želi najprej postaviti svobodo osebe kot dolžnost. Strpnost, čista notranjost, ki ji manjka »sistem svobode, ki obstaja kot nujnost« (Hegel).

Omenjena figura mišljenja odmeva vse do tenorja eksistencialnega teologa Gabriella Marcela.⁸ Ta želi *strpnost v imanenci*, zato se obrača k dialektiki vprašanja o strpnosti: ta bi morala biti kontranestrpnost. Da bi se približali temu, se je po njegovem mnenju treba izogniti heterodoksiji: človek ne more služiti temu načelu na dve strani – po eni strani Bogu, po drugi pa osebi (subjektu). Možnost osebe, da ve resnico, ne izključuje možnosti, da je strpna do tistih, ki mislijo drugače (v tem je fenomenologija strpnosti), vendar jim mora preprečiti, da pri tem žalijo (»ranijo«) druge. Šele potem so v službi Boga. Eksistencialni teolog ne sme dopustiti, da se v njegovem imenu izvaja nasilje. Fenomenologija strpnosti je predvsem protidemologija, ki ne pristaja na obstoj ob zaporedni kriminalni zgodovini krščanstva.

Eksistencialno-teološko pojmovanje strpnosti tako plačuje davek izgubi politično-kulturne razsežnosti, vendar pa odkriva ključni trenutek v strukturi novoveškega političnega mišljenja. Topika političnega mišljenja je teologija, njena kronska znanost in ontologija. Ontologija ima načelo strpnosti v svoji pristojnosti zaradi omejevanja demonske človekove narave; in takšna instrumentalizacija se je ohranila do danes.⁹ V bistvu je strpnost strah pred drugim, ki se kaže tako, da

⁷ Spodbudo za razmišljanje v tej smeri najdemo pri J. Ritterju (Metafizika i politika, Zagreb, 1987, str. 121). Problem, ki nastane, če na Aristotela gledamo kot na močnega institucionalista, ki domnevno glorificira tradicijo in samorazumljivost obstoječih norm, Ritter rešuje prepuščajoč besedilo Aristotelu: etos ni gola identifikacija z ureditvijo, ki izhaja od očetov. »Vsi bičajo dobro, ne pa to, kar so predali očetje.«

⁸ Gl. G. Marcel, Od neprihajanja do zaziva, Zagreb, 1984, str. 233.

⁹ Konzervativci v liberalnih demokracijah gledajo na toleranco močno opredeljen s političnim kontekstom. V novih

drugemu niti ni treba priznati mene, moje tradicije in vrednosti. Ekstenzivnost pojma se tako vedno nanaša na negativno področje (»ne bomo trpeli...«) ob tihi predpostavki oblasti, da je že čez vsako mero strpna in da ni treba zlorabljati njene dobrote. Na mestu tega subjekta je bil prej Bog, neomejeno razdajajoč svojo milost. Država je nov subjekt strpnosti, če ima legitimacijo pravne države. Država lahko brez prevelikega razmišljanja od svojih državljanov zahteva to, kar je Kant v svojem eseu o prosvetiteljstvu opredelil kot »maširanje, ne rezoniranje«.

Strpnost je tu v bistvu pojmovana kot grožnja z drugačnim stanjem in primerjavi z obstoječim. Ta je torej za političnega teologa utemeljena kot tehnika manipulacije in je absoluten strah pred drugim, ne pa razglašeno spoštovanje drugačnega mišljenja. Drugi je transcendenca, groza praznine (»pekel, to so drugi«), ki ga je treba odstraniti: strpnost je v tem smislu v funkciji, da bi v bistvu v duhu ostal sam svoj. To je politični pesimizem, ki ga je opredelil že »prvi psiholog« Nietzsche. Zanj je strpnost samo še en dodatni znak slabosti modernega človeka in krščanstva in padec v nihilizem: nesposobnost, da se reče da ali ne lastnemu idealu.¹⁰

Precep, v katerem se je znašlo prosvetiteljstvo, dobro ponazarja metode njihovega reševanja. Takšno stanje na področju strpnosti naj bi bilo izkoriščeno kot prednost. Scenarij obrata poteka v času razpadanja religije razodetja. Išče se ustrezna zamenjava z razumno religijo. Zgodovinske posebnosti posameznih regij, njihova razodetja in učenja, običaji in institucije z vidika razumne religije ne morejo biti več nujne svetinje, ampak samo goli ritual, različnost pojave božanske ideje, ki jo vsak človek lahko doseže z razumom. Bodinus in Locke¹¹ ponujata takšno, humanistično smer razumevanja, v katero je vpleteno načelo strpnosti bolj kot praktičen pogoj za vodenje razumne razprave. Intencija je antimetafizična – vsak človek, kultura ali država so lahko priznani, če delijo neko elementarno religiozno prepričanje.

Dejstvo pripadnosti neki religiji je tako predpostavka za priznavanje človečnosti človeka. Iz tega pa je bil izpeljan napačen naturalističen sklep, da imajo lahko samo ljudje z verskimi prepričanji državljanske pravice in pravico do človečnosti. Ateisti se ne morejo tolerirati, prav tako kot se niso tolerirale čarovnice. Takšna inscenacija strpnosti ne predstavlja samo na razumu utemeljene naravne religije vsakega človeka, ampak tudi s politično funkcijo omejeno ideologijo absolutizma. Religiozni mislec strpnosti je hkrati teoretični utemeljitelj *političnega absolutizma*. Načelo strpnosti je tako ponovno zoženo na razumu utemeljene naravne religije pojavlja kot pluralizem, na drugi pa kot monizem. Medtem ko odkriva možnost obstoja v politični skupnosti, pa s pajčolanom neprozornosti zakriva izvor suverenosti oblasti. V skladu s tem je njegova legitimacija v »ljudski« demokraciji razglašena kot totalitarizem: jakobinski absolutizem je, razglašujoč strpnost v obliki človekovih pravic (ne glede na spol, raso, pripadnost veri in narodu), spodbujal

demokracijah je konzervativizem opredeljen s sprejemanjem ali zavračanjem statusa quo, kar pove več o posameznikovi politični perspektivi kot pa kontinuum levo-desno npr. Stališča do reform in družbenih sprememb so se torej povezala s politično toleranco.

¹⁰ Negativen psihološki »tip« človeka, ki je podlegel načelu strpnosti, ga izenačuje z nesposobnim in nemočnim bitjem, ki se ne more spopasti s stvarnimi problemi, medtem ko preprostejši »tipi« ne vprašujejo mnogo o stvareh, ampak enostavno delujejo.

¹¹ Johannes Bodinus, *Heptaplomers*, Razgovor sedmerice, napisan 1593. leta v obliki razgovora sedmerice vernikov, ki primerjajo svoje religije in se opredeljujejo za njihovo enakopravnost (proti dogmatski izključnosti). John Locke, *Pismo o toleranci* (gl. Časopis za kritiko znanosti, let. XXII, št. 164–165) je prav tako zagovarjal enake pravice ver do različnosti vsake od njih v odnosu do »svojega boga«. Locke se je zavzemal za strpnost med cerkvijo in državo, med različnimi verskimi skupnostmi in za strpnost znotraj iste verske skupnosti. Toda za vse to je zahteval reguliranje ravnotežja v okviru obstoječega zakona.

revolucionarnega »državljana sveta« k terorju v imenu prepričanja, da dela pravilno.¹² Strpnost je tako ponovno zapadla v dialektiko prosvetljenstva, katere druga stran je nasilje.

V

Na načelo strpnosti kot idealen tip za delovanje lahko gledamo tudi v okvirih t. i. *pacifikacije notranjih odnosov v družbi*. Ta pozitivna stran krščanskega humanizma se nadaljuje v znanih Webrovih delih, ki povezujejo protestantsko etiko in nastajanje kapitalističnega gospodarstva. Zgodnje protestantsko zavzemanje za individualno svobodo je arhetip pojma liberalizma. V tej zvezi je strpnost neposredno obrazložena kot temeljna norma demokratičnega humanizma. Družba, ki ustreza temu etičnemu postulat, je vzorec prestabilizirane harmonije. Interesi, ki ženejo ljudi v dejavnost, so temelj takšne družbe. Člani družbe morajo skrbeti samo za svoje bogatenje, s čimer hkrati povečujejo splošno blaginjo. S tem ko osreči sebe, je posameznik strpen do drugega. Tako je dosežena občost stvari, maksimiranje sreče v družbi. Posamezniki, ki so v takšnem sistemu zoženi na svobodo zavesti in egoistični interes, veliko lažje dosežejo kompromis, kot pa če bi se borili za objektivno priznavanje svojih načel. Nekateri pa takšno utilitaristično razumevanje strpnosti vendarle razširjajo na najvišje etično stališče – kot pot do same objektivnosti. To pomeni spoštovanje pravic drugih posameznikov in skupin, da obstajajo kot življenje drugačno od našega.

Načelo strpnosti pa ne pomeni, da moramo priznati verovanje in vrednosti drugih, niti nam ne preprečuje, da kritiziramo njihova stališča in vplivamo na njihovo spreminjanje. Pri tem se lahko sklicujemo na tri dobre razloge. Prvi je *epistemološki* in se pripisuje začetniku teorije liberalizma Millu.¹³ S kritiko metodičnega solipsizma pridemo do negativnega dokaza za strpnost. Če nisi strpen do drugih, predpostavljaš, da ti in tvoja skupina razpolagata z absolutno resnico. Toda temu se upira dejstvo, da so najvišji dokazi nezmotljivosti v zgodovini idej v glavnem ponarejeni. Monopol na resnico blokira pot raziskovanja, brez katere se družba ne more obnavljati in stagnira ob nerešenih vprašanjih.

Drugi argument je *psihološki*: prepričanja, ki so nespremenljiva, degenerirajo v dogmo. Strpnost do nasprotnih prepričanj omogoča preverjanje lastnih stališč kot tudi njihovo modifikacijo, če so napačna. Tretji razlog za strpnost je *političen*. Nobena skupina ni vsevedna, trdijo pristaši strpnosti, niti za vse v družbi v enaki meri dobra. Če moč resnice priznamo samo eni skupini (mišljenju), je zabrisana razlika med lastnim interesom in splošnim dobrim. »Ekskomunicirani« v vsakem primeru izgubljajo, interesi in »splošno dobro« pa so samo interpretacije uradne verzije, ki jo postavlja vladajoča skupina ljudi.

Proti tem (prepričljivim) razlogom so postavljeni ugovori predvsem z vidika *decizionizma*. Humanizem strpnim pripisuje nemoč; ljudje, ki se identificirajo z absolutom, predstavljajo mnogo močnejše sile od tistih, s katerimi razpolagajo strpni. Načelo strpnosti je, menijo decizionisti, tipično prosvetiteljska pridobitev, ki zahteva uporabo razuma (Locke je napisal Esej o človeškem razumu!). Etika strpnosti pušča vnevar, da za takšno zrelost niso sposobni vsi ljudje. Nestrpnost je »rojena«, da bi bila ideologija; sklicuje se na strasti in enostavno pravilo »naredi

¹² Decizionizem nasprotuje smotrom tolerance, sklicujoč se na prepričanje: *auctoritas non veritas facit legem* (avtoriteta, ne resnica, tvori zakon).

¹³ John St. Mill je razširil možnost tolerance na vso različnost človeškega mišljenja. Cilj tolerance je priznavanje pravice do tuje svobode. Tudi če je opozicijsko mišljenje zabloda, lahko vsebuje del resnice. Mill pa navaja tudi naravne in družbenozgodovinske meje strpnosti.

kot več in znaš«. Predpostavlja enostaven odgovor za vse razmere, strpnost je čisti presežek.

Decizionistično pojmovanje zavrača področje politične kulture, saj premešča človekov Jaz iz duše v telo. Na podlagi odkritja nezavednega in psihoanalize je nastala kritika mita o razvidnosti zavesti: tisto razumno v nas je mnogo šibkejše od nagonskega. Z izleti v nepoznana področja psihe je psihoanaliza želela pridobiti nasproti intuiciji stare ezoterije, vendar pa je sam postopek takoj vzbudil dvom, da je mogoče doseči »neposredno izkustvo«. Ta postopek mora biti razumljen kot »racionalizacija«, s katero psihoanalitik izbrska nezavedno, ki preprečuje izražanje prave narave človeka; medij politične kulture mu tega ne zagotavlja več. Vendar pa smisel kritike razvidnosti ostaja: kako morajo biti prosvetljeni demokrati prepričani, da vsak Jaz iz neposredne bližine najbolj pozna sebe (Peter Sloterdijk). To, kar se zdi racionalno, hkrati podaljšuje tudi nelagodje v kulturi, tako da je »oceansko občutenje« (Freud), ki ga ponuja religija, pretvarjajoč politično kulturo v abstraktno načelo strpnosti, samo pokrivalo zasebne in skupinske iracionalnosti. Da je imel Freud prav, potrjuje nesladen konec liberalizma v totalitarni državi (Weimarske republike v Hitlerjevem »tretjem rajhu«). Načelo strpnosti kot temeljna norma humanistične (liberalne) družbe je (bilo) utemeljeno na istih slepih in iracionalnih silah kot v času absolutističnih držav.

VI

Da bi to presegli, je bilo treba načelo strpnosti dvigniti na višjo stopnjo abstrakcije: državo blaginje. Politična kultura je (bila) razširjena z gospodarskega, pravnega in etičnega področja na socialno dobro in postala ena od funkcij »prosvetljene države«. Vendar je tudi v tem prosvetljevanju opaziti prekinitve, kot je to videl Marcuse¹⁴ v svojem esejju *Kritika čiste tolerance*. V njegovi analizi »post-new-dealovske« Amerike kljub izhodu iz predvojne velike gospodarske krize s prosvetljenimi metodami ni uspelo preprečiti regresije in preobrata v hladnovojni novi kolonializem, ki se je umestil v temelje družbe. V institucijah politične kulture je Marcuse videl masko represivne tolerance, utemeljeno na teoriji »čiste tolerance«. Represivna toleranca uradno priznava nemoč človeka, da bi reagiral na nepravilnost v družbi, v kateri država blaginje vsiljuje svojo nevtralnost pred takšnimi vprašanji, prikrivajoč jih z dostopnostjo »obilja blaga«. Nasproti razumni strukturi strpnosti kot samosmotra nastopa njeno prevajanje v funkcijo lastnega znaka – pretvarjanje sredstev.

Marcuse pri tem ni spregledal razsežnosti institucije strpnosti, kot so mu sicer očitali kritiki. Demokratična toleranca je po njegovem mnenju namreč boljša kot institucionalizirana netoleranca, ki žrtvuje pravice in svoboščine živih generacij v imenu prihodnosti (revolucije). Uporaba etičnih meril za zgodovino seveda ne more teči tako, kot je bilo zamišljeno z univerzalističnimi koncepti tolerance (»treba bo«), kot gole dolžnosti, obkrožene s sistemom nesvobode. Tu seveda vidimo šifro utopije, kajti v vsakem primeru je Marcuse v načelo strpnosti vnesel več, kot je lahko iz njega razbrati. Od njega zahteva, naj bo zgodovinsko načelo, toda v tem primeru bi moral izpolniti predpostavke zgodovinskosti – etika ne more biti uporabljena zgodovinsko, če ni nekako prepletena s socialno ontološkimi predpostavkami organizacije družbe, sicer je preozka (prazna) rešitev za socialno vse kompleksnejši svet.

Norberto Bobbio tudi zavrača Marcusejevo razumevanje strpnosti in trdi, da je

¹⁴ Gl. H. Marcuse, *Represivna toleranca* v: *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164–165.

njegov pojem »represivna toleranca« protisloven. Očita mu ideološko stališče, ki ne ločuje med strpnostjo in nestrpnostjo. Za Marcuseja naj bi bila dobra tista strpnost, ki dopušča dobre (levičarske) ideje, in slaba tista, ki dovoljuje zgrešene (konservativne) ideje. Bobbio nasproti postavlja 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. V primerjavi z Marcusejevo selektivno strpnostjo postavlja več razlogov v prid strpnosti. Na najnižji stopnji motivacije za strpnost je izbira, ki se za strpnost odloči iz pragmatičnih razlogov, ker je to v danih okoliščinah najmanjše zlo. Vprašanje razmerja sil med obema stranema je zelo pomembno: močnejši lahko dopušča šibkejšega iz gole koristnosti.¹⁵ V odnosih med enakovrednimi stranmi pa prihaja do vzajemnosti, ki je podlaga in vodi h kompromisom, posredovanjem in pogodbam. V obeh primerih je strpnost rezultat izmenjav. Plemenitejša od oportunistično motivirane strpnosti je zavestna izbira načel omikanega in civiliziranega sožitja, ki že vsebuje podmeno aktivnega in zaupljivega odnosa do drugega in drugačnega, kar pomeni, da se spori lahko rešujejo s prepričanjem. Kot tretji razlog in tretjo raven strpnih odnosov pa Bobbio navaja moralno motivacijo: spoštovanje drugega.

Nasproti Bobbiovemu optimizmu, ki v strpnosti vidi pomembno in trajno civilizacijsko pridobitev, lahko postavimo Habermasovo zadržanost, nevero v neko »metafizično« utemeljeno pozitivno tradicijo, ki vseskozi opozarja, da moramo v medčloveških odnosih vseskozi računati na dramatične prelome, kot so bili tisti, ki so privedli do holokavstva. Njegov predlog racionalne in sporazumno sprejete komunikacije med subjekti, ki sloni na etičnem diskurzu, ne izključuje možnosti, da se grozote ponovijo. Politični realizem zahteva tako, da pozitivno vrednotimo vse stopnje strpnosti. Liberalno-demokratski zagovor strpnosti je namreč vsekar preoptimističen, v praktičnem udejanjanju pa kot nadomestek politične enakosti, enakosti pred zakonom, tudi poln protislovij.¹⁶ Področje družbene in politične strpnosti se vzpostavlja namreč predvsem tam, kjer gre za odnose med subjekti neenake moči.

VII

Med socialističnim totalitarizmom je t. i. boljševistični stil politike zahteval uničenje, ne samo poraz sovražnika (nasprotnika). Takšna politična norma očitno ni bila usmerjena k demokratični politiki, niti ni bila združljiva s politično strpnostjo. Vendar pa je tudi v procesu prehoda k demokraciji (demokratizaciji) strpnost redkejša dobrina. Najhujši zastoj pa so krvavi medetnični, plemenski in verski spopadi. Na pogorišču starega sistema se je uveljavil nacionalizem kot edina oprijemljiva vrednota ogroženih; raso, narodno in jezikovno-kulturno razlikovanje so ponovno postali razlog in opravičilo najhujših zločinov. Pri tem pa obstaja paradoks, da tisti, ki izražajo toliko nestrpnosti do drugih, prav tako kažejo tako rekoč neomejeno podporo tekmovalnim volitvam in večstrankarskemu sistemu. Kako je mogoče razumeti takšno stanje?

Mnogi opozarjajo, da je strpnost vrednota, ki se je težko »naučiti«; najbrž spada med najtežje učljive vrednote v konstelaciji demokratičnih vrednot. Za državljane je najbrž relativno enostavno razumeti, zakaj so tekmovalne volitve

¹⁵ Represija bi utegnila npr. povzročiti mednarodni škandal, ki bi mu prinesel več škode kot koristi. Šibkejši mora znati »potpeti« napake močnejšega, saj mu ob uporabi lahko grozi še hujši poraz.

¹⁶ Gl. o tem tematsko številko Časopisa za kritiko znanosti (št. 164–165), zlasti prispevke R. Močnika, T. Kuzmaniča, D. Štrajna, A. Mermolje.

pomembne za demokratizacijo, pa tudi sprejeti precej široko opredelitev političnih pravic v skupnosti. Težje pa je razumeti, zakaj naj bi dovolili najbolj osovraženim političnim nasprotnikom (sovražnikom?), da izpeljajo npr. javne demonstracije. To je še posebej težko med političnimi nemiri, negotovostmi in krizami, ko je tudi sicer politična strpnost na splošno na najnižji točki. Nizka stopnja politične strpnosti v postkomunističnih državah najbrž izraža nepopolnost demokratične revolucije oziroma posebno stopnjo razvoja javnega mnjenja, ko je načelo večine bolj spoštovano, medtem ko načelo manjšine še ni postalo najširše sprejeto.

Lahko bi celo rekli, da se demokratizacija odvija najprej z razvojem podpore večinskosti v primerjavi s podporo manjšinam, podobno kot je bila liberalizacija pred širjenjem nasprotovanja. Prav tako je mogoče ugotoviti, da obstaja znatno več splošne podpore svobodi, kot pa je politične strpnosti. Gre za nepripravljenost uporabiti svoja splošna prepričanja za svoje politične nasprotnike. Kjer pa je manj podpore za individualno svobodo na splošno, pa je še več vzrokov za zaskrbljenost glede demokratizacije. Stopnjo politične (ne)strpnosti pa v največji meri opredeljujejo: zaznava grožnje (pretnje) od drugih skupin; (ne)podpora splošnih in postopkovnih norm demokracije; psihološka negotovost; politični konzervativizem; (post)materializem in druge spremenljivke. Večina tistih, ki proučujejo politično strpnost, pa se strinja, da državljani pridobijo to vrednoto s procesom socialnega učenja.

Teorija socialnega učenja ugotavlja, da se državljani v demokracijah naučijo, da je najprimernejši odgovor na politično nasprotujoče interese in skupine politična strpnost. Strpnost je tako zamišljena kot pomembna sestavina demokratične politike (Dahl). Neuspeh podpore tej demokratični podpori je tudi neuspeh socializacije. Brez strpnosti pa sta oteženi nasprotovanje in tekmovanje, ogrožena je režimska legitimnost, prevladuje pa otopela konformnost. Zaradi tesne povezanosti strpnosti z demokratično politično skupnostjo je ta še posebej pomembna za demokratizacijo političnih skupnosti; v prehodu iz totalitarnega v bolj demokratičen režim. Pomen politične strpnosti kot elementa demokratične politične kulture je z gibanjem k večjemu pluralizmu in bolj demokratičnim institucijam in procesom v porastu. Etiko strpnosti je tako danes treba pragmatično omejiti na *politično kultiviranje človeka*.

LITERATURA

KING, P., Toleration, Macmillan, London

TINDER, G., Tolerance, University of Massachusetts Press, Amherst, 1976

MENDUS, S. (ed), Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives, Cambridge University Press, Cambridge, 1988

MENDUS, S. and EDWARDS, D., (eds). On Toleration, Oxford University Press, Oxford, 1987

PRIMORAC, I., O toleranciji, Filip Višnjić, Beograd, 1989

TOLERANCA, Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana, let. XXII, 1994, št. 164-165.