

---

# **STRPNOST IN NESTRPNOST DANES: NOVE DRUŽBENE DILEME**

---

## **— U V O D V T E M O —**

*Mitja Sardoč in Boris Vezjak*

**Strpnost in nestrpnost danes: nove družbene dileme**

**3**

## **— P O G O V O R —**

*Anna Elisabetta Galeotti*

**»Verjetno najbolj izpostavljeno vprašanje zadeva meje strpnosti.«**

**6**

## **— R A Z P R A V E —**

*Rainer Först*

**Strpnost, napredek in oblast**

**18**

*Peter Balint*

**Razlaga politične strpnosti**

**30**

*Tomaž Grušovnik*

**Strpnost do nestrpnosti kot bežanje pred moralno odgovornostjo**

**44**

*Roberta Sala*

**Razumna strpnost in modus vivendi**

**56**

*Mitja Sardoč*

**Kako misliti o strpnosti in jo razumeti**

**65**

*Sune Lægaard*

**Večkulturnost in strpnost kot nasprotujoča si pristopa k raznolikosti**

**76**

*Mirjana Ule*

**Ali je promoviranje strpnosti res dovolj za oblikovanje vključujoče  
in skupnostno naravnane družbe?**

89

*Andrew Shorten*

**Kdaj je versko motivirana diskriminacija dopustna?**

102

*Zdenko Kodelja*

**Problem tolerance do džamije kot vidnega simbola islama**

114

*Vesna Leskošek*

**Napadi na ženske v politiki in novinarstvu**

133

*Nina Žnidaršič in Jernej Kaluža*

**Strpnost kot sestavni del solidarnosti: primer socialistične Jugoslavije**

144

*Mirt Komel*

**Štiri Antigone in gordijski vozal spravljuje tolerance**

159

*Sabina Autor*

**Pogoji tolerance**

169

*Boris Vezjak*

**Bog, bela rasa in virus: medijska nestrpnost,  
beli supremacizem in rasizem v analizi primera**

179

— I N T R O D U C T I O N   T O   T H E   T O P I C —

*Mitja Sardoč and Boris Vezjak*

**Tolerance and intolerance today: new dilemmas for society**

189

# Strpnost in nestrpnost danes: nove družbene dileme

*Mitja Sardoč in Boris Vezjak*

**N**esporno se je strpnost danes razvila v eno najvitalnejših družbenih vrednot, brez katere si težko predstavljamo družbeno kohezijo in harmonično sobivanje med ljudmi. Z njo največkrat opisujemo pestro paleto naših ravnanj, predvsem pa spoštovanje in sprejemanje različnih mnenj, stališč in prepričanj ter sočutno ravnanje do tako ali drugače »drugačnih«<sup>1</sup> pripadnikov družbe. V podstatu pojma se zagotovo skriva reflektiran pogled na svet, da nas medsebojna različnost tako ali drugače bogati in ji moramo zato ponuditi prostore bivanja.

Če odmislimo njene praktične vidike v sodobni družbi, je koncept strpnosti dolga stoletja zavzemal pomemben prostor predvsem v filozofskih razpravah, kamor segajo njegove korenine. Že v antiki so klasične avtoritete starogrške filozofije, kot so Sokrat, Platon

in Aristotel, gradile svoje razumevanje spoznavnih možnosti na prepričanju, da je za iskanje resnice potrebno strpno upoštevanje različnih mnenj, kjer nato po poti dialoga z drugimi in skozi spiralo dobre argumentacije iščemo končno resnico, vselej podano kot rezultato pretresanja različnih argumentov in njihovega skrbnega tehtanja. Kasneje se je, najmanj v 16. stoletju, pojavila ideja verske strpnosti, s katero se je zagovarjalo takrat skrajno pomembno svobodo veroizpovedi. Še kasneje, predvsem v 18. stoletju, so filozofi razvili koncept politične strpnosti, kar je bila spet nekakšna aplikacija začetnega zasnutka zagovora strpnega sožitja različnih političnih prepričanj.

Danes je zanimanje za pojem strpnosti v družboslovju tako rekoč eksplodiralo in se obenem nanaša na najširši spekter družbenih in kulturnih razlik, med katerimi iščemo ravnovesje. Obenem vključuje tudi druge vidike, kot so spolna usmerjenost, rasna razlika in družbeni položaj. Toda kar je zares ključnega pri javni obravnavi, je prav njena osnovna naperjenost v sprejemanje različnosti, in to v perspektivi bodisi idej, prepričanj, verovanj tudi takrat, ko jih ne delimo in se z njimi ne strinjamo. Vidikov njene pojmovnosti je veliko in o strpnosti lahko govorimo na mnogotere načine, na primer z razpravo o etičnih dilemah človeka in sveta, kot so na primer pravice in dolžnosti nas kot posameznikov. Lahko izpostavimo njihovo bolj sociološko in družboslovno relevantno perspektivo, kjer so pomemben gradnik medsebojnih odnosov in strukturacije družbenih razmerij, saj si z njo prizadevamo za več človekove svobode, enakosti, dostojanstva in končno tudi demokracije. Z družbenim razvojem, ko smo soočeni z vedno več večkulturnosti in njenimi posledicami, migracijami in z njimi povezano raznolikostjo prepričanj, vrednot in svetovnih nazorov, pa se zdi, da postaja ena vedno bolj nepogrešljivih vrednotnih orientacij in tudi zagat, ki ji svojo mejo riše predvsem njeno nasprotje: nestrpnost, diskriminacija, ksenofobija, rasizem, izključevanje, politični in verski ekstremizem, porast družbenega nasilja in podobno.

Razmišljati o strpnosti je težava že vse od tako imenovanega Popperjevega »paradoksa strpnosti«: mar strpnost do nestrpnih, ki si je ne želimo, na koncu ne pripelje do tega, da nestrpnost prevlada nad strpnostjo in nestrpni nad strpnimi? Večina se bo v današnji kompleksni družbi strinjala, da je nestrpnost negativen in škodljiv odnos. Ne želimo si kršitev človekovih pravic, diskriminacije in pregona drugače mislečih, ker ima vsak pravico živeti v skladu s svojimi prepričanji in vrednotami. Še manj hrepenimo po skupnosti, v kateri nastopajo konflikti in delitve in kjer je preveč sovraštva. Končno nestrpnost največkrat temelji na predsodkih in stereotipih glede posamičnih družbenih skupin, s čimer nujno zanika dejstva ali dokaze, kar skoraj vedno vodi v nepravilno obravnavo, neenakost in diskriminacijo. Po eni strani nestrpnost gotovo pripelje v nasilje in konflikt, povzroča materialno in duševno škodo, je končno tudi življenjsko nevarna, po drugi omejuje odprtost za drugačna znanja in razumevanje svežih in drugačnih pogledov, kar lahko pripelje do omejevanja naših spoznanj in osebne rasti. Če kaj, je strpnost varovalka, da se po družbi ne bi razlezel virus sovraštva in izključevanja, ker si pač želimo ostati vključujoča in odprta družba. Kot pravi tokratna intervjuvanka Anna Elisabetta Galeotti, redna profesorica politične filozofije, je strpnost še vedno najboljše orodje, ki ga imamo za spopadanje z nesoglasji in neodobravanjem v zelo raznoliki družbi.

Vseh naštetih zelo heterogenih vprašanj in tudi področij, v katere se vedno bolj zarezuje problematika strpnosti in nestrpnosti, se na svež način, s paleto svetovno referenčnih avtoric in avtorjev in hkrati slovenskih premišljevalk in premišljevalcev, loteva tudi tematska številka Dialogov pred vami. Podpisana urednika si zato ponižno želiva, da bi bralstvo v strokovnih premislekih na naslednjih straneh revije Dialogi našlo kakšno novo spoznanje zase, s čimer bo osrednji motiv za njeno pripravo in nastanek tudi dosežen. Če nas kaj lahko dela strpne, je to zagotovo kvalitetno mišljenje o strpnosti.



• Foto: Elisabetta Baracchi

---

P O G O V O R

---

Anna Elisabetta Galeotti:

**»Verjetno najbolj  
izpostavljeno  
vprašanje zadeva meje  
strpnosti.«**

Pogovarjal se je *Mitja Sardoč*

Anna Elisabetta Galeotti je redna profesorica politične filozofije na Univerzi Vzhodnega Piemonta v Vercelliju. Študirala je na Univerzi v Pavii, opravila postdoktorski študij na Univerzi v Cambridgeu, nato pa je prejela raziskovalne štipendije na več tujih akademskih ustanovah, in sicer na European University Institute (Firence), Institute for Advanced Study (Princeton), St Andrews University, Harvard, Boston College in Columbia. Njeni raziskovalni interesi segajo od strpnosti, multikulturalizma, enakega spoštovanja do zavajanja, samoprevare in izkrivljene komunikacije v politiki. Med njenimi knjižnimi objavami v angle-

škem jeziku sta *Toleration as Recognition* (Cambridge University Press, 2002) in *Political Self-Deception* (Cambridge University Press, 2018). Pred kratkim je začela projekt o medgeneracijski pravičnosti in pravičnosti med različnimi starostnimi skupinami.\*

**Tako zgodovinsko kakor tudi konceptualno velja strpnost za eno od temeljnih značilnosti, ki opredeljujejo samo bistvo pluralno raznolikih družb, ter za osnovno vrlino, ki jo povezujemo z liberalnim pojmovanjem državljanske enakosti oziroma liberalizma nasploh. Kljub temu je strpnost še vedno predmet različnih polemik in nesoglasij, ki izhajajo iz številnih paradoksov, napetosti in dilem, povezanih z njo. Katera so najbolj pereča sodobna vprašanja, s katerimi se soočajo razprave o strpnosti?**

Trenutne polemike o strpnosti so povezane s številnimi dejstvi sodobnega sveta. Raznolikost in razlike so vedno obstajale in ljudje so se vedno gibal, vendar se je raven raznolikosti in gibanja ljudi, ne le migracij, temveč tudi potovanj ljudi, eksponentno povečala. To dejstvo zahteva prilagoditve povsod, seveda tudi v demokratičnih državah. Glede na to, da demokracija načeloma prepoveduje zatiranje mnenj in prisilno asimilacijo različnih tradicij, je strpnost zelo potrebna. Vendar številni raziskovalci trdijo, da sama strpnost ni dovolj, saj nihče ne mara biti zapostavljen, zato potrebujemo nekaj bolj pozitivnega, kot sta priznanje in enako spoštovanje. Nasprotno pa menim, da lahko strpnost ob ustrezni razlagi opravi svoje delo, če so le razlogi, ki jo podpirajo, pravi.

---

\* Med njenimi nedavnimi članki so "Autonomy and Cultural Practices: The Risk of Double Standards" (European Journal of Political Theory, 2015), "The Range of Toleration" (Philosophy and Social Criticism, 2015), "A European Issue of Toleration: The Attribution of Responsibility to Self-Deceivers" (Journal of Social Philosophy, 2016), "Straight and Twisted Self-Deception" (Phenomenology and Mind, 2016), "Cultural Conflicts: Linguistic Justice and Analytic Philosophy" (Philosophical Papers, 2018), "How we are morally equal and how we ought to respect each other" (Philosophy and Public Issues, 2018), "Glen Newey's Critique of Political Toleration" (Biblioteca della Libertà, 2019), "Believing Fake News". V: (ur.): Condello Angela Andina Tiziana, Post-Truth, Philosophy And Law. Roulledge, London (2019), "Political Self-Deception Revisited" (Ethics and Global Politics, 2020) (v soavtorstvu s Federico Liveriero), "Toleration and the Balance between Liberty and Security" (The Journal of Ethics, 2021), "Political Disinformation and Voting Behavior: Fake News and Motivated Reasoning" (Notizie di Politeia, 2021), "Rescuing Toleration" (Critical Review of International Social and Political Philosophy, 2021), "Toleration" v The Palgrave Handbook on Toleration (M. Sardo [ur.]) Palgrave Macmillan (2021), (v soavtorstvu s Cristino Meini) "Scientific Misinformation and Fake News: A Blurred Boundary" (Social Epistemology, 2022), Reassessing the Multicultural Project (Ponovna presoja multikulturnega projekta): Chin/Levey: "Recognition as Acknowledgement: (z Roberto Sala) "What Went Wrong with Saman's Story?": Symbolic Politic in Multicultural Democracies" (Ethnic and Racial Studies, 2022), (z Roberto Sala) "What Went Wrong with Saman's Story? Cultural Practice, Individual Rights, gender and Political Polarization" (Res Publica, 2022), "Is the Demand of Reasonableness Unreasonable? Biblioteca della Libertà (2022).

**Kako in v čem so se razprave o strpnosti v zadnjih nekaj desetletjih spremenile? Kaj se vam zdi najbolj navdihujoče ali pa presenetljivo?**

Razprava o strpnosti je dobila pomemben zagon sredi osemdesetih let, ko je bil na Univerzi York v Veliki Britaniji ustanovljen 'Morrell Project on Toleration', ki so mu sledili številni seminarji in publikacije. Čas je bil ravno pravi, saj sta se takrat v razpravah političnih filozofov pojavila multikulturalizem in globalizacija. Prve knjige, ki so bile rezultat tega projekta, ki ga je koordinirala profesorica Susan Mendus z Johnom Hortonom in drugimi, so se sprva osredotočale na koncept strpnosti in njeno opredelitev kot moralne vrline. Menim, da je bilo v prvem desetletju prenovljene razprave o strpnosti eno glavnih vprašanj moralni paradoks strpnosti. Nato se je problematika premaknila v smer uskladitve med moralno vrlino strpnosti, ki se je po skrbni analizi izkazala za zelo omejeno, in družbeno vrlino strpnosti, ki je zelo potrebna za spopadanje z vse večjo družbeno raznolikostjo. Leta 2002 sem napisala članek 'Ali potrebujemo strpnost kot moralno vrlino?' (objavljen je bil v reviji *Crissp*), ki se je natančno ukvarjal z nezadostnostjo strpnosti kot moralne vrline. Medtem se je po objavi knjige Johna Rawlsa *Politični liberalizem* zdelo, da je strpnost našla svoj politični prostor v utemeljitvi liberalne ureditve. Takrat je bilo veliko razprav posvečenih strpnosti kot stališču liberalnih političnih filozofov, s katerim naj bi utemeljili in legitimirali liberalizem, ki zajema razumni pluralizem. Na prelomu stoletja se je razvila živahna razprava o tem, ali je moj predlog o strpnosti kot pripoznanju res strpnost ali nekaj povsem drugega, kot so trdili Peter Jones, Glen Newey in drugi. V zadnjem času so bila številna dela posvečena orisu povsem deskriptivnega koncepta strpnosti, kot je bil v predlogih Petra Balinta, Suneja Laegaarda in Glena Neweya, v skladu s t. i. 'realističnim obratom' v politični filozofiji. Kot sem utemeljevala v nekaterih od svojih nedavnih člankov, me poskus tega oblikovanja povsem deskriptivnega koncepta strpnosti namreč ne prepriča. Menim namreč, da alternativa zgolj deskriptivnemu konceptu ni samo moralistični koncept, temveč prej normativni koncept. Normativni koncept je agnostičen glede razlogov tako za ugovor kot za sprejem, vendar vključuje meje strpnosti kot pogoje za to, da pravzaprav gre za strpnost. Želim namreč reči, da če ne vključimo meja strpnosti, ki omejujejo strpnost kot dragoceno stvar, potem izgubimo možnost, da bi potegnili mejo med strpnostjo in popuščanjem s povzročanjem škode in kršenjem pravic.

**Vaša knjiga *Toleranca kot pripoznanje*, ki je izšla leta 2002, predstavlja izviren in še vedno zelo aktualen prispevek k temu področju znanstvenega raziskovanja. Kot pišete v sklepnem delu te knjige, je 'strpnost kot pripoznanje predstavljena kot ustrezna reinterpretacija nevtralnosti in kot nadaljnji korak k uresničitvi**

**ideala enakega spoštovanja, ki ga imam za temeljno lastnost dostojne in pravične družbe' (str. 228). Kako ocenjujete to svojo trditev in glavne argumente, predstavljene v tej knjigi, dvajset let po njenem izidu?**

Še vedno se strinjam s konceptom strpnosti kot pripoznanjem, ki je najbolj primeren za spopadanje z določenimi vrstami razlik v naših demokracijah. Sedaj pa sem prišla do prepričanja, da bi se morali trije koncepti strpnosti: strpnost kot vrlina, ki ureja horizontalna razmerja, liberalna strpnost, ki ureja določene vrste vertikalnih razmerij, in strpnost kot pripoznanje, ki ureja druge različne in vroče vrste vertikalnih razmerij, medsebojno dopolnjevati. V nedavnih člankih, kot so tisti, ki jih je ponovno objavil Crispp, sem argumentirala natanko v tej smeri. Glede na kontekst in primer se ustrezno uporablja eno od drugih pojmovanj, pogosto pa je treba strpnost kot pripoznanje dopolniti s strpnostjo kot vrlino, da bi uresničili državljansko prijateljstvo, ki ga John Rawls navaja kot ustrezno držo med državljani.

**Vaše pojmovanje 'strpnosti kot pripoznanja', ki ga podrobno razvijete v tej knjigi, je obravnavalo tri najpomembnejše sodobne probleme strpnosti, in sicer istospolne poroke, t. i. '*l'affaire du foulard*' (afera naglavnih rut) in rasizem. Ali bi na ta seznam dodali še kakšne druge sodobne probleme, ki bi jih lahko obravnavali v okviru vašega pojmovanja strpnosti kot pripoznanja? Če da, kateri so ti primeri in v čem bi se lahko razlikovali od prej navedenih primerov iz vaše knjige?**

Menim, da strpnost kot pripoznanje dobro deluje v vseh primerih, ki so povezani z razlikami in povezanimi s skupinami, ki zaradi svojih razlik ne uživajo polnega statusa državljanov. Dobro deluje v vseh primerih, ko se soočamo z razlikami, ki jih večina ne mara ali pa celo prezira, in zaradi katerih so njihovi nosilci v položaju podrejenosti, zatiranja, nevidnosti itn. Povedano drugače, kadar se ne soočamo le s preprostim nesoglasjem glede vrednot in mnenj, temveč z nesoglasjem, ki je prepleteno z neenakostjo statusa, takrat potrebujemo strpnost kot pripoznanje. Če ta razlika ne povzroča škode, jo je treba javno tolerirati, vendar ne le kot javno slepoto do družbenih razlik, temveč kot priznanje njihovih nosilcev kot enakih. Po objavi knjige leta 2002 sem analizirala vrsto drugih primerov: primer obrezovanja žensk, polemiko o mošejah v Evropi, razpravo o napadu na uredništvo Charlie Hebdoja in v zadnjem času primer Saman Abbas, deklice pakistanskega porekla, ki je živela v Italiji in jo je njena družina ubila, ker je zavrnila poroko, ki jo je njena družina urenila. Vse primere je treba najprej pravilno razumeti in jih umestiti v kontekst. Pri vseh mi je pomagala strpnost kot pripoznanje, vendar pogosto skupaj z drugimi koncepti strpnosti in ob upoštevanju tudi drugih vrednot in načel.

**Vaša ideja o strpnosti kot pripoznanju predstavlja nekakšno alternativno predstavo o strpni družbi. Ne predstavlja namreč le pomembnega odmika od standardne liberalne doktrine strpnosti in njene gravitacijske orbite konceptov in idej (npr. nevtralnost, nevmešavanje), temveč zagovarja javno pojmovanje strpnosti. Kateri so bili glavni motivacijski vzgibi za uveljavljanje tega alternativnega pojmovanja strpnosti? Kako ste se pravzaprav začeli zanimati za vprašanja, povezana s strpnostjo? Kaj je dejansko sprožilo vaše zanimanje za to področje znanstvenega raziskovanja?**

Prvotno me je zanimala oz. pritegnila prav t. i. 'afeta naglavnih rut' (l'affaire du foulard"), ki je izbruhnila leta 1989 v Franciji, prav na začetku mojega raziskovanja. Ko sem poskušala razumeti oziroma osmisлити ta primer, se mi je zdelo, da tradicionalni pogled na strpnost ne zadostuje tako za razumevanje, za kaj gre, kot tudi za zagotavljanje odziva. Tradicionalna doktrina je zadevo namreč razlagala kot vprašanje svobode posameznika oziroma kot sporne svobode izražanja. Menila sem, da je takšna razlaga precej redukcioniistična, saj spregleda konflikt moči med večino in manjšino ter vprašanje neenakega položaja različnih družbenih skupin. Kot sem že dejala, so se številni raziskovalci s tema dvema problemoma soočali zunaj okvira strpnosti, vendar sem menila, da se pomen strpnosti lahko spreminja in širi glede na razloge, ki jo podpirajo. Zato sem poskušala razširiti njeno področje uporabe na dva različna načina: s premikom njene lokacije v javni prostor in s sklicevanjem na razloge priznavanja drugih, ki nosijo razliko, kot enakovrednih. Trdila sem, da pojem strpnosti omogoča takšno razširitev, ne da bi pri tem izgubil katero koli od svojih značilnih lastnosti. Menim, da se obstoj enega pojma, ki se ob različnih interpretacijah lahko razširi prek svobode posameznika k enakosti svobode in spoštovanja, odziva na teoretično urejenost.

**Ali ste svojo teorijo strpnosti kot pripoznanja, odkar ste jo razvili, tudi kaj spremenili ali pa prilagodili? Če da, katere njene elemente?**

Kot sem že dejala, se mi zdi, da se zgoraj omenjena pojmovanja strpnosti dopolnjujejo. Poleg tega sem bolj pojasnila, da je t. i. 'tanko' pripoznavanje, ki sem ga tudi že omenila (v nasprotju s t. i. 'kreplekim' pripoznavanjem, kot ga na primer vidi Charles Taylor), način legitimizacije prisotnosti določenih razlik ob značilnostih in možnostih večine. Nazadnje sem kar nekaj časa namenila tudi analizi nestrpnosti in tistega, česar ni mogoče tolerirati.

**Kljub svojemu osrednjemu mestu v panteonu liberalnih političnih idealov ostaja strpnost pravzaprav sporen pojem in izmuzljiva vrlina, saj še vedno razdvaja**

**tako svoje zagovornike kakor tudi kritike. Katere so po vašem mnenju glavne točke nesoglasij med njenimi zagovorniki in kritiki?**

Strpnost, če jo razlagamo na tradicionalen način, ima nekakšen priokus pokroviteljstva in vzpostavlja asimetrično razmerje med tistim, ki je strpen (ki ima moč poseganja), in tistim, do katerega smo strpni. Vendar je, kot rečeno, tak priokus odvisen od interpretacije strpnosti, ki jo sprejmemo. Kot trdita Peter Jones in Reiner Först, je strpnost lahko tudi recipročen odnos.

**Amplituda med zagovorniki strpnosti in njenimi nasprotniki ne ovira le razprave o njenih glavnih problemih in izzivih, temveč bo verjetno povzročila tudi ostro polarizacijo. Zakaj menite, da strpnost še vedno tako polarizirano razdvaja svoje zagovornike in kritike?**

Tisti, ki nasprotujejo strpnosti, dejansko niso za nestrpnost, vendar nekateri menijo, da je strpnost manj zaželena, kot je spoštovanje, drugi pa, da v kontekstu liberalne nevtralne države ni smiselna, saj če je zahteva po strpnosti politično sprejeta, se strpnost umakne legitimizaciji. Na obe vprašanji sem skušala odgovoriti v članku o pojmovanju strpnosti Glena Neweyja, objavljenem na portalu Biblioteca della libertà leta 2019.

**Za nekatere kritike se zdi, da predstavlja strpnost razširitev klasične 'formule', ki jo je razvil Carl von Clausewitz, po kateri vojna deluje kot 'nadaljevanje politike z drugimi sredstvi'. Po tej razlagi bi se strpnost kot instrument liberalnega upravljanja (W. Brown) pojavila kot nekakšno nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi ali kot nekakšen liberalni 'trojanski konj', namenjen 'kolonizaciji' neliberalnih skupnosti, kot bi lahko trdili nekateri njeni kritiki. Kako bi ocenili tak tip ugovora proti strpnosti?**

Ta ugovor pravzaprav ponovi staro Marcusejevo kritiko, po kateri je bila strpnost mehko sredstvo represije, torej nekakšna 'represivna toleranca'. Toda ali bi bilo bolje živeti v neliberalni represiji? Pod Putinovo Rusijo ali pod iranskim režimom? Da bi cenili strpnost, bi morali pomisliti na takšne primere.

**Še eno dodatno vprašanje: kateri vidik strpnosti se vam zdi najbolj problematičen? Katere kritike standardnega liberalnega pojmovanja strpnosti so dejansko pokazale na vprašanja, ki bi jih morala obravnavati raznolika pojmovanja strpnosti?**

Strpnost se mi ne zdi problematična; pri razpiranju tega pojma se namreč soočamo z različnimi vrstami ugank: moralnimi, epistemičnimi in pragmatičnimi.

čnimi. Vendar menim, da so nedavne analize zagotovile zadovoljive rešitve teh ugank in da je strpnost še vedno najboljše orodje, ki ga imamo za spopadanje z nesoglasji in neodobravanjem v zelo raznoliki družbi.

**Gravitacijska orbita pojmov, povezanih s strpnostjo, vključuje tako različne ideje, kot so vljudnost, dostojanstvo, prisila, škoda, konflikt, nestrinjanje, sekularizem, pravovernost, disidentstvo, vednost, avtoriteta, moč, prevlada, zaupanje, zadržanost, nevmešavanje, nevtralnost, poštenost, razumnost, pluralizem, samostojnost, (medsebojno) spoštovanje, priznavanje in nazadnje sama raznolikost. Katera od teh (ali drugih) idej in s tem povezanih konceptov se vam zdi v zvezi s strpnostjo najbolj neraziskana?**



• Elisabetta Galeotti predava na Festivalu filozofije 2022 v Modeni | foto: Elisabetta Baracchi

Po mojem mnenju sta pojma, ki sta v povezavi s strpnostjo manj raziskana, dejansko moč in dominacija. Razlog za to je, da se strpnost tradicionalno pojmuje kot vprašanje svobode izražanja posameznika. V tem smislu očitno obstaja moč potencialnega subjekta strpnosti, da poseže v nepriljubljeno vede-nje, vendar pa ostaja najgloblje vprašanje moči pravzaprav neraziskano. Najgloblje vprašanje glede moči je po mojem mnenju moč družbene večine, da določi nabor 'normalnih', 'sprejemljivih', 'legitimnih' možnosti te družbe, med katerimi lahko posamezniki svobodno izbirajo, ne da bi bili pri tem oso-vraženi, ponižani, marginalizirani in tako naprej. Če zdaj dopustimo, da so razlike, ki povzročajo družbeno pomembna vprašanja tolerance, tiste zunaj 'normalnega razpona', potem lahko dojamemo temeljni problem, kdo ima moč, da določene razlike razglasi za legitimne možnosti in kdo je tej moči tudi podvržen.

**S strpnostjo so nenazadnje povezana številna pomembna vprašanja, na primer: Zakaj strpnost? Kako tolerirati? Kje so meje strpnosti? Katero od teh vprašanj vas najbolj zanima (in zakaj)?**

V različnih obdobjih mojega raziskovalnega dela so me zanimala vsa zgoraj navedena vprašanja. Prav tako me je zanimalo vprašanje 'Kaj je dobrega na tem, da smo strpni?'. Verjetno najbolj izpostavljeno vprašanje zadeva meje strpnosti, saj danes nihče ne zagovarja nestrpnosti, mnogi pa zagovarjajo omejevanje meja strpnosti. Zato je razprava o tem, kje je treba začrtati mejo med tolerantnim in netolerantnim, tako zelo ostra.

**Kompleksnost in protislovnost določenega pojma bi lahko intuitivno ocenili tudi na podlagi njegove konvergence z definicijo v običajnem jeziku ali njegove oddaljenosti od vsakdanjega jezika. V nekaterih primerih se naše intuitivne ali strokovne opredelitve v veliki meri prekrivajo. Morda najbolj nazoren je primer domoljubja (ki v obeh jezikovnih registrih pomeni 'ljubezen do domovine'). Nasprotno pa amplituda med našimi vsakdanjimi in znanstvenimi opredelitvami strpnosti ne bi mogla biti večja. Znanstvena opredelitev strpnosti je namreč preprejena s celo vrsto paradoksov, napetosti in dilem. Zakaj menite, da se diskurz o strpnosti sooča s tem izzivom?**

V vsakdanjem jeziku so strpna družba, strpen posameznik in strpna država dragocene stvari. V znanstvenih razpravah pa se zdi, da premagovanje neodobravanja ali nestrinjanja pravzaprav omadevačuje strpnost kot nekakšno žrtvovanje svojih globokih prepričanj. Toda če razširimo razpravo o razlogih za strpnost, potem lahko prefinjeno filozofsko analizo uskladimo z vsakdanjim jezikom in jo dejansko tudi osmislimo.

**Še zadnje vprašanje: Ali nameravate tudi v prihodnosti raziskovati in pisati o strpnosti? V katero smer bi se moralo v prihodnje usmeriti preučevanje strpnosti?**

Zaenkrat mislim, da sem povedala že vse, kar sem imela prispevati k razpravi o strpnosti, zato sem se usmerila v druga področja raziskovanja. Moja knjiga *Political Self-Deception*, ki je izšla leta 2018 pri založbi Cambridge University Press, je tudi dokaz tega. Vendar pa bi rada poudarila, da se bo delo o strpnosti in zlasti o strpnosti kot pripoznanju verjetno izkazalo za koristno pri vsakem novem projektu, ki se ga bom lotila. Če navedem samo en primer. V naslednjih letih bom sodelovala pri velikem nacionalnem projektu o starajočih se družbah, v katerem bodo k izzivom starajoče se družbe, kakršna je večina razvitih demokracij, prispevali znanstveniki z različnih področij, od medicine do družboslovja, od demografije, tehnologije, epidemiologije, politologije, antropologije in tudi politične filozofije. V tem okviru bom izvajala projekt na področju medgeneracijske pravičnosti. Tematika medgeneracijske pravičnosti je bila raziskana predvsem v zvezi s prihodnjimi, še nerojenimi generacijami, medtem ko je v zvezi s sedanjimi generacijami pritegnila razmeroma malo pozornosti. Ukvarjala se bom z obema temama. Kot je razvidno, ima takšna raziskava jasen distributivni interes, tj. razpravljati o tem, koliko sredstev je treba prihraniti za prihodnje generacije in kako jih pravično razdeliti med sedanje, stare in mlade generacije.

Če sedaj pustimo ob strani vse zaplete pri opredeljevanju posameznih distributivnih načel, valute delitve ter ontoloških in metafizičnih vprašanj v zvezi z neobstoječimi bitji, če se osredotočimo na sedanje generacije, pravičnost med državljani različnih starostnih skupin ni zgolj stvar pravične razdelitve sredstev. Gre za vprašanje enakega spoštovanja, ki pripada vsem državljanom vseh starosti, saj pravičnost pomeni, da je treba vsakogar obravnavati z enako pozornostjo in spoštovanjem. Takšna razsežnost pravičnosti zadeva boj proti odnosu in praksi starostne diskriminacije, poniževanja, marginalizacije, z eno besedo, nepriznavanja ranljivih ljudi. Ranljivost se običajno povezuje s starostjo, s sklicevanjem na telesno šibkost in kognitivne izgube, vendar so otroci in mladi državljani prav tako ranljivi na različne načine. To razsežnost pravičnosti so znanstveniki, ki se posebej ukvarjajo z enakostjo in distribucijo, označili kot 'relacijsko enakost'. Po mojem mnenju pa je ta razsežnost povezana z napačnim pripoznavanjem ljudi kot enakih ter z nestrpnostjo do slabosti in ranljivosti.

Diskriminacija je pravzaprav dejanje, ki izhaja iz tega, da se določene razlike jemljejo kot nekaj, kar zmanjšuje enako moralno vrednost, ki pripada vsakemu človeškemu bitju. Je oblika odrekanja enakega državljanskega statusa. Kot sem že dejala, se strpnost kot pripoznanje natančno ukvarja s problemom, kako ravnati s spornimi družbenimi razlikami, ki pomenijo napačno pripoznavanje njihovih nosilcev. Slabotnost, bolezen, odsotnost z dela ali

brezposelnost se zlahka prevedejo v starizem, tj. v stališča in dejanja, katerih cilj je marginalizacija in poniževanje državljanov, ki zaradi starosti niso popolnoma sposobni in opravični. Podobno je mogoče starostno diskriminacijo zaznati, kadar se mnenja in prispevki mladih podcenjujejo ali kadar se jih na trgu dela marginalizira. Menim, da je delo, ki sem ga opravila na temo strpnosti kot pripoznanja, mogoče uporabiti na tem področju in plodno dopolniti obstoječo literaturo o pravičnosti skozi različna starostna obdobja. Dodajam le, da poskus, ki so ga znanstveniki na tem področju opravili, da bi enakost kot pravičnost razširili z odnosno enakostjo, kaže v to smer, vendar po mojem mnenju zagotavlja manj bogat nabor orodij za soočanje s problemom enakega položaja vseh državljanov in napačno priznava, da je vprašanje strpnosti v ozadju vseh vprašanj diskriminacije, marginalizacije in ponižanja.



# Strpnost, napredek in oblast\*

*Rainer Först*

Nismo prva generacija, ki živi v družbah, zaznamovanih z velikimi razlikami v načinih življenja in morali. Še posebej kristjani so se dolgo časa spopadali z vprašanjem, kako živeti skupaj, ne da bi v dejanjih drugih videli predvsem hudičevo delo. Kako skrajni so lahko takšni konflikti, si lahko še danes predstavljamo, ko se razpravlja o vprašanih splava. Toda tudi polemike o istospolnih porokah ali pravici do posvojitve za istospolne pare, obrezovanju iz verskih razlogov, islamskih pravilih oblačenja, obrekovanju verskih voditeljev ali prepovedi fašističnih strank kažejo na konflikte, ki nas kot na časovnem potovanju katapultirajo nazaj v zgodovinska obdobja, v katerih je bil pojem strpnosti ustvarjen.<sup>1</sup> Ta koncept ostaja tako privlačen, ker obljublja, da nam bo omogočil živeti s takšnimi razlikami, *ne da* bi jih lahko ali morali reševati.

---

\* Prvič objavljeno v Toleranca, oblast in pravica do opravičevanja: Rainer Forst v dialogu (Rainer Forst: <https://manchesteruniversitypress.co.uk/9781526116321/toleration-power-and-the-right-to-justification/>)

<sup>1</sup> Te in druge spore o strpnosti sem analiziral v svoji knjigi *TiC – Toleration in Conflict* (12. poglavje). Nadaljnje analize takih konfliktov so na voljo v J. Dobbernack in T. Modood (ur.), *Tolerance, Intolerance and Respect: Hard to Accept?* (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2013).

## Obljuba in dialektika strpnosti

Že ta kratek pregled zgodovine sporov glede strpnosti kaže, kako smiselno je skupaj preučevati oba pojma, strpnost in napredek. Mislimo ali vsaj upamo namreč lahko, da so naše družbe od časov verskih vojn in krvavega preganjanja manjšin dejansko postale bolj strpne. S tem, ko sem v naslovu 'strpnosti' in 'napredku' dodal še tretji pojem 'oblast', pa želim nakazati, da imamo opraviti s kompleksno zgodovino, v kateri se ne smemo prehitro sklicevati na pojem napredka, saj so konflikti glede strpnosti vedno umeščeni v kontekst odnosov družbene moči, v katerih se oblike dominacije reproducirajo in spreminjajo. Pri tem se 'dominacija' ne nanaša le na oblike nestrpnosti, saj dominacija včasih deluje tudi tako, da strpnost omogoča.<sup>2</sup> Zato mora biti pravilna teorija strpnosti kritična: različne oblike in utemeljitve strpnosti mora podvreči kritičnemu pregledu in z genealoške perspektive prikazati nenehno združevanje norm in odnosov nadvlade. Zgodovina strpnosti mora torej biti dialektična. Pripoveduje o racionalizaciji argumentov za strpnost (od katerih ima vsak svoje meje in se lahko sprevrže v nestrpnost), pa tudi o napredujoči racionalnosti oblasti, ki strpnosti včasih nasprotuje, a je z njo pogosto tudi povezana.<sup>3</sup> Še vedno smo del te dialektike.

## Koncept strpnosti

Najprej bom razpravljal o konceptu strpnosti. Pomembno se je zavedati, da je ta koncept sam predmet družbenih konfliktov in da ni nevtralna stranka, ki ostaja zunaj teh spopadov.<sup>4</sup> Nekaj primerov: nekateri ljudje menijo, da bi bilo treba desničarske politične dejavnosti prepovedati, ker kršijo meje demokratične strpnosti, drugi pa menijo, da je to nestrpno; nekateri ljudje tolerirajo obrezovanje, drugi pa menijo, da je to nestrpno, tudi če gre za dečke; nekateri ljudje podpirajo strpnost do istospolnih partnerstev, ne pa tudi enakih pravic, medtem ko drugi menijo, da je to nestrpno in represivno. Zato ni sporno le to, kako daleč naj se strpnost razširi, ampak se ob nekaterih navedenih primerih postavlja tudi vprašanje, ali je strpnost sploh nekaj dobrega, saj lahko gre po eni strani predaleč, po drugi pa lahko legitimira odrekanje enakih pravic. Ali ni strpnost celo znak asimetrične politike ali zvite oblike vladanja z discipliniranjem manjšin, ki sledi Kantovemu izreku, da

<sup>2</sup> Takšna razmerja med strpnostjo in oblastjo obravnava Wendy Brown in jaz v knjigi *The Power of Tolerance: A Debate* (New York: Columbia University Press, 2014).

<sup>3</sup> Model za takšno dialektično zgodovino ponuja Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action* (2 zvezka), prev. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984, 1987); glej moje razmisleke o tem v uvodu v TiC.

<sup>4</sup> G. Newey, *Tolerance in Political Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013). Newey zlasti poudarja politično razsežnost koncepta.

je ime strpnosti nekaj 'arogantnega',<sup>5</sup> ali Goethejevemu izreku: 'Strpnost naj bo le začasna drža; pripeljati mora do pripoznanja. Tolerirati pomeni žaliti'.<sup>6</sup> Kar potrebujemo tukaj, je zgodovinsko utemeljena, kritična filozofija, katere naloga je, da preveri našo zalogo pojmov in ki se sprašuje: Kaj pojem strpnosti pravzaprav sploh pomeni?

Strpnost označuje odnos, ki v analitičnem smislu vključuje tri komponente – s katerimi že lahko razčistimo vrsto napačnih predstav, na primer zmotno prepričanje, da je strpnost povezana z arbitrarnostjo brez sodb ali ravnodušnostjo, kot pri Nietzscheju, za katerega je bila strpnost 'nezmožnost reči da ali ne'.<sup>7</sup> Ko rečemo, da nekaj 'toleriramo' – na primer mnenje prijatelja, vonj določene hrane ali dejanje skupine –, to storimo le, kadar nas pri tem mnenju, vonju ali dejanju nekaj moti. In res je prva sestavina strpnosti *ugovor*.<sup>8</sup> Prepričanjem ali praksam, ki jih toleriramo, nasprotujemo, ker menimo, da so napačna ali slaba. V nasprotnem primeru bi bila naša drža ravnodušnost ali potrjevanje, ne pa strpnost.

Vendar pa strpnost nujno vključuje tudi drugo komponento, in sicer *sprejemanje*. Ta določa razloge, zakaj je treba vseeno dopuščati to, kar je napačno ali slabo. Strpnost vključuje vzpostavitev ravnovesja med negativnimi in pozitivnimi premisleki, saj razlogi za sprejemanje ne izničijo razlogov za nasprotovanje, temveč so *na prvi pogled* na isti ravni in v primeru strpnosti prevesijo ravnovesje. Vendar pa ugovor ostaja veljaven. (Navidez-nega) paradoksa, kako lahko človek sprejme nekaj, čemur dejansko nasprotuje, ne bi smeli pretirano poudarjati, saj ni nič nenavadnega v tem, da na stvari gledamo z dveh strani in vidimo razloge za sprejetje nečesa, kar se nam zdi problematično. S tem seveda ne zanimamo, da gre pri tem za pomemben problem, saj je s to konstelacijo družbeni konflikt tako rekoč vnesen v samo držo strpnosti. Ta od človeka v določenem smislu zahteva, da svoje negativno mnenje preseže ali pa postavi v oklepaj.

Nazadnje je treba upoštevati še tretjo komponento, to je *zavrnitev*, ki ponovno vključuje negativne razloge. Ti negativni razlogi označujejo meje strpnosti, zato morajo biti seveda resnejši in močnejši od prej omenjenih razlogov za nasprotovanje, saj jih ne morejo premagati razlogi za sprejemanje. V ambicioznem, demokratičnem pojmovanju strpnosti (ki ga bom podrobneje obravnaval v nadaljevanju) morajo biti ti razlogi takšni, da jih je mogoče ponuditi tudi tistim, ki jih zavrnitev prizadene (tj. tistim, katerih prepričanja ali prakse se ne tolerirajo). Utemeljujejo, zakaj je treba meje določiti z nepristranskega zornega kota, kajti če bi bile meje strpnosti povsem poljubne, strpnost ne bi bila vrlina in bi podlegla (pogosto obravnavanemu) paradoksu strpnosti, da vedno predstavlja tudi vrlino nestrpnosti. Zato je lahko vrlina le, če njene sestavine temeljijo na dobrih razlogih. Po

5 I. Kant, "Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?", v: I. Kant, *Praktična filozofija*, ur. in prev. M. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), str. 21, Ac. 8:41.

6 J.W. Goethe, *Maxims and Reflections*, prev. E. Stopp, ur. P. Hutchinson (London: Penguin, 1998), str. 116 (prevod spremenjen).

7 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, v: *Kritische Studienausgabe 12*, ur. G. Colli in M. Montinari (München/Berlin: dtv/ de Gruyter, 1988), str. 432.

8 Moja analiza sestavnih delov strpnosti se v bistvu, če že ne v vseh podrobnostih, zgleduje po Preston King, *Tolerance* (New York: Allen & Unwin, 1976), 1. poglavje.

drugi strani pa bi bila brezmejna strpnost absurdna, saj bi morala dopuščati tudi vse oblike nestrpnosti, vključno s svojo lastno negacijo, in bi tako samo sebe postavila pod vprašaj.<sup>9</sup>

Naloga strpnosti je, da te tri sestavine spravi v pravilen normativni red. Razlogi za nasprotovanje, sprejemanje ali zavračanje nekega prepričanja ali prakse so lahko različnega izvora. Vsi trije imajo lahko verske izvore, na primer, ko nekdo nasprotuje drugi religiji kot napačni, vendar jo v duhu verskega miru in harmonije tolerira, dokler ne privede do bogokletja. Vendar so lahko razlogi tudi različnih vrst, na primer kadar se verski ugovor sooča z razlogi za sprejetje in zavrnitev, ki se sklicujejo na človekove pravice – na primer razlogi za sprejetje, ki temeljijo na pravici do verske svobode, in razlogi za zavrnitev, ki temeljijo na pravici do telesne celovitosti. Pomembno je opozoriti, da ti razlogi sami po sebi niso del koncepta strpnosti, ki je *odvisen* od drugih normativnih virov.<sup>10</sup>

Že iz te analize je razvidno, da strpnost ni vedno pravi recept proti nestrpnosti. Rasizem je na primer zelo razširjen vzrok nestrpnosti. Toda kaj pravzaprav počnemo, ko kot odgovor na rasistične napade pozivamo k 'strpnosti'? Ali želimo 'strpne rasiste', torej ljudi, ki ostajajo rasisti, le da ne ravnajo v skladu s svojimi prepričanji? Ne, namesto tega si moramo prizadevati za premagovanje rasizma; to pa pomeni, da so v tem primeru razlogi za nasprotovanje že problem. Nekoč so razsvetljski misleci na podlagi modela premagovanja razlogov za nasprotovanje trdili, da je ustrezen odziv na verske spore prizadevanje za religijo razuma; vendar se je to izkazalo za neizvedljivo, ker so od razuma pričakovali nekaj, česar ta ni sposoben zagotoviti – namreč, da bo dal končne odgovore na spekulativna vprašanja. Versko utemeljenih razlogov za nasprotovanje na ta način ni mogoče premagati.

Kljub temu nas problem tolerantnega rasista opozarja na pomembno spoznanje o družbenem napredku: večja strpnost je pogosto znak napredka, saj so tisti, ki so tuji ali drugačni, sprejeti manj ozkogledno; včasih pa je manjša strpnost prav tako znak napredka. Rasizem sam ne bi smel biti predmet družbene strpnosti, saj je nagnjen k temu, da se zasedra v vsakdanjem življenju in povzroča nasilje. To ne pomeni, da je potrebno preganjati vsak izraz rasizma, ampak da je treba takšne izraze družbeno izobčiti. Pomembno namreč je, ali so meje strpnosti določene družbeno ali pravno.

Toda napredek lahko pomeni tudi, da razlogi za strpnost sploh ne bi smeli več veljati: ne bi smelo biti rasističnih razlogov za nasprotovanje ali pa razlogov, ki ponižujejo ljudi. To velja tudi za odnos do homoseksualnosti. Eno je tolerirati homoseksualnost, drugo pa je, da je ne smemo več obravnavati kot razlog za strpnost. Oboje bi pomenilo napredek v primerjavi z družbeno nestrpnostjo; vendar pa bi slednja pomenila večji napredek: nič več strpnosti, vendar tudi nič več zavračanja, temveč ravnodušnost – samo povezanost v raznolikosti, brez strpnosti ali nestrpnosti.

<sup>9</sup> O teh dveh paradoksih strpnosti razpravljam v TiC, str. 23f. O tem glej tudi J. Horton, "Three (Apparent) Paradoxes of Toleration", *Synthesis Philosophica*, 9:1 (1994), str. 7–20.

<sup>10</sup> O ideji normativne odvisnosti razpravljam v § 3 TiC.

## Pojmovanja strpnosti

Za nadaljevanje analize moramo razlikovati med različnimi *pojmovanji* strpnosti, ki so se razvila v zgodovini. Tu se bom omejil na dve.<sup>11</sup> Prvega imenujem *pojmovanje dovoljenja*. Z njim se srečujemo v klasičnih zakonih o strpnosti, kot je na primer Nantski edikt (1598), ki pravi: '[N]e da bi pustili razlog za težave in razlike med našimi podaniki, smo dovolili in dovoljujemo pripadnikom reformirane vere, da živijo in prebivajo v vseh mestih in krajih tega našega kraljestva in dežele pod našo poslušnostjo, ne da bi jih kdo spraševal, nadlegoval ali prisilil, da v veri storijo kar koli v nasprotju s svojo vestjo'.<sup>12</sup> V tem smislu je strpnost avtoritarna drža in praksa, ki manjšinam omogoča, da živijo v skladu s svojo vero, čeprav v okviru, ki ga enostransko določi stran, ki dovoljenje daje. Vse tri sestavine – nasprotovanje, sprejemanje in zavračanje – so v rokah oblasti, tisti, ki so tolerirani, pa so označeni in deležni prizanesljivosti kot drugorazredni državljani in so odvisni od zaščite monarha. To je pojem strpnosti, ki ga imata v svoji kritiki v mislih Goethe in Kant, saj biti strpen tu pomeni biti tudi stigmatiziran in dominiran. Ta oblika strpnosti predstavlja zapleteno kombinacijo svobode in discipline, priznanja in nespoštovanja, ki zahteva foucaultovsko analizo 'vladavine', ki deluje v tem kontekstu moči.<sup>13</sup>

Pri tem se dotaknemo še ene pomembne točke o strpnosti in napredku, in sicer ambivalentnega značaja napredka. Po eni strani edikt, kot je bil Nantski (enako velja za druge tolerančne zakone, kot je angleški "Zakon o strpnosti" iz leta 1689 ali "tolerančni patenti" Jožefa II. iz leta 1781), pomeni pomemben korak k zagotavljanju varnosti in družbenega izboljšanja položaja manjšine (čeprav je bil ta tudi negotov in pogosto kratkotrajen), po drugi strani pa kaže na neenakost te skupine in njeno skrajno odvisnost od dobre volje monarha (in od obstoječih konstelacij moči). Takšen edikt je torej predstavljal jasen napredek – in prav tako jasno politiko nadvlade in neenakega obravnavanja (in včasih tudi izsiljevanja, če na primer pomislimo na pogoje, pod katerimi so bili Judje v krščanskih državah 'tolerirani').

Vendar pa k resnici dialektične zgodovine strpnosti spada tudi dejstvo, da se je v času modernih demokratičnih revolucij razvilo drugačno pojmovanje strpnosti, ki je v primerjavi s pojmovanjem dovoljenja horizontalno, in sicer *pojmovanje spoštovanja*. Ključna misel, na kateri temelji to pojmovanje, je, da je strpnost odnos državljanov drug do drugega, ki vedo, da se ne strinjajo glede osrednjih vprašanj dobrega in pravilnega življenja, vendar kljub temu sprejemajo, da morajo njihove skupne institucije temeljiti na normah, ki so lahko skupne vsem kot svobodnim in enakopravnim osebam in ne določajo zgolj vrednot ene skupine in jih uvajajo v zakon. Komponenta ugovora ostaja predmet opredelitve posa-

<sup>11</sup> O štirih koncepcijah strpnosti razpravljam v 2. poglavju TiC.

<sup>12</sup> Nantski edikt, povzeto po Carter Lindberg (ur.), *The European Reformations Sourcebook*, 2. izdaja (Oxford: Wiley, 2014), str. 193.

<sup>13</sup> Glej TiC, § 10 *et passim*. Glej kritiko Wendy Brown v njeni knjigi *Regulating Aversion: Strpnost v dobi identitete in imperija* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

meznikov ali njihovih skupnosti; komponenti sprejemanja in zavračanja pa sta določeni v procesu legitimacije, katerega cilj so norme, ki jih je mogoče utemeljiti na splošen način – namreč *neodvisno* (v ustreznem smislu) od posebnih, ne-splošnih prepričanj posameznikov. Strpnost je vrlina toleriranja prepričanj in praks, s katerimi se posameznik ne strinja, ki pa ne kršijo načel, ki izražajo enakost in svobodo vseh. Oseba drugega je *spoštovana* kot oseba, ki uživa enake politične in pravne pravice; *tolerirana* so njegova ali njena prepričanja in dejanja.

## Utemeljitev strpnosti

V rekonstrukciji utemeljitev, ki so bile od antike naprej ponujene za strpnost, ki sem jo razvil v delu *Toleration in Conflict*, sem razložil skupno petindvajset utemeljitev, ki se skozi zgodovino pogosto pojavljajo v različnih verzijah.<sup>14</sup> Prevladujejo humanistične utemeljitve (od Nikolaja Kuzanskega do Lessinga), ki skušajo uskladiti razlike med religijami tako, da jih pripeljejo do temeljnih verskih ali vsaj etičnih dogovorov, in drugič utemeljitve (od Avgušтина do Locka), ki pripisujejo osrednji pomen svobodi vesti, tj. ideji, da pristnih prepričanj ne smemo ali ne moremo izsiliti, ampak morajo nastati svobodno. Tretja linija obsega utemeljitve (od Castellija prek Bodina in Bayla do Kanta), ki temeljijo na posvetni morali vzajemnega normativnega utemeljevanja v povezavi s pojmom 'razumnega nestrižanja' v verskih vprašanjih. Na tem mestu lahko le na kratko omenim pomembne točke v zvezi s temi pojmovanji.

Ko je treba ustrezno upoštevati prispevke pomembnih mislecev o strpnosti, je treba priznati moč in omejitve njihovih argumentov. Dober primer je John Locke. V svojem znamenitem *Pismu o strpnosti* (1689) zagovarja pojmovanje ločitve Cerkve in države, v skladu s katerim je naloga države zagotoviti zemeljsko pravičnost, medtem ko je naloga posameznikov, da iščejo odrešitev v svojih verskih skupnostih in se zaupajo Bogu. To radikalizacijo nauka o dveh kraljestvih, kot se je razvijal od Avgušтина do Lutra, omogoča radikalizacija ideje svobode vesti. V skladu s tem naukom posameznik ne sme in ne more prepustiti pristojnosti glede vprašanj vere drugim, ker lahko o teh vprašanjih odloča samo Bog in ker prava vera lahko izhaja samo iz notranjega prepričanja in je ni mogoče doseči s pritiskom ali celo prisilo: 'Vera ni vera brez verovanja'.<sup>15</sup> V skladu s tem mora vsakdo tudi sam slediti svoji poti do odrešenja in ne sme zaupati drugim, ki morda sledijo drugim interesom.

Locke si teh argumentov ni izmislil, temveč jih je le povezal na jasen in sistematičen način. Najdemo jih že pri zgodnjih krščanskih mislecih. Zlasti Avguštin zagovarja svobodo

<sup>14</sup> TiC, § 29.

<sup>15</sup> J. Locke, *Pismo o strpnosti* (*A Letter Concerning Toleration*), ur. J. Tully (Indianapolis: Hackett, 1983), str. 26.

vesti in ločitev kraljestev, čeprav ne brez tega, da bi Cerкви na Zemlji pripisal posebno vlogo. Toda trditev 'credere non potest homo nisi volens' [človek ne more verjeti proti svoji volji]<sup>16</sup> izvira iz Avgušтина, prav tako pa tudi opomin, da naj nihče ne misli, da je mogoče človeka prisiliti, da sledi Bogu, saj on ne želi lažnih vernikov. Vendar pa je bil prav ta Avguštin tisti, ki je v svojih poznejših letih umaknil ta nauk, ko se je soočil s konflikti z donatisti<sup>17</sup> – in je oblikoval argumente, s katerimi je anglikanski duhovnik Jonas Proast pozneje povzročil težave Locku. Avguštin v svojih poznejših spisih utemeljuje 'dobro prisilo' s sklicevanjem na svetopisemsko priliko o gostih, ki so prisiljeni vstopiti na gostijo, in se sprašuje, ali ni njegova slovesna krščanska dolžnost, da ga odvrne z napačne poti, če vidi, da nekdo ogroža svoje odrešenje. Čeprav prisila – celo do stopnje terorja – ni primerna za uveljavljanje resnice, je po Avguštinovem mnenju primerna za odvrčanje ljudi od napačnih nauk. Avguštin pripoveduje, kako so mu to zaupali številni donatisti, ki jim je Cerkev prepovedala izvrševati vero in so se zato vrnili k resnici. Resnična svoboda vesti torej ni svoboda slediti komur koli ali iti kamor koli hočeš, ampak svoboda sprejeti resnico in samo eno resnico. Mimogrede, Katoliška cerkev je šele na drugem vatikanskem koncilu priznala pojmovanje svobode vesti, ki ne vključuje več takšnih omejitev.

Zato je Lockova trditev, da vesti ne smemo prisiliti in da je tudi ni mogoče prisiliti, problematična, kar je pozneje tudi sam priznal<sup>18</sup> – še toliko bolj, če upoštevamo metode, ki so jih ljudje razvili za manipuliranje z vestjo in prepričanju ter za ustvarjanje prepričanj v tistih, ki so jim podvrženi, ki jih imajo za resnična in pristna. Svobodna vest ni naravno epistemično dejstvo in, kot kaže poznejša Avguštinova teorija, ni samoumevna teološka zahteva. Kajti, če se izrazimo po heglovsko, ne napreduje le 'zavest svobode', temveč tudi številna sredstva in možnosti izvajanja oblasti in prevlade nad umom ljudi ter izpopolnjevanja nesvobode, ki ni več dojeta kot taka.<sup>19</sup>

Obstaja še en vidik, v katerem je Lockova utemeljitev strpnosti nepopolna. S tako močnim poudarkom na svobodi vesti postavlja meje strpnosti tam, kjer po njegovem mnenju ta svoboda ni zagotovljena – to je med katoličani, ki so svojo vest pripravljene vezati na posvetno (cerkveno ali politično) oblast, in med ateisti, saj ti nimajo nobene vesti. Odstranitev Boga 'celo v mislih'<sup>20</sup> bi po Lockovem mnenju pomenila razkroj vezi človeške družbe. To je predstava o mejah strpnosti, ki se vleče skozi zgodovino krščanskih družb vse do današnjih dni: nekdo, ki ne sprejema božje pravičnosti, na zemlji ne bo zanesljiva moralna oseba.

Z omenjanjem teh težav v Lockeovem pristopu ne želim zmanjšati vrednosti tega velikega filozofa s sodobnega vidika, temveč poudariti, da se lahko iz tega naučimo nekaj o

<sup>16</sup> Augustinus, *Johannis Evangelium*, v: *Patrologiae cursus completus*, series latina, ur. P.G. Migne, 35. zv. (Pariz, 1845), str. 26, 2.

<sup>17</sup> Cf. TiC, § 5.

<sup>18</sup> TiC, § 17.

<sup>19</sup> Glej R. Först, 'Noumenal Power', *The Journal of Political Philosophy*, 23: 2 (2015), str. 111–127.

<sup>20</sup> J. Locke, *A Letter Concerning Toleration (Pismo o strpnosti)*, ur. K. Walters (Peterborough: Broadview Press, 2013), str. 81.

ambivalentnem značaju napredka. Napredek pri utemeljevanju strpnosti se pogosto opira na starejše vire in pogosto podeduje njihove težave ali pa povzroča nove – in meje strpnosti lahko zariše na način, ki ga ni mogoče upravičiti. V svoji knjigi sem skušal napisati takšno dialektično zgodovino utemeljitev strpnosti in hkrati opozoril, kako se takšne utemeljitve lahko obrnejo v svoje nasprotje.<sup>21</sup>

Lockov sodobnik, hugenot Pierre Bayle, je bil tisti, ki je prepoznal in se izognil težavam Lockovega pristopa – v kritiki poznega Avguščina in ne Lockove teorije – ter oblikoval logiko pojmovanja spoštljive strpnosti.<sup>22</sup> Če sta obe strani takratnih sporov v Franciji, katoličani in protestanti, vztrajali, da morajo njune ideje veljati za vse in biti zato prevladujoče, potem je bilo po Baylovem mnenju načeloma mogoče vsak zločin v imenu vere prikazati kot pobožno dejanje. Kdor sprejme to moralno resnico, pravilno uporablja razum – kot *raison universelle*. Zato mora biti človeški razum, je trdil Bayle, sposoben najti jezik, v katerem je mogoče tudi krivico, kot je krivica prisilnega spreobrnjenja, izгона ali mučenja, resnično imenovati krivica. Ta jezik morale in pravičnosti mora biti enak za vse in na podlagi moči praktičnega razuma mora biti sposoben popraviti izkrivljanja in prikrivanja, ki so posledica verske pristranskosti.

Na tej točki se moramo boriti proti napačnemu razumevanju, da je takšno pojmovanje strpnosti, ki temelji na razumu, 'intelektualistično'.<sup>23</sup> Prav nasprotno, gre za zgodovinsko umeščeno obliko resnično praktičnega razuma, ki se oblikuje na podlagi izkušenj s konkretnimi konflikti in človeškim nasiljem. Bayle je že pred Kantom menil, da mora poleg vseh verskih nauk, ki ljudi združujejo, pa tudi razdvajajo, obstajati praktični razlog, ki od njih zahteva, da si prizadevajo za družbeno sodelovanje na podlagi norm, ki jih je mogoče utemeljiti med njimi kot svobodnimi in enakopravnimi posamezniki. Bayle tako ni le zagovarjal, tako kot Bodin in drugi pred njim, sekularne države, temveč je tudi dosledno zagovarjal sekularno moralo, ki ni protireligiozna, temveč je splošno veljavna, ker ne temelji na verskih načelih. Ko govorimo o napredku v strpnosti, moramo kot merilo vzeti razvoj te morale. Ta napredek se dogaja v majhnih zgodovinskih korakih povsod tam, kjer so obstoječi odnosi strpnosti in njihove utemeljitve podvrženi kritični presoji ter se oblikujejo in uresničuje nova, bolj vključujoča, vzajemna in splošna raven utemeljitve strpnosti.

## Strpnost in pravičnost

Morda bomo zdaj v skušnjavi, da bi domnevali, da je Baylovo pojmovanje spoštljivosti tisto, ki nas danes vodi, in si predstavljali, da smo na čelu zgodovinskega napredka. Vendar

<sup>21</sup> TiC, zlasti § 29.

<sup>22</sup> Glej TiC, § 18.

<sup>23</sup> L. Tønder, *Toleration: A Sensorial Orientation to Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2013), str. 28 in 11.

bi se motili, če bi verjeli, da smo v naši demokratični dobi presegli prvo, hierarhično pojmovanje dovoljenja v korist drugega, pojmovanja spoštljivosti. Kajti v številnih sodobnih sporih najdemo zagovornike obeh pojmovanj v sporu, pri čemer se pojmovanje dovoljenja ponovno pojavlja v večinski preobleki. Medtem ko nekateri menijo, da je treba minarete in mošeje (ali pa, kot ponekod, mošeje brez minaretov) dopuščati, če se držijo smernic, ki so jih določile krščanske večine, drugi vztrajajo, da je osnovna pravica med enakimi imeti ustrezne prostore za bogoslužje. Medtem ko nekateri menijo, da strpnost, čeprav prepoveduje prozelitiziranje, ne zahteva odstranitve križev ali križcev iz učilnic javnih šol ali pa sodnih dvoran, drugi vztrajajo pri njihovi odstranitvi v imenu enakega spoštovanja. Enako velja za muslimanske naglavne rute, istospolne poroke in podobno. Ali je treba istospolna partnerstva 'tolerirati' le v okviru, ki ga je določila heteroseksualna večina, ali pa lahko zahtevajo enako spoštovanje in popolnoma enake pravice?

Sam normativno odvisni koncept strpnosti *nam ne pove*, česa naj se tukaj držimo za orientacijo. Pač pa se ponujajo številne vrednote ali načela – svoboda in avtonomija na eni strani, družbena stabilnost in mir na drugi. Odvisno od tega, kje je postavljen poudarek, pridemo do različnih zaključkov. Mislim, da bi se morali držati načela *pravičnosti*. Kajti kaj drugega pa je vprašanje, kakšen položaj in pravice imajo manjšine v družbi, kot vprašanje pravičnosti? Tu gre za obliko pravičnosti, ki od nas zahteva, da ponovno premislimo in po potrebi opustimo tradicionalne koncepte v smislu materialno enakega spoštovanja. Osrednja povezava med pravičnostjo in strpnostjo je v naslednjem vprašanju: Ali moje *nasprotovanje* določeni praksi temelji na razlogih, ki ne odražajo zgolj mojega etičnega ali verskega stališča, s katerim se drugi ne strinjajo in se jim z njim ni treba strinjati, temveč na razlogih, ki zadostujejo za *zavrnitev* – torej na primer za utemeljitev ustavitve te prakse s pravnimi sredstvi? Ali je nasprotovanje obrezovanju, istospolnim porokam, nošenju verskega simbola, gradnji verskega objekta itd. zadosten argument, ki ga je mogoče podpreti med enakopravnimi državljani in ki ga je mogoče pravično uveljavljati v odnosu do prizadetih – tudi in zlasti če pripadamo večini? Pri teh vprašanjih pripadnost večini ni odločilna, saj se vprašanja strpnosti tradicionalno nanašajo na položaj manjšin.

Kaj moram sprejeti, da bi na ta vprašanja odgovoril v skladu s konceptom spoštovanja? To se dotika težke epistemološke točke, saj se strpnosti pogosto očita, da od človeka zahteva skeptično preizpraševanje lastnega stališča. Vendar temu ni tako. Baylovo pojmovanje strpnosti ne zahteva, da dvomiš o resničnosti lastne vere, temveč le, da veš, da religiozno-etičnih prepričanj ni mogoče *ne* preveriti *ne* ponarediti zgolj z racionalnimi sredstvi. Nahajajo se na področju, ki ga je John Rawls imenoval 'razumno nestrinjanje',<sup>24</sup> in so zato, kot je rekel Bayle, *dessus de la raison*,<sup>25</sup> tako rekoč zunaj obsega razuma, vendar niso nujno iracionalna (razen če vključujejo vraževerje). Razum je združljiv s številnimi eti-

24 J. Rawls, *Political Liberalism*, razširjena izdaja (New York: Columbia University Press, 2005), str. 55. Glej mojo razlago Rawlsa v "Political Liberalism: Kantov pogled", *Ethics*, 128 (2017), str. 123–144.

25 P. Bayle, 'Second Clarification', v: Bayle, *Historical and Critical Dictionary*; Bayle, izbori, ur. in prev. Richard H. Popkin (Indianapolis: Hackett, 1991), str. 409. Francosko: P. Bayle, "Choix d'articles tires du Dictionnaire historique et critique", v: *Oeuvres diverses*, dopolnjeni del, uredil E. Labrousse, 2 zvezka (Hildesheim, 1982), str. 1223.

čnimi in verskimi stališči, med katerimi se ne more in ne sme odločati sam.<sup>26</sup> To pa ne pomeni, kot se nekateri bojijo, da so razlogi za nasprotovanje 'privatizirani', saj se še naprej izražajo v družbenem prostoru. Pomeni le, da je, ko gre za splošne politične norme, sprejet določen intersubjektivni prag upravičenosti vzajemnosti in splošnosti.

V odnosu strpnosti v skladu s konceptom spoštovanja moram sprejeti, da drugim, ki živijo z mano v skupnem sistemu norm, dolgujem razloge za takšne norme, ki so nam lahko skupni *moralno* in politično, zlasti pa ne izhajajo iz fonda *etično* in versko spornih prepričanj. Kot sem dejal, tej zmožnosti, da v teoretični in praktično-politični rabi prepoznamo ustrezne razloge in jih skupaj iščemo v diskurzu, pravimo *razum*. Pravilno razumljena strpnost je torej vrлина javne rabe razuma. Če v zgodovini strpnosti obstaja kakršen koli moralni napredek, in to je resnični 'če', ga sestavlja spoznanje o deontološki razliki med moralnimi normami in etičnimi vrednotami.

Utemeljitev strpnosti, ki se mi zdi superiorna drugim, je torej *refleksivne narave*: za pravilno šteje tisto utemeljitev strpnosti, ki temelji na načelu utemeljitve med samimi svobodnimi in enakimi posamezniki. Ne uporablja nobenih spornih doktrin ali etičnih vrednot, temveč le racionalno načelo vzajemnega, kritičnega utemeljevanja, pri katerem ima vsak prizadeti vedno veto glede vzajemne in splošne narave uporabljenega utemeljevanja. Na ta način se filtrirajo argumenti, ki prevažajo privilegije in enostranskost: nekdo, ki zagovarja enake pravice do poroke za istospolne pare, ne zagovarja privilegija, temveč napada enega, ne da bi ustvaril novega. Tisti, ki kritizirajo križ na steni učilnice, ga ne želijo nadomestiti s svojim simbolom, temveč želijo preseči simbolno privilegiranje določene vere. In vsakomur, ki zagovarja strpnost do nošenja burke, ni treba, da jo razume kot izraz avtonomne verske odločitve. Ve pa, da temu simbolu ni mogoče vsiliti enostranskega pomena in da ima v tem primeru pravica do osebne svobode večjo težo kot določena ideja *javnega reda*, na katero se nekateri ljudje v Franciji, na primer, sklicujejo kot na podlago za zakonsko dolžnost, da je treba odkrito pokazati svoj obraz.<sup>27</sup> In če naj bi prakse obrezovanja veljale za nedopustne, potrebujemo dobre razloge, da jih obravnavamo kot telesne poškodbe, kar razlikuje žensko obrezovanje od moškega. Minareti lahko ljudi, če to hočejo, tudi motijo, vendar jih ne morejo prepovedati niti z referendumom.

Če želimo govoriti o resničnem napredku na področju strpnosti, je osrednje vprašanje, kako razviti posvetni moralni jezik, v katerem lahko prizadeti predstavijo in razpravljajo o svojih zahtevah – in v katerem so pripravljeni tudi manjšine obravnavati kot enakovredne. Sekularna država tega ne more storiti brez ustreznega pojmovanja pravičnosti, ki bi ga delili njeni državljani. Oblika razuma, ki je tu potrebna, se je naučila narediti nekaj osrednjih razlik, zlasti med etično-religioznimi življenjskimi načrti, ki jih ni mogoče posplošiti, in moralnimi normami, ki so splošno zavezujoče, in s tem hkrati med tem, kaj ra-

<sup>26</sup> Glej TiC, poglavje 10.

<sup>27</sup> Glej zadevo pred Sodiščem Evropskih skupnosti, S.A.S. proti Franciji (1. julij 2014; Appl. št. 43835/11).

zum lahko doseže na religioznem področju in česa ne. Sposoben je razlikovati med vero in praznoverjem – in preprečuje mešanje vere in razuma, na primer nauka o stvarjenju s teorijo evolucije –, ne more pa ločiti prave vere. Razum ve, da ne zadostuje za 'končne' odgovore na metafizična vprašanja o dobrem in posvečenem življenju; vendar hkrati tudi ve, da mu ni treba, da bi na ta način zadostoval za našo orientacijo v svetu delovanja in mišljenja. Sekularna morala, povezana s konceptom spoštovanja, ni 'sekularistična', ki bi kolonizirala ali marginalizirala religijo; vendar tudi ni takšna, ki bi si jo religija lahko prisvojila.<sup>28</sup>

## Kritična teorija strpnosti

Ko ljudje danes pozivajo k 'naprednim' religijam – na primer v zvezi z islamom –, se moramo spomniti na evropsko zgodovino. 'Krščanstvo' ni prišlo do takšnega odnosa spoštovanja samo od sebe. Resnica je, da so nekonvencionalni in izobčeni misleci, kot je bil Bayle in še mnogi drugi, opozarjali na slepe pege krščanskega nauka in pozivali k njihovi spremembi. Moč kritike je bila bolj kot moč vere tista, ki je pripeljala do napredka. Te napredke pa so vedno spremljale dvoumnosti, nove konstelacije moči, omejitve svobode in hierarhije. A vse dokler je razum dejavnik, ki krepi to moč kritike, ostaja vprašanje napredka živo. Navsezadnje je to vprašanje, ki ga postavljajo tisti, ki nočejo sprejeti tabelarnega, normativno zaprtega sveta, četudi jih je le peščica.

Kot smo videli, je vprašanje strpnosti umeščeno v zapleteno družbeno mrežo moči, že zaradi očitnega dejstva, da je vsak argument za strpnost, če je upravičen, usmerjen proti nestrpnosti, ki zaseda prostor družbenih razlogov in utemeljitev tako, da vera ene skupine velja za resnično in upravičeno dominantno, medtem ko se za vernike drugih ver zdi, da so v večji ali manjši meri podlegli napaki in so družbeno nevarni, nezanesljivi itd. Borbe za strpnost vzamejo ta noumenalna razmerja moči za izhodišče – na precej različne načine, vendar nujno v prostoru utemeljitev. Ne glede na to, ali ponujajo imanentno kritiko prevladujoče religije (na primer zato, ker temelji na ozki razlagi krščanstva) ali pa jo zavračajo kot skrajno nemoralno, kot je to storil Castelli, ko je proti Kalvinu trdil, da 'ubiti človeka ne pomeni braniti nauk, temveč ubiti človeka',<sup>29</sup> dejanski boj vedno poteka v prostoru družbenih razlogov. Seveda ne gre za čisto 'noumenalni', duhovni konflikt, temveč za dejanski družbeni boj. Toda brez spremembe v prostoru razlogov ne bo prišlo do nobene oblike strpnosti tam, kjer je prej prevladovala nestrpnost. Ločevanje med, če hočete, ideološkim bojem in resničnim bojem, je namreč umetno.

<sup>28</sup> R. Forst, "Religija in strpnost od razsvetljenstva do postsekularne dobe: Bayle, Kant in Habermas", v: N&P, str. 77–104.

<sup>29</sup> Castelli, *Contra libellum Calvinii*, citirano v Wilburjevem prevodu, *A History of Unitarianism* (Boston: Beacon Press, 1946, 1972), str. 203.

Ne le utemeljitev in politika nestrpnosti, ki se kažeta kot odnos nadvlade, temveč tudi, kot je bilo omenjeno zgoraj, nekatere politike dovoljene strpnosti. Kolikor so nekatere 'drugače misleče' skupine tolerirane, so hkrati stigmatizirane kot deviantne in disciplinirane, tudi če so jim (ob jasnih omejitvah) podeljene svoboščine. Te svoboščine niso prave pravice, temveč le pogojno odobreni prostori svobode, ki jih je mogoče kadar koli znova omejiti. Tako se enake pravice ne uresničujejo. Slogan 'Strpnost da, poroka ne', ki so ga v Nemčiji uporabili za preprečevanje istospolnih porok, je v tem pogledu jasen.

Kot smo videli v zvezi z Lockom, je potrebno pri dialektični, kritični teoriji strpnosti upoštevati še tretji dejavnik. V utemeljitve strpnosti so namreč vgrajene tudi omejitve, ki lahko vodijo v pogoje dominacije: Kdo ima 'svobodno vest', katere varstvo se zahteva, katera religija pripada jedru humanističnega bistva, kje se začne bogokletje, ki ga ni več mogoče tolerirati, itd. Zato mora normativno jedro kritične teorije strpnosti temeljiti na samem načelu utemeljitve, saj je tako mogoče vsako posamezno utemeljitev strpnosti postaviti pod vprašaj glede njenih slepih peg in izključujočih implikacij. Ta refleksivna utemeljitev se mora znati vprašati tudi, ali vsebuje predpostavke o razumu, ki jih na primer med svobodnimi in enakopravnimi osebami ni mogoče upravičiti. Vprašanje upravičenosti se torej nikoli ne konča in tam, kjer je zastavljeno na radikalen način, se zahteva družbeni napredek, ki bo, če bo šlo vse po sreči, tudi uresničen. Toda obzorje takega napredka ostaja vedno odprto – in njegovi dosežki so krhki.<sup>30</sup>

**Iz angleščine prevedel Mitja Sardoč**

---

**30** Za koristne pripombe na prejšnjo različico tega besedila se zahvaljujem Paulu Kindermannu in Felixu Kämperju.

# Razlaga politične strpnosti\*

*Peter Balint*

Glede na to, da so v sodobnih raznolikih družbah močno prisotne in občasno tudi nasilne napetosti, se morda zdi očitno, da je strpnost praksa, ki omogoča obvladovanje konfliktov in nam pomaga, da vsi skupaj živimo svobodno. To pomeni, da se morda zdi samoumevno, da mora liberalne družbe voditi praksa strpnosti, ki omogoča soobstoj različnih načinov življenja. Strpnost je namreč praksa, ki se izogiba vsiljevanju enega načina življenja drugim in ima hkrati dolg ter močan pedigree (Zagorin 2003). Kljub temu se politična praksa strpnosti sooča s pomembnimi konceptualnimi izzivi, ki vodijo do trditev, da je strpnost odvečna, nesmiselna ali nedosledna, vsaj v sodobnih liberalno-demokratskih političnih režimih. V tem prispevku je prikazano, kako lahko strpnost kot politično prakso pravzaprav osmislimo.

---

\* Ta članek temelji na 3. poglavju knjige *Respecting Toleration: Traditional Liberalism & Contemporary Diversity* (Balint, 2017).

Članek se začne z opisom 'izziva nevtralnosti' (najpomembnejšega konceptualnega izziva), po katerem – če naj bi bila država nevtralna – le-ta ne more imeti vrednot, na podlagi katerih bi lahko ugovarjala vrednotam, ki so nujna značilnost strpnosti. Članek se nato posveti vprašanju strpne države in predlaga, da sta v igri dva pomena strpnosti – eden od njiju vključuje ugovor in moč, drugi pa zahteva le moč. Izziv nevtralnosti je nato odpravljen z uporabo tega spoznanja in bolj prefinjenega razumevanja nevtralnosti države.

## Izziv nevtralnosti

Strpnost se je sredi in ob koncu 20. stoletja soočila z različnimi filozofskimi vprašanji. Večina od njih je bila predstavljena kot 'paradoksi'. Na primer, kako lahko nekdo nečemu nasprotuje in hkrati nekaj dovoljuje? Kako je lahko nekdo z rasističnimi stališči, ki ne deluje v skladu z njimi, bolj strpen kot nekdo brez takih stališč (Horton 1994; Bessone 2013, prim. Balint 2016)? In če je država strpna, potem bo prav to dopuščanje nasprotnih stališč (zlasti glede vprašanja strpnosti) verjetno povzročilo porast nestrpnosti in strpnost v celoti spodkopalo (Popper 1945)? Kljub zanimanju, ki so ga ta vprašanja sprožila, nobeno od njih ne izpodbija politične uporabnosti strpnosti. V tem prispevku, ki skuša pojasniti politično strpnost, je pomembna njena politična uporabnost. In čeprav obstajajo številni konceptualni izzivi, je glavni konceptualni izziv za politično prakso strpnosti, vsaj med zagovorniki liberalizma, tako imenovani 'izziv nevtralnosti' (Balint 2017). Ta se osredotoča na navidežno nezdržljivost med strpnostjo države in njeno nevtralnostjo, s čimer naj bi pokazal na nedoslednost v liberalni teoriji. Splošno razširjeno mnenje je, da bi morala biti sodobna liberalna država med načini življenja svojih državljanov (ki spoštujejo pravičnost) nevtralna; to pomeni, da ne bi smela dajati prednosti enemu načinu življenja pred drugim. Za takšno državo bi lahko rekli, da ne pripisuje nikakršne vrednosti posebnim razlikam. Takšna država na primer ne bi smela imeti uradnega stališča glede vere ali številnih drugih 'zasebnih' zadev. Običajno razumevanje strpnosti je, da gre za zadržanje oblasti kljub nasprotovanju. Če je torej država nevtralna, ne bi imela več takšnih vrednot, zaradi katerih bi lahko nasprotovala in zadržala oblast.

Glen Newey tako piše:

*V nevtralistični teoriji ... je politična oblast mišljena kot normativna praznina. Ker strpnost zahteva, da ima tisti, ki je strpen, razloge, da ne odobrava prakse, in mora kljub temu imeti razloge, da šteje nevmešavanje za dobro, je normativna praznina zapolnjena in nevtralnost tako izgine (2013: 42).*

Robert Paul Churchill (2003: 65–76) pa trdi, da “liberalna strpnost” še zdaleč ni nevtralna, ampak lahko paradoksalno podpira sovražnost (‘nestrpnost’) do oseb, vrednot in prepričanj, ki naj bi jih drugi tolerirali’.

Končno, kot pravi John Gray (1995: 19):

*Strpnost kot politični ideal je za novi liberalizem – liberalizem Rawlsa, Dworkina, Ackermana in podobnih – žaljiva, ker je glede na pojmovanje dobrega izrazito nevtralna. Po mnenju novih liberalcev pravičnost, ki predstavlja načelo revizionističnega liberalizma, zahteva, da vlada v svojih institucijah in politikah izvaja nevtralnost in ne strpnosti do konkurenčnih pojmovanj dobrega življenja.*

V skladu s tem izzivom, ki ga zagovarjajo tudi številni drugi (na primer Horton 1996; Newey 1999, 2001; Meckled-Garcia 2001 in Seligman 2003), je politična strpnost v najboljšem primeru odvečna, v najslabšem pa povsem nezdržljiva z liberalno nevtralnostjo. Država ali institucija je lahko nevtralna in liberalna ali pa je strpna in ni liberalna (ali vsaj ni nevtralistično liberalna); oboje pa ne more biti.

## Strpnost brez ugovora

Medtem ko zagovorniki izziva nevtralnosti v liberalnih političnih strukturah ne vidijo prostora za strpnost, koliko ‘strpnosti’ v resnici pravzaprav obstaja v nevtralni politični strpnosti? Ali strpni politični režimi – nevtralni ali drugi – dejansko ‘tolerirajo’ različne načine življenja svojih državljanov? Ali pa se dogaja nekaj povsem drugega? Odgovor na to vprašanje je v veliki meri odvisen od tega, kaj je mišljeno s ‘strpnostjo’. V skladu s sedanjim teoretskim pravoverjem mora imeti strpnost vedno tri osnovne sestavine: ugovor, moč negativnega delovanja na podlagi tega ugovora in namerno opustitev tega delovanja (Balint 2014). Gre torej za vrsto dopuščanja. V političnem kontekstu je paradigmatični primer takšnega razumevanja strpnosti tradicionalni vladar, ki dopušča, da njegovi podaniki prakticirajo religije, ki so konkurenčne njegovi lastni. Pri tem obstaja moč posredovanja in jasno izraženo nasprotovanje.

To stališče, da mora strpnost vedno vključevati ugovor, moč oviranja in namerno neoviranje, je vsaj v teoretskih krogih postalo prevladujoče pravoverje. Vendar to zagotovo ni edini način razumevanja tega pojma. Obstaja veliko širše razumevanje, ki ne zahteva ugovora, temveč zgolj moč in namerno neoviranje. Prav to razumevanje strpnosti je prisotno, ko nekoga ali neko okolje označimo za relativno strpnega. Ko je na primer univerza opisana kot relativno strpna, to ne pomeni, da ima ta institucija veliko ugovorov, ki se kljub temu, da ima moč, ne izvajajo. Običajno je mišljeno, da ima institucija malo ali celo nič ugovorov na stvari, ki bi se drugim lahko zdele sporne (in da ima moč, da na teh področjih

deluje negativno, če bi to želela). To razumevanje strpnosti je splošne narave. Uporablja se, ko govorimo na splošno o strpnih političnih strukturah.

To širše razumevanje strpnosti je permissivno v dveh ključnih pogledih. Prvič, je širše od ozkega pogleda, ki je prevladoval v nedavni politični filozofiji. To razumevanje se ujema z našim vsakdanjim jezikom. Na primer, način, na katerega se nekatere družbe opisujejo kot posebej strpne, ne pomeni, da je v njih veliko ljudi in institucij, ki nenehno premagujejo svoje globoko zakoreninjene moralne ugovore, ampak preprosto to, da večini ljudi in institucij v taki družbi v resnici ni mar za veliko stvari, ki bi jim drugi nasprotovali, in so posledično relativno popustljivi. Strpna družba običajno vključuje bistveno več brezbriznosti kot dopuščanja.

Drugič, strpnost je dovoljena v bolj dobesečnem pomenu. Več kot je strpnosti, bolj je družba permissivna in s tem njeni državljani uživajo več svobode (prim. De Ceva 2019). To ne pomeni, da strpnost ne bi smela imeti omejitev, vendar so te omejitve, četudi dobro utemeljene, omejitve in zaradi njih je takšna družba manj permissivna, četudi upravičeno. Na splošno bi lahko rekli, da je strpnost boljša od nestrpnosti. Vendar bo v številnih primerih – na primer, ko bi se lahko drugim povzročila škoda – bolje, da se uporabi nestrpnost. To ne pomeni nič drugega kot to, da bo vsak liberalni režim strpnosti imel določen obseg. Vse, kar je v njegovem obsegu, bo dovoljeno – bodisi zato, ker ni nasprotovanja, bodisi zato, ker morebitno nasprotovanje odtehta drug vidik, kot je svoboda vesti ali svoboda združevanja. Onkraj tega razpona bodo in bi morale biti stvari predmet nestrpnosti.

Nič od tega ne pomeni, da zavračamo bolj filozofsko ortodoksno razumevanje strpnosti kot dopuščanja. Popolno razumevanje liberalne prakse politične strpnosti bo zahtevalo tako permissivni *kot tudi* dopuščajoči smisel strpnosti: eden gotovo ne izničuje drugega. Če želimo osmisliti strpnost kot *politično prakso*, potrebujemo oba smisla strpnosti. Preprosto povedano, razumevanje strpnosti, ki ne zahteva vedno ugovora, opisuje splošne politične ureditve. Nasprotno pa se ugovorni smisel strpnosti ('dopuščajoča strpnost') uporablja v posebnih primerih, povezanih s posebnimi dejanji strpnosti – dejanji, do katerih lahko pride v okviru splošne ureditve strpnosti. Uporaba tega razlikovanja med splošnim in specifičnim ima pomembne prednosti, zlasti na področju, na katerem se oba pojma prepogosto uporabljata izmenično. In čeprav se v literaturi včasih pojavljajo različna pojmovanja 'strpnosti' (na primer Crick 1971: 144; King 1976: 12–13, 68; Galeotti 2001: 273, št. 1; Forst 2004: 315; in Habermas 2004: 5), to semantično razlikovanje pravzaprav ni pomembno, temveč je pomembno razlikovanje med splošnim in specifičnim. Uporaba tega razlikovanja pri politični strpnosti nam omogoča razumeti splošni režim strpnosti, kot je režim liberalne države, kot režim, ki ga ne vzdržujejo zgolj specifična dejanja dopuščajoče strpnosti, temveč tudi ravnodušnost in celo potencialno dejanja spoštovanja razlik.

Eden od načinov, kako utemeljiti, da strpnost ne pomeni vedno dopuščanja in negativnega vrednotenja, je pogled na našo rabo pridevnika 'strpen'. Včasih ga uporabljamo v posebnem pomenu, na primer tako, kot lahko opišemo zgodovinski dogovor o delitvi oblasti med Ianom Paisleyjem (Demokratska unionistična stranka) in Gerryjem Adamsom (Sinn Féin) na Severnem Irskem leta 2007. Oba moška sta se očitno sovražila, a sta se

kljub temu dogovorila za sodelovanje. Kadar so določena dejanja v tem smislu opisana kot strpna, to običajno pomeni, da obstaja neko nasprotovanje ali neodobravanje, ki je nato premagano iz nekega drugega razloga, z drugimi besedami, strpnost.

Nasprotno pa je pri opisu delujočega kot posebej strpnega v splošnem smislu običajno mišljeno nekaj povsem drugega. Švedska, na primer, je lahko opisana kot država s posebej strpno družbo. Pri tem je običajno mišljeno, da so dovoljene različne dejavnosti/razlike. Vendar pa je pomembno, da v splošnem smislu ta strpnost ni celotna slika. Prav tako je implicirano, da ima takšna oseba/delujoči manj razlogov za strpnost. To pomeni, da na splošno strpen delujoči ne le da ne posega posebej pogosto, ampak da ima tudi – kar je pravzaprav ključno – manj razlogov za poseganje. Kot piše John Horton (1996: 38):

*...strpna oseba ni ozkogleden fanatik, ki je zadržan; ni nekdo, ki ima veliko predsodkov o ravnanju drugih, a se kljub temu junaško zadržuje, da ne bi ravnal restriktivno ... [z]a strpnost ni značilno izključno ravnanje, ampak tudi presoja.*

Horton (1996: 38) hkrati še nadaljuje: 'razširitev koncepta na zožitev obsega tega, kar velja za sporno, je nedvomno protisovno. [...] Vendar pa to ni povsem neskladno z mnogimi običajnimi rabami strpnosti'. Prav ta občutek strpnosti je zajet v strpnosti kot splošni praksi. Strpna liberalna država na primer ne zadržuje le oblasti, ampak tudi – kar je pravzaprav ključno – ne sodi o zelo širokem razponu razlik svojih državljanov. Strpna liberalna država je zelo popustljiva, vendar ne zato, ker se ne ozira na načine življenja svojih državljanov, temveč zato, ker je v večini primerov do njih ravnodušna.

Tukaj lahko ugovarjamo, da gre pri tem za pretirano raztezanje samega pojma strpnosti, saj že imamo ustrezne pojme, ki pokrivajo ta splošni pomen 'strpnega' v političnem kontekstu. Zakaj ne bi na primer govorili o pomenu svobode posameznika? Ali pa o liberalnem pristopu k raznolikosti? Vendar če gre za svobodo posameznika, potem še vedno potrebujemo politiko ali prakso za njeno uresničevanje: strpnost je ena od praks, ki uresničuje in podpira to vrednoto. In čeprav liberalizem upravičuje poseben pristop k strpnosti, ni nujno, da je splošna ureditev strpnosti tudi liberalna. Obstajajo številni primeri strpnih režimov, ki so utemeljeni z neliberalnimi načeli (morda najbolj znan je bil t. i. 'miletski' sistem v Otomanskem cesarstvu). Razlikovanje med splošnim in specifičnim je kot tako namenjeno osmišljanju našega običajnega jezika in naših političnih praks.

Preden preučimo splošno naravo politične strpnosti, je smiselno omeniti, da je 'tradicionalno' pojmovanje strpnosti, ki temelji le na ugovoru in prevladuje v razpravah o strpnosti v moralni filozofiji, pravzaprav lahko precej nova ortodoksija v politični filozofiji. V svojem *Drugem pismu o strpnosti* ([1690]1824: 62), na primer John Locke predlaga širšo uporabo v zadevah verske spreobrnitve; '[s]trpnost je le odstranitev [sile]'. Locke v pismu Philipu van Limborchu leta 1869, v katerem opisuje parlamentarno razpravo o strpnosti, prav tako predlaga, da je strpnost lahko v obliki 'odpustkov' – kar je ugovorni tip strpnosti – ali 'razumevanja' – kar v verskih zadevah vključuje čim manjše in čim bolj prilagodljive cerkvene obrede, da bi se lahko prilagodilo čim več ljudi (povzeto po Cranston

1987: 111–112; in Kaplan 2007: 132–133; prim. Tate 2016). Zdi se, da je bilo 'razumevanje' njegov prednostni izraz za strpnost (Cranston 1987: 112). Perez Zagorin (2003: 7, 199–208, 256–288) v svojem temeljnem delu o vzponu verske strpnosti na Zahodu meni, da niti Locke, niti Pierre Bayle ali pa Roger Williams niso razlikovali strpnosti od svobode vesti. Sally Jenkinson (1996: 320) trdi, da je Bayle šel še dlje, saj si je prizadeval za obliko strpnosti, ki je bila pluralistična, in razsvetljeno republiko, ki ji je 'predsedoval konfesionalno nevtralen suveren, ki ga je podpirala civilna in ne verska uprava'.

Preston King veliko pozneje pravi, da je 'strpnost širša od tolerance', pri čemer je 'strpnost' sestavljena iz vseh 'negacij nestrpnosti ... [vključno z] brezbržnostjo [in] favoriziranjem ter zlasti ... sistemom enakih pravic', medtem ko je 'strpnost' 'najmanjša negacija nestrpnosti' (1976: 12–13, 68; prim. Newman 1982: 5; Walzer 1997: 2; in Scheffler 2010). Celo John Rawls (1999: 188) uporablja strpnost v splošnem pomenu kot enakovredno svobodi vesti, in to očitno v razmerah brez državne religije ali podobnih razlogov za nasprotovanje.

Nazadnje, med zgodovinarji zahodne verske strpnosti se običajno uporablja širši pomen tega pojma. Najvidnejša nedavna primera sta Zagorin, ki strpnost opisuje 'v najširšem smislu kot enakovredno stanju verske svobode' (2003: 6), in Benjamin J. Kaplan, ki strpnost opredeljuje kot 'mirno sobivanje ljudi različnih verstev, ki živijo skupaj v isti vasi, kraju ali mestu' (2007: 8, 11, 162). Ta pogled je skladen s prejšnjimi pomembnimi zgodovinami strpnosti W. K. Jordana in Josepha Leclerja (oba navedena v Zagorin 2003: 314). Nič od tega ne pomeni, da je ozko pojmovanje strpnosti, ki temelji le na ugovoru, napačno, temveč da to ni edini način uporabe tega pojma in da ga tudi ne smemo imeti za posebej tradicionalnega; morda ortodoksnega, a zagotovo ne tradicionalnega.

Ne gre za to, da strogi, bolj filozofsko ortodoksni smisel strpnosti ne igra nobene vloge, niti za to, da je moralno ali politično nepomemben, prav tako pa niti za to, da je nekako manjvreden – dopuščajoča strpna je v mnogih primerih nekakšen ključni minimum. To razlikovanje med dvema pomenoma strpnosti je konceptualno, ne pa moralno ali politično normativno. A pri osmišljanju dejanske prakse politične strpnosti potrebujemo *oba* pomena strpnosti.

## Strpnost kot splošna politična praksa

Čeprav govorimo o splošno strpnih državljanih, pa je konceptualni izziv, ki ga je najbolj treba obravnavati takrat, ko je država dejavnik strpnosti, in na to se bomo tukaj osredotočili. Pri osmišljanju splošne državne prakse strpnosti bomo pokazali, da se ta ne reducira na dopuščajočo strpnost in da od nje tudi ni popolnoma neodvisna.

V večini političnih režimov strpnosti ima dopuščajoča strpnost obrobno vlogo. Država, zlasti liberalna država, precej redko izvaja dejanja, ki izpolnjujejo tri pogoje za po-

seбно dejanje dopuščajoče strpnosti (ugovor, moč oviranja in namerno neoviranje). Največkrat bo država kljub temu, da ima moč oviranja, povsem ravnodušna do različnih načinov življenja svojih državljanov. Čeprav torej na splošno strpen režim zadržuje moč negativnega oviranja in je tako prizanesljiv do posebnih razlik, morata veljati le pogoja moči in neoviranja.

Medtem ko so v preteklosti države izvajale dejanja strpnosti v zvezi z globoko izraženimi verskimi stališči, sodobna liberalna država teh razlogov za nasprotovanje nima. Ob last, vsaj v materialnem smislu, je zadržana iz zelo različnih razlogov; v veliki večini primerov se država preprosto ne sme vmešavati v (večino) različnih načinov, kako ljudje živijo svoja življenja. V nekaterih primerih ima (nevtralna) liberalna država sicer lahko svoje mnenje o tem, kaj je dobro življenje – na primer takšno, ki spodbuja avtonomijo – in bo zato na nekaterih področjih popustljiva, vendar tudi tu država ne bo imela nobenega mnenja o veliki večini načinov življenja svojih državljanov. To ne pomeni, da takšna država na splošno ni strpna, le da je zelo malo popustljiva. Dejanja dopuščajoče strpnosti so le eden od načinov – in to ne zelo pogost način – kako se bo splošna liberalna praksa državne strpnosti prilagodila različnim načinom življenja svojih državljanov, namesto tega bo prevladovalo ravnodušno razmerje. Če sprejememo razlikovanje med splošnim in specifičnim, potem tu ni nič nenavadnega.

## Ravnodušnost

Glede na pomen ravnodušnosti v splošnem opisu politične strpnosti je o njej potrebno razpravljati naprej. 'Ravnodušnost' se namreč lahko uporablja v vsaj dveh pomenih, pri čemer je pomembno, na kateri pomen se nanašamo. Prvi pomen je preučen in načelen. V tem primeru je država ravnodušna do določenega načina življenja ali sklopa prepričanj, ker ustreza določenim načelnim parametrom. Na primer, sekularna liberalna država bi morala biti brezbržna do neke vere (ne glede na njene prakse). Država ima v tem primeru načelen razlog, da poveže vrednost ravnodušnosti do vseh verstev znotraj določenega razpona. Drugi smisel ravnodušnosti je bolj podoben ravnodušnosti. V tem primeru biti ravnodušen pomeni, da o nečem prej nismo zares razmišljali. Čeprav je to smiselno razlikovanje, se zdi, da v primeru tolerantne liberalne države ne deluje. Področja, na katerih je liberalna država ravnodušna, so načelna – pomen zasebne sfere, na primer, je osrednjega pomena za liberalizem. To ne pomeni, da so vsi razlogi za zadržanje moči oviranja načelni, temveč da je področje ravnodušnosti v liberalni državi načelno. Torej ne gre toliko za vprašanje, ali je država upoštevala ta ali oni način življenja ali prakse, temveč da je iz načelnih razlogov vse v določenem obsegu (na primer v zasebni sferi, ne glede na to, kako je opredeljena) obravnavano ravnodušno.

Ta razprava bi lahko sprožila tudi s tem povezan pomislek glede opisovanja nečesa, kar je obravnavano indiferentno, kot predmet strpnosti v splošnem smislu. Gre dejansko za pomislek, da mora za to, da je nekaj predmet strpnosti, četudi prek ravnodušnosti, obstajati vsaj možnost ugovora. Kot smo že razpravljali, če Švedsko označimo za splošno

strpno državo, to pomeni, da obstaja ravnodušnost do stvari, ki so v manj strpnih državah običajno bodisi predmet ugovora in/ali prepovedi. Z drugimi besedami, če Švedsko označimo za strpno, to pomeni, da smo primerljivi. V tem smislu je trditev, da država tolerira košarko ali barvo nogavic nekoga, nesmiselna, saj sta to malo verjetna razloga za morebitno nasprotovanje. Kot piše Newey (2013: 6-7, 30), lahko 'intransitivno' rabo strpnosti štejejo za tolerantno le, če obstaja možnost nestrpnosti. To je res, vendar glede na naravo človeške politike vedno obstaja možnost ugovora in nestrpnosti; možnost, ki se prepgosto uresničuje, saj politične oblasti skrbijo za skoraj vsak vidik življenja svojih državljanov. Država je liberalna skoraj natanko zato, ker ne nasprotuje vrsti dejavnosti, ki jim druge politične strukture bodisi nasprotujejo bodisi si pridržujejo pravico, da jim nasprotujejo. Zato se to razlikovanje tudi na tem področju ne uporablja veliko.

### **Dopuščajoča strpnost**

Čeprav je zmotno misliti, da se splošna liberalna praksa strpnosti omejuje na dejanja dopuščajoče strpnosti, je prav tako zmotno misliti, da dopuščajoča strpnost nima nobene vloge. Nobena liberalna država (in verjetno nobena možna država) ne bo popolnoma ravnodušna do vseh načinov življenja svojih državljanov. Liberalna država bo še vedno imela vrednote – predvsem vrednote pravičnosti – in nekateri načini življenja njenih državljanov bodo v nasprotju s temi vrednotami, vendar morda ne v tolikšni meri, da bi presegali meje strpnosti. Liberalne države na primer zagotovo ne bi smele biti ravnodušne do skrajno desničarskih ekstremističnih skupin, ki nasprotujejo enaki moralni vrednosti vseh državljanov, vendar se zdi, da je pomen svobode vesti in združevanja dober razlog, da se liberalne države vsaj na začetku ne vmešavajo v dejavnosti takih skupin. Ker gre očitno za spopad vrednot in ker ima država pristojnost, da ovira – četudi zaradi ustavnih določb ne sme povsem preprečiti –, lahko rečemo, da se država pri takih skupinah ukvarja z dejanji dopuščajoče strpnosti. Liberalna država ima razloge za to, da ne posega negativno, ki lahko prevladajo, kar pomeni, da obstaja prostor med dovoljenjem in prepovedjo za državna dejanja strpnosti (nadaljnji izzivi za možnosti državnih dejanj dopuščajoče strpnosti so obravnavani v naslednjem razdelku).

### **Spoštovanje**

Končno lahko liberalni režimi strpnosti v različni meri vključujejo dejanja spoštovanja razlik, saj dejanja spoštovanja razlik vključujejo tudi moč in neoviranje. Nekatere razlike bodo zaradi pravičnosti potrebovale vsaj pozitivno podporo države. Eden od takih primerov je invalidnost. Ob predpostavki, da pravičnost narekuje potrebo po enakih možnostih, bodo osebe z določenimi invalidnostmi morda potrebovale pozitivne ukrepe države, da bodo imele enake ali zadostne možnosti ('spoštovanje' je tu v obliki Darwallovega (1977) pripoznanja-spoštovanja, prim. Balint 2013)). Čeprav se o invalidnosti običajno ne raz-

mišlja kot o načinu življenja (obstajajo pomembne izjeme, kot je gluhot), bi lahko enako utemeljevali in tudi so utemeljevali tudi *nekatere* identitete. Liberalni nacionalisti na primer zagovarjajo vpletenost države v oblikovanje in spodbujanje krovne nacionalne identitete zaradi njenega pomena za uspeh redistributivne pravičnosti, poleg drugih ključnih družbenih dobrin (glej na primer Miller 1995; Soutphommasane 2012; Lenard 2012). Zato pozivajo k spoštovanju nacionalne identitete in kulture. Liberalni perfekcionisti so naklonjeni spoštovanju nekaterih načinov življenja in ne drugih – običajno so to načini življenja, ki so skladni z večjo avtonomijo (zlasti Raz 1986). Liberalni perfekcionista bo tako zagovarjal *spoštovanje* načinov življenja, ki spodbujajo neko dobroto, kot je avtonomija, in bo *ravnodušen* do številnih drugih načinov življenja ter *dopuščajoče strpen* do načinov življenja, ki bodisi ne utemeljujejo te dobrine bodisi jo na nek način dejavno zavirajo. Nazadnje, liberalni multikulturalisti zahtevajo, da država spoštuje (vsaj nekatere) razlike med manjšinami. Čeprav bo torej brezbržnost ostala glavna vrednota, povezana s posameznimi razlikami, bosta dopuščajoča strpnost in celo spoštovanje razlik še vedno imela pomembno vlogo; kakšno vlogo bosta imela, pa je odvisno od posameznikovega pogleda na liberalizem. Vse to so možne poti od splošne prakse strpnosti do morebitnega prilagajanja specifičnim razlikam.

## Ponovna obravnava izziva nevtralnosti

Izziv nevtralnosti je bil argument, da če naj bi bila država nevtralna, potem naj ne bi imela nobene vrednote, povezane z življenjskimi slogi svojih državljanov, in zato ni mogoče trditi, da ima kakršen koli ugovor, potreben za 'strpnost'. Na podlagi tega branja je vsak splošni pojem liberalne strpnosti v najboljšem primeru nepomemben, v najslabšem pa neskladen. Nevtralnost in strpnost sta bodisi neskladni bodisi je nevtralnost preprosto izpodrinila strpnost. Bolj formalno je argument videtinekako tako:

- 1) liberalna nevtralnost ne vključuje niti vmešavanja niti presojanja razlik, vključno z njihovim negativnim vrednotenjem;
- 2) liberalno nevtralne države razlik svojih državljanov ne vrednotijo negativno;
- 3) strpnost vključuje negativno vrednotenje razlik;
- 4) liberalno nevtralne države ne izvajajo strpnosti-

Vendar ima argument, da liberalna nevtralna država izvaja ravnodušnost in ne strpnosti, dve glavni težavi. Prvi je, da ravnodušnost nikoli ne more biti celotna zgodba, tudi če je ravnodušnost glavni odnos, povezan z razlikami v liberalni družbi. Kot smo že omenili, bo liberalna država še vedno imela vrednote – vključno s pravičnostjo –, ki jih zagovarja. Obstajale bodo prakse in prepričanja, ki bi morale biti v liberalni družbi dopustne, a bodo hkrati v nasprotju s temi temeljnimi vrednotami. Tako se zdi, da Gray povsem napačno razume sodobni liberalizem, ko zapiše: 'Kar nevtralnost radikalne enakosti zapove-

duje, ni nič drugega kot *pravna razgradnja morale* (1995: 20, poudarek v izvirniku). Ekstremistične skupine, ki niso verjele v enako moralno vrednost vseh državljanov, so primer, ko liberalna država ne bi smela biti ravnodušna. Liberalna nevtralna država namreč *ni* nevtralna do vsega. Tako kot strpnost je tudi nevtralnost koncept razpona: znotraj določenega razpona so države nevtralne do vsega (običajno razpona, ki spoštuje pravičnost), stvari zunaj tega razpona – na primer nasilje ali kraja nad drugimi, pa tudi zanikanje enake moralne vrednosti – pa niso stvari, do katerih bi morala biti liberalna država nevtralna (Balint 2015). V stvari zunaj tega razpona bodisi negativno poseže, kot sta nasilje in kraja, bodisi jih vsaj presoja, kot v primeru tistih, ki zanikajo enako moralno vrednost. Predpostavka 1) v zgornjem argumentu je torej napačna.

Upam, da je zdaj razviden drugi problem argumenta, in sicer da sta nevtralnost in strpnost neskladni. Predpostavka 3) je bila neposredno izpodbijana z argumentom iz prejšnjega razdelka. Ni namreč nujno, da strpnost vključuje negativno vrednotenje in je povsem skladna z brezbržnostjo. Če to sprejmemo, je strpnost kot splošna praksa popolnoma združljiva z liberalno nevtralnostjo. Argument, da liberalna nevtralnost in strpnost nista združljivi, tako spodleti v dveh točkah. Prvič, liberalna nevtralnost ni preprosto ravnodušnost, in drugič, tudi če bi bila, bi jo (vsaj konceptualno) še vedno lahko imeli za strpno.

Ker sta nevtralnost in strpnost različna pojma, nobena liberalna država ne bo niti nevtralna niti strpna do vsega. O tem, kaj natančno naj bi bilo v liberalni državi tolerirano, torej o tem, kaj je znotraj in kaj zunaj meja ali obsega strpnosti, poteka stalna razprava. Kljub temu obstaja široko soglasje, da do načinov življenja, ki drugim povzročajo nekonzenzualno škodo, ne bi smeli biti strpni (npr. Cohen 2014). Vsaj v okviru liberalne politične teorije obstaja tudi argument, da bi morala biti država nevtralna do načinov življenja, ne pa tudi do pojmovanj pravičnosti. To pomeni, da se vsaj v teoriji strpnosti in nevtralnosti lahko v veliki meri ujema. Če bi se popolnoma ujemala, bi imeli prav tisti, ki pravijo, da liberalna strpnost ni nič drugega kot ravnodušnost, nevtralnost pa bi pomenila ravnodušnost do vsega, kar je v mejah strpnosti. Vsega, kar bi presegalo te meje, ne bi bilo mogoče ne tolerirati ne obravnavati nevtralnno. A tudi če bi bila država ravnodušna do vseh načinov življenja v mejah strpnosti, bi jo še vedno upravičeno označili za tolerantno in nevtralnno (čeprav verjetno ne liberalno). V splošni praksi strpnosti ni ničesar (vsaj konceptualno), kar bi zahtevalo kaj več kot ravnodušnost.

Kljub temu se območje strpnosti in območje nevtralnosti v liberalni državi ne bosta povsem ujemala. Razpon liberalne nevtralnosti bo ožji od razpona liberalne strpnosti. Liberalna država bo še vedno tolerirala, tj. ne bo negativno posegala v nekatere stvari, ki so zunaj njenega območja nevtralnosti – to bodo predvsem stvari, ki so v nasprotju z njenim pojmovanjem pravičnosti, vendar še vedno niso dovolj močne, da bi lahko zagrešile dejanja nepravilnosti. Liberalni nevtralni režim strpnosti se bo vzdrževal z dejanji brezbržnosti in dejanji strpnosti.

Liberalno nevtralen režim strpnosti bo verjetno vključeval tudi dejanja spoštovanja razlik. Država je lahko hkrati strpna in nevtralna ter spoštuje razlike. Nevtralna država bi morala spoštovati invalidnost; če drži argument liberalnih nacionalistov, lahko spoštuje

nacionalno kulturo in identiteto; in končno, lahko se nevtralnosti loti tudi s pristopom t. i. 'hands on' in ne t. i. 'hands off', pri čemer država poskuša aktivno priznati manjšinske kulture.

Ta prikaz splošne prakse strpnosti, v kateri so lahko načini življenja ljudi predmet dopuščajoče strpnosti, ravnodušnosti ali spoštovanja razlik, velja ne glede na to razpravo o nevtralnosti. V tem razumevanju strpnosti kot splošne prakse ni ničesar, kar bi pomenilo, da mora biti tako tudi v resnici. Ta konceptualna struktura strpnosti je povsem skladna z močnimi multikulturnimi pristopi k razlikam, pa tudi z liberalnim perfekcionizmom in drugimi nevtralnimi stališči. Ta model strpnosti preprosto opisuje pogoje, pod katerimi lahko splošna praksa strpnosti privede do prilagajanja načinov življenja. Ločeno normativno vprašanje je, kakšen je pravi način povezovanja splošne prakse strpnosti s prilagajanjem (ali ne) načina življenja. Ta visoka stopnja normativne nevtralnosti je ena od pomembnih prednosti tega modela strpnosti.

## Zaključek

Obstajajo še drugi izzivi politične strpnosti (npr. Heyd 2008; Jones 2007; Newey 1999, 2001, 2010), ki jih tu nisem mogel obravnavati. Te druge kritike se osredotočajo na strpnost v njeni specifični obliki in na njeno združljivost s politično močjo. Čeprav sem jih obravnaval drugje (Balint 2017), se zdi, da tudi te napačno razumejo ali vsaj preveč poenostavljajo bodisi strpnost in/ali državno oblast.

Ob razlagi problema politične strpnosti se zdi, da je ta koncept oksimoron. Toda izzivi politične strpnosti temeljijo na idiosinkratičnih konceptualnih razumevanjih. To zagotovo velja za izziv nevtralnosti. Nobena država, zlasti liberalna, ne bo nevtralna do vsega. Ima svoje vrednote, zlasti vrednote pravičnosti, in bo nevtralna le v določenem razponu. To pušča veliko prostora, da se vzdrži praks, ki so v nasprotju z njenimi vrednotami, pri čemer se še vedno upravičeno šteje za nevtralno. Poleg tega pa se strpni državi na splošno sploh ni treba zadrževati. Strpnost kot splošna politična praksa je skladna s spoštovanjem, ravnodušnostjo in vzdržnostjo do posebnih razlik med državljani ter običajno vključuje to spoštovanje, ravnodušnost in zadrževanje. Zahtevati samo vzdržno strpnost pomeni po nepotrebnem biti zavezan zelo nedavni pravovernosti. Kljub spremembam, ki so se od zgodnjega novega veka zgodile v oblikah politične moči, je politična strpnost še vedno konceptualno koherentna.

## Literatura

- Balint P (2013): Against Respecting Each Others' Differences, *Journal of Applied Philosophy*, 30, 254–267.
- Balint P (2014): Acts of Tolerance: A Political and Descriptive Account, *European Journal of Political Theory*, 13, 264–281.
- Balint P (2015): Identity Claims: Why Liberal Neutrality is the Solution, Not the Problem, *Political Studies*, 63, 495–509.
- Balint, P (2016): The Importance of Racial Tolerance for Anti-Racism', *Ethnic and Racial Studies*, 39(1): 16–32.
- Balint, P (2017): *Respecting Toleration: Traditional Liberalism & Contemporary Diversity* Oxford: Oxford University Press.
- Bessone, M (2013): Will the Real Tolerant Racist Please Stand Up? *The Journal of Applied Philosophy*, 30(3), 209–223.
- Churchill, RP (2003): Neutrality and the Virtue of Toleration. V: D. Castiglione in C. McKinnon [ur.], *Toleration, Neutrality and Democracy*, 65–76. Dordrecht: Kluwer.
- Cohen, AJ (2014): *Toleration*. Cambridge: Polity.
- Cranston, M (1987): John Locke and the Case for Toleration V: S. Mendus in David Edwards [ur.], *On Toleration*, 99–121. Oxford: Oxford University Press.
- Crick, B (1971): Toleration and Tolerance in Theory and Practice, *Government and Opposition* 6, 144–171.
- Darwall, SL (1977): Two Kinds of Respect, *Ethics*, 88(1), 36–49.
- De Ceva E (2019): The Good of Toleration: Changing Social Relations or Maximising Individual Freedom? *Crit Rev Int Soc Pol Phil*. <https://doi.org/10.1080/13698230.2019.1609398>
- Forst, R (2004): The Limits of Toleration, *Constellations*, 11(3), 312–325.
- Galeotti, AE (2001): Do We Need Toleration as a Moral Virtue, *Res Publica*, 7, 273–292.
- Gray, J (1995). *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* London: Routledge.
- Habermas, J (2004): Religious Tolerance–The Pacemaker for Cultural Rights, *Philosophy*, 79(1), 5–18.
- Heyd, D (2008): Is Toleration a Political Virtue? V: M.S. Williams in J. Waldron [ur.], *Toleration and its Limits (NOMOS 48)*, 171–194. New York: New York University Press.
- Horton, J (1994): Three (Apparent) Paradoxes of Toleration, *Synthesis Philosophica*, 17, 7–20.
- Horton, J (1996): Toleration as a Virtue. V: D. Heyd [ur.], *Toleration: An Elusive Virtue*, 28–43 Princeton: Princeton University Press.
- Jenkinson, SL (1996): Two Concepts of Tolerance: Or Why Bayle Is Not Locke, *The Journal of Political Philosophy*, 4(4), 302–321.
- Jones, P (2007): Making Sense of Political Toleration, *British Journal of Political Science*, 37(3), 383–402.
- Kaplan, BJ (2007): *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- King, P (1976): *Toleration*. London: George Allen & Unwin.
- Lenard, P.T. (2012): *Trust, Democracy, and the Challenges of Multiculturalism*. Penn State University Press.
- Locke, J ([1690] 1824): Second Letter on Toleration, V: *The Works of John Locke in Nine Volumes* (12. izdaja), l. 5, 59–138 London: Rivington.
- Meckled-Garcia, S (2001): Toleration and Neutrality: Incompatible Ideals?, *Res Publica*, 7, 293–313.
- Miller, D (1995): *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Newey, G (1999): *Virtue Reason and Toleration*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Newey, G (2001): Is Democratic Toleration a Rubber Duck?, *Res Publica*, 7(3), 315–336.

- Newey, G (2010). Political Toleration: A Reply to Jones, *British Journal of Political Science*, 41(1). 223–227.
- Newman, J (1982): *Foundations of Religious Tolerance*. Toronto: University of Toronto Press.
- Popper, K: (1945). *The Open Society and Its Enemies, Volume 1: The Spell of Plato*. London: Routledge.
- Rawls, J (1999): *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Raz, J (1986): *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheffler, S: (2010). The Good of Toleration. V: S. Scheffler [ur.], *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory*, 312–336. Oxford: Oxford University Press.
- Seligman, A.B. (2003): Tolerance, Tradition and Modernity, *Cardozo Law Review*, 24(4), 1645–1656.
- Soutphommasane, T. (2012): *The Virtuous Citizen: Patriotism in a Multicultural Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tate, J. W. (2016): *Liberty, Toleration and Equality: John Locke, Jonas Proast and the Letters Concerning Toleration*. New York: Routledge.
- Walzer, M. (1997): *On Toleration*. London: Yale University Press.
- Zagorin, P. (2003): *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: Princeton University Press.

## Povzetek

Politična strpnost se sprva morda ne zdi nič posebnega. Dolgo časa so bile razprave o strpnosti predvsem razprave o tem, kaj naj država tolerira in česa ne. Toda zaradi vzpona liberalne demokratične države, zlasti v politični teoriji, se je politična strpnost soočila s številnimi konceptualnimi izzivi. Najpomembnejši med njimi je 'izziv nevtralnosti': če naj bi bila država nevtralna, potem ne more imeti vrednot, na podlagi katerih bi lahko ugovarjala, vrednot, ki so nujna značilnost ortodoksnega razumevanja strpnosti. V tem prispevku je ta izziv odpravljen, saj prikaže napačno razumevanje tako nevtralnosti kot tudi same strpnosti. Tako strpnost kot nevtralnost imata smisel le v odnosu do določenega območja. Poleg tega ima strpnost splošni in posebni pomen, toda le posebni pomen zahteva ugovor in je nujno vrsta vzdržnosti. Države so lahko na splošno strpne in nato tudi spoštujejo, so ravnodušne ali v smislu ugovora tolerirajo posebne razlike, nad katerimi imajo oblast.

### Ključne besede

politična strpnost, izziv nevtralnosti, strpnost, spoštovanje, brezbržnost, teza o simetriji, državna nevtralnost, nestrpnost, državna oblast

## Summary

Political tolerance at first glance may not seem like anything of special interest. For a long time, debates about tolerance were primarily debates about what the state should and should not tolerate. But with the rise of the liberal democratic state, especially in political theory, political tolerance has faced many conceptual challenges. The most important of these is the 'challenge of neutrality': if the state is supposed to be neutral, then it cannot have values on the basis of which it could object to something, values that are a necessary feature of the orthodox understanding of tolerance. This paper addresses this challenge by demonstrating a misunderstanding of both neutrality and tolerance itself. Both tolerance and neutrality only make sense in relation to a specific field. Moreover, tolerance has a general and a specific meaning, but only the specific meaning requires objection and is necessarily a type of abstention. States may be generally tolerant and then be respectful, indifferent, or in the sense of objection tolerating specific differences over which they have authority.

### Keywords

political tolerance, the neutrality challenge, tolerance, respect, indifference, symmetry thesis, state neutrality, intolerance, state power

# **Strpnost do nestrpnosti kot bežanje pred moralno odgovornostjo**

*Tomaž Grušovnik*

Strpnost je pomemben element sodobnih liberalnih družb, a včasih se lahko iz moralne in politične vrline prevesi v problematičen etičen pojav. Eden takih primerov je strpnost do nestrpnosti, ki je posledica nepripravljenosti sprejeti odgovornost za ukrepanje proti ravnanju in dejanjem, ki so nestrpna. Prispevek analizira ta fenomen z več vidikov in opozori na zapletenost njegove strukture.

## Namesto uvoda: očrt problema

Zvečer s partnerico pridete domov, avto v miru parkirate pred blokom, nakar doživite šok: starejši sosed z okna na vas kriči, zmerja vašo partnerko in ji grozi s smrtjo. Kot mlad študent ste pretreseni, ne veste, kaj narediti, zato izberete vsaj na videz logično nadaljevanje: pokličete 113. Tako ste se namreč učili v šoli in tako vam je mož v modrem, ki je bil pri pokuku na obisku kot »strokovnjak iz prakse«, tudi svetoval. A preden se policista prebija skozi mestno gnečo (recimo, da je bil to vzrok njunega dokaj poznega prihoda) in potrkata na vaša vrata, je soseda vnema že davno minila, pred njegovimi vrati je zdaj že vse nekam sumljivo mirno in tiho. Ko začnete razlagati, kaj se je zgodilo, se policista, ki z razkoračenimi nogami pogumno stojita sredi prehoda iz predsobe v kuhinjo, radovedno ogledujeta po študentskem stanovanju. Njuna sodba na koncu vašega poročila je odločna: soseda ob tej uri ne bomo budili, ker to ne bi imelo smisla. Počakajte do jutra in če se incident ponovi, pokličite vnovič, oni pa bodo prišli takoj, ko bodo lahko – tako kot danes ponoči. Javni red in mir skupaj z varnostjo občank in občanov je namreč njihova največja prioriteta.

Recimo, da sta policista v tem izmišljenem primeru poskušala ravnati mladima študentoma, ki sta se obrnila na njiju, v prid. Morda sta na podlagi preteklih izkušenj vedela, kako naporni so starejši alkoholiki, ki tičijo v svojih stanovanjih in prežijo na mimoidoče, da jim zagrenijo življenje. Če bi mu potrkala na vrata, ne bi zmerjal le njiju, pač pa bi se naslednji dan prav gotovo mladenki in mladeniču maščeval. Lahko bi imeli opraviti s prerezanimi gumami, zvitiimi vetrobranskimi brisalci, polomljenimi vzvratnimi ogledali, kupom človeških iztrebkov pred vrati stanovanja ali čim podobnim, kar bi reči neprimerno bolj zapletlo, kot če mladina preprosto sprejme ponižanje in malo pogoltne svoj ponos. Čisto možno je seveda tudi, da je gospod imel slab dan, da se nanj zgrinjajo črni oblaki dolgov ali neugodnih zdravstvenih izvidov, ki jih dejstvo, da možakar rad pogleda v kozarec, dela še grozljivejše. Morda sta torej policista v tem primeru torej res ravnala tako, da sta po eni strani mladino obvarovala pred hujšimi nevšečnostmi, po drugi pa hkrati izkazala tudi razumevanje za gospodov greh, nehoteni, a razumljivi zdrs v kršitev javnega reda in miru, če ne celo kazenskega zakonika.

Toda včasih se v sorodnih primerih vendarle zdi, da ne gre zgolj za modro preudarnost, temveč za nenavaden moralni pojav: strpnost do nestrpnosti, za primer, ko se ljudje – morda posnemajoč žrtve stockholmskega sindroma – namesto na stran žrtve postavimo na stran storilca, za katerega naenkrat najdemo obilico razumevanja, medtem ko začnemo oškodovanca celo že malo sumiti, da je s svojim provokativnim vedenjem morda sam izžival usodo, zaradi česar si je pravzaprav zaslužil karmično kazen.

Ta spis posvečam fenomenu, ki tiči za slednjo razlago zgornjega fiktivnega primera: strpnosti do nestrpnosti. Zanimajo me torej tisti primeri našega ravnanja, kadar toleriramo nedopustno vedenje nekoga, pri čemer lahko lastno ravnanje nazadnje interpretiramo kot moralno zaželeno, kot primer našega »dobrega« in »ustreznega« ravnanja, odraz naših vrlin strpnosti in razumevanja – vse to pa z namenom, da se izognemo svoji moralni

odgovornosti. Najprej bo premislek zavil v natančnejšo analizo tega pojava, nato pa v etio-loške vode, kjer bom skušal analizirati možne razloge zanj.

Ob tem naj že na začetku poudarim, da sam vidim strpnost oziroma toleranco kot po-memben element sodobne demokratične liberalne družbe. Zavedam se, da je pojem včasih zlorabljen in celo strukturno problematičen (še posebej v navezavi na medkulturno pro-blematiko – prim. Brucar 2010), kar želim konec koncev pokazati tudi sam. Toda prepri-čan sem, da to še ne pomeni, da ga velja vreči na smetišče zgodovine. Danes, ko imam ob-čutek, da smo priča družbeni politični polarizaciji in naraščanju pritiska po konformizmu skupaj s kopnenjem nekaterih pravic, ki so se še pred desetimi leti zdele samoumevne (de-nimo pravica do splava), je po mojem mnenju potrebno pojem zagovarjati kot pomembno politično orodje. Če je toleranca torej problematična, naj se njeno pojmovanje prečisti, ne pa, da se konceptu v celoti odpovemo. Zgodovinsko-politično je namreč vezan na Lockovo ločitev države od cerkve, pri čemer naj slednja skrbi za odrešitev duš svojih vernikov, medtem ko je prvi nad vsemi državljanke in državljani zaupana oblast izključno nad ci-vilnimi dobrinami (*bona civilia*), kot so življenje, svoboda, telesna nedotakljivost in za-sebna lastnina (Locke 1994, 34). Ta ločitev je nujna, saj je garant osebnih svoboščin in tega, kar je Isaiah Berlin (1969) imenoval »negativna svoboda«, torej svoboda pred vmeša-vanjem drugih v mojo zasebnost, kar pa je seveda temelj sodobnih demokratično-liberal-nih političnih sistemov, saj brez nje pristanemo v čudaških »iliberalnih« demokracijah, ki niso – kot je to vedel že John Stuart Mill (prim. 2003) – nič drugega kot tiranije večine.

## Opredelitev pojava strpnosti do nestrpnosti zaradi bežanja pred odgovornostjo

Osnovni moralno-politični pojav, ki ga želim obravnavati v tem spisu, je strpnost do nestrpnosti zaradi izogibanja odgovornosti. V uvodnem delu sem ta fenomen skušal naj-prej prikazati opisno-esejistično. Povzamemo lahko, da gre za neupravičeno toleriranje dejanj, do katerih sicer ne bi smeli biti strpni, to pa zaradi tega, ker se želimo izogniti svoji moralni odgovornosti.

Čeprav gre za na videz dokaj preprost pojav, pa je ta v resnici bolj zapleten, kot si morda mislimo, če se vanj ne poglobimo, to pa zaradi dveh razlogov: najprej je težava v opredelitvi tega, do česar ne bi smeli biti tolerantni (torej tistih dejanj, ki so onkraj strpno-sti in jih upravičeno ne le ne smemo tolerirati, pač pa smo jih dolžni obsojati, pri čemer je vsaka naša popustljivost do njih že moralno obremenilna), potem pa tudi v opredelitvi »bega pred odgovornostjo«, saj le-ta predpostavlja, da se svoje odgovornosti že zavedamo in da se torej nahajamo v stanju, ki je sorodno temu, kar sem sam imenoval »hotena ne-vednost« (Grušovnik 2020) in ki ga spremlja vrsta protislovij. Pojdimo po vrsti.

## Strpni rasist in nedopustni popustljivež

Strpnosti se drži več paradoksov, eden od njih je povezan s problemom tega, kar lahko imenujemo »paradoks strpnega rasista« (Forst 2017). Strpni rasist je nekdo, ki se vzdrži vmešavanja v življenje in ravnanje ljudi, ki imajo drugačno barvo kože kot on sam (ali ona sama). Če strpnost definiramo kot »zavrnitev ... prepovedi ali resnega vmešavanja v vedenje, ki ga imamo za sporno« (Horton 1998, 28), potem se zdi, da bi morali človeka, ki se mu zdi ravnanje Azijcev sporno, a ga tolerira, imeti za strpnega. Še več: zdi se, da bi po tej definiciji morali ljudi, ki so polni predsodkov do drugih, a jih tolerirajo, imeti za moralno boljše od onih, ki so brez predsodkov. Prvi problem opredelitve tolerance je torej v tem, da lahko to, kar se zdi nemoralni odnos (rasizem, šovinizem, homofobija itd.), spremeni v vrlino, seveda pod pogojem, da ga tisti, ki tak odnos ima, navzven ne izraža in se zadrži ravnanja v skladu z njim. Očitno je torej, da bo imelo smisel govoriti o strpnosti zgolj, kadar bomo znali predhodno določiti, kaj so sprejemljivi moralni odnosi do drugih in kaj ne: toleriranje Azijcev, muslimanov ali istospolnih porok v resnici ne more biti kar brez zadržka vrlina, saj bi to pomenilo, da jih zasebno lahko upravičeno sovražimo, dokler tega svojega občutja ne izražamo javno in jim zaradi tega ne škodujemo. Takoj pa vidimo, da takšni predsodki ne morejo biti temelj strpnosti, pač pa morajo biti izkoreninjeni v celoti. Strpni rasist ni nekdo, ki ga moramo pohvaliti zaradi njegove tolerance, pač pa nekdo, ki ga moramo grajati zaradi njegovih moralno nedopustnih predsodkov, ki so neutemeljeni. Posledično rasist ni nekdo, ki mora postati strpen, pač pa nekdo, ki se mora ozdraviti svojih predsodkov. Bojim se, da populistični sofizem ekstremne desnice velikokrat temelji ravno na tej (morda včasih celo načrtni) nedoslednosti: da neukrepanje v skladu z nedopustnim moralnim predsodkom prikaže kot svojo veliko vrlino.

Paradoks strpnega rasista pa ima tudi svojo hrbtno stran, in sicer nekoga, ki je strpen do tega, do česar v resnici ne bi smel biti. Paradoks, na katerega naletimo tukaj, je v tem, da se »zdi moralno pravilno ali celo zaželeno, da toleriramo, kar je moralno napačno.« (Forst 2017). Primer osebe, ki bi tolerirala to, česar ne bi smela – imenujmo jo »nedopustni popustljivež« – je torej ta, ki permisivno spregleda takšne kršitve, ki jih ni dopustno tolerirati, pri čemer to svojo lastnost razume kot vrlino strpnosti. Kot lahko vidimo, nedopustni popustljivež ustreza značaju nekoga, ki bi bil strpen do nestrpnosti, res pa je, da je sedaj še potrebno opredeliti takšna ravnanja, ki si tolerance ne zaslužijo.

Ta naloga pa se znova izkaže za precej težavno: bistvo strpnosti je namreč v tem, da smo tolerantni do nečesa, kar ravno gre preko meje tega, s čimer se ne strinjamo in česar ne odobravamo. Če bi se sedaj namreč preveč ustrašili tega, da bomo postali nedopustni popustljiveži in preveč »zategnili« pas okoli tega, kar je še dopustno tolerirati, potem bi lahko pristali v situaciji, ko bi si zgolj zamišljali, da smo strpni, a bi v resnici bili podobni strpnemu rasistu. Če si sposodim razmislek Jacquesa Derridaja na temo gostoljubnosti (prim. Derrida 2000), bi morda smel trditi, da je osnovna poanta strpnosti ravno v tem, da smo tolerantni do tistega, s čimer se ne strinjamo: če bi namreč bili strpni zgolj do tega, do česar smo nevtralni, potem sploh zares ne bi bili strpni. Prava strpnost je torej tista, ki je tolerantna brez kalkulacije, ki je odprta in dopuščujoča podobno, kot je predpogoj gosto-

ljubnosti to, da je sprejemajoča brez računa; takoj ko namreč začne kalkulirati z gostom, že ni več prava gostoljubnost, pač pa morda turistična industrija, ki si v zameno za svojo uslugo obeta korist.

Ta razmislek nas, priznam, v nekem smislu vrne na začetek, saj se lahko zavrtimo v krogu – če skupaj z Derridajem rečemo, da je prava strpnost tista, ki je absolutno strpna, potem pristanemo ravno pri nedopustnem popustljivežu, ki tolerira tudi morilce in druge zločince. Kar bomo torej najbrž morali narediti, je priznati, da ostre meje strpnosti ne obstajajo in da imamo opraviti s kontinuumom, v katerem dejanja prehajajo od absolutno – če mi je dovoljeno uporabiti ta grdi izraz – netolerabilnih preko onih, ki jih lahko pogojno toleriramo, do tistih, ki bi jih v strpni družbi morali sprejemati, pri čemer moramo imeti v mislih problem strpnega rasista in z njim dejstvo, da strpnost do tega, kar je posledica naših zakoreninjenih nedopustnih predsodkov, ne more biti »strpnost« v pravem pomenu besede. Poglejmo torej primer: naklepni umor nekoga je gotovo vrsta v vseh pogledih nedopustnega ravnanja in toleriranje česa takega (denimo toleriranje umora Džamala Hašokdžija) je paradigmatski primer nedopustnega popustljiveža. Drug primer, kjer imamo opraviti s pogojno tolerabilnimi dejanji, je morda uporaba pornografije na javni razstavi ali predstavi (takšno ravnanje je na meji dopustnosti in od tega, ali ga bomo tolerirali, je odvisno marsikaj drugega, kar je povezano s kontekstom). Tretji primer ravnanja, ki ga moramo tolerirati, četudi se morda z njim ne strinjamo, je prekomerno uživanje alkohola pri kakšni osebi. Čeprav morda menimo, da je moralno problematično škodovati samemu sebi, pa je izbira, da se nekdo napije, če pri tem ne ogroža drugih, vendarle del svobodne odločitve posameznika. Četrty primer, kjer pa sploh ne gre za strpnost, pač pa za neupravičen predsodek, pa bi bilo nereagiranje na javno poljubljane istospolnih partnerjev.

Kaj smemo zaključiti na podlagi rečenega? Najprej to, da je tisti značaj, ki pride v poštev pri razmisleku o strpnosti do nestrpnosti očitno nedopustni popustljivež, torej tisti, ki permissivno spregleda takšne kršitve, ki jih ne bi smel, a pri tem misli, da je strpen (ki torej strpnost zamenja za permissivnost in popustljivost). Drugič pa, da je kršitve, ki jih ne bi smeli tolerirati, včasih težko natančno opredeliti, da pa vendarle smemo reči, da sodijo sem vse večje moralne kršitve, torej takšna dejanja, ki strežejo po življenju, omejujejo svobodo, uničujejo lastnino in izvajajo fizično nasilje. Sta bila policista v zgoraj izmišljenem primeru potemtakem nedopustna popustljiveža? Gotovo v toliko, v kolikor je dejanje, ki sta ga spregledala, grožnja z življenjem in najbrž tudi kršenje 6. člena zakona o varstvu javnega reda in miru. Toda ali gre v tem primeru zares za strpnost do nestrpnosti zaradi bega pred odgovornostjo? Rečeno drugače: nekdo je lahko nedopustni popustljivež, toda razlika je, ali to počne motivirano z željo, da se reši odgovornosti ali morda zgolj naključno. Če gre za prvi primer, je krivdnost nedvomno večja, in sicer zato, ker lahko imamo načrten beg pred odgovornostjo za podobno obremenilen kot hoteno nevednost, s pomočjo katere se želimo načrtno otresti krivde za neko določeno dejanje (za razpravo o krivdnosti hotene nevednosti prim. Sarch 2018).

## Analiza bega pred odgovornostjo

Beg pred odgovornostjo je pojem, ki je v pogovoru zlahka razumljiv, pogosto se tudi pojavlja v eksistencialistični literaturi in je po zaslugi Kierkegaarda, Heideggerja in Fromma postal tudi širše znan. Toda kako natančneje opredeliti ta pojav? Na epistemski ravni smemo morda trditi, da je zanj bistveno seveda to, da se oseba, ki beži pred svojo odgovornostjo, le-te tudi zaveda. V moralnem smislu je njegov predpogoj na eni strani obstoj dejanske odgovornosti bežeče osebe in na drugi strani neutemeljeno zavračanje te odgovornosti. Povedano v navezavi na policista iz uvodnega primera: da bežita pred odgovornostjo, bi smeli reči v primeru, ko bi bila intervencija pri gospodu nujna odgovornost, ki bi se je zavedala, a bi se jo odločila zavestno in neutemeljeno zavrniti.

Takoj vidimo, da takšna opredelitev s sabo prinese kup epistemskih težav, kadar mora zunanji opazovalec (torej tretja oseba) presoјati o begu pred odgovornostjo nekega moralnega vršilca. Problem je namreč v tem, da lahko slednji zmeraj trdi, da »se v resnici« svoje odgovornosti sploh ni zavedal. Seveda mu v tem primeru lahko rečemo, da bi »se je moral zavedati« saj *ignorantia non excusat* – nevednost ne opravičuje –, toda kot lahko vidimo, mu v tem primeru lahko očitamo zgolj brezbriznost, ne pa tudi bega pred odgovornostjo: za slednje je namreč nujno, da dokažemo, da se je posameznik zavedal odgovornosti, pred katero je bežal (sam pojem »bežati pred« zahteva, da se tega, pred čemer bežimo, tudi zavedamo, kot smo to opredelili zgoraj). V praksi torej ni enostavno nekemu, ki se izmika odgovornosti, dokazati, da pred njo tudi zares beži. V našem primeru policistov je to morda še najlažje, saj je očitno, da mora policist po poklicni dolžnosti poznati svojo odgovornost, zato bi zelo težko trdil, da »se ni zavedal, da je odgovoren uveljavljati zakon«, saj je to del njegove vsakdanje službe, o tem se je poučeval, priznavanje nevednosti na tem področju pa bi pravzaprav pomenilo, da je zrel za odpoved delovnega razmerja, saj v primeru, kadar ne pozna svoje odgovornosti, očitno ni kompetenten za opravljanje svoje službe. Toda v drugih praktičnih primerih, kjer poznavanje lastne odgovornosti ni del poklica, je situacija zahtevnejša. Morda bi za starše, ki načrtno ne nagovorijo svojega mladoletnega otroka, za katerega sumijo, da je zabredel v zlorabo drog, smeli trditi, da bežijo pred odgovornostjo, saj je skrb za otroke očitna odgovornost staršev. Toda ali zares smemo za nekoga, ki vztraja v svoji službi, kljub temu da ne izpolnjuje dolžnosti, reči, da beži pred odgovornostjo do samega sebe in polne realizacije svojih potencialov (kot bi to morda hoteli eksistencialisti)? Tukaj nastopi kup težav: morda se ta oseba te odgovornosti res sploh ne zaveda, morda tega niti ne čuti kot odgovornost itn. Je beg pred odgovornostjo, če ob pogledu na migranta ali brezdomca pogledam stran oziroma se niti ne odločim iti na kraj, kjer obstaja verjetnost, da ga bom srečal? Bežim pred odgovornostjo, če načrtno dvomim v podnebne spremembe? Morda – vendar le v primeru, če lahko verodostojno dokažem, da se svoje odgovornosti v teh primerih tudi jasno zavedam (toda pozor: ta zahteva nas zopet postavlja v neprijetno situacijo, saj bi se v primeru, kadar se zavedamo svoje moralne odgovornosti do brezdomca, a pogledamo proč, lahko zdeli bolj krivi od nekoga, ki se te odgovornosti sploh ne zaveda – kar je paradoks, podoben tistemu zgornjemu v navezavi na

strpnost, kjer se je zdelo, da je strpni rasist moralno boljši človek od nekoga, ki predsodkov sploh nima).

A vrnimo se nekoliko nazaj: rekli smo, da mora odgovornost biti zavrnjena neutemeljeno, če naj zares gre za beg pred odgovornostjo. Čeprav gre za na videz majhen in nepomemben dodatek, se ta izkaže za ključnega takoj, ko bi imeli opraviti s primerom, kadar nekdo zavrača eno odgovornost zato, da lahko sprejme pomembnejšo. Vrnimo se k našima policistoma: recimo, da bi bila pojasnitev, s katero policista s tem, ko ne gresta buditi pijanega sosesa, dejansko zavarujeta študenta pred hujšimi posledicami, ki bi zanju sledile naslednji dan (prerezane gume, nevarnost dodatnega nasilja, razbita okna), pravilna. Takrat bi v resnici smeli trditi, da policista vendarle nista bežala pred svojo odgovornostjo uveljavljanja javnega reda in miru, pač pa sta to odgovornost zanemarila zato, ker sta sprejela višjo odgovornost pomoči pri varovanju državljanek in državljanov – dveh mladih študentov –, pač v skladu s tem, kar sta na podlagi svojih bogatih izkušenj s tovrstnimi intervencijami vedela in znala.

Dobro: če svet morda ni popoln, če sta policista izkušena in dobronamerna, tako da njunega primera ne moremo šteti kot primer strpnosti do nestrpnosti zaradi bega pred odgovornostjo, mar potem sploh obstaja kaj takega, kar bi lahko označili kot tak primer? Nedvomno: pomislimo na učitelja, ki opazi, da so učenci nasilni do sošolca, a se odloči, da bo zamižal na obe očesi. V tem primeru imamo nekoga, ki ima odgovornost zaščititi vse učence, ki pa se hkrati zavestno odreče tej odgovornosti brez upravičljivih razlogov. Lahko si tudi zamislimo šefa, ki ve, da njegov neposredno podrejeni uslužbenec žali in diskriminira sodelavca migranta na delovnem mestu, a se odloči, da glede tega ne bo ukrepal. Tudi tukaj imamo nekoga, ki ima odgovornost ukrepati, ki se te odgovornosti zaveda, ki pa se pred njo umakne. Ugotovimo torej lahko, da je verjetno kar precej takšnih primerov, za katere bi smeli trditi, da predstavljajo primer strpnosti do nestrpnosti zaradi bega pred odgovornostjo. Zdaj se nam gotovo sme zastaviti vprašanje, kaj bi lahko bili razlogi za takšno ravnanje?

## **Etiologija strpnosti do nestrpnosti zaradi bega pred odgovornostjo**

Morda bi lahko trdili, da je razlog za beg pred odgovornostjo dokaj enostaven: strah pred negativnimi posledicami za našo osebo, če bi ukrepali v zvezi s tem, kar imamo za nemoralno ali celo protizakonito ravnanje. Če se vrnemo k našemu primeru obeh policistov, bi njun razlog za neukrepanje lahko bil preprosto strah, da bosta vznemirila sosesa in si s tem nakopala nevšečnosti ter »po nepotrebnem« zapletla življenje. Morda je tak strah pred prevzemom odgovornosti dokaj pogost: ljudje ne želijo pomagati šibkemu, kadar vidijo, da kdo koga pretepa, ker se bojijo, da jo bodo potem še sami skupili – tako so raje strpni do nestrpnosti, kot da bi sprejeli odgovornost pomagati človeku v stiski.

Če ta »strah pred negativnimi posledicami« pojmuje dovolj široko, lahko vanj vključimo ne le bojazen, da nas bo kdo fizično poškodoval ali nam povzročil materialno škodo, pač pa tudi kot izgubo dobrin, ki jih uživamo. Tako bi lahko denimo »strah« šefa iz zgornjega primera pojmovali predvsem kot »nepotrebno komplikacijo« na delovnem mestu, kot nekaj, s čimer se bo potrebno ukvarjati in kar bo načelo miren in спокоjen tok biznisa pa tudi vzdušja na delovnem mestu. »Strah« bi v sklopu bega pred odgovornostjo lahko pojmovali tudi kot soočenje s samim sabo ali s svetom, s svojo lastno kontingenco ali z nepravičnostjo sveta: sprejemanje odgovornosti po navadi namreč terja ukvarjanje z mučnimi dejstvi, ki razkrivajo temeljno krivičnost sveta. Ukvarjanje z delovnimi pogoji migranta bi lahko tako na dan spravilo cel kup nevšečnih spoznanj, od nepravične in krute usode, ki je nenadoma prizadela človeka, do težkih bivanjskih pogojev, v katere je vržen. A kot je znano, težkih in neprijetnih resnic o svetu ljudje ne maramo preveč, še sploh, če naznačujejo krivičnost sveta, dejstvo, da te lahko kljub trudu doleti slaba usoda, zaradi česar izgubiš vse: ljudje se raje zatečemo k »hipotezi pravičnega sveta« (prim. Lerner 1980) in si svet pojasnimo kot urejen in predvidljiv, kot da bi se soočali s kontingenco. Povzamemo torej lahko, da so razlogi za beg pred sprejemanjem odgovornosti povezani z bojaznijo za lastno fizično dobrobit in strahom glede izgube udobja, povrhu vsega pa še z eksistencialnimi razlogi, ki vključujejo nepripravljenost soočiti se z mučnimi resnicami o nas in o svetu.

Toda v tej točki se zgodba še ne konča, pač pa še dodatno zaplete: beg pred odgovornostjo lahko namreč z dokajšnjo verjetnostjo pri posamezniku sproži kognitivno disonanco, saj gre za misel, ki se ne sklada z običajno samopodobo o nas kot o dobrih in poštenih ljudeh (prim. Grušovnik 2018, 45–46, 48–50). Kognitivna disonanca je poseben psihološki pojav, ki ga je prvi z istoimensko teorijo opisal Leon Festinger (1957), predvideva pa, da se bo oseba, ki se znajde v konfliktu misli, le-tega poskušala znebiti, in sicer na kar najhitrejši in najmanj naporen način. Običajen primer, s katerim v literaturi ilustriramo kognitivno disonanco, je povezan s kajenjem: recimo, da je oseba A (1.) prepričana, da je dolgo življenje zaželeno, da (2.) ve, da kajenje skrajšuje življenje in da (3.) kadi. Med mislimi (1), (2) in (3) vlada očitna napetost – kognitivna disonanca – in v skladu s teorijo se je bo oseba želela znebiti. To seveda lahko naredi tako, da preneha kaditi, a težava takega pristopa je v tem, da je odvajanje od kajenja zelo težavno; veliko lažje je zamenjati ali se izogibati misli (2) (»Imam gene za kajenje, meni kajenje ne škoduje«), odstraniti misel (3) (»YOLO – živi se samo enkrat in bolje je živeti kratko in sladko, kot pa dolgo in grenko življenje.«) ali dodati novo misel (4.) (»Nehal bom za novo leto«). Kakšna pa bi bila kognitivna disonanca v primeru bega pred odgovornostjo? Beg pred odgovornostjo je moralno izrazito negativno zaznamovan, saj je ta, ki si zatiska oči pred svojo odgovornostjo, nemovalen oziroma je strahopeten. Za osebo, ki se odgovornosti izogiba, je tako verjetno, da bo svoje ravnanje racionalizirala, morda tako, kot je Don Kihot slikovito racionaliziral dejstvo, da je pustil Sanča na cedilu in mu obrnil hrbet, z aristotelsko analizo vrline, pri čemer je svojo strahopetnost prikazal kot pogum (prim. Grušovnik 2022, 81–84). Teorija kognitivne disonance kot rečeno namreč predvideva, da bomo v primeru, kadar se soočamo s trkom misli, spremenili tisto misel, ki jo v danem trenutku pač lahko: in bistveno lažje je pretolmačiti lastno ravnanje, kot pa ga opustiti in se soočiti z nevarnostjo in ceno spreje-

manja odgovornosti ali sprejeti boleče dejstvo, da sem strahopetnež oziroma nemoralnež, ker bežim pred odgovornostjo. Morda velja to ilustrirati nekoliko natančneje: vzemimo zgornji primer šefa, ki se ne odloči reagirati na rasizem podrejenega. Šef lahko ima sledeče misli: (1.) rasizem je moralno nedopusten, (2.) dolžni smo se odzvati na moralno problematično ravnanje, (3.) ne odzovem se na rasizem zaposlenega, kar pomeni, da se s svojim begom pred odgovornostjo (s tem, da se ne odzove na rasizem zaposlenega) znajde v kognitivni disonanci. Le-to lahko sedaj razreši bodisi tako, da zaposlenega vendarle nagovori, bodisi tako, da zanika katero od misli (2) ali (1) oziroma vstavi novo misel (4). Da bi zanikal (2), je malo verjetno, kajti ideja, da smo moralna bitja, ki smo dolžna sankcionirati krivice, je v nas močno zakoreninjena, kot sem omenil zgoraj. Da bo zanikal (1) in trdil, da je rasizem upravičeno stališče, je znova bolj malo verjetno, saj je tudi ta misel v liberalnih deželah kolikor toliko močno zakoreninjena v glavah ljudi. Še najverjetneje je, da bo vstavil nove misli, rekoč, da morda obravnava zaposlenega sploh ni primer rasizma, da gre morda zgolj za šalo, da si drugi zaposleni morda zaslužijo nekoliko šikaniranja, ali pa celo, da bi z ukrepanjem po nepotrebnem vznemirjal tok delovnega procesa in ostale zaposlene. V slednjem primeru bi se odzivu na rasizem izognil na način, da bi svoje ravnanje celo interpretiral kot vrlino; dolžnost odziva na nemoralno ravnanje bi opustil zato, ker sprejema pomembnejšo dolžnost, in sicer skrb za skupnost delavcev, za nemoten tok dela, za to, da ljudi »po nepotrebnem« ne vznemirja (njegova opustitev odgovornosti za preganjanje rasizma zaposlenih bi tako zanj postala utemeljena). Tako si ga lahko naposled zamislimo, kako svoj beg pred odgovornostjo preinterpretira v vrlino, v strpnost do drugače mislečih, v toleranco do »humorja« zaposlenih, saj je sam »sprejemajoča« oseba. Zamislimo si ga lahko celo, kako se rasističnim šalam nasmeje, pa čeprav se mu ne zdijo smešne, vse seveda samo zato, da pri zaposlenem ne bi vzbujal občutka, da se neprimerno vede zgolj zato, ker ima drugačen smisel za humor. Ne vmešavati se v način, kako se zaposleni zabavajo, namreč pomeni, da nisi čistunski in pikolovski, kar pa je gotovo tudi svojevrstna vrlina, mar ne? Tako naposled pristanemo v paradoksnem svetu, kjer strpnost do nestrpnosti zažari kot vrlina.

Priznam, da je zgornji primer nekoliko poenostavljen in da počiva na špekulacijah glede prepričanj drugih: seveda je povsem možno, da se šef odkrito požvižga na rasizem drugih, da mu to, da je nemoralna oseba, sploh ni bog ve kako važno, lahko si zamislimo tudi, da ravnanja zaposlenega sploh ne prepozna kot rasizem in da se šalam kot bebast reži skupaj s svojimi zaposlenimi. Toda kljub temu moramo pustiti odprto možnost, da pojem strpnosti vsaj od časa do časa ljudje razširimo tako, da ga lahko uporabimo kot kamuflažo za svojo nepripravljenost prevzeti moralno odgovornost, povezano s preganjanjem nestrpnosti: in tako nestrpnost spremenimo v nekaj, kar je deležno zaščite pod okriljem domnevne »strpnosti«.

## Namesto zaključka: še več težav ...

Toda bodimo pozorni: če šef v zgornjem primeru preinterpretira svoje ravnanje v primer strpnosti, potem strogo vzeto ne moremo reči, da beži pred svojo odgovornostjo, saj je ravno prepričan, da jo sprejema v polni meri. Težava bega pred odgovornostjo je torej v tem, da ga pogosto spremlja zanikanje in racionalizacija, kar ravno pomeni, da ta beg preneha biti beg na zavestni ravni. To, s čimer imamo torej opraviti v tem primeru, je sorodno težavi hotene nevednosti: racionalizacija v sklopu bega pred odgovornostjo namreč iz opustitve odgovornosti naredi vrlino, medtem ko hotena nevednost podobno iz nevednosti naredi modrost. Poglejmo to težavo nekoliko natančneje.

Kot je opozoril Alfred Mele (2001) v navezavi na samoprevaro, sta paradoksa, ki se držita tovrstnih epistemskih fenomenov, pravzaprav dva – najprej gre za statični paradoks, namreč za zahtevo, da v stanju hotene nevednosti hkrati vem in ne vem da *p*, potem pa še za dinamični paradoks, ki vsebuje zahtevo, da nameravam nekaj, česar ne smem vedeti: »Če samoprevaranti varajo sami sebe, se lahko vprašamo, kaj je to, kar vodilni nameri preprečuje, da bi spodkopala svoje lastno učinkovito delovanje?« (prav tam, 8). Problem dinamičnega paradoksa samoprevare je torej vprašanje, kako je mogoč tak psihološki proces, pri katerem je za uspeh ključno tako poznavanje kot nepoznavanje namere? Melejev odgovor na te paradokse je sprva zavrnitev »mentalne eksotike«, torej postulacije »nezavednih mentalnih stanj«, in konstrukcija tako imenovanega »deflacijskega pristopa«: prepričan je, da je možno fenomene, kot je samoprevara, pojasniti z motiviranim oblikovanjem pristranskih prepričanj (več o tem v Grušovnik 2022, 191–192). Lahko njegovo strategijo uporabimo tudi mi? Morda – toda če jo, potem tistih primerov, kjer nekdo svoje zavračanje odgovornosti razume kot vzoren primer strpnosti, strogo vzeto ne moremo več imenovati »beg pred odgovornostjo«, saj ta oseba, ki je svoje ravnanje preinterpretirala kot moralno, pred ničemer več ne beži, ker je ravno odstranila vzrok svojega bega. Poslej je beg pred odgovornostjo iz njene perspektive pravzaprav zgolj tek v moralno pravo smer. Paradoks racionalizacije bega je torej v tem, da za tistega, ki se mu uspe na tak način preslepiti, to sploh ni več beg, pač pa morda prostovoljna rekreacija: zlikovec, ki bi se uspešno prepričal, da pred policijo ne beži zato, ker ne želi, da ga ujamejo, pač pa zato, ker je na džogingu, dejansko pred policijo ne bi več bežal, pač pa bi prostovoljno tekel. A če si je slednji primer zelo težko zamisliti, z razumevanjem tovrstnih postopkov pri bolj vsakdanjih primerih ni takšnih težav. Šefa, ki dopuščanje šovinističnega, homofobnega ali rasističnega zmerjanja razume kot »ustvarjanje dobrega vzdušja na delovnem mestu za večino zaposlenih«, si je veliko lažje zamisliti; če pa je tako, potem je tej osebi zanikanje lastnega nesprejemanja odgovornosti uspelo – dejansko je prenehal bežati pred svojo odgovornostjo in se še bolj udobno namestil v svojem naslonjaču. Strpnost do nestrpnosti kot posledica bega pred odgovornostjo ima torej to prekanjeno značilnost, da sama sploh ni več nikakršen beg, saj je nedopustni popustljivež že uspešno zbežal pred samim sabo. Še drugače: strpnost do nestrpnosti, dojeta kot vrlina, in beg pred odgovornostjo ne moreta obstajati hkrati, kajti takoj, ko se pojavi prva, drugi izgine. Morda je torej strpnost do nestrpnosti si-

cer res lahko posledica bega pred odgovornostjo, in sicer v toliko, v kolikor je del racionalizacijske strategije lastnega ravnanja, ki jo je sprožila kognitivna disonanca oziroma potreba po hkratnem zavračanju odgovornosti in vzdrževanju določene samopodobe oziroma prepričanj. Toda v trenutku, ko je razglašena za vrlino, preneha biti beg pred odgovornostjo in včasih postane celo udobje in uživanje v lastni moralni samopodobi. Trdovratna težava nedopustnega popustljiveža je v tem, da najde tisoč in en razlog, da zjutraj, ko se pogleda v ogledalo, tam najde poštenega in krepostnega državljana (prim. Grušovnik 2017, 51). Kot bi rekel Joseph Butler, anglikanski škof iz prve polovice osemnajstega stoletja, ki se je v svojih pridigah posvečal samoprevari, je problem krivičnika v tem, da ima zaradi svojih manipulacij samega sebe mirno vest (prim. Grušovnik 2022, 71–78).

## Literatura

- Berlin, Isaiah: *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press, 1969.
- Brucar, Lilijana: *Multikulturalizem in diskurz tolerance v dobi globalnega kapitalizma in neorasizma*. Šolsko polje 21/5-6(2010), 151–180.
- Derrida, Jacques: *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Festinger, Leon: *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, 1957.
- Forst, Rainer: *Toleration*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ur. Edward N. Zalta. 2007. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>. (dostop 9. 4. 2023)
- Horton, John: *Toleration as a Virtue*. Toleration: An Elusive Virtue. Ur. David Heyd. Princeton: Princeton University Press, 1998, 28–43
- Grušovnik, Tomaž: *Moralke*. Ljubljana: LUD Šerpa, 2017.
- Grušovnik, Tomaž: *Hotena nevednost*. Ljubljana: Slovenska matica, 2020.
- Grušovnik, Tomaž: *Midva ne bova rešila sveta!* Ljubljana: Mladinska knjiga, 2022.
- Lerner, Melvin: *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. New York: Springer, 1980)
- Locke, John: *Pismo o toleranci*. Časopis za kritiko znanosti 22/164-165(1994), 29–73.
- Mele, Alfred: *Self-Deception Unmasked*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Mill, John Stuart: *Utilitarizem; in O svobodi*. Ljubljana: Krtina, 2003.
- Sarch, Alexander: *Willful ignorance in law and morality*. Philosophy Compass 13–5(2018). URL: <https://doi.org/10.1111/phc3.12490>. (dostop 10. 4. 2023)

## Povzetek

Strpnost je pomemben element sodobnih liberalnih družb, vendar se lahko včasih iz moralne in politične vrline spremeni v problematičen etični pojav. Tak primer je strpnost do nestrpnosti, ki je posledica nepripravljenosti sprejeti odgovornost za ukrepanje proti nestrpnemu vedenju in dejanjem. Članek predstavlja kompleksno strukturo tega moralnega pojava, pri čemer se osredotoča na dva glavna elementa: konceptualno analizo strpnosti do nestrpnosti, ki obravnava problem »strpnega rasista« in »nedopustnega popustljiveža«, ter bega pred odgovornostjo. Analiza pokaže, da strpnost do nestrpnosti zagreši zmoto moralnega sprejemanja nedopustnega ravnanja in da so razlogi za beg pred odgovornostjo lahko strah pred fizičnim in psihičnim neugodjem, premoženjsko škodo in celo strah pred izgubo trenutnega udobja. Po nadaljnji analizi se beg pred odgovornostjo pokaže kot precej paradoksalen pojav, saj ga pogosto spremljata zanikanje in racionalizacija, ki pregreho spremeni v vrlino. Strpnost do nestrpnosti tako neha biti beg pred odgovornostjo in v očeh vršilca postane moralno zaželeno ravnanje.

### Ključne besede

nestrpnost, strpnost, odgovornost, beg pred odgovornostjo

## Summary

Tolerance is an important element of modern liberal societies, but it can sometimes turn from a moral and political virtue into a problematic ethical phenomenon. One such case is tolerance of intolerance, which results from an unwillingness to accept responsibility for taking action against intolerant conduct. The paper presents the complex structure of this moral phenomenon, focusing on its two main elements: conceptual analysis of tolerance of intolerance, which deals with the problem of "tolerant racist" and "unacceptably permissive person," and avoidance of responsibility. The analysis shows that tolerance of intolerance commits the fallacy of morally accepting impermissible conduct, and that the reasons for escape from responsibility may involve fear of physical and psychological discomfort, property damage, and even fear of loss of present comfort. Upon further analysis, the escape from responsibility emerges as a rather paradoxical phenomenon, as it is often accompanied by denial and a rationalization that transforms the vice into a virtue. As such, it ceases to be an avoidance of responsibility and is perceived by the agent as desirable moral conduct.

### Keywords

intolerance, tolerance, responsibility, escape from responsibility

# **Razumna strpnost in modus vivendi**

*Roberta Sala*

Ta članek se osredotoča okoli dveh pojmov, in sicer strpnosti ter razumnosti, ki utirata pot k modusu vivendi kot nekakšnemu več kot le strpnemu sobivanju. Osrednja ideja je ta, da v primeru konfliktov posameznih vrednot prav razumnost opredeljuje strpnost. Takšnih konfliktov ni mogoče razrešiti, zato političnega dogovora ni mogoče doseči na podlagi moralnega konsenza, kot ga tradicionalno zahteva liberalna politična družba. Kar pa dejansko je mogoče doseči, je politični dogovor, v katerem ljudje najdejo način sobivanja kot modus vivendi. Modus vivendi predstavlja ustrezen način učinkovitega sobivanja z drugimi kljub njihovim nasprotujočim si stališčem.

Zagovor bo šel v naslednjo smer. V prvem delu bom predstavila nekaj premislekov o razumnosti in strpnosti, da bi pokazala, kako zavedanje epistemične zmotljivosti vodi do samoomejevanja svobode posameznikov kot nujne predpostavke javnega življenja in razpravljanja. Sklicevala se bom na teorijo Johna Locka, v kateri je strpnost strategija za zagotavljanje mirnega sobivanja med ljudmi in skupinami z različnimi prepričanji in posameznikova razpoložljivost za strpnost do ljudi kljub njihovim prepričanjem glede na notranje omejitve človeškega razumevanja. Lockovo strpnost je mogoče razumeti kot predpogoj za prepoznavanje naših epistemičnih omejitev, torej za predpostavko razumnosti kot nagnjenosti k temu, da v drugih vidimo moralne partnerje in epistemične vrstnike, ter kot ideal mirnega sobivanja, v katerem je mogoče sprejeti pluralizem vrednot. V drugem razdelku bodo podobni premisleki podani v zvezi z Rawlsovo mislijo. Po Rawlsovem mnenju se v javni razpravi zaradi filozofskega, moralnega in verskega pluralizma ni treba sklicevati na nobeno filozofsko stališče, ki bi utemeljilo kakršno koli razpravo. Zato je strpnost predpogoj za vstop v pluralistično javno razpravo, v kateri je mogoče sprejeti takšne vrste pluralizma. Biti strpen pomeni biti razumen: od sogovornikov se zahteva posebna drža, tj. razumnost, ki jim omogoča izmenjavo razlogov, v kateri lahko vsak zagovarja svoje stališče, ne da bi ga vsiljeval drugim. Nato bodo povzete nekatere kritike Rawlsove teorije, da bi opozorili na pomanjkljivosti razumnosti, saj se na koncu izkaže za strategijo izključevanja, da ne rečem nestrpnosti do tako imenovanih "nerazumnih" ljudi. Ker niso pripravljeni biti razumni – v smislu, v katerem se po Rawlsu od njih pričakuje, da bodo –, so izključeni iz državljanstva, njihova izključitev pa se zdi, da priča o neuspehu razumnosti, ki ne more delovati kot učinkovit predpogoj za pravično liberalno družbo. V tretjem razdelku bo predlagana ponovna presoja pojma nerazumnosti, ki ljudem omogoča, da kljub nepremostljivim nesoglasjem vzpostavijo mirno sodelovanje; takšno sodelovanje lahko poimenujemo stabilen modus vivendi, saj ga vzdržujejo številni razlogi in motivi, od epistemičnih do preudarnih, od političnih do moralnih. Na koncu zaključim s kratkim povzetkom najpomembnejših točk, ki so predstavljene v tem prispevku.

## Razumnost in strpnost pri Johnu Locku

Locke razvija svojo teorijo strpnosti v več smereh. Ena od njih vključuje epistemični pogled, po katerem strpnost izhaja iz priznanja človeških omejitev pri razumevanju in presojanju. Kot bo prikazano v nadaljevanju, je strpnost v takšnem pogledu nekako povezana z razumnostjo. Če izhajamo iz razumnosti, Locke šteje za razumne tiste ljudi, ki so pripravljeni tolerirati druge, saj so pripravljeni priznati meje lastne zmožnosti razumevanja in nasploh zasebnega presojanja. Razumni so, ker pri sebi in drugih priznavajo enake spoznavne omejitve in podobne pristranskosti pri presojanju. Razumnost je tu predstavljena kot neke vrste epistemična drža, ki jo nekako zahtevata tako neizogibna negotovost in ver-

jetnost kot značilnosti človeškega znanja. Zavest o njunih neizogibnih spoznavnih omejitvah namreč ljudem ne sme preprečiti, da bi v skladu s tem živeli in urejali svoje sobivanje. Če citiramo Locke: 'Ker so sposobnosti razumevanja človeku dane ne le za ugibanje, ampak tudi za vodenje njegovega življenja, bi bil človek v veliki izgubi, če ne bi imel ničesar, kar bi ga usmerjalo, razen tega, kar ima gotovost resničnega spoznanja [...]. ] V največjem delu naših zadev nam je [Bog] omogočil le somrak, če lahko tako rečem, verjetnosti; domnevam, da je primeren temu stanju povprečnosti in preizkušeniosti, v katerega nas je rad postavil tukaj; da bi preveril našo pretirano samozavest in domišljavost, bi se lahko z vsakodnevnimi izkušnjami zavedali svoje kratkovidnosti in dovzetnosti za napake.' (Locke 1999 [1690], IV, XIV.1 -1).

Z drugimi besedami, v takšnih zadevah, v katerih ni mogoče doseči popolne gotovosti, zadostuje verjetnost (Locke 1999 [1690], IV.1.3). Čeprav gre za zadeve, o katerih se ne moremo sporazumeti, pa sestavljajo politično življenje, za upravljanje katerega je potrebna sposobnost presoje. Takšna sposobnost je dejansko potrebna za vodenje vsakdanjega življenja in sprejemanje vseh odločitev. Natančneje, Locke zagovarja idejo razumne presoje, ki jo zahteva javna utemeljitev: slednja naj bi bila usmerjena v doseganje javnega dobrega, kot sta mir ali pravni red, pred vsako razdiralno politično odločitvijo. Razumnost je torej potrebna, da bi ljudje sprejeli "besednjak presoje" kot predpogoj za javno razpravo o zadevah javnega pomena (Casson 2011, str. 9–10).

Pomen, ki ga pripisuje razumnosti, kaže na Lockovo skrb za javno razpravo in razmislek. Pravzaprav je Locke lahko opazoval, kako posamezniki, zlasti verniki, ki so uveljavljali svoje moralne in politične zahteve, teh niso poskušali izraziti v izrazih, razumljivih drugim (Locke 1976-1980, I, 30). Nasprotno, trdil je, da jih vodi božanska notranja luč, razumljiva le podobno razsvetljenim ljudem (Hoff 2015), in v skladu s tem, da jih je Bog pooblastil, da v njihovem domnevnem interesu svojo resnico vsilijo drugim. Proti takšnim pretenzijam Locke zaupa v javno razumnost, ki naj bi bila mišljena kot skladnost državljanov z oblastjo, zadolženo za presojanje in odločanje o tem, kaj naj bi glede na množico posameznih sodb in njihovo različno stopnjo verjetnosti veljalo za vse javno in enako. V nasprotju z zasebnimi sodbami, ki si pogosto nasprotujejo, javna sodba – nekakšen javni razum *ante litteram* – služi kot spravljiva strategija odločanja ob nesoglasjih. Posamezniki se namreč zavedajo, da je njihova zasebna sodba izpostavljena tveganju faktičnosti. Prav zato, ker je verjetno, da bodo ljudje nerazumni – tj. faktični – ali bodo takšni postali, se pojavlja vprašanje politične presoje. Ljudje lahko postanejo nerazumni in se zavedajo, da so izpostavljeni temu tveganju. Zato se podpisujejo pod konsenzualno oblast, ki jo legitimira primer usklajevanja ali celo homogenizacije zasebnih sodb, da bi se "izognili in odpravili neprijetnosti naravnega stanja, ki nujno izhajajo iz tega, da je vsak človek sodnik v svojem primeru" (Locke 2016 [1690], II.90).

Razumnost ne pomeni, da je treba resnico izničiti. Glede na globoko nesoglasje o resnicah, kot so verske, so na kocki načela, ki jih je treba sprejeti za usmerjanje političnih odločitev in morebitno izvajanje politične moči. "Zakonodajno stališče" (Tuckness 2002, str. 6) je treba sprejeti, kadar so načela, ki upravičujejo silo, sporna: od zakonodajalca ali kogar koli, ki deluje kot zakonodajalec, se ne zahteva, da je skeptičen do verskih resnic. Vse, kar

se od njega zahteva, je, da sprejme nevtralen in pluralističen pristop k reševanju nesoglasij; ko gre za nasprotujoča si pojmovanja dobrega, je prava rešitev strpnost, podprta z držo razumnosti. Če sklenem: razumnost pomeni strpnost, strpnost pa izhaja iz tega, da vsi priznavajo meje razpravljanja o javnih vprašanjih, zlasti kadar so ta sporna.

## **Epistemična delitev in javni razum pri Johnu Rawlsu**

Pojem strpnosti je treba najprej uporabiti v filozofiji. S temi besedami Rawls zagovarja temeljno predpostavko svojega političnega liberalizma, to je idejo, da mora pravična – zaželena – družba temeljiti na političnem pojmovanju pravičnosti in ne na "celovitem" pojmovanju (Rawls 1985). To pomeni, da pravična družba ne more temeljiti na metafizični, moralni, verski ali filozofski doktrini, saj so bile te vedno bojno polje, ker obravnavajo globoko razdiralne zadeve. Kadar so na kocki takšne doktrine, je verjetno, da bo prišlo do sporov. Vendar se je treba konfliktom izogniti ali jih vsaj razrešiti in stabilno vzpostaviti mir. Bistveno je, kako spore pomiriti. Odgovor je, da je kljub doktrinarnim nesoglasjem politični dogovor izvedljiv, če je pluralizem razumen. Razumnost je za Rawlsa torej ključna beseda njegove pravične in stabilne družbe. Ljudje, ki jih globoko ločujejo različne celovite doktrine, lahko mirno in stabilno sobivajo, če so razumni. To pomeni, da se morajo zblížati pri nizu političnih načel, kot so svoboda, enako spoštovanje in vzajemna strpnost, da bi dosegli stabilno mirno sobivanje. Biti razumen je pri tem enakovredno zavedanju omejitev vsakega posameznika pri razumevanju, poznavanju in praktičnem sklepanju. Natančneje, po Rawlsovem mnenju razumnost vključuje dva pogoja: priznavanje tako imenovanih bremen presoje (omejitev človeškega razumevanja) in priznavanje pluralizma (dejstva pluralizma različnih filozofij, oblik morale in religij, ki živijo v pluralni družbi). Ljudje, ki jih podpira zgoraj omenjeno zavedanje lastnih spoznavnih omejitev in pluralnih rezultatov praktičnega razsojanja v svobodnih institucijah, so lahko razumni, če jim je omogočeno, da sprejmejo "metodo izogibanja": to pomeni, da se odrečejo resnici ali, bolje, da se pri reševanju sporov, ki se lahko pojavijo na področju politike, odrečejo sklicevanju na resnico. Vzdržanost od resnice je tako funkcionalna za stabilnost, saj velja za bistven element pravične družbe. Metoda izogibanja ali epistemična abstenenca (kot je bila tudi alternativno poimenovana), ustreza zgoraj omenjeni uporabi strpnosti v filozofiji. Rawls pravi: "načelo strpnosti moramo uporabiti za filozofijo kot tako. Upamo, da bo s to metodo izogibanja, kot bi jo lahko poimenovali, mogoče vsaj omiliti obstoječe razlike med nasprotujočimi si političnimi stališči, če že ne povsem odpraviti, in tako ohraniti družbeno sodelovanje na podlagi medsebojnega spoštovanja." (Rawls 1985, str. 231)

Rawls s sklicevanjem na zgodovinski primer Evrope po reformaciji (Rawls 2005, str. xxiii-xxvi) zagovarja strpnost – tako kot Locke – kot najboljšo rešitev za obvladovanje spo-

rov med posameznimi doktrinami, kadar so le-te nezdružljive. Njihovi nosilci se morajo dogovoriti o političnih načelih, ki jih je mogoče različno umestiti v različne razumne doktrine. Rawls pravi, da je državljanom v okviru njihove svobode prepuščeno, da se individualno dogovorijo, kako so po njihovem mnenju takšna politična načela in vrednote povezane z drugimi vrednotami v njihovi doktrini (Rawls 2005, str. 140). Od državljanov se ne zahteva, da se strinjajo o istih doktrinah – tj. o isti resnici –, temveč le to, da se vsak s svojega stališča zblížajo glede političnega pojmovanja pravičnosti (načel pravičnosti) in dosežejo prekrivajoče se soglasje, ki glede na motivacijske razloge, ki jih lahko vsakdo sam najde znotraj svoje doktrine, zagotavlja stabilnost institucij. Takšna zmožnost je isto, kar smo srečali zgoraj: razumnost. Kot to predpisuje metoda izogibanja, razumnost v politiki nadomešča resnico. Da bi se izognili težavam, ki jih povzročajo nasprotja resnic, razumni ljudje sprejmejo, da se vzdržijo javnega zagovarjanja svoje resnice. Še več, v primerih konflikta med lastnimi vrednotami in političnimi načeli pravičnosti, razumnost sili razumne ljudi, da prekinejo presojo o lastni resnici in tudi o resnici drugih: pomembna je možnost, da prepoznajo prekrivajoče se območje, ki ga naseljujejo politične vrednote in ki je lahko skupno vsem.

V Rawlsovem pojmovanju razumnosti ostaja odprto vprašanje, in sicer vprašanje tako imenovanih nerazumnih ljudi. Rawls jih preveč odklonilno omenja kot tiste, ki niso razumni, saj se ne morejo podpisati pod zahteve razumnosti, predvsem pod sprejemanje epistemične delitve, saj jo razumejo kot izdajo resnice. Takšni ljudje so pripravljeni kršiti te pogoje, kadarkoli se jim to zahoče in okoliščine to dopuščajo (Rawls 2005, str. 48-50): če bi bilo mogoče, bi zatrli svobodo vesti in mišljenja. Nerazumna oseba – meni Rawls – je nagnjena k temu, da svoj nauk šteje za edino pravičnega in ga vsiljuje drugim. Rawls doda še nekaj besed o nerazumnih ljudeh; meni, da je nerazumnost dejstvo javnega življenja, saj je dejstvo tudi zgolj pluralizem. To pomeni, da imajo pravične institucije nalogo, da jih zadržujejo – tako kot vojne in bolezni –, tako da ne ogrožajo politične pravičnosti (Rawls 2005, str. 64, sl. 19). Na kratko lahko rečemo, da je Rawlsova obravnava nerazumnih oseb dejansko oblika strpnosti, združena s prizadevanji za njihovo prilagoditev v družbi. Takšna prizadevanja so namenjena ohranjanju mirnega sobivanja z upanjem, da si bodo nerazumne osebe, ki živijo v pravični družbi in uživajo ugodnosti stabilnosti, postopoma prisvojile politične vrednote.

Seveda obravnava nerazumnih ljudi, ki jih je treba obvladati kot vojno in bolezen, vzbuja široko nestrinjanje, zlasti med tistimi, ki zavračajo oznako nerazumnih in posledično izključitev iz javne razprave. Strategija, ki jo sprejme Rawls, se izkaže za diskriminatorno do tistih, ki ne delijo političnih vrednot, saj te sploh niso univerzalne vrednote. Problem je v tem, da se je treba lotiti vprašanja, kakšno obravnavo je treba nameniti nerazumnim ljudem. Vendar ne kot celoti, temveč skupinam "različno nerazumnih", katerih razlike je treba jemati resno. Dejansko je eno stališče tistih, ki razumnost štejejo za preveč omejujočo, če ne celo diskriminatorno, saj vernike zavezuje, da med sodelovanjem v javni razpravi postavijo svoje resnice v oklepaj, drugo pa je stališče tistih, ki bi svojo resnico vsilili drugim. Oba primera nasprotujeta ideji razumnosti: toda če tisti, ki zagovarjajo prvo stališče, oporekajo razumnosti kot izključujoči in celo diskriminatorni za ceno utišanja svojih prepričanj, so tisti, ki se sklicujejo na drugo stališče, nedvomno nerazumni.

## **Več kot strpnost: obramba modusa vivendi**

Da bi razumnost rešili te kritike, lahko predlagamo tanjšo pojmovanje razumnosti, ki naj bi pomenilo pripravljenost spoštovati poštene pogoje družbenega sodelovanja brez dodatnih zahtev, ki jih Rawls pripisuje razumnosti, zlasti pripravljenosti priznati epistemično delitev (Bonotti 2011). Ker obstaja tanjša ideja razumnosti, obstaja tudi tanjša, manj toga ideja nerazumnosti: lahko obstajajo nerazumni ljudje, ki kažejo, da so pripravljeni sodelovati z drugimi, ne da bi delili temeljne liberalne vrednote, kot je enako spoštovanje. Četudi so v Rawlsovem smislu nerazumni, ker na primer nočejo postaviti svoje resnice v oklepaj na javnih forumih, jih ni mogoče obravnavati kot nerazumne v smislu nestrpnežev ali pa fanatikov: ne posegajo v odločitve drugih ljudi in ne vsiljujejo svojih prepričanj drugim. Takšni nerazumni ljudje so pripravljeni trajno vstopiti v sodelovanje, čeprav ne sprejemajo epistemične delitve ali pluralizma (Sala 2013).

Na tem mestu lahko dodamo še en razmislek: poleg ožjega pojma razumnosti jo lahko ponovno razumemo tudi kot priznanje, da se ljudje istega državljanstva verjetno ne bodo strinjali, ne da bi imeli možnost doseči sporazum. Gre za to, da bi moral vsakdo znati priznati, da je med interesi drugih pomembna možnost, da svoje življenje, vključno s sodelovanjem v kolektivnem življenju, usmerja v skladu s premisleki, ki jih prepozna kot razloge. Med ljudmi, katerih stališča so lahko popolnoma nezdržljiva, lahko ostane globoko nesoglasje. Priznavanje takšnega nesoglasja je povsem združljivo z zavračanjem ideje, da je treba druge obravnavati zgolj kot ovire za doseganje lastnih ciljev (Ebbels-Duggan 2010). Pomembno je sprejeti epistemično idejo, da nesoglasij ni mogoče rešiti, vendar jih je mogoče nekako obvladovati v javni sferi (Liveriero 2015). To pomeni, da se dva posameznika ne strinjata glede povsem enakega celovitega razloga v prid načelu pravičnosti, vendar se zblížata pri zagovarjanju istih načel kot veljavnih. V takšnem govorjenju ni paradoksa, temveč gre za priznanje človeške zmotljivosti in posledično epistemičnega nesoglasja. Nesoglasje je človeško dejstvo, značilno za vsak vidik našega življenja, še posebej javnega.

Takšna reformulacija nesoglasja na novo osvetli sam pojem razumnosti. V tem okviru biti razumen pomeni biti pripravljen priznati, da nihče, ko se sooča s specifičnimi vprašanji, nima epistemične avtoritete, da bi drugim državljanom vsiljeval svoja prepričanja, ki jih utemeljuje z lastnimi izčrpnimi razlogi, kot ultimativne resnice. V tem pogledu se razumnost izkaže za vrlino, ki posameznikom omogoča razumevanje vzajemnosti, pa tudi sprejemanje epistemoloških omejitev, ki si jih delimo kot zmotljivi delujoči. Če torej ljudje sprejemajo zmotljivost človeškega znanja, morajo – zaradi epistemičnih razlogov – ob izzivu nesoglasja zavzeti držo epistemične ponižnosti in strpnosti do drugih, tako prepoznanih kot enakovrednih (Leland in Wietmarschen 2012). Pripravljeni so deliti epistemično avtoriteto in se na ta način izkažejo za razumne delujoče. To pomeni, da so pripravljeni sodelovati tudi v javnih razpravah o političnih zadevah, o katerih ni odločitve in glede katerih obstaja veliko nesoglasij. Na koncu bi lahko strpnost opredelili kot temeljno normativno posledico dejstva, da se razumni delujoči lahko celo močno ne strinjajo, vendar so pripravljeni vzajemno priznati, da so politični partnerji.

Takšno prevrednotenje nestrinjanja pa ne odpravi vprašanja ljudi, ki niso pripravljeni upoštevati čiste ideje strpnosti: čeprav ne zanikajo nestrinjanja kot dejstva, neradi priznajo lastno zmotljivost. Če je nestrinjanje dejstvo, je zanje to dejstvo posledica napak drugih ljudi. Razmišljanje takšnih ljudi tako zrcali skupino "nerazumnih", kot jo je začrtal Rawls. Vprašanje, kako razlagati njihovo vlogo v pravični družbi, je odprto, saj vsi 'nerazumni' ljudje ne kažejo enakega pojmovanja nerazumnosti. Eno je namreč nepriznavanje pluralizma in nepriznavanje sogovornikov kot epistemično enakovrednih, povsem drugo pa je vsiljevanje lastnih idej drugim z občutkom, da smo edini nosilci resnice in da smo jo dolžni vsiliti tudi drugim. Če sta za slednje strpnost in nadzor – sledeč Rawlsu – edinstveni sredstvi, se lahko za prve upravičeno bolj kot s strpnostjo ukvarjamo z nekakšnim sprejemanjem tega, da so epistemske nerazumni, ne pa nujno politično nerazumni (Kelly in McPherson 2001; Quong 2004; Sala 2013).

Zato je mogoče zagovarjati poseben modus vivendi kot način sobivanja z ljudmi, ki se ne strinjajo z moralnimi in epistemičnimi primeri razumnosti, kot je prikazano zgoraj. Ugodi obema skupinama ljudi, tako razumnim kot epistemično-nepolitičnim nerazumnim. Takšen modus vivendi, gledano z vidika razumnih ljudi, je namreč enakovreden njihovi udeležbi v demokratični razpravi; gledano z vidika tovrstnih "nerazumnih", pa je dogovor, ki ga lahko vzdržijo zaradi svojih nedemokratičnih in nepolitičnih razlogov. Hočem reči, da je modus vivendi bolj vključujoč dogovor, v katerem lahko sobivajo tako 'razumni' ljudje (tisti, ki priznavajo epistemično enakopravnost in človeško zmotljivost) kot 'epistemično nerazumni' ljudje (tisti, ki ne priznavajo epistemične enakopravnosti, vendar niso politično nerazumni).

Modus vivendi je tako ponovno ovrednoten kot realističen način politike. Pri tem ima ključno vlogo pri ohranjanju pogojev mirnega sobivanja med ljudmi, ki se močno razlikujejo glede temeljnih vrednot, praks, pojmovanja pravičnosti itd. Takšno sožitje je dejansko primarni cilj politike, daleč stran od moralnih meril, po katerih je treba ocenjevati politične režime. Pozitivno interpretiran modus vivendi tako lahko predstavlja priložnost, da različni ljudje kljub izključujočim se ciljem uredijo pravično družbo. Poleg tega lahko ponudi priložnost za vključitev v državljanstvo ljudi, ki se globoko ne strinjajo glede tistih moralnih političnih vrednot, na podlagi katerih bi bilo treba doseči in ohraniti politično stabilnost, kot jo idealizira Rawls.

Če torej povzamem: po eni strani je modus vivendi način mirnega sobivanja kljub globokim nesoglasjem. To je način mirnega sobivanja (epistemske) razumnih ljudi in (epistemske, ne politične) nerazumnih ljudi. Lahko rečemo, da ni zagotovila, da se bodo epistemično nerazumni ljudje držali pravične družbe. To je res, vendar je res tudi to, da so v politiki konflikti neizogibni in lahko povzročijo nestabilnost, pa naj bodo ljudje pripravljeni na vzajemno priznanje kot zmotljivi ali ne.

Modus vivendi lahko pred takšnimi kritikami branimo tako, da rečemo, da je na splošno dragocen, ker je predpogoj – kot vsak miroljuben dogovor – za uresničevanje lastne ideje o dobrem. Po tem lahko dragoceno izraža skupno zavezanost družbenemu redu (Sala 2019). Družbeni red pa predstavlja "dobro", za katerega si ljudje prizadevajo, ko dosežejo modus vivendi. Za družbeni red si prizadevajo, ker potrebujejo stabilen okvir, v ka-

terem lahko uresničijo svojo osebno samouresničitev. Sporazum med razumnimi in nerazumnimi ljudmi je tako dosežen, saj se strinjajo, da lahko ljudje kljub globokim nesoglasjem mirno sobivajo. Ljudje, ki se globoko ne strinjajo, si to delijo kot pot k samouresničevanju ali celo k uresničitvi morebitnega skupnega cilja. Tako pojmovan modus vivendi je način, kolikor je proces vzajemnega prilagajanja različnih zahtev. Je pa tudi cilj samega procesa, tj. dinamična politična rešitev, ki si prizadeva za mirno sobivanje med ljudmi, ki so si med seboj v nasprotju.

## Zaključek

Ta prispevek se osredotoča na strpnost in razumnost ter njun medsebojni odnos. Z obravnavo tega odnosa v Lockovih in Rawlsovih mislih smo se osredotočili na vlogo epistemične zmotljivosti pri oblikovanju pravične družbe kot miroljubnega sobivanja. Po Rawlsovem idealizmu in njegovem zagovoru prekrivajočega se soglasja o političnih moralnih vrednotah, ki ga lahko dosežejo razumni ljudje, ponovna obravnava pojma 'nerazumnosti' omogoča politični dogovor med obema skupinama. Takšen dogovor predstavlja modus vivendi, ki ga tu zagovarjamo, kot skupno zavezanost družbenemu redu in stabilen okvir, v katerem lahko vsi ljudje dosežejo svojo osebno samouresničitev.

**Iz angleščine prevedel Mitja Sardoč**

## Literatura

- Bonotti M. (2011): Religious Political Parties and the Limits of Political Liberalism. *Res Publica*, 17, str. 107–123.
- Casson D. (2011): Liberating Judgement. Fanatics, Skeptics, and John Locke's Politics of Probability. Princeton: Princeton University Press.
- Ebbels-Duggan K. (2010): The Beginning of Community: Politics in the Face of Disagreement. *Philos Q*, 60(238), str. 50–71.
- Hoff, S. (2015): Locke and the Nature of Political Authority. *Rev Polit*, 77(1), str. 1–22.
- Kelly E., McPherson L. (2001). On Tolerating the Unreasonable. *Journal of Political Philosophy*, 9, str. 38–55.
- Leland, R.J. & van Wietmarschen, H. (2012): Reasonableness, Intellectual Modesty, and Reciprocity in Political Justification. *Ethics*, 122(4), str. 721–747.
- Liveriero, F. (2015): The Epistemic Dimension of Reasonableness. *Philos Soc Crit*, 41(6), str. 517–535.

- Locke, J. (1976–1980): Letter to Father [1660]. V: E. De Beer [ur.], *Correspondence of John Locke*, l. 1., pp 136–137. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (1999): V: J. Manis [ur.], *An Essay Concerning Human Understanding* [1690]. Electronic classics series. Hazleton: Pennsylvania State University.
- Locke, J. (2016): *Second Treatise on Government* [1670] & *A Letter Concerning Toleration* [1689]. (M. Goldie [ur.]). Oxford: Oxford University Press.
- Quong, J. (2004): The Rights of Unreasonable Citizens. *Journal of Political Philosophy*, 12, str. 314–335.
- Rawls, J. (1985): Justice as Fairness: Political, not Metaphysical. *Philos Public Aff*, 14(3), str. 223–251.
- Rawls, J. (2005 [1993]): *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Sala, R. (2013): The Place of ‘Unreasonable’ People Beyond Rawls. *Eur J Polit Theory*, 12, str. 253–270.
- Sala, R. (2019): Modus Vivendi and the Motivations for Compliance. V: J. Horton, M. Westphal in U. Willems [ur.], *The Political Theory of Modus Vivendi*, str. 67–82. Springer, Cham.
- Tuckness, A. (2002): *Locke and Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles, and the Law*. Princeton: Princeton University Press.

# Kako misliti o strpnosti in jo razumeti

*Mitja Sardoč*

Strpnost pogosto enačimo s sprejemanjem raznolikosti ter odprtostjo in spoštovanjem razlik. Zdi se, da je njena narava neproblematična, njena vloga nevprašljiva in njen pomen jasen ter določljiv, saj velja v sodobnih pluralnih družbah širše soglasje o tem, kakor je izpostavil Sanford Levinson, “da smo strpni ali celo spoštljivi do ljudi, ki se od nas razlikujejo, ki imajo drugačna prepričanja ter se udeležujejo v dejavnostih in praksah, ki so tuje, neprijetne ali celo odvratne” (Levinson, 2003: 103).

## Uvod in opredelitev problematike

Kljub temu pa je odnos do strpnosti vse prej kot preprost in enoznačen, saj velja – tako zgodovinsko kakor tudi teoretično – za enega od najbolj kompleksnih in protislovnih konceptov v politični teoriji nasploh. Če jo zagovorniki upravičujejo kot najustreznejši model spoprijemanja z raznolikostjo in kot temeljno vrtilino sodobnega pojmovanja državljanstva [tudi t.i. ‘razširjenih oblik nacionalnega državljanstva’, npr. državljanstva EU]<sup>1</sup> ter ‘etično ustrezno rešitev za potencialno konfliktna razhajanja o tem, kako naj bi živeli’ (Galeotti, 2009: 13), jo njeni številni kritiki in nasprotniki označujejo za zgrešeno, pomanjkljivo, zastarelo ali celo nevarno.<sup>2</sup> Prav ta ambivalentnost kaže na to, da vprašanja, ki jih v sodobni pluralni družbi odpira strpnost niso nič manj problematična, njena vloga nič manj sporna in njene meje nič manj protislovne, kakor so bile v času in prostoru, ko se je pojavila prvič.

Eno od spregledanih razsežnosti v okviru razprav o strpnosti predstavlja njen pomen v različnih jezikovnih registrih, npr. v vsakdanjem jeziku na eni strani ter znanstvenem oz. strokovnem diskurzu na drugi.<sup>3</sup> Prav pri strpnosti namreč amplituda med njenim pomenom v običajnem oz. vsakdanjem jeziku in njeno znanstveno opredelitvijo ne bi mogla biti večja. Kot poudarja Andrew Jason Cohen, se ‘zunaj akademskega sveta filozofije izraz ‘strpnost’ pogosto uporablja na različne načine’ (Cohen, 2004: 70). Kljub temu je na strani vsakdanjega jezika opredelitev strpnosti pravzaprav nedvoumna. Kakor Wendy Brown nekako povzame njeno opredelitev v vsakdanjem jeziku ‘biti strpen priključiti videz, spodobnosti, velikodušnosti, kozmopolitstva, univerzalnosti in širok pogled, medtem ko tisti, za katere je potrebna strpnost, dobijo prizvok neprimerne, nespodobnega, nujnega, ozkega, posebnega in pogosto neprijaznega ali vsaj brez perspektive’ (Brown, 2006: 178). Tudi Peter Jones poudari, da se pojma ‘strpen’ in ‘strpnost’ običajno uporabljata kot pohvalna izraza, medtem ko sta ‘nestrpen’ in ‘nestrpnost’ običajno slabšalna izraza, vendar nas to ne sme zavajati’. (Jones, 2013: 629).<sup>4</sup>

Prav nasprotno pa je z znanstveno definicijo strpnosti, ki je polna različnih paradoksov, ugank in dilem, saj posamezni pogoji in okoliščine razdvajajo različna pojmovanja strpnosti. Hkrati je v okviru teh razprav potrebno upoštevati tudi koncepte in ideje, ki so del njene gravitacijske orbite, npr. dostojanstvo, pluralizem, konflikt, sekularizem, liberalizem, pravovernost, disidentstvo, nevtralnost, vednost, oblast, moč, zaupanje,

1 Čepprav je ‘[n]amen državljanstva EU ‘[...] oblikovanje enotnega trga, ki omogoča prost pretok blaga, storitev, ljudi in kapitala’ (Prešeren, 2015), velja evropsko državljanstvo za enega od ključnih mehanizmov evropskih integracij ter s tem povezano spodbujanje medsebojnega sožitja, spoštovanja, pluralizma in strpnosti (npr. Quintelier in Dejaeghere, 2008). Za kritično analizo procesa evropeizacije in strpnosti (kot nekakšnega mita), glej Kaya (2013).

2 Podobno kot v primeru domoljubja, se tudi strpnosti očita, da predstavlja nekakšen ‘živi fosil’, saj naj bi izhajala iz obdobja pred demokratično politično ureditvijo. A ima tudi sodobno pojmovanje predstaviške demokracije svoje probleme, saj je ljudstvo – kot je opozoril Rousseau v *Družbeni pogodbi* – ‘svobodno samo na dan volitev, vse ostale dni pa je suženj’ (Šimenc, 2015: 14).

3 Za nekatere od pojmov iz panteona političnih idej, vsaj na videz, prehod iz enega jezikovnega registra v drugega ne predstavlja večjih težav. Na primer v primeru domoljubja le-ta pomeni ljubezen do domovine. Med njegovo opredelitvijo v običajnem jeziku in njegovo definicijo v znanstvenem diskurzu namreč ni nobene razlike.

4 Za celovit prikaz različnih dilem, ki jih odpira problematika strpnosti, glej Sardoč [ur.] (2021).

zadržanost, nevmešavanje, poštenost, razumnost, samostojnost, (medsebojno) spoštovanje, pripoznanje, raznolikost itn. Nenazadnje je pri obravnavi določenega pojma (vključno s strpnostjo) pomembna tudi njegova kontekstualizacija, konceptualna zgodovina in s tem povezana genealogija itn. Le tako lahko namreč zaobjamemo kompleksnost in protislovnost, ki jo povezujemo z idejo strpnosti (Scanlon, 2003).

Sicer pa razumevanje strpnosti nikoli ni bilo preprosto ali pa enoznačno kot tudi ne neproblematično. Nenazadnje je bila zgodovina strpnosti pravzaprav polna različnih sporov in konfliktov. Njena dolga zgodovina se namreč razteza čez nekatera najbolj burna obdobja človeškega obstoja, ki segajo vse do dobe odkritij, imperijev, revolucij, ekstremov itd., če nekoliko karikiramo zgodovinsko časovnico Erica Hobsbawma. Kot poudarja Rainer Först, sta 'zgodovina in sedanjost strpnosti vedno hkrati tudi zgodovina in sedanjost družbenih bojev' (Först, 2003: 2). Njen ambivalentni značaj in problematična narava ter njen skrivnostni izvor (Kymlicka, 1996) ter zapletena [za njene kritike celo sporna] dediščina, so le nekatere od značajskih lastnosti, s katerimi je bila strpnost skozi svojo burno zgodovino povezana (Zagorin, 2003). Ob preučevanju katerega izmed teoretičnih problemov strpnosti je neposredni odziv še najbolj podoben slikovitemu komentarju Winstona Churchilla o 'uganki, zaviti v skrivnost, znotraj enigme'. Tudi zato velja strpnost – vsaj za njene kritike – za nekakšno izmuzljivo vrlino (Heyd, 1996).<sup>5</sup>

Hkrati smo bili na prelomu zadnjega desetletja 20. stoletja priča nekakšnemu teoretičnemu tektonskemu premiku, ki je pomembno vplival na razprave o strpnosti. Če *Epistola de Tolerantia* Johna Locka, predstavlja nekakšen koledarski 'začetek štetja' razprav o strpnosti, so imeli nekateri izmed dogodkov leta 1989 pomemben učinek na sodobne razprave o strpnosti. Novembra tega leta je po obsežnih demonstracijah v Vzhodni Nemčiji padel berlinski zid, kar je povzročilo propad komunizma v Vzhodni Evropi. Je pa v Franciji le nekaj tednov pred padcem berlinskega zidu prišlo do dogodka, ki je odločilno zaznamoval sodobne razprave o strpnosti: tri muslimanska dekleta v eni izmed francoskih javnih šol so bila suspendirana, ker so nosila hidžab. Ta dogodek predstavlja uvod v polemiko o naglavnih rutah [*l'affaire du foulard*], ki vse do danes velja za prelomni dogodek, povezan s sodobnimi razpravami o strpnosti (Laborde, 2008).<sup>6</sup>

Pravzaprav ostaja strpnost v samem središču zanimanja tako strokovne kakor tudi laične javnosti (in seveda tudi politike). Prepoved minaretov v nekaterih evropskih državah, prikazovanje verskih simbolov v učilnicah, prepoved pokrivanja obraza v javnosti (usmerjena predvsem na muslimanke, ki nosijo burko ali nikab), spor o 'gejevski torti', primeri kulturne apropiacije, nespoštljivo prikazovanje verskih osebnosti itd. so

**5** Eden izmed paradoksov strpnosti, ki ga srečamo v literaturi o tej problematiki, je povezan prav z njenim statusom vrline. Ugovor namreč glasi nekako tako: kako je lahko strpnost vrlina, če pa s toleriranjem nečesa pravzaprav priznamo, da tega ne odobravamo oziroma, da je to napačno.

**6** Primer naglavnih rut ostaja vse do danes [tudi v Sloveniji] 'šolski primer' različnih teoretičnih in praktičnih napestosti in dilem, ki jih odpira problematika strpnosti v sodobni pluralni družbi. Podoben status ima primer objav karikatur preroka Mohameda v danskem časniku *Jyllands-Posten* leta 2005. Za podrobnejšo obravnavo tega primera iz vidika strpnosti, glej Laegaard (2007a in 2007b).

samo nekateri od primerov, ko so polemike glede strpnosti v središču širše družbene in tudi politične pozornosti. Hkrati so tudi ostali fenomeni, kot npr. populizem [tako na levi in desni strani političnega spektra] (Galston, 2018; Müller, 2016), oviranje delovanja nevladnih organizacij kot 'pomembnega partnerja države'<sup>7</sup> in s tem povezano krčenje državljskega prostora (Deželan et al, 2020), meje svobode izražanja<sup>8</sup> oz. problematika sovražnega govora (Waldron, 2012), lažne novice, ekstremistična politična gibanja vključno z radikalizacijo in nasilnim ekstremizmom (Cassam, 2021; Sardoč et al., 2021) itn, prav tako pomembno vplivali na sodobne razprave o strpnosti.

Zato tudi ne preseneča, da se v zadnjem času pojavljajo številne monografije (npr. Baint, 2017; Bejan, 2017), zborniki (npr. Drerup in Schweiger, 2021; Drerup in Kühler, 2022; Först, 2020) in članki (npr. Galeotti, 2021), ki obravnavajo posamezna vprašanja povezane s problematiko strpnosti. Pravzaprav strpnost vedno znova prihaja v ospredje kot temelji oz. izhodiščni okvir, ki je najprimernejši za osmišljanje različnih konfliktov, sporov in drugih perečih vprašanj (seveda ob upoštevanju negativnih stranskih učinkov, ki jih imajo ostale strategije spoprijemanja z raznolikostjo, npr. medsebojno spoštovanje ali pa politike pripoznanja).

Hkrati je prevlado standardnega liberalnega pojmovanja državljske enakosti<sup>9</sup> in njenega pristopa k 'uniformni' obravnavi kulturne raznolikosti sprva izpodbijala zgolj peščica avtorjev, ki so trdili, da to pojmovanje državljske enakosti ne priznava legitimnih interesov etnokulturnih skupin po stabilnem kulturnem kontekstu, hkrati pa tudi nima sredstev za ustrezno kompenzacijo neenakih okoliščin posameznikov (npr. Kymlicka, 1989; Spinner-Halev, 1994; Taylor 1997; Young 1990). Prav tako trdijo, da standardno liberalno pojmovanje 'strpnosti kot nevmešavanja' interesov kulturno prikrajšanih skupin, vključno z etničnimi manjšinami, priseljenci in domorodnim prebivalstvom ne ščiti v zadostni meri (Ceva, 2015). Po tej razlagi je strpnost neskladna z zavezanostjo državljski enakosti in z zahtevo po zagotavljanju pravičnosti.

Zgoraj opisani dogodki ter s tem povezani problemi, napetosti in izzivi so dejansko prispevali k nekakšni renesansi teoretičnih razprav o tej problematiki. Tudi zato ne preseneča, da ostaja strpnost vse do danes 'ena od odločilnih tem v politični filozofiji' (Waldron in Williams, 2008: 1) in eden od najbolj 'problematičnih' konceptov, ki mu je v politični teoriji težko najti primerjavo. Strpnost namreč ni univerzalna strategija za spoprijemanje z vsakršnim konfliktom, s katerim se lahko srečamo. Nenazadnje je bila strpnost v prvi vrsti strategija za spoprijemanje s prav posebnimi konflikti. Kot zgovorno opozarja Rainer Först, je 'strpnost odnos ali praksa, ki je potrebna le v družbenih konfliktih določene vrste'

<sup>7</sup> Glej <https://www.gov.si/podrocja/drzava-in-druzba/civilna-druzba/>

<sup>8</sup> Svoboda izražanja, kakor izpostavlja Andrew Puddephatt 'ne vključuje le pravice do izražanja ali razširjanja informacij in idej' temveč tudi 'pravico, do iskanja informacij in idej, pravico do prejemanja informacij in idej ter pravico do posredovanja informacij in idej.' (2005: 128). Tudi zato predstavlja svoboda izražanja – kot je v predstavitvi 10. člena Evropske konvencije o človekovih pravicah zapisala Monica Macovei – 'nekakšen predpogoj drugim svoboščinam, ki uživa skoraj absolutno zaščito, saj [s]voboda do prejemanja informacij vključuje pravico do zbiranja informacij ter iskanja informacij preko vseh možnih zakonitih virov' (2004: 8–9).

<sup>9</sup> Za klasično predstavitev državljske enakosti ter s tem povezanega pojmovanja civilnih, političnih in socialnih pravic, glej Marshall (2012).

(2003: 1). Zato ostaja vprašanje, kateri je pravi predmet strpnosti v veliki meri še vedno odprto.

To posledično odpira vrsto izzivov, povezanih z mejami strpnosti, ki nesporno velja za najpomembnejše – tako teoretično kot tudi praktično – vprašanje na tem vsebinskem področju. Pomembno je namreč razlikovati med logično in moralno razsežnostjo samih mej strpnosti. Logična razsežnost opredeljuje pogoje, ki jih mora določeno dejanje izpolnjevati, da bi se lahko opredelilo kot dejanje strpnosti. Liberalna in večkulturna pojmovanja logične razsežnosti meja strpnosti se na primer razlikujejo predvsem glede tega, kaj šteje za ustrezen predmet strpnosti (Sardoč, 2013). Kot je bilo že poudarjeno, se je strpnost tradicionalno ukvarjala predvsem z verskimi in moralnimi konflikti (Kaplan, 2010). Nasprotno pa je lahko večkulturno pojmovanje strpnosti usmerjeno tudi na identitete in ne le na verska prepričanja ali druge zaveze in s tem povezane vrednote posameznikov. Logična razsežnost mej strpnosti je torej povezana tako s statusom kot tudi z naravo predmeta strpnosti (tistega do česar smo strpni).

Nasprotno pa moralna razsežnost mej strpnosti obravnava problem, katere razlike je treba tolerirati ter vprašanje, kakšna je utemeljitev mej strpnosti. Moralna razsežnost pravzaprav opredeljuje položaj, ko so razlogi za zavrnitev določenih prepričanj, praks ali pojmovanj dobrega močnejši od razlogov za njihovo sprejetje. Moralna razsežnost tako torej določa, kako daleč je meje strpnosti potrebno [ali pa sploh možno] razširiti (npr. Kelly in McPherson, 2001). Kot poudarja Rainer Först, je

*[z]načilnost strpnosti v tem, da ne rešuje, temveč le zadržuje in blaži spor, na katerega se sklicuje; spopad prepričanj, interesov ali praks ostaja, čeprav zaradi določenih vidikov izgublja svojo destruktivnost. (Först, 2003: 1)*

Čeprav so tako klasični kot sodobni zagovorniki strpnosti njeno nujnost utemeljevali za ohranitev stabilne in miroljubne politične skupnosti, pa so njen status in meje tega, kar je dovoljeno tolerirati oziroma dopuščati, – v veliki meri – še vedno zelo sporni in problematični. To je jasno razvidno iz obstoječe literature na to temo (npr. Brown, 2014; Castiglione in McKinnon, 2003; Dees, 2004; Deveau, 2000; Fiala, 2005; Galeotti, 2002; Heyd, 1996; Kukathas, 2003; McKinnon, 2006; Mendus, 1989; Newey, 1999; Parekh, 2000; Rawls, 1993; Sardoč, 2010; Spencer, 2017; Williams in Waldron, 2008).

Poleg tega se postavlja pod vprašaj tudi utemeljitev same strpnosti, saj naj bi predstavljala nekakšno (prikrito) 'liberalno pričakovanje' (Rosenblum, 1998: 53–57). Ta strategija temelji namreč na predpostavki, da bo strpnost postopoma gravitacijsko vplivala tako, da bo pritegnila tisto, kar se tolerira oziroma dopušča. Kot je poudaril Sanford Levinson, strpnost do različnosti vključuje pričakovanje, da bo 'izpostavljenost različnim prepričanjem in načinom življenja sčasoma spremenila pogled toleriranega na stališča tolerance' (Levinson, 2003: 91–92). Zagovorniki liberalizma – kakor izpostavlja Will Kymlicka – upajo in pričakujejo, 'da bodo etnične, verske in kulturne skupine sčasoma prostovoljno prilagodile svoje prakse in prepričanja, da bodo bolj skladna z javnimi načeli liberalizma, kar bo zmanjšalo 'neskladje' med normami teh skupin in liberalnimi načeli'

(Kymlicka, 2002: 103). Kot zgovorno poudarja Jürgen Habermas, '[l]iberalna država pričakuje, da se bo s kognitivno prilagoditvijo individualistični in egalitarni naravi zakonov sekularne skupnosti verska zavest vernikov modernizirala' (Habermas, 2003: 6)

Po tej razlagi bi o strpnost veljalo misliti (in jo razumeti) kot nekakšno razširitev klasične 'formule' razmerja med politiko in vojno, ki jo je predstavil nemški oz. pruski general in vojaški teoretik Carl von Clausewitz, kjer na bi vojna predstavljala 'nadaljevanje politike z drugimi sredstvi'. Če razlago nekoliko razširimo, pa bi torej strpnost kot instrument liberalnega upravljanja (Brown, 2006) – kakor trdijo nekateri njeni kritiki (Žižek, 2008) – predstavljala nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi oz. nekakšen liberalni 'trojanski konj', ki je v prvi vrsti namenjen 'kolonizaciji' neliberalnih skupnosti.<sup>10</sup>

Zato pravzaprav tudi ne preseneča, da se je strpnost kljub svoji politični pomembnosti in teoretičnemu pomenu danes znašla v nekakšnem navzkrižnem ognju med različnimi stališči, saj sta njena uporaba in uveljavitev našli pot tudi na spolzkem terenu zloglasne 'vojne proti terorju'. Strpnost je bila namreč opredeljena kot ena od osrednjih vrednot za boj proti radikalizaciji in nasilnemu ekstremizmu, ki je del strategije *Prevent* vlade Združenega kraljestva. Kot poudarja Imran Awan (skupaj s soavtorji), 'je vlada Združenega kraljestva ekstremizem opredelila kot glasno ali aktivno nasprotovanje temeljnim britanskim vrednotam, vključno z demokracijo, pravno državo, svobodo posameznika ter medsebojnim spoštovanjem in strpnostjo do različnih ver in prepričanj' (Awan, Spiller in Whitting, 2019: 10). Tukaj začne strpnost delovati predvsem kot nekakšen civilizacijski oziroma ideološki diskurz (Brown, 2006). 'V liberalnih demokracijah', kakor opozarja Glen Newey, 'je jezik strpnosti ranljiv za politično manipulacijo in teorije, ki tega ne upoštevajo in tvegajo, da bodo v slabšalnem smislu postale ideološke' (Newey, 2013: 3).

## Sklep

Kakor je razvidno iz zgoraj predstavljenih problemskih področij, so sodobne razprave o strpnosti reartikulirale vrsto 'standardnih' vprašanj. To pravzaprav ne preseneča, saj se sodobne pluralne družbe – med njimi tudi Slovenija – soočajo z vedno novimi izzivi, ki postavljajo problematiko strpnosti in z njo povezane pojave v ospredje tako strokovnih kakor tudi političnih razprav.<sup>11</sup> Kako sicer razumeti vrsto problemov, ki so vse od osamosvo-

<sup>10</sup> Za te skupnosti je značilna predvsem 'neskladnost' s skupnimi načeli in temeljnimi vrednotami sodobnih pluralnih družb oziroma temeljnimi pravicami in svoboščinami. Med praksami, ki so pogosto predmet razprav in pravnih sporov sodijo vnaprej dogovorjene poroke, diskriminatorni primeri dedovanja, prakse 'obrezovanja' itn.

<sup>11</sup> Za pregleden (in poenostavljen) prikaz posameznih razprav, ki jih odpira problematika strpnosti tako na področju teorije in prakse državljanstva, svobode izražanja oz. sovražnega govora, multikulturalizma ter spoprijemanja z raznolikostjo itn., glej Sardoč (2022).

jitve dalje v Sloveniji zaznamovali problematiko nestrpnosti (žal tudi na najvišji politični ravni). Promoviranje sovraštva z ustvarjanjem lažnih novic ter s tem povezane 'zavajajoče vsebine, polresnice in neresnice',<sup>12</sup> ki predstavljajo del nekakšne 'lokalne folklore', kontinuirano izražanje nestrpnosti in sovraštva, ki se [vedno znova] pojavlja ob popravni krivic izbrisanim, problematiziranje enakosti spolov pri nekaterih slovenskih politikih<sup>13</sup> kot tudi problematika sovražnega govora, so pravzaprav samo nekatera od področij, ki potrjujejo, da ostaja nestrpnost v Sloveniji [tako na ravni 'uradne' politike kot na ravni posameznih civilnih iniciativ],<sup>14</sup> vse prej kot stvar oddaljene preteklosti. Tudi zato ne preseneča, da se pri teh razpravah [vse prepogosto] zanemarija civilizacijski pomen strpnosti. Kot poudarja Michael Walzer,

*[s]trpnost je sama pogosto podcenjena, kot da je to najmanj, kar lahko storimo za naše kolege oz. najmanjša od njihovih pravic. Dejstvo je, [...] da so tudi najbolj ozkosrčne oblike in negotove ureditve [strpnosti] zelo dobre stvari, dovolj redke v zgodovini človeštva, da potrebujejo ne le praktično, ampak tudi teoretično priznanje. (Walzer, 1997: xi)*

Zadevo dodatno zaplete dejstvo, da je za vse tiste, ki želijo strpnost preseči, nadgraditi ali pa zamenjati, iskanje alternativ veliko bolj zapleteno in problematično kot se zdi na prvi pogled. Navsezadnje je njen obstoj pomemben opomin ne le v okviru osnovne civilizacijske zaveze 'živi in pusti živeti'. Težava s strpnostjo, kot je poudaril Glen Newey v svojem Epilogu h knjigi *Toleration in Political Conflict*, 'ni le v tem, da živimo z ogrožajočim drugim, ampak predvsem v tem, da živimo s samimi seboj' (2013: 209).

**12** Za predstavitev te problematike glej Safe.is (2020), za promoviranje digitalnega državljanstva kot ene od oblik spoprijemanja z različnimi 'pastmi' oz. digitalizacije, glej (Ribble, 2015).

**13** Za kritično analizo enega takšnih primerov glej zapis Borisa Vezjaka 'Janšev antifeminizem in zanikanje enakosti spolov' <https://vezjak.com/2023/03/15/jansev-antifeminizem-in-zanikanje-enakosti-spolov/>. Enega od mehanizmov institucionalnega zagotavljanja enakosti s katerim naj bi zamejili 'patologijo' zanikanja enakosti spolov predstavljajo t. i. 'kvote'. Za podrobnejšo predstavitev tega 'mehanizma', glej Antić-Gaber (2012).

**14** Čeprav predstavlja civilna iniciativa obliko aktivnega demokratičnega državljanstva oz. 'obliko samoorganiziranja' ter nekakšno 'neformalno pobudo' (Baloh, 2014), so številni primeri izražanja nestrpnosti in sovraštva [tudi v Sloveniji] organizirani prav kot civilne iniciative (glej, npr. Vezjak, 2023b).

## Literatura

- Antić Gaber, Milica (2012). Kako razumeti kvote. Metina lista. Available at: <https://metinalista.si/kako-razumeti-kvote/>
- Awan, Imran, Spiller, Keith in Whiting Andrew (2019): *Terrorism in the Classroom: Security, Surveillance and a Public Duty to Act*. Cham: Palgrave Pivot.
- Baloh, Teja (2014): *Priročnik za delovanje organizacij civilne družbe pri urejanju prostora*. Ljubljana: Pravno-informacijski center nevladnih organizacij.
- Bejan, Teresa (2017): *Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brown, Wendy (2006): *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy (2014): *The Power of Tolerance: A Debate*. New York: Columbia University Press.
- Cassam, Quassim (2021): *Extremism: A Philosophical Analysis*. London: Routledge.
- Ceva, Emanuela (2015): Why Toleration Is Not the Appropriate Response to Dissenting Minorities' Claims. *European Journal of Philosophy*, 23(3), str. 633-651.
- Cohen, Andrew Jason (2004): What Toleration is, *Ethics*, 115(1), str. 68-95.
- Dees, Richard (2004). *Trust and Toleration*. London: Routledge.
- Deveaux, Monique (2000): *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*. Itacha and London: Cornell University Press.
- Deželan, Tomaž, Laker, Jason & Sardoč, Mitja (2020): *Safeguarding Civic Space for Young People in Europe*. Brussels: European Youth Forum.
- Drerup, Johannes & Schweiger, Gottfried [ur.] (2021): *Toleration and the Challenges to Liberalism*. London: Routledge.
- Drerup, Johannes & Kühler, Michael [ur.] (2022): *The Politics and Ethics of Toleration*. London: Routledge.
- Fiala, Andrew (2005): *Tolerance and the Ethical Life*. London: Continuum.
- Först, Rainer (2003): *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galeotti, Anna Elisabetta (2002): *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galeotti, Anna Elisabetta (2015): The Range of Toleration: From Toleration as Recognition Back to Disrespectful Tolerance. *Philosophy & Social Criticism*, 41(2), str. 93-110.
- Galeotti, Anna Elisabetta, & Liveriero, Federica (2021): Toleration as the Balance Between Liberty and Security. *The Journal of Ethics*, str. 1-19.
- Galeotti, Anna Elisabetta (2021): Rescuing Toleration, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 24(1), str. 87-107.
- Gallie, Walter Bryce (1955): Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, str. 167-198.
- Galston, William A. (2018): *Anti-Pluralism: The Populist Threat to Liberal Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- Gaus, Gerald & D'Agostino, Fred [ur.] (2013): *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*. London: Routledge.
- Gutmann, Amy [ur.] (1997): *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen. (2003): Intolerance and Discrimination. *International Journal of Constitutional Law*, 1(1), str. 2-12.
- Heyd, David [ur.] (1996): *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press.
- Jones, Peter (2013): Toleration. V: G. Gaus & F. D'Agostino [ur.], *The Routledge Companion to Social and*

*Political Philosophy*, str. 629–639. London: Routledge.

Kaplan, Benjamin J. (2010): *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: Belknap Harvard.

Kaya, Ayhan (2013): *Europeization and Tolerance in Turkey: The Myth of Toleration*. London: PalgraveMacmillan.

Kelly, Erin in McPherson, Lionel (2001): On Tolerating the Unreasonable. *The Journal of Political Philosophy*, 9(1), str. 38–55.

Kukathas, Chandran (2003): *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Kühle, Lene & Lindekilde, Lasse (2012): Radicalization and the Limits of Tolerance: A Danish Case-Study. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38 (10), str. 1607–1623.

Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.

Kymlicka, Will (1996): Two Models of Pluralism and Tolerance. V: D. Heyd [ur.], *Toleration: An Elusive Virtue*, str. 81–105. Princeton: Princeton University Press.

Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Laborde, Cecile (2008): *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Lægaard, Sune (2007): The Cartoon Controversy: Offence, Identity, Oppression?. *Political Studies*, 55(3), str. 481–498.

Laegaard, Sune (2007): The Cartoon Controversy as a Case of Multicultural Recognition. *Contemporary Politics*, 13(2), str. 147–164.

Levinson, Sanford (2003): *Wrestling with Diversity*. Durham, NC: Duke University Press.

McKinnon, Catriona (2006): *Toleration: A Critical Introduction*. London: Routledge.

McKinnon, Catriona & Castiglione, Dario (2003): Introduction: Reasonable Tolerance. V: C. McKinnon & D. Castiglione [ur.], *The Culture of Toleration in Diverse Societies*, str. 1–9. Manchester: Manchester University Press.

McKinnon, Catriona & Castiglione, Dario [ur.] (2003): *The Culture of Toleration in Diverse Societies*. Manchester: Manchester University Press.

Macovei, Monica (2004): *Freedom of Expression: A Guide to the Implementation of Article 10 of the European Convention on Human Rights* [2. izd.]. Strasbourg: Svet Evrope.

Marshall, Thomas Humphrey (2012): *Državljanstvo, razred in socialna država*. Ljubljana: Založba Sophia.

Mendus, Susan (1989): *Toleration and the Limits of Liberalism*. Atlantic Highlands: Humanities Press International.

Müller, Jan-Werner (2016): *What is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Newey, Glen (1999): *Virtue, Reason and Toleration: The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Newey, Glen (2013): *Toleration in Political Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.

Parekh, Bhikhu (2000): *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave.

Prešeren, Barbara (2015): Državljanstvo EU: Najnovejša sodna praksa. Kranj: Fakulteta za državne in evropske študije. Dostopno na: <http://revis.openscience.si/IzpisGradiva.php?id=1726&lang=slv>

Puddephatt, Andrew (2005): Freedom of Expression. V: R.K.M. Smith in C. van den Anker [ur.], *The Essentials of Human Rights*. London: Hodder Arnold.

Quintelier, Ellen in Dejaeghere, Yves (2008): Does European Citizenship Increase Tolerance in Young People? *European Union Politics*, 9(3), str. 339–362.

Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

- Ribble, Mike (2015): *Digital Citizenship in Schools: Nine Elements All Students Should Know*. Eugene, Oregon: International Society for Technology in Education.
- Rosenblum, Nancy L. (1998): *Membership & Morals: The Personal Uses of Pluralism in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Safe.si. (2020): Zavajajoče vsebine, polresnice in neresnice. Dostopno na: <https://safe.si/nasveti/nepri-merne-in-nezakonite-vsebine/zavajajoce-vsebine>
- Sardoč, Mitja [ur.] (2010): *Toleration, Respect and Recognition in Education*. London: Wiley-Blackwell.
- Sardoč, Mitja (2013): The Anatomy of Toleration, *Annales* 23(2), str. 203–214.
- Sardoč, Mitja [ur.] (2021): *The Palgrave Handbook of Toleration*. London: Palgrave.
- Sardoč, Mitja, Coady, C.A.J., Bufacchi, Vittorio, Moghaddam, Fathali M., Cassam, Quassim, Silva, Derek, Miščević, Nenad, Andrejč, Gorazd, Kodelja, Zdenko Vezjak, Boris, Peters, Michael A. & Tesar, Marek (2021). Philosophy of Education in a New Key: On Radicalization and Violent Extremism, *Educational Philosophy and Theory*, DOI: 10.1080/00131857.2020.1861937
- Sardoč, Mitja (2022): *Državljski pojmovnik za mlade*. Maribor: Aristej.
- Scanlon, Thomas M. (2003): *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shorten, Andrew (2005): Toleration and Cultural Controversies, *Res Publica*, 11, str. 275–299.
- Spencer, Vicki [ur.] (2017): *Toleration in a Comparative Perspective*. Lanham: Lexington Books.
- Spinner-Halev, Jeff (1994): *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Šimenc, Marjan (2015): Demokracija. V: M. Sardoč [ur.], *Osnovni pojmi in dileme državljanske vzgoje (drugi del)*. Ljubljana: i2.
- Taylor, Charles (1997): The Politics of Recognition. V: A. Gutmann [ur.], *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, str. 25–74. Princeton: Princeton University Press.
- Vezjak, Boris (2023a): Janšev antifeminizem in zanikanje enakosti spolov [blog *In Media Res*]. Dostopno na: <https://vezjak.com/2023/03/15/jansev-antifeminizem-in-zanikanje-enakosti-spolov/>
- Vezjak, Boris (2023b): Bršič vs. Mesec: kdo je fašist, kdo multipedromarksist in kdo krade otroke [blog *In Media Res*]. Dostopno na: <https://vezjak.com/2023/04/01/brsic-vs-mesec-kdo-je-fasist-kdo-multipe-dromarksist-in-kdo-krade-otroke/>
- Vlada Republike Slovenije (2021). *Civilna družba*. Dostopno na: <https://www.gov.si/podrocja/drzava-in-druzba/civilna-druzba/> (15. 8. 2022).
- Waldron, Jeremy (2012): *The Harm in Hate Speech*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Walzer, Michael (1997): *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Williams, Melissa & Waldron, Jeremy [ur.] (2008): *The Limits of Toleration*. New York: NOMOS XLVIII.
- Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zagorin, Perez (2003): *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: Princeton University Press.
- Žižek, Slavoj (2008): Tolerance as an Ideological Category. *Critical Inquiry*, 34(4), str. 660–682.

## Povzetek

Čeprav velja strpnost – tako zgodovinsko kakor tudi konceptualno – za osnovni model spoprijemanja z raznolikostjo, ostajajo številni teoretični, politični in praktični problemi, ki jih povezujemo z njo, vse prej kot razrešeni. Nenazadnje jo tako njeni zagovorniki kot tudi njeni kritiki vse pre pogosto vzamejo v zakup in zanemarijo tako njen ambivalentni značaj in ‘problematično’ naravo kot tudi njen ‘skrivnostni’ izvor in zapleteno dediščino. Ta prispevek ima namen predstaviti nekatere izmed osnovnih razsežnosti razprav o strpnosti v sodobni pluralni družbi. Poseben poudarek je namenjen predvsem nekaterim od najbolj ‘trdovratnih’ problemov in izzivov, s katerimi se soočajo razprave o strpnosti (tako v teoriji kakor tudi ‘praksi’).

### Ključne besede

strpnost, raznolikost, pluralizem, meje strpnosti, utemeljitev strpnosti, diskurz strpnosti, kritika strpnosti, multikulturalizem, nestrpnost

## Summary

Although tolerance is considered – both historically and conceptually – to be the basic model for dealing with diversity, many theoretical, political and practical problems associated with it remain far from resolved. For one thing, both its defenders and its critics all too often take it for granted and neglect both its ambivalent character and problematic nature as well as its mysterious origin and complex heritage. This paper aims to present some of the basic dimensions of the debate on tolerance in a modern plural society. Special emphasis is given to some of the most intractable problems and challenges facing discussions on tolerance (both in theory and in practice).

### Keywords

tolerance, diversity, pluralism, limits of tolerance, justification of tolerance, discourse of tolerance, critique of tolerance, multiculturalism, intolerance

# **Večkulturnost in strpnost kot nasprotujoča si pristopa k raznolikosti\***

*Sune Lægaard*

Strpnost in večkulturnost sta načina odnosa do razlik. Vendar se pogosto zdi, da sta si strpnost in multikulturalizem v nasprotju zaradi odnosa do razlik, ki jih vključujeta. Multikulturalizem in strpnost lahko primerjamo tako na konceptualni ravni, tj. glede tega, kaj strpnost in multikulturalizem pomenita, kot tudi na ravni političnih predpisov, kjer je domnevni konflikt med strpnostjo in multikulturalizmom pogosto različica razprave med liberalizmom in multikulturalizmom. Ta članek analizira razmerje med multikulturalizmom in strpnostjo ter preučuje različne verzije domnevnega nasprotja ali nezdržljivosti med njima kot različnimi načini odnosa do raznolikosti.

---

\* Ta članek je skrajšana različica prispevka Sune Lægaard (2020), Multiculturalism and Toleration. V: Sardoč, Mitja [ur.], *The Palgrave Handbook of Toleration*. Palgrave Macmillan.

## Uvod

Za ta namen imamo pred sabo klasični koncept strpnosti, za katerega je značilnih pet pogojev (ali sestavin), in sicer 1. razlika, 2. ugovor, 3. moč, 4. sprejemanje in 5. nevmešavanje. Razmerje med dvema strankama lahko opredelimo kot razmerje strpnosti, če med njima obstaja razlika v določenem pogledu, pri čemer ena stran (tisti, ki je strpen ali subjekt strpnosti) nasprotuje temu, kako je druga stran drugačna (objekt strpnosti), ima moč, da na podlagi tega ugovora ukrepa tako, da lahko poseže v drugega, vendar ima hkrati druge razloge za sprejem, ki prevladajo nad razlogi za poseganje, in se zato poseganja vzdrži. Seveda obstajajo tudi drugi načini razumevanja strpnosti, vendar je ta klasični koncept tukaj pomemben prav zato, ker je predpostavljen v nasprotjih med večkulturnostjo in strpnostjo.

Za multikulturalizem so prav tako značilni številni pogoji ali sestavine, in sicer 1. razlika, 2. sprejemanje in 3. prilagoditev. V pomenu, ki nas tukaj zanima, tj. multikulturalizem kot normativni pogled ali politični predpis, multikulturalizem zahteva, da neka stranka, ki stoji v odnosu, za katerega je značilna razlika, zavzame pozitiven odnos sprejemanja te razlike in do druge strani ravna tako, da razlike upošteva.

Članek se nadaljuje takole. V prvem poglavju sta opisana in primerjana multikulturalizem in strpnost kot različna načina odnosa do raznolikosti. V drugem razdelku je obravnavano, v katerih pogledih multikulturalizem in strpnost vključujeta pozitiven oziroma negativen odnos do razlik. Tretji razdelek obravnava, kako in v katerih pomenih lahko multikulturalizem in strpnost razumemo kot načina prilagajanja. V četrtem razdelku so predstavljene različne utemeljitve strpnosti in multikulturalizma kot normativnih idealov. Zadnji razdelek razlikuje med strpnostjo in multikulturalizmom na različnih ravneh in na tej podlagi obravnava vprašanje združljivosti. Vprašanje združljivosti je namreč zanimivo kot način razumevanja multikulturalizma in strpnosti, saj nekateri argumenti za in proti multikulturalizmu predpostavljajo nezdružljivost, in zato, da bi razumeli, katere teoretične kategorije moramo uporabiti za opisovanje in razpravljanje o dejanskih primerih, ki vključujejo razlike.

## Multikulturalizem in strpnost kot različna načina odzivanja na raznolikost

Tako multikulturalizem kot toleranca sta odziva na raznolikost. Zgodovinsko gledano je bila strpnost v Evropi oblikovana in o njej razpravljano v povezavi z verskimi razlikami, ki so se razvile po reformaciji in so v šestnajstem in sedemnajstem stoletju povzročile verske vojne (Kaplan 2007). V tem kontekstu je veliko ljudi menilo, da so verske razlike iz-

jemno problematične. Niso le verjeli, da prava vera določa odrešitev posameznika, temveč so to povezovali tudi z avtoriteto države in zvestobo podložnikov svojemu vladarju. Verska raznolikost je bila torej problem. To je dalo razloge za omejevanje te raznolikosti – bodisi v obliki prisilnega spreobračanja, omejevanja ali popolnega izključevanja ali celo iztrebljanja tistih z drugačnimi prepričanji. Verska strpnost se je v tem kontekstu razvila kot ideja in praksa, da se ne posega v verske razlike, da se ljudem dovoli, da imajo drugačna verska prepričanja in da (vsaj v določenih mejah) prakticirajo svojo vero.

Medtem ko se je standardna ideja strpnosti v zahodni politični filozofiji razvila iz tega primera verske strpnosti, je bila splošna ideja strpnosti pozneje razširjena na druge vrste razlik, npr. razlike v mnenjih, politične razlike, spolne in rasne razlike, spolne preference, družinski vzorci itd. Strpnost je zato lahko odgovor na številne vrste razlik. Zaradi česa postane neka razlika možen predmet toleriranja, je to, da ima nekdo o zadevni razliki negativno mnenje, pa naj gre za različne verske prakse, spolne preference ali družinske vzorce, ki se razlikujejo od družbene norme.

Multikulturalizem je novejša ideja, oblikovana zlasti v Kanadi in Avstraliji v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja kot del zavračanja do tedaj prevladujoče ideje, da bi te države morale imeti belo in angleško govoreče prebivalstvo. Multikulturalizem se je torej začel kot odpiranje jezikovni raznolikosti, npr. v Kanadi priznavanje francoščine kot enakovredne angleščini, vendar se je pozneje razširilo na etnične razlike (najprej staroselcev, pa tudi temnopoltih) in s tem povezane kulturne razlike. Multikulturalizem je bil pozneje, zlasti v Evropi, vedno bolj povezan z razlikami zaradi priseljevanja, ki so bile najprej pojmovane v smislu narodnosti, ki je vključevala etnične, kulturne in jezikovne razlike. Vendar pa so bile po Rushdijevi aferi in francoski *affaire du foulard* te razlike postopoma na novo konceptualizirane kot izrazi verske raznolikosti (Horton 1993; Galeotti 2002).

Čeprav beseda »multikulturalizem« nakazuje, da gre pri njem za *kulturno* raznolikost, razlike, pomembne za multikulturalizem, torej niso povezane s posebnim pojmovanjem kulture. Temeljni premislek, na katerem temelji multikulturalizem, je ta, da zadeva razlike, ki so pomembne za pravično vključenost in integracijo manjšinskih skupin kot polnopravnih in enakopravnih državljanov (Kymlicka 1995; Modood 2013). Utemeljitev multikulturalizma tako izhaja iz idealov enakosti in vključenosti ter na tej podlagi izbere ustrezne vrste razlik v danem družbenem kontekstu, namesto da bi vnaprej določila, kaj šteje za relevantne razlike.

Strpnost in multikulturalizem sta torej dva odgovora na potencialno zelo širok razpon razlik. Določena razlika je potencialni objekt toleriranja, če ji nekdo nasprotuje, medtem ko je določena razlika potencialni objekt multikulturalizma, če je pomembna za pravično in enakopravno vključevanje manjšinskih skupin. Vsaka družbeno pomembna razlika je torej potencialni predmet tako strpnosti kot tudi multikulturalizma (za primer družbene opaznosti kot predpogoj za diskriminacijo, glej v Lippert-Rasmussen 2014).

Da sta tako strpnost kot multikulturalizem odgovora na raznolikost, po eni strani predpostavlja nevrednostno razumevanje raznolikosti. Na tej stopnji »raznolikost« ni vrednota temveč je dejstvo, na katerega se odzivata tako strpnost kot multikulturalizem. Po drugi strani pa obravnavane razlike niso neodvisne niti od vrednostnih vprašanj, saj so

relevantne razlike določene s prisotnostjo negativnih stališč v primeru strpnosti in s povezavo s pozitivnimi ideali pravičnosti in vključenosti v primeru multikulturalizma. Multikulturalizma ne skrbi kultura, etnična pripadnost ali vera *kot taka*, temveč gre predvsem za kulturne, etnične ali verske razlike, ki delujejo ali se obravnavajo na določen način (npr. tako, da so člani družbenih skupin izpostavljeni izključevanju, dominaciji ali diskriminaciji).

## Multikulturalizem in strpnost kot pozitiven in negativen odnos do drugačnosti

Glavna razlika med multikulturalizmom in strpnostjo je v tem, da vključujeta nasproten odnos do razlik. Lahko bi torej rekli, da je strpnost negativen odgovor na razlike, multikulturalizem pa pozitiven odgovor.

Prvi pomen, v katerem je strpnost negativen odziv na razlike, je tisti, ki ga zajame komponenta ugovora. Za ljudi pravimo, da nekaj dopuščajo le takrat, ko jim to ni všeč, češar ne odobravajo ali kako drugače najdejo kakšno napako ali pa bi raje bili brez nje. V klasičnem primeru verske strpnosti je ugovor izhajal iz nestrinjanja o pravi veri in iz s tem povezanega prepričanja, da ljudje, ki se ne držijo prave vere, ne morejo biti zvesti podložniki ali zaupanja vredni sodržavljeni. V primeru spolne razlike je ugovor lahko posledica prepričanja, da je na primer homoseksualnost nenaravna ali proti božji volji. Ugovor je lahko tudi nizkoten in nereflektiran občutek gnusa ali izhaja iz tradicionalnih praks izključevanja in stigmatizacije, npr. gejev (to predpostavlja širok pogled na to, kaj lahko štejemo za ugovor).

Drugi pomen, v katerem je strpnost negativen odziv na razlike, je zajet s komponento nevmešavanja. Strpnost je sestavljena iz nevmešavanja ali drugačnega izvajanja moči, ki jo ima nekdo, da ukrepa v skladu z njegovim ali njenim nasprotovanjem nečemu. Verska strpnost je torej pomenila, da se ljudem dopušča, da se držijo in do neke mere izvajajo verska prepričanja, ki se razlikujejo od uradne vere, in jih ne izpostavlja preganjanju na podlagi njihovih prepričanj. Toleriranje homoseksualnosti lahko podobno vključuje nekriminaliziranje homoseksualnosti ali nenapadanje gejev. Na ravni delovanja je torej za strpnost značilna odsotnost izvajanja moči. Kljub temu pa negativen odnos do obravnavane razlike ostaja.

Multikulturalizem pa predstavlja pozitiven odgovor na razlike. Kot v primeru strpnosti, to zajema dva različna pomena, enega, ki se nanaša na *odnos* do drugačnosti, in drugega na dejanska *dejanja* ali *politike*. Prvi pomen, v katerem multikulturalizem predstavlja pozitiven odziv na razlike, je tisti, ki je formuliran v smislu »spoštovanja drugačnosti« (Lægaard 2013b). Eden od možnih razlogov za idejo, da razlike niso obžalovanja vredno dejstvo, s katerim se je treba sprijazniti, ampak da so vredne enakosti in spoštovanja, je

instrumentalne narave. V klasični perspektivi, kakor bi jo formuliral J.S. Mill je raznolikost na primer lahko dobra stvar preprosto zato, ker prispeva k številnim perspektivam in eksperimentom v življenju, ki bi lahko vstopili na trg idej in človeštvo približali pravim prepričanjem in izpolnjujočemu načinu življenja. V liberalni teoriji multikulturalizma Willa Kymlicke (1989; 1995) to, kar imenuje »družbene kulture«, delujejo kot »kontekst izbire«, ki je predpogoj za smiselne odločitve in s tem za enake možnosti. Raznolikost je lahko tudi učinek nečesa drugega, kar je pozitivno vrednoteno. Po političnem liberalizmu Johna Rawlsa (1996) je na primer pluralizem naravna posledica svobodnih institucij. Raznolikost se lahko vrednoti tudi sama po sebi, npr. iz estetskih razlogov.

Najvidnejše in najpogostejše različice multikulturalizma vključujejo neko obliko pripoznanja, da so različni načini življenja legitimna prisotnost v družbi in bi jih zato morala država obravnavati enako. Torej, čeprav je multikulturalizem včasih formuliran kot stališče, da je raznolikost v splošnih in/ali posebnih kulturah dragocena *kot taka*, predstavlja multikulturalizem kot politični pogled pogosteje in verjetneje pripoznanje legitimnosti različnih načinov življenja (tako Taylor 1994, Galeotti 2002 in Modood 2013 ponazarjajo napetost med formulacijami pripoznanja kot potrditve in legitimnosti). Eden od načinov za zajemanje teh dveh načinov razumevanja odnosa do drugačnosti, vključenega v multikulturalizem, je sklicevanje na razlikovanje Stephena Darwalla med »ocenjevalnim spoštovanjem« in »pripoznalnim spoštovanjem« (2006). Ocenjevalno spoštovanje je odnos pozitivnega vrednotenja osebe – ali v primeru multikulturalizma družbeno pomembnih skupin – ali njihovih zaslug. Pozitivna ocena kulture pomeni, da je to dobra kultura, npr. zaradi svoje veličastne zgodovine, lepega jezika, zanimive tradicije ali vrednotenja v luči kakšnega drugega kvalitativnega standarda. Ocenjevalno spoštovanje je odnos pozitivnega vrednotenja osebe – ali v primeru multikulturalizma družbeno pomembnih skupin – ali njihovih zaslug. Pozitivna ocena kulture pomeni, da rečemo, da je to dobra kultura, npr. zaradi njene veličastne zgodovine, lepega jezika, zanimivih tradicij ali ocene glede na kakšen drug kakovostni standard. Ocenjevalno spoštovanje kultur pomeni, da so nekatere kulture morda boljše od drugih kultur. Čeprav zagovorniki multikulturalizma včasih uporabljajo jezik, ki spominja na ocenjevalno spoštovanje, ta vrsta pozitivnega vrednotenja ni primerna za multikulturalizem, če ga razumemo kot egalitarni politični pogled. Multikulturalizem je bolje razumeti kot obliko pripoznalnega spoštovanja, ki predstavlja nagnjenost k temu, da pri praktičnih premislekih damo ustrezno težo ali pozornost nekemu dejstvu o predmetu – v tem primeru o identiteti skupine – in da svoje ravnanje uravnavamo z omejitvami, ki izhajajo iz tega dejstva. V multikulturalizmu pripoznalno spoštovanje skupinskih identitet temelji na načelu, da so vsi načini življenja enako legitimni v določenih mejah, npr. če ne kršijo človekovih pravic.

Drugi vidik, v katerem multikulturalizem predstavlja pozitiven odziv na razlike, se nanaša na dejanja ali politike, ki izhajajo iz tega pozitivnega odnosa. Na ravni politike je multikulturalizem sestavljen iz uradnih aktov pripoznavanja manjšinskih kultur, podpore manjšinskim kulturam ali reforme pravil in institucij, da bi se prilagodile manjšinam. Kanadski multikulturalizem je tako klasično vključeval priznavanje uradnih jezikov poleg angleščine ter uvedbo različnih pristojnosti v Quebecu in za domorodna ljudstva. Klasični

primeri multikulturalizma v Veliki Britaniji se bolj nanašajo na izjeme nekaterih skupin od nekaterih splošno veljavnih pravil, npr. pravil o nošenju varnostnih čelad ali uniform. Multikulturalizem lahko vključuje tudi razširitev javne podpore manjšinskim verskim šolam ali podelitev uradnega statusa manjšinskim religijam poleg uveljavljene cerkve. Smisel takšnih politik je deloma izražanje pozitivnega pripoznanja, deloma preprečevanje posebnih bremen ali neenakosti, s katerimi se soočajo manjšine, oboje pa je namenjeno enakopravnemu vključevanju manjšin.

Tako strpnost kot multikulturalizem torej vključujeta dve ravni stališč in dejanj (prim. Lægaard 2010). Kljub temu pa se razmerje med obema ravnema pri strpnosti in multikulturalizmu razlikuje. Če je strpnost sestavljena iz tega, da *ne storimo* tistega, kar bi izhajalo iz negativnega odnosa, tj. da se vzdržimo ukrepanja na podlagi svojega nasprotovanja, je multikulturalizem sestavljen iz tega, kar izhaja iz pozitivnega odnosa, tj. *da* konkretno izrazimo priznanje manjšinskih skupin kot legitimnih udeležencev v družbi.

## Multikulturalizem in strpnost kot načina prilagajanja

Čeprav je bilo prilagajanje sprva uporabljeno le za opredelitev multikulturalizma, lahko tako multikulturalizem kot strpnost razumemo kot način prilagajanja razlikam (Kymlicka 2012; Balint 2017: 8-9), vendar v različnih pomenih, iz različnih razlogov in z različnimi sredstvi. Lahko bi rekli, da je strpnost negativna prilagoditev (prilagoditev kljub nasprotovanju in z nevmešavanjem v okviru omejitev), medtem ko je multikulturalizem pozitivna prilagoditev (prilagoditev kot priznanje in z aktivno podporo ali preoblikovanjem družbenega konteksta). Vsaka trditev, da neko dejanje ali politika nekoga (osebo ali skupino) prilagaja, implicitno predpostavlja nek primerjalni standard ali izhodišče, glede na katerega je dejanje ali politika prilagajajoča.

V primeru strpnosti je izhodišče nasprotno vedenje, ki bi ga ljudje izvajali, če bi ukrepali na podlagi svojih ugovorov. V klasičnem primeru verske strpnosti je to pomenilo preganjanje verskih nasprotnikov. Za vsako politiko, ki ne bi temeljila na preganjanju, bi lahko v kontekstu sedemnajstega stoletja rekli, da je oblika strpnosti in prilagajanja, čeprav je še vedno daleč od česar koli, kar bi spominjalo na versko svobodo ali enako obravnavo verstev. V sodobnejšem kontekstu bi se lahko kot oblika strpnosti in prilagajanja štela tudi prekvalifikacija homoseksualnosti v psihološko motnjo (ob predpostavki, da še vedno prevladujejo prepričanja o drugačni naravi homoseksualnosti). To razumevanje, v katerem strpnost predstavlja obliko prilagajanja, ki se nanaša na izhodišče, ki ga določata komponenta nasprotovanja in komponenta moči (tj. zmožnost ljudi, da ukrepajo v skladu s svojim nasprotovanjem), pojasnjuje skupno raznolikost kritik strpnosti. Ta kritika vidi strpnost kot problematično samo po sebi, saj opisuje položaj, v katerem nekdo še vedno

ugovarja in ima moč nad drugimi, v katerem se odsotnost vmešavanja zgodi po presoji ugovarjajočih in ne zagotavlja enake obravnave tistih, ki so podvrženi kombinaciji ugovora in moči (glej npr. Bessone 2013).

V primeru multikulturalizma obstajata dva različna načina razumevanja izhodišča (Lægaard 2017: 159). Po zdravorazumskem razumevanju je izhodišče to, kako je določena družba prej obravnavala manjšinsko skupino. V družbi lahko veljajo pravila, ki pripadnike določene verske manjšine obremenjujejo, npr. ker imajo pripadniki te skupine prepričanja o obveznem oblačenju, ki so v nasprotju z javnimi pravili (npr. sikhovski turbani, islamske naglavne rute, judovskega pokrivala jarmulka). Če država člane skupine izvzame iz tega splošnega pravila ali ga spremeni tako, da jih ne obremenjuje več, se to šteje za prilagoditev. To dejansko ali časovno razumevanje meri prilagoditev glede na to, kaj je dejansko veljalo prej.

Obstaja tudi bolj teoretično razumevanje večkulturnega prilagajanja, po katerem izhodišče niso prejšnji dejanski predpisi, temveč tisto, kar bi dovoljeval idealen liberalni standard. Takšno izhodišče se predpostavlja v razpravah, ki multikulturalizem razumejo kot nasprotje liberalizmu (npr. Barry 2001). Po tem zadnjem teoretičnem razumevanju se ukrep šteje za multikulturno prilagoditev le, če ponuja "posebno" obravnavo skupine, ki zaradi odstopanja od idealnega liberalnega standarda enake obravnave v nekem smislu pomeni neenako obravnavo (podobno kot kritike pozitivnih ukrepov kot povratne diskriminacije). Po tem teoretičnem razumevanju preoblikovanje javnih predpisov, tako da ne obremenjujejo več manjšin, hkrati pa še vedno dosegajo svoj javni cilj (npr. tako, da so pravila oblačenja združljiva z verskimi pokrivali), ni oblika večkulturnega prilagajanja, medtem ko bi po dejanskem/časovnem razumevanju to bila. Teoretično razumevanje je tako primernejše za razprave, saj multikulturalizem postavlja nasproti liberalizmu kot idealnemu teoretičnemu modelu, medtem ko je dejansko/časovno razumevanje primernejše za razprave v realnem svetu, ki se osredotočajo na zmožnost določenih manjšin, da živijo, kot si želijo, ali za razprave o zmožnosti določene družbe, da ustrezno ravna z raznolikostjo.

Tako v primeru strpnosti kot v primeru dejanskega/časovnega razumevanja multikulturalizma sta izhodišči za opisovanje strpnosti in multikulturalizma kot oblik prilagajanja neidealni stanji stvari. To kaže, da sta tako strpnost kot dejansko/časovno razumevanje multikulturalizma pojma, ki bi ju lahko imenovali praktično usmerjena pojma, namenjena zajemanju razmer v resničnem svetu, in ne idealna teoretična modela, kakšne naj bi predstavljala idealna družba. To pojasnjuje nekatere kritike, usmerjene tako na strpnost kot na multikulturalizem; v številnih primerih gre pri obeh za dejanja ali politike, ki ne bi bile del popolnoma pravične družbe. Če strpnost in multikulturalizem ocenjujemo glede na idealne standarde, bosta v skladu s tem pogosto zaostajala. Če pa ju, nasprotno, ocenjujemo glede na nasprotna ali dejanska/časovna izhodišča, ju lahko označimo kot obliki (čeprav nepopolnega) prilagajanja.

To kaže, da sta strpnost in multikulturalizem primerna za perspektivo tako imenovane političnega realizma, ki se razume kot pristop, ki upošteva dejanske okoliščine politike, kot so prevlada moči, konflikti interesov in nesoglasja, in zavrača tako imenovani moralizem, ki ga politični realisti razumejo kot vsiljevanje normativnih standardov zunaj

politike (Williams, 2005). Sorodnost s političnim realizmom ima verjetno konceptualno podlago v primeru strpnosti (Kühler 2019). V primeru multikulturalizma pa bi se ta morebitna sorodnost z realizmom lahko posredno kazala v sklicevanju številnih teoretikov multikulturalizma na kontekstualistični pristop, po katerem imajo kontingentna dejstva o kontekstu dejanskih primerov pomembno vlogo v argumentaciji za multikulturalizem (prim. Lægaard 2015).

## Utemeljitev strpnosti in multikulturalizma

Obe vrsti odzivov na raznolikost je mogoče utemeljiti na različne načine, nekatere na bolj ali manj podobnih normativnih podlagah (npr. nekatere vrste liberalne skrbi za posameznikovo svobodo in enakost), druge pa bolj različno ali povsem nasprotujoče si (npr. multikulturalizem, ki temelji na pravicah skupin, v nasprotju s strpnostjo, ki temelji na posameznikovi avtonomiji). Utemeljitev zahtev strpnosti se nanaša na komponento sprejemanja, tj. na razlog, zakaj določeni delujoči ne bi smel ravnati na podlagi razloga za nasprotovanje neki razliki.

Vprašanje je, kakšno je razmerje med utemeljitvami strpnosti in utemeljitvami multikulturalizma. Zanimivo je razmisliti o dveh možnostih. Prva je, da se utemeljitve strpnosti in multikulturalizma lahko sklicujejo na nasprotujoča si načela ali premisleke, druga pa, da strpnost in multikulturalizem morda temeljita na istih normativnih izhodiščih. Obe možnosti sta prisotni v razpravah, ki strpnost enačijo z liberalnim pristopom k raznolikosti, multikulturalizem pa obravnavajo kot pristop, ki odstopa od liberalizma. Multikulturalizem lahko od liberalizma odstopa na različne načine, ta odstop pa se lahko obravnava kot dobra ali slaba stvar.

Standardne naracije o odnosu med liberalizmom in multikulturalizmom obravnavajo liberalizem kot individualističen in za razlike neobčutljiv pristop, ki se osredotoča na enako obravnavo državljanov in nevtralna pravila, ki ne zavzemajo stališča glede pojmovanja dobrega, načina življenja ali identitet državljanov. Nekateri odzivi na takšen pogled na liberalizem ga vidijo kot nemogočega in kot neustreznega v smislu, da ne prepoznava in obravnava posameznih oblik nepravilnosti, značilnih za različne skupine. To predstavlja izhodišče za argumente o potrebi po "preseganju" liberalizma in namesto tega ali dodatno sprejeti politike multikulturalizma (Lægaard 2013a: 53-54). Na ta način gledanja na odnos med multikulturalizmom in liberalizmom je dobro, da multikulturalizem presega liberalizem. Pomemben primer predstavlja liberalna teorija multikulturalizma Willa Kymlicka (1989; 1995), ki trdi, da je državna nevtralnost nemogoča, liberalni individualizem pa neustrezen, da bi pripadnikom manjšinskih skupin zagotovil enakost med posamezniki. Kymlicka tako zagovarja manjšinske pravice utemeljene na liberalnih temeljih. Če je njegovo stališče pravilno, sta multikulturalizem in liberalizem upravičena na podlagi istih načel.

Obstaja tudi konkurenčna naracija, ki ima enako razumevanje liberalizma in trditev, da multikulturalizem presega liberalizem. Vendar pa ta pripoved to vidi kot nekaj slabega. Po tej pripovedi dejstvo, da multikulturalizem presega liberalizem, predstavlja grožnjo enakopravni obravnavi, svobodi posameznika in nevtralnosti države. Izstopajoč primer te naracije predstavlja klasična kritika multikulturalizma Briana Barryja (2001). Če je ta kritika multikulturalizma pravilna, to pomeni, da je multikulturalizem neliberalno stališče. Tako je lahko zato, ker posledice politik multikulturalizma vključujejo kršitve liberalnih pravic ali načel ali ker multikulturalizem sam temelji na neliberalnih načelih, npr. kolektivističnih idejah o prevladi skupine nad posameznikom. V kolikor gre za slednje, sta multikulturalizem in liberalizem upravičena na podlagi nasprotujočih si normativnih izhodišč.

Ta polemika je zanimiva, saj strpnost predstavlja značilnost liberalnega pristopa k raznolikosti. Liberalizem dovoljuje, da državljani nasprotujejo drug drugemu na podlagi razlik med njimi. Zaradi liberalne zahteve po nevtralnosti liberalizem pušča ugovore v veljavi, vendar od državljanov zahteva, da ne ukrepajo na podlagi svojih ugovorov, kar po mnenju mnogih zagotavlja razlog za sprejemanje, ki je potreben za strpnost. Vendar pa obstaja razprava o tem, ali in v kakšnem smislu je to res strpnost. Strpnost namreč zahteva tudi moč za poseganje, državljani v liberalni državi, ki jo urejajo ustavne pravice, ki varujejo svobodo posameznika, pa te moči v ustreznem smislu morda nimajo, če se njihove pravice učinkovito uveljavljajo (Heyd 2008). Posledično nevmešavanje potem ne bi bilo opredeljeno kot strpnost, saj državljani ne izpolnjujejo komponente moči, ki je potrebna za strpnost. Proti temu ugovoru drugi trdijo, da je liberalno državo smiselno razumeti kot zagotavljanje ideala strpnosti (Jones 2018).

Ker je strpnost značilnost liberalnih pristopov k raznolikosti, je razmerje med strpnostjo in multikulturalizmom odvisno od tega, katera od opisanih nariacij je pravilna. Tega ni mogoče rešiti na podlagi splošnih konceptov strpnosti in multikulturalizma – prav zato, ker dopuščata, da je zahteve strpnosti in multikulturalizma mogoče utemeljiti na različne načine. Pri nekaterih utemeljitvah si bosta strpnost in multikulturalizem nasprotovala bodisi na temeljni ravni utemeljitvenih načel bodisi na izpeljani ravni predpisanih dejanj. Pri drugih utemeljitvah pa ni nujno, da bo prišlo do nasprotja.

## Multikulturalizem in strpnost na različnih ravneh

Strpnost se običajno oblikuje kot vzorec delovanja na ravni posameznika. Pri utemeljevanju sestavin strpnosti se običajno sklicujemo na primere, ki vključujejo osebe, ki so v odnosu do drugih oseb. Čeprav je izraz zasnovan tako, da se nanaša na medosebne odnose, ga uporabljamo tudi na ravni države, kar sproža vprašanje o pomenu in legitimnosti strpnosti

sti s strani države (Jones 2018). To pomeni, da se strpnost načeloma lahko uporablja tako na ravni posameznikov kot na politični ravni.

Podobno je lahko multikulturalizem (državna) politika in zahteva posameznika. Številni od že omenjenih primerov politik multikulturalizma predstavljajo politike na državni ravni, npr. uradni akti o priznanju, programi podpore ali spremembe zakonodaje. Številne politike večkulturnosti se izvajajo na vmesnih ravneh, npr. na ravni mestnih svetov. Kljub temu se tudi te uvrščajo na politično raven (čeprav so v nekaterih pogledih bližje posameznim državljanom). Čeprav je to manj pogosta raba, pa lahko multikulturalizem označuje tudi zahteve na ravni posameznika. V nekaterih razpravah o multikulturalizmu se pojavlja možnost, da večkulturna družba ne zahteva le določenih državnih politik, temveč tudi poseben odnos do raznolikosti od posameznih državljanov. To je na primer razvidno iz stališč, po katerih morajo državljani v večkulturni družbi spoštovati verska prepričanja drugih, na primer tako, da ne uporabljajo svobode govora za smešenje vere drugih državljanov. Takšno stališče je mogoče imeti hkrati z liberalnim stališčem, da država ne bi smela kriminalizirati takšnih izjav. Ta kombinirani pogled nato artikulira multikulturalizem kot tisto, kar lahko imenujemo multikulturni družbeni etos, tj. kot skupek vrednot, ki naj bi utemeljeval dejanja posameznih državljanov v civilni družbi (Lægaard 2011, 2014).

Glede na to, da lahko strpnost in multikulturalizem ubesedimo tako na politični kot na individualni ravni, se vprašanje združljivosti razdeli na več podvprašanj. Eno vprašanje je, ali sta strpnost in multikulturalizem lahko združljiva, ker sta vsak na svoji ravni ustrezen odziv na raznolikost. Strpnost je namreč lahko ustrezen odziv na ravni vedenja posameznika, medtem ko je multikulturalizem lahko ustrezen odziv na ravni politik. Drugo vprašanje je, ali obstajata smisla, v katerih sta lahko strpnost in multikulturalizem združljiva na isti ravni.

Prva možnost je, da sta strpnost in multikulturalizem ustrezna odziva na raznolikost na različnih ravneh. Najbolj očitna možnost je tista, ki smo jo že omenili, in sicer da je multikulturalizem predvsem državna politika, medtem ko je strpnost predvsem zahteva posameznika. To se ujema z dejstvom, da se multikulturalizem najpogosteje oblikuje kot stvar politike, strpnost pa kot značilnost medosebnih odnosov. Ta možnost kaže, da ni nujno, da obstaja nasprotje med strpnostjo in multikulturalizmom, saj sta lahko subjekt negativnega in pozitivnega odnosa do različnosti različna, in sicer posamezniki oziroma država, različne zahteve na ravni dejanj pa se lahko nanašajo na različne delujoče. Pokaže tudi, da so kritike, ki trdijo da multikulturalizem predstavlja totalitarno ideologijo, ki krši svobodo državljanov do negativnih stališč do npr. drugih religij ali načinov življenja, lahko blažje, če se multikulturalizem nanaša na to, kar bi morala storiti država, in ne na to, kaj bi morali storiti posamezniki. Državni multikulturalizem tako lahko ohrani nekatere vidike liberalnega pristopa k odnosu med državo in državljani, po katerem se država ne bi smela vmešavati v to, kaj državljani verjamejo ali kako živijo.

Možen je tudi obraten scenarij, ko država ohranja klasično liberalno nevtralnost ali dobrohotno zanemarjanje razlik v družbi in je v tem smislu strpna država, vendar so državljani motivirani in se obnašajo v skladu z multikulturnim družbenim etosom. Tudi v tem primeru gre za popolno združljivost, saj stališča in dejanja, ki jih zahtevata strpnost ozi-

roma multikulturalizem, zadevajo različne dejavnike. Glavno vprašanje pri tem scenariju je prej, ali naj nevtralnno liberalno državo štejemo za resnično strpno, saj verjetno ne izpolnjuje komponente ugovora. Multikulturalizem potemtakem ni državna politika, temveč moralna zahteva do državljanov.

Nenazadnje je ta dva razcepljena scenarija mogoče celo združiti, če različni zahtevi strpnosti in multikulturalizma ne zadevata popolnoma iste stvari. Država je na primer lahko strpna v smislu, da je v mnogih pogledih nevtralna, vendar lahko sprejme politiko multikulturalizma v zelo specifičnih pogledih. Država lahko na primer priznava večinsko cerkev in manjšinska verska združenja, sicer pa zavzema stališče dobronamernega zane-marjanja kulturnih in etničnih vprašanj. Dokler se pozitiven odnos, ki se izraža s priznavanjem verskih skupin, ne posplošuje s priznavanjem teh skupin kot verskih skupin, načeloma ni težav z nevtralnostjo države do drugih oblik različnosti, tudi če so isti ljudje člani verskih skupin in drugih družbeno pomembnih skupin.

Čeprav obstaja torej več načinov, kako sta strpnost in multikulturalizem združljiva, je najbolj zanimivo vprašanje, ali sta združljiva na isti ravni in v enakih pogledih. To je sprva videti bolj dvomljivo. Prav zato, ker sta multikulturalizem in strpnost pozitiven in negativen odziv na raznolikost v prej obravnavanih pomenih, se zdi, da se izključujeta, če ju uporabljamo za iste subjekte in ob upoštevanju istih razlik. Oseba ali država ne more hkrati nasprotovati in podpirati nekega posebnega drugačnega načina življenja ali prakse. To je razlog, zakaj se običajno domneva, da sta strpnost in multikulturalizem nezdružljiva.

Vendar pa lahko obstajajo načini, v katerih ta nezdružljivost ne drži, celo za isti subjekt in objekt strpnosti in multikulturalizma. Združljivost je lahko mogoča zaradi vrste vpletenih razlogov ali vrednotenj. Če vrste razlogov, vključenih v ugovor in sprejemanje, niso iste vrste, potem si morda ne nasprotujeta, tudi če gre za isti predmet. Ta možnost je podobna strategiji razreševanja očitnih paradoksov strpnosti z razvrščanjem razlogov za ugovor in razlogov za sprejem kot različnih vrst razlogov. Pomemben primer tega predstavlja spoštljivo pojmovanje strpnosti Rainerja Första (2013), po katerem so ugovori izraz človekovega pojmovanja dobrega, razlogi za sprejem pa izhajajo iz načela pravičnosti. Po Förstu to kaže, kako lahko razlogi za sprejem prevladajo nad razlogi za ugovor, ne da bi slednje zanikali ali razveljavili. To kaže, kako je strpnost mogoča, saj razlogi za ugovor vztrajajo, čeprav ljudje, ki jih motivira njihov občutek za pravičnost, ne bodo ravnali v skladu z njimi.

Ali sta lahko multikulturalizem in strpnost združljiva na način, ki je podoben načinu, na katerega lahko vzroki za ugovor in razlogi za sprejemanje po Förstu vztrajajo drug ob drugem? Multikulturalizem in strpnost se zdita nezdružljiva, ker zahtevata pozitiven oziroma negativen odnos do razlik. Kljub temu lahko, kot je navedeno zgoraj, večkulturno priznanje razlagamo tako kot ocenjevalno spoštovanje in spoštovanje pripoznanja. Do očitne napetosti s strpnostjo pride, če večkulturno priznavanje razumemo kot zahtevo po pozitivnem vrednotenju razlik, kot včasih predlagajo zagovorniki multikulturalizma (npr. Taylor 1994). Multikulturalizem potemtakem zahteva pozitivno vrednotenje razlik. To se zdi nezdružljivo s strpnostjo, ki zahteva negativno vrednotenje razlik. Če pa odnos do razlik, ki je vključen v priznavanje večkulturnosti, ni odnos ocenjevalnega spoštovanja, tem-

več oblika in spoštovanje pripoznanja, potem se zdi, da je med odnosom, vključenim v strpnost in večkulturnost, enako razmerje kot med nasprotovanjem in sprejemanjem, kot ga razume Förstovo pojmovanje strpnosti. Kot je bilo izpostavljeno že zgoraj, velja multikulturalizem verjetno razumeti kot egalitarno politično stališče v smislu spoštovanja pripoznanja, tj. kot priznanje legitimne prisotnosti različnih načinov življenja, in ne kot zahtevo po pozitivnem ocenjevalnem spoštovanju teh razlik. Če je temu tako, obstaja razlog za dvom o splošnem stališču, da sta strpnost in multikulturalizem nezdružljiva.

Zato sta lahko multikulturalizem in strpnost združljiva na ravni odnosov. Kaj pa potrebna dejanja? Strpnost zahteva, da se ne vmešavamo, medtem ko multikulturalizem zahteva nekatere aktivne ukrepe za pozitivno podporo ali prilagajanje razlikam. Morda se zdi, da gre tu za nezdružljivost, saj v zvezi z isto stvarjo ni mogoče hkrati ne storiti ničesar in nekaj storiti. Vendar to v resnici ni tisto, kar zahtevata strpnost in multikulturalizem – ta način oblikovanja zahtevanih ukrepov je preveč splošen in ne dovolj konkreten (prim. Lægaard 2010). Strpnost namreč ne zahteva, da ne storimo ničesar, temveč izrecno zahteva, da nekdo ne ukrepa na podlagi razlogov, ki jih navaja njegovo ali njeno nasprotovanje neki razliki. To je združljivo s početjem zelo veliko različnih stvari, če se zadevni dejavnik vzdrži negativnega poseganja na načine, ki bi jih nasprotovanje sicer predlagalo. Podobno multikulturalizem ne zahteva samo tega, da nekaj počnemo; zahteva namreč prilagajanje manjšinskim skupinam na način, ki je potreben, da se izrazi njihovo pripoznanje kot legitimne prisotnosti ali da se premagajo ali odpravijo nepravilne ovire za njihovo enakopravno vključevanje. Zato ni splošnega razloga, da bi menili, da so dejanja, ki jih zahtevata strpnost in multikulturalizem, nezdružljiva. Vendar pa tudi ni mogoče vnaprej trditi, da sta združljiva; to je odvisno od tega, kakšni so ugovori, zlasti pa od tega, kakšne so okoliščine za manjšinske skupine v določeni družbi in katere večkulturne politike so potrebne, da se v tem okviru zagotovi prilagoditev. Kaj strpnost ali pripoznanje v praksi dejansko zahtevata, je namreč delno tudi kontekstualno vprašanje (prim. Bardon in Ceva 2019).

**Iz angleščine prevedel Mitja Sardoč**

## Literatura

- Balint, Peter (2017): *Respecting Toleration: Traditional Liberalism & Contemporary Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Bardon, Aurélie in Ceva, Emanuela (2019): The ethics of toleration and religious accommodations. V: Annabelle Lever in Andrei Poama [ur.], *The Routledge Handbook of Ethics and Public Policy*, str. 434–446. London: Routledge.
- Barry, Brian (2001): *Culture and Equality*. Cambridge: Polity.
- Bessone, Magali (2013): Beyond liberal multicultural toleration: A critical approach to groups' essentialism, *European Journal of Political Theory* 12(3), str. 271–287.
- Darwall, Stephen (2006): *The Second-Person Standpoint*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Först, Rainer (2013): *Toleration in Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galeotti, Anna Elisabetta (2002): *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heyd, David (2008): Is Toleration a Political Virtue? V: M. S. Williams in J. Waldron [ur.], *NOMOS XLVIII: Toleration and Its Limits*, str. 171–94. New York: New York University Press.
- Horton, John [ur.] (1993): *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*. Basingstoke: Macmillan.
- Jones, Peter (2018): *Essays on Toleration*. London: Rowman & Littlefield.
- Kaplan, Benjamin J. (2007): *Divided by Faith*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2012): *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Washington, DC: Migration Policy Institute.
- Kühler, Michael (2019): Toleration and Modus Vivendi. V: John Horton, Manon Westphal in Ulrich Wil- lems [ur.], *The Political Theory of Modus Vivendi*. Springer.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (2014): *Born Free and Equal?* Oxford: Oxford University Press.
- Lægaard, Sune (2010): Recognition and Toleration: Conflicting Approaches to Diversity in Education? *Educational Philosophy and Theory* 42(1), str. 22–37.
- Lægaard, Sune (2011): A Multicultural Social Ethos: Tolerance, Respect, or Civility? V: Gideon Calder in Emanuela Ceva [ur.], *Diversity in Europe: Dilemmas of differential treatment in theory and practice* str. 81–96. Abingdon: Routledge.
- Lægaard, Sune (2013a): State Toleration, Religious Recognition and Equality, V: Jan Dobbernack in Tariq Modood [ur.], *Tolerance, Intolerance and Respect: Hard to Accept?*, str. 52–76. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lægaard, Sune (2013b): What does 'Respect for Difference' Mean? V: Sophie Guérard de Latour in Peter Balint [ur.], *Liberal Multiculturalism and the Fair Terms of Integration*, str. 34–53. Basingstoke: Palgrave.
- Lægaard, Sune (2014): The Paradox of Civility: The Case of the Danish Cartoons Controversy. V: Nilufer Göle [ur.], *Islam and Public Controversy in Europe*, pp. 123–136. Farnham: Ashgate.
- Lægaard, Sune (2015): Multiculturalism and Contextualism: How is Context Relevant for Political The- ory? *European Journal of Political Theory* 14(3), str. 259–276.
- Lægaard, Sune (2017): Multiculturalism and Secularism: Theoretical Understandings and Possible Con- flicts. *Ethnicities* 17(2), str. 154–171.
- Modood, Tariq (2013): *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge: Polity.
- Rawls, John (1996): *Political Liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press.
- Taylor, Charles (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, Bernard (2005): *In the Beginning was the Deed*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

# **Ali je promoviranje strpnosti res dovolj za oblikovanje vključujoče in skupnostno naravnane družbe?**

*Mirjana Ule*

Strpnost predstavlja nujni predpogoj za skupno življenje kljub različnostim in nasprotjem med ljudmi in skupinami. Vendar pa ni zagotovilo za sodelovanje in grajenje skupnostno orientirane družbe. Omejena je s prikritimi predsodki, ki se prikrivajo z libertarnim diskurzom, ki se izkazujejo s socialnim distanciranjem in hladnostjo v odnosih z drugimi in drugačnimi. V sestavku opozarjamo na prepletenost strpnosti s tihimi oblikami nestrpnosti, ki se kažejo le posredno v praksi socialnega in diskurzivnega razlikovanja med ljudmi ali skupinami. Razvijali bomo tezo, da se je predsodkovno delovanje v sodobnih družbah spremenilo in skrilo za pajčolanom strpnosti. Zato strpnost ni dovolj za oblikovanje skupnostne družbe in človečnosti, ki edina lahko preseže sodobne svetovne krize in konflikte.

## Uvod: Strpnost kot minimalni pogoj za skupnostno življenje ljudi

Strpnost je nujni pogoj človeške skupnosti, ki je prisotna na več ravneh človeškega vedenja. Na individualni ravni nastopa kot osebnostna značilnost človekovega vrednostnega sistema. Na ravni skupin nastopa kot vedenjska značilnost, ki se kaže v medosebnih odnosih. Na ravni institucij ali držav pa se kaže kot pravna in politična norma. Na vseh ravneh pomeni sposobnost in pripravljenost za konstruktivno, nenasilno soočenje z drugimi in drugačnimi, do katerih imamo sicer zadržke, na primer zaradi njihovih drugačnih življenjskih in vrednotnih orientacij, lastnosti, vzorcev vedenja in delovanja (Murphy, 2014). Strpnost na ravni posameznikov ali skupin temelji pretežno na psiholoških značilnostih posameznikov in situacijskih značilnostih družbenih položajev, v katere so vpleteni posamezniki ali skupine ljudi, čeprav ima lahko tudi bolj kompleksne, na primer moralne, religiozne, politične motive in razloge. Strpnost na ravni institucij ali držav pa praviloma gradi na normativnih ali pravno zavezujočih razlogih in obvezah. V realnosti se vse tri ravni strpnosti seveda prepletajo in podpirajo med seboj, kar dela strpnost in prav tako njeno nasprotje, nestrpnost, za zelo zapleten in mnogoplasten pojav.

Na ravni posameznikov ima strpnost zelo različne oblike in načine izražanja; od komajda zavestnega izogibanja konfliktom s kritičnimi oblikami socialnih praks in prepričanj, potrpežljivega prenašanja nasprotij do premišljenega sprejemanja tovrstnih praks. Na vseh ravneh pa strpnost terja od ljudi, skupin ali institucij, da se konstruktivno soočijo s posebnostmi prepričanj, kulturnih vzorcev ali vedenjskih načinov, ki jih morda motijo ali jim v vsakdanjem življenju celo nasprotujejo. Strpnost pomeni, da jih ljudje kljub zavračanju ne preganjajo ali zatirajo, temveč dopuščajo, da nosilci tovrstnih praks gojijo te prakse v okviru svojih družbenih in kulturnih skupnosti (Dees, 2004; Galeotti, 2004). Na ta način predstavlja strpnost minimalni pogoj za skupno življenje kljub razlikam med ljudmi v prepričanjih, kulturnih vzorcih, navadah.

V primerjavi s psihološko in socialno gledano bolj zahtevnimi pojmi, kot sta prepoznavanje in pripoznavanje drugačnosti, predstavlja strpnost neke vrste minimum demokratično vzdržne socialnosti v medskupinskih odnosih (Sullivan, Transue, 1999; Balint, 2017). Strpen človek dovoljuje različnost in celo odklonskost, čeprav ju nujno ne ceni ali podpira. Na občanski, skupnostni in institucionalni ravni pa strpnost praviloma terja za vestno in namerno preprečevanje konfliktov, javnih izražanj nasprotij in nesoglasij med nosilci različnih praks. Kolikor bolj normativno in etično podporo ima fenomen strpnosti v družbi ali kulturi, toliko bolj je družba sposobna sprejemati različnosti, povezovati nasprotja in dopuščati ter varovati različne življenjske prakse, vzorce vedenja in odnose. Strpnost je tako osnovna prepreka razširjanju diskriminacije, sovraštva, konfliktnosti in osnova za gojenje demokratične občanskosti (civilnosti) in demokratičnosti.

Strpnost omogoča da v družbi razne manjšinske skupine živijo svoje življenje tako, kot želijo. Prav zaradi zmožnosti za premagovanje napetosti med zavezanostjo lastnim prepričanjem in vrednotenjem in sprejemanjem drugačnih prepričanj in vrednotenj je

strpnost več kot na primer indiferentnost do različnosti ali umikanje pred njimi (Williams, 1999). »Ljudje brez pozitivnih odnosov do drugih in drugačnih niso strpni. Če samo dopuščajo drugim njihove načine življenja, so preprosto 'indiferentni'. ... Indiferentnost ni strpnost.« (Mendus, 1999: 46) Tudi Maykel Verkuyten s sodelavci v sestavku o socialni psihologiji strpnosti in nestrpnosti ugotavlja, da se strpnost razlikuje tako od indiferentnosti (»kaj me brigajo ...«) kot od relativizma (»naj bo, kar bo«). Po drugi strani pa obstajajo tudi meje strpnosti, meje tega, kar je ali ni sprejemljivo. »Vedno obstajajo tudi prepričanja in prakse, ki jih ne moremo tolerirati, na primer zato, ker jih imamo za moralno nesprejemljive, ali ker spodkopujejo kulturno povezanost in družbeno kohezijo.« (Verkuyten idr., 2022, 5).

Strpnost je torej težavna in nas vodi v paradoksalne situacije. Zdi se obenem nekaj nujnega in nemogočega. Nujna je zaradi preprečevanja sporov in konfliktov med skupinami, ki gojijo medsebojno nasprotujoča si prepričanja; bodisi moralna, politična ali religiozna. Strpnost je v takem primeru alternativa nasilnemu reševanju konfliktov. Vendar sama po sebi ne rešuje nestrinjanj in nasprotij. Je neke vrste status quo in pogosto celo podaljšuje in povečuje nasprotja. Je pa tudi nemogoča, predvsem v situacijah, ko naj bi bili strpni do ljudi in situacij, kjer strpnost vodi lahko v toleriranje družbeno nesprejemljivih vedenjskih vzorcev in praks (Galeotti, 2004). Kot poudarja Bernard Williams, so situacije, v katerih preprosto ne bo mogoče, da bi bili strpni. »Strpnost ima meje in za demokratične družbe in kulture so te meje dosežene v srečanju s skupinami, ki bi zanikale enakost in avtonomijo ali zavračale zaščito, ki jo zagotavljajo človekove pravice.« (Williams, 1999: 65)

Paradoksalnost fenomena strpnosti ni nekaj novega. O tem strokovnjaki govorijo že dolgo. Že Platon je v svojih razpravah o državi mimogrede omenjal to paradoksnost, ko je ugotavljal, da neomejena svoboda vodi v zatiranje svobode drugih, torej v tiranijo. Karel Popper je v svoji znani knjigi o odprti družbi in njenih sovražnikih postavil danes že klasično formulacijo paradoksa strpnosti, namreč ugotovitev, da neomejena strpnost vodi k zmagoslavju nestrpnosti (Popper, 1966). Kljub svoji zavezanosti strpnosti se moramo torej znati upreti nestrpnosti in njenim zagovornikom. Če se zagovornikov nestrpnosti ne da prepričati z razumnimi razlogi, potem je prav, če se jim upremo, ali kot pravi Popper: »Zato moramo v imenu tolerance reči, da je prav, če ne toleriramo netolerantnih.« (prav tam: 265)

Podobno je konec šestdesetih let ugotavljal že Herbert Marcuse v svojem znamenitem eseju o represivni toleranci. »Toleranca bi morala biti omejena glede na gibanja, ki imajo dokazljivo agresiven in destruktiven značaj, destruktiven glede obetov miru, pravičnosti in svobode za vse.« (Marcuse, 1970: 119) Po njegovem se je treba boriti proti »ideologiji strpnosti«, ki dopušča diskriminacijo in agresijo. V tem smislu je predlagal tudi svojo provokativno zamisel »represivne tolerance«, to je oviranja prostega nastopanja zagovornikov rasističnih in protidemokratičnih idej. Tovrstna ne-strpnost je po Marcuseju potrebna zato, ker toleriranje propagande za nehumanost nasprotuje tako ciljem libertarnosti kot tudi vsaki napredni politični filozofiji (prav tam: 120). S to idejo je Marcuse sprožil tako valove navdušenja med tedanjimi radikalnimi skupinami v študentskem gibanju po svetu kot tudi silovite kritične odmeve celo pri tedaj vodilnih avtorjih kritične teo-

rije na primer pri Adornu in Horkheimerju (Fulk, 2008). Slednji so se ustrašili morebitnih terorističnih »aplikacij« Marcusejevih idej pri študentskih radikalcih. Tako pri navdušenju nad Marcusejevimi idejami kot pri kritikih je šlo po večini za nerazumevanje njegovih idej. Gibanja »radikalnih manjšin«, ki so »militantno netolerantna do tistih, ki tolerirajo destrukcijo in tlačanje«, so po Marcuseju namreč smiselna le tedaj, če so del širših emancipatornih gibanj in, če prispevajo k promoviranju enakih možnosti, svobodi in demokraciji (Marcuse, 1970: 123).

Če so meje strpnosti na eni strani določene s toleriranjem agresije in nasilja ter diskriminacije, se na drugi strani lahko vprašamo, ali strpnost avtomatsko tudi ukinja vsakršno diskriminacijo. Socialni psihologi, ki primerjajo fenomen strpnosti s predsodki, ugotavljajo, da gre pri predsodkih in strpnosti za dve različni, vendar medsebojno povezani ideološki temi, ki bi si sicer v primerih prevlade libertarne miselnosti morali medsebojno nasprotovati (Verkuyten idr, 2020). V primeru prikritih predsodkov, ki so nova oblika predsodkovnega delovanja v sodobnem času, pa se lahko medsebojno podpirata. V nadaljnjem tekstu bomo predstavili koncept subtilnih predsodkov in razvijali tezo, da se je predsodkovno delovanje v sodobnih družbah spremenilo in skrilo za pajčolanom strpnosti. Zato strpnost ni dovolj za oblikovanje skupnostne družbe in človečnosti, ki edina lahko preseže sodobne svetovne krize in konflikte.

## **Zakaj strpnost ne pomeni nujno odsotnosti predsodkov in diskriminacij ali kaj se dogaja s predsodki v sodobnih družbah?**

Zanimivo je, kaj se dogaja s predsodki in rasizmi v pozno moderni družbi, ko se zdi, da se povečuje promocija strpnosti, ko se zvišujejo norme človekovih pravic. Analiza odnosov med različnimi etničnimi, rasnimi skupinami in analiza odnosov med spoloma pokaže, da je promoviranje strpnosti in človekovih pravic sicer navidezno povzročila umik predsodkovnega diskurza iz javnosti, da pa ni povzročila izginjanja predsodkov. Raziskave kažejo, da se je res zmanjšal obseg javno izraženih predvsem klasičnih rasnih, etničnih, spolnih predsodkov (Dovidio, Gaertner, 1986). Podobno velja za seksistične izjave in stališča. Manj jih je v javnem govoru, če pa že so, veljajo za nekultivirane in neprimerne, za oblike sovražnega govora (Eagly, Wood, 1982). Rasni in spolni predsodki so se preselili na druga območja življenja in se izražajo na drugačen način na primer od tradicionalnoigmatiziranih skupin, kot so črnci in ženske, na odnos do ljudi z drugačnim življenjskim stilom, na primer do pripadnikov LGBT skupnosti. Do nekaterih skupnosti, na primer do muslimanov (v zahodnem svetu), pa so se predsodki celo okrepili.

Socialnopsihološke analize dalje kažejo, da ne gre zgolj za premike v načinih izražanja predsodkov, temveč tudi za kvalitativne spremembe v izražanju predsodkov (Whete-

rell, 2012). Tradicionalne predsodke postopno nadomeščajo neke vrste moderni predsodki. Zanje je značilno, da se antipatija do določenih družbenih skupin ne izraža več neposredno, kot je to veljalo za tradicionalne predsodke, ampak prikrito, simbolno. Tako se namesto tradicionalnega nasilnega rasizma uveljavlja odklonilni rasizem; namesto klasičnih patriarhalnih predsodkov se uveljavlja ambivalentni seksizem (Brown, 1995). Zato se ljudje lahko deklarirajo za strpne, lahko tudi upoštevajo normativne principe strpnosti, pa vendarle lahko opazimo pri njih predsodke na primer pri izogibanju stikom s pripadniki marginalnih skupin.

Sodobni rasizem torej ni tako izključevalen kot klasični rasizem in se izraža posredno in bolj prikrito, zato se lahko prikrije pod krinko navidezne strpnosti (Dixon, Levine, 2012). Pettigrew in Meertens (1995) razliko med tradicionalnim in modernim rasizmom poimenujeta z razliko med kričavim in hladnim rasizmom. Oba raziskovalca sta prišla do te ugotovitve na podlagi obsežne raziskave v več evropskih državah. Hladni rasizem za razliko od kričavega rasizma ne izraža odkritih negativnih čustev do manjšin, pač pa se vzdržuje vseh pozitivnih čustev do njih. Kričavi rasisti zagovarjajo nasilen izgon vseh nezaželenih etničnih manjšin. Hladni rasisti pa zagovarjajo le omejen izgon za tiste pripadnike teh manjšin, ki nimajo urejenih osebnih dokumentov ali so zagrešili kriminalna dejanja.

Raziskovalci pa obenem opozarjajo na razmerova visoko stopnjo ujemanja med obema vrstama rasizma (Pettigrew in Meertens, 1995). Menijo, da se novi in stari rasizem kljub razlikam ujemata v mnogih potezah, tako da je pravzaprav težko govoriti o novem rasizmu, temveč le o prikritem rasizmu, ki pa je v bistvu enak, kot je bil doslej. Glavna razlika med odkritim (tradicionalnim) in prikritim (modernim) rasizmom na bi bila v odnosih do stigmatiziranih skupin. Za odkriti rasizem naj bi bilo značilno aktivno zavračanje. Novi prikriti rasizem naj bi se namesto odkritega in agresivnega zavračanja teh skupin kazal v pasivnem odklanjanju, v ignoriranju, ki je lahko še nevarnejše kot odkrito in aktivno sovraštvo do njih (Dovidio, Gaertner, 1986).

Moderni rasisti se nočejo izdati, celo zavedati se nočejo svojega rasizma. Tak prikriti rasizem se zdi bolj kultiviran. Zato se prikazujejo kot strpni in se odevajo v navidezno libertarno argumentacijo. Šolanje otrok v elitnih šolah stran od pripadnikov marginalnih skupin opravičujejo s sklicevanjem na pravice staršev ali otrok do svobodne izbire šolanja. Elitne soseske oziroma izbiro sosedstva opravičujejo s potrebo po varnosti. Nosilci tovrstnih predsodkov opravičujejo svoje predsodke pred javnostjo in pred seboj z vse bolj zahtevnimi manjšinami, ki bojda »ogrožajo svoboščine in pravice ljudi« na primer pravico do varnega življenja, in ki »živijo na račun davkoplačevalcev«.

Odklonilni rasizem je nova oblika predsodkovnega mišljenja, izražanja in delovanja. Temelji bolj na favoriziranju pripadnikov svoje skupine kot pa na diskriminaciji tuje in se celo pogosto sklicuje na strpnost do drugih in drugačnih. Zato ima več opraviti s potlačenjem občutkov kot tradicionalni rasizem. Medtem ko je tradicionalni rasist odkrito izražal svoje sovraštvo in mu ni bilo treba nenehno nadzirati in skrivati svojih občutkov in čustev, mora sodobni rasist praviloma skrivati svoje občutke in čustva in skrbno paziti na to, da v javnosti ne izpade kot rasist. Medtem ko naj bi pri tradicionalnem rasizmu prevlado-

valo sovraštvo in odkrito nasilje do drugih skupin, sedaj prevladuje ignoriranje, distanca, cinizem in ta gre lahko vstric s podobo sebe kot tolerantne osebe v smislu »nič nimam proti njim, ampak ...« Toda potlačeni občutki in čustva še vedno obstajajo v nezavednem in vplivajo na vedenje in izražanje posameznika. Zato tovrstni rasizem težko razkrijemo.

## Ideološka funkcija sodobnih predsodkov

Splošna razširjenost in trdovratnost predsodkov se da pojasniti z dejstvom, da so ena ključnih ideoloških sestavin v procesu racionaliziranja in opravičevanja obstoječih neenakosti v svetu. Zato niti normativni akti, ki uzakonjajo strpnost in človekove pravice, ne pomagajo dosti pri spreminjanju predsodkov in diskriminacij. Predsodki niso predvsem posledica individualnih kognitivnih ali motivacijskih dejavnikov, nevednosti ali neznanja temveč prevladujočih družbenih razmerij. Stereotipe in predsodke posameznik ne izumlja vedno na novo, ko jih uporabi. Pač pa je to kolektivni ideološki proces, ki je povezan z delitvijo moči in družbenimi odnosi v družbi. Dominantni socialni predsodki in rasizmi imajo svojo dokaj jasno vlogo opravičevanja sveta, to je konkretnih razmerij moči, privilegijev in diskriminacij.

Jost in Banaji (1994) sta zato postavila tezo, da predsodki podpirajo, racionalizirajo in legitimirajo obstoječi status quo v dani družbi. To je njihova ideološka funkcija. Po njunem mnenju se stereotipi in predsodki opirajo na tezo o pravičnem svetu in s tem pomagajo razložiti obstoječi družbeni red in položaje ter početje drugih in nas samih. Spolni stereotipi in predsodki na primer pomagajo opravičiti tradicionalno delitev dela in družbene moči med spoloma. Predsodkovni diskurz nenehno oblikuje in preoblikuje, konstruira in rekonstruira podobo drugih ljudi, o katerih govori, kot tudi lastno podobo govorcev (Wetherell, 1996).

Predsodki nastopajo kot sestavina nenehnih dialogov in razprav znotraj družbenih skupnosti. Pri tem govorci govorijo tako, da so v skladu s svojo referenčno skupino. Spuščajo se v kolektivne oblike diskurza, sklicujejo se na razne avtoritete, prevladujoča mnenja, predvsem pa na tiste vzorce ideologij, ki branijo obstoječe ravnotežje sil in moči v družbi. Margaret Wetherell (1996) govori o skupnostnem delu interpretacije, ki je socialnopsihološka osnova ideologij, zlasti pa tistih oblik govora, v katerih ljudje definirajo svojo in tujo identiteto ter v katerih oblikujejo vzorce družbenega delovanja. S spreminjanjem materialnih razmer se razvijejo novi vzorci komuniciranja in diskurza in se utelesijo v kolektivnem splošnem umu.

Napak bi bilo, če bi predsodke kot diskurzivne prakse imeli sedaj zgolj za retorične oblike, za jezikovno ali komunikacijsko stvarnost. To bi bila podobna zožitev, kot je kognitivistično pojmovanje predsodkov. Diskurzi namreč niso le govorna ali pisna praksa ljudi, temveč so mikropakse, ki združujejo jezik, komunikacijo in interakcijo, simbolne sisteme

in družbene odnose, v katerih potekajo govorne oziroma komunikacijske dejavnosti. So živi odnosi med ljudmi, ki konstituirajo identiteto posameznikov in skupin ter urejajo stvari v smiselni družbeni red. So tako materialna kot duhovna praksa ljudi. Niso zgolj zavestna dejavnost ljudi, ker jih v veliki meri poganja spontana, nezavedna in afektivna dinamika naših želja, ujeta v razcep med fantazmo in realnostjo. Zanje res ustreza Foucaultova metafora o mikrofiziki oblasti. Mikrofizike so lokalne oblike družbene dejavnosti, zlasti nadzorovalnih mehanizmov, ki združujejo objektivne sisteme: pravila, sankcije in nagrade, oblike nadzora in subjektivne sisteme; prepričanja, želje, strahove, čustva posameznikov. Foucault (1984) poudarja, da gre za vsakdanje mikropakse, ki vključujejo kot svojo bistveno komponento določene discipline znanja, ki pomagajo obvladovati vedenje in subjektivnost posameznikov na vseh ravneh družbe. Poudarja, da sodobne oblike mikrofizike oblasti niso nasilne in represivne, temveč temeljijo na samo-nadziranju in samo-vodenju posameznikov.

Predsodki so torej neke vrste mikroideologije, ki se nanašajo neposredno na posameznike oziroma konkretne družbene skupine. Za razliko od makroideologij na primer mitologij, religije, politike, te mikroideologije niso vezane na državne institucije, na ideološke aparate države, kot pravi Althusser (1980), temveč na vsakdanji svet. So neformalne institucije vsakdanjega sveta, namreč institucije, ki prevajajo določene stvarne odnose neenakopravnosti, dominance in podrejenosti med družbenimi skupinami v območje vsakdanjega sveta in obratno, določena razmerja med različnimi skupinami v vsakdanjem svetu ljudi postavljajo v splošen okvir veljavnih družbenih norm, vrednot in institucij. Zato so za formiranje predsodkov bistveni načini diskurza, vsakdanje govornice in druge oblike interakcije. Za svoj obstoj potrebujejo simbolne sisteme: besede, govor, geste in ustrezne sisteme interpretacije in kodiranja, ki sami prav tako temeljijo v utečeni praksi komuniciranja oziroma socialne interakcije med ljudmi.

Podobno, kot je Althusser prekinil s tradicijo pojmovanja ideologij kot sistemov idej, misli in je namesto tega poudaril družbeni sistem-proces interpelacij oziroma nanašanj na posameznike oziroma posameznice in njihovih samoprepoznavanj v terminih globalne družbe, tudi pojem predsodkov kot mikroideologij vsakdanjega sveta prekinja z izključnim pojmovanjem predsodkov kot posebne vrste stališč in jih opredeljuje kot sisteme-procese nanašanj na posameznike kot akterje socialnih dejanj in kot podvržene družbenemu redu. Razlika med sistemi makro in mikroideologij je seveda fluidna, zgodovinsko relativna in začasna. Poleg tega lahko ideologija nastopa v obeh oblikah, kot sestavina aparatov države in kot institucija vsakdanjega sveta. Tipičen primer za to so na primer spolne ideologije. Vgrajene so v vzgojno-izobraževalni sistem, v medije, jezik politike in v jezik sploh. Obenem pa so temelj vsakdanje delitve spolnih vlog v družini in v medsebojnih odnosih med spoloma v vsakdanjem svetu. In prav ta dvojna zasidranost v makro in v mikrosferi družbenega življenja daje spolnim ideologijam veliko moč, ki je morda večja, kot je moč nacionalnih in razrednih ideologij.

Če drži Althusserjeva teza, da ideologije zgrabijo ljudi, da se v njih prepoznajo kot subjekti, potem je temeljno vprašanje, kako ideologije skozi svoje diskurze in materialne ter institucionalne prakse subjektivirajo ljudi, in ne, kako ljudje ponotranjimo ideologije.

Ponotranjanje ideologije je že sekundarni proces in sekundarni korak glede na primarni učinek ideologij v družbenem samoumeščanju (pozicioniranju) človeka kot subjekta. To velja tudi za predsodke. Temeljno vprašanje v razvoju predsodkov je, kako ti motivirajo posameznika oziroma posameznico, da se v njih prepozna in da se po njih ravna, ne pa vprašanje, kako se stereotipi in predsodki vgradijo v človekovo duševno strukturo in kognitivne procese.

Delno na to vprašanje odgovarjajo teorije socialne identitete. Do pozitivne identitete po tej teoriji namreč pridemo z vzpostavljanjem pozitivnih razlik v korist lastne kulture v polju medkulturnih primerjav, namreč, da svojo kulturo ali mikrokulturo vrednotimo bolj pozitivno kot druge kulture (Tajfel, 1981, Billig, 1985). Še bolj izrazite težnje po vzpostavljanju pozitivne razlike med lastno in tujo mikrokulturo so zaznali raziskovalci pri opazovanju skupin v vsakdanjem življenju, v odnosu med različnimi subkulturami, manjšinskimi skupinami (Brown, 1985). Z vzpostavljanjem pozitivne razlike umetno povečamo vrednost lastne subkulture in posredno izboljšamo tudi lastno samopodobo. Ta proces je temelj za pogost pojav medskupinske pristranskosti in diskriminacije. To pristranskost v medskupinskem in medkulturnem komuniciranju lahko še okrepi situacijska pristranskost. Omenjeni učinek je namreč toliko bolj izrazit, kolikor več tekmovalnosti in boja za prestiž je v medkulturnem ali medskupinskem dogajanju.

Gre za tipični ideološki obrat, ki kaki partikularni določbi podeli splošni in zavezujoč značaj, jo iz individualne značilnosti spreminja v generično določbo. Po mnenju mnogih analitikov danes slabi tudi pomen skupinskih identitet, ki bi celostno ali za daljši rok definirale posameznikovo socialno identiteto. Slabi tudi vpliv medskupinskih primerjav na občutek človekove pozitivne samopodobe in samospoštovanja (Ule, 2005). Ljudje vse bolj intenzivno in poudarjeno iščemo osnovo za pozitivno samopodobo v svojih individualnih življenjskih projektih, ne v okviru obsežnih kolektivnih projektov. Analogno temu poudarjamo pomen zasebnosti nasproti javni sferi. Javno sfero pogosto čutimo kot povsem funkcionalno življenjsko okolje, brez večjih identitetnih potencialov.

Margaret Wetherell opozarja na pogosto nekonsistentnost predsodkovnih diskurzov, na primer na komunikacijska protislovja, kot je na primer dvojna zveza (Wetherell, 2012). Primer takega protislovja je na primer argumentacija v prid omejevanja tuje delovne sile, češ da lahko dovolimo izobraževanje tujcev, vendar ne njihove zaposlitve in dovoljenja za bivanje, ker to bojda nasprotuje nacionalnim interesom. V takšnem zagovoru se očitno križata želja, da bi bili strpni, z željo po zavarovanju svojih prednosti. Nihanja in nasprotja v argumentih, ki označujejo predsodkovno komunikacijo, kažejo na nasprotja v govorcih samih, na nejasnost njihove lastne identitete na primer nihanje med ekskluzivistično nacionalno identiteto in kako bolj inkluzivno identiteto, ki daje človeku občutek, da je odprta oseba.

## **Zaključek: »Nič nimam proti njim, ampak ...«**

Eden izmed pomembnih vzrokov za spremembo predsodkov v pozni moderni družbi je prav gotovo pritisk naraščajoče individualizacije na posameznike, da se osvobajajo od tradicionalnih fiksnih socialnih vlog, socialnih identitet in težijo k čedalje bolj individualno zasnovanim identitetnim strukturam, kjer se socialna identiteta podreja osebnim življenjskim projektom posameznikov in posameznic (Ule, 2009). Sodobni individualiziran življenjski stil preprosto ne potrebuje in ne prenaša več rigidnih in odkritih diskriminacij ali favoriziranj ene družbene skupine nasproti drugi skupini, ker takšne diskriminacije preveč rigidno in fiksno določajo socialne identitete. Po drugi strani pa se posamezniki v svojem vsakdanjem življenju skušajo predvsem izogniti konfliktom in težavam zaradi možnih neprijetnih srečanj s pripadniki marginaliziranih in stigmatiziranih manjšin. Sodobni posameznik ali posameznica sta preprosto prešibka za to, da bi vzdržala odkrit konflikt in odkrito izrazila svoja stališča in občutke do drugih ljudi. Zato svoje morebitne predsodke kažeta z izogibanjem stikom z "nezaželenimi" skupinami in z nezanemanjem zanje.

S tem lahko pojasnimo ugotovitve raziskovalcev, da sodobne predsodke spremljajo šibka čustva, zato pa bolj prevladuje hladno nezanemanje in tihi prezir do drugačnosti. To je nekaj drugega kot tradicionalne oblike diskriminacije, ki so bile odkrite, neposredne, javne in afektirane. Spreminjajo se tudi diskurzi in ideološke oblike, ki tipično oukvirjajo diskriminacije. Tipična sodobna oblika izražanja takega predsodka je "nič nimam proti Romom, ženskam, homoseksualcem, toda ...", pri čemer izza "toda" sledi kako navidežno splošno dejstvo, ki meče dozdevno slabo luč na Rome, ženske, homoseksualce..., na primer "mnogi živijo na račun socialnih podpor in se izogibljajo delu" ali "ne znajo ravnati z denarjem" ali "dajejo slab vzgled otrokom". Vzporedno s tem se spreminjajo tudi vsebine predsodkov. Medtem ko tradicionalne rasizme karakterizira navezovanje na površinske razlike med ljudmi v barvi kože, spolu, običajih, vsakdanjem vedenju, sodobne predsodke karakterizira navezovanje na globinske razlike, ki niso neposredno opazne; na primer razlike v izobrazbi, kulturni ravni, religiji, v telesnem in duševnem zdravju, življenjskem stilu.

Tradicionalni rasistični diskurz zamenjujejo prikriti in posredne oblike, kjer se rasni pojmi niti ne pojavljajo, vendar tak diskurz vseeno učinkuje kot stigmatizacija in diskriminacija etničnih ali drugih skupin. Kot ugotavlja Wetherellova, se sodobni rasizem v zahodnih družbah raje sklicuje na zagotavljanje reda in miru, zagotavljanje svobode, zakona in odgovornosti, boja proti kriminalu ali boja proti terorizmu, kot pa na razlike med rasami, etničnimi skupinami ali na varovanje lastne nacionalne oziroma etnične čistosti (Wetherell, 1996). Susan Condor, ki je analizirala proglase angleške konservativne stranke, ugotavlja, da v tovrstnem diskurzu korak od črnca k roparju postaja tako rekoč avtomatski (Condor, 1988). Skratka, pripadnost določeni manjšini se izenači z določenim problemom. Ta rasizem tudi ni več usmerjen na sploh proti črncem, Arabcem, Azijcem, Judom, temveč le proti tistim, ki se niso pripravljene integrirati v "našo" skupnost.

Strpnost pomeni izogibanje konfliktom z drugimi in drugačnimi, lahko pomeni tudi dopuščanje njihovega načina življenja. Vendar ne pomeni odnosa z njimi, povezovanja,

zaupanja, medsebojnega spoštovanja, skrbi za ohranjanje »obraza« drugega, človeškega dostojanstva. V centru pozornosti ostajam jaz s svojimi pravicami in hotenji, s svojim razumevanjem sveta in ne jaz v odnosu z drugimi, z njihovimi interesi. Zato strpnost vsekakor ni dovolj za doseganje skupnostno naravnane družbe, ki omogoča svobodno sobivanje in sodelovanje ljudi. Za kaj takega je potrebno vsaj to, da večina ljudi prepozna in pozitivno vrednoti različnost med ljudmi in med socialnimi skupinami kot dejavnike, ki upravičujejo njihovo enakopravno socialno integracijo in njihovo človeško dostojanstvo.

Zato, kot ugotavlja nizozemski socialni psiholog Maykel Verkuyten s sodelavci, »strpnost ni edini ali končni cilj medskupinskih odnosov v pluralnih družbah in spodbujanje strpnosti ne bi smelo nadomestiti vzpodbujanja medsebojnega pripoznavanja med skupinami ter substancialnih oblik vključevanja« (Verkuyten idr, 2020: 250). Strpnost omogoča dostop do virov in pravic ter pripadnikom kulturnih in verskih manjšinskih skupin do določene mere omogoča, da živijo življenje, kot si ga želijo. Strpnost je torej minimalni pogoj za skupno življenje kljub pomembnim razlikam (Vogt, 1997, Verkuyten idr., 2022). Je prepreka pred diskriminacijo, sovražnostjo in konflikti ter ključni pogoj za državljanstvo in demokracijo (Sullivan in Transue, 1999).

Zaradi nasprotij med latentno predsodkovnostjo in manifestno strpnostjo, strpnost ne more nadomestiti strategij za zmanjševanje predsodkov. Vendar je spodbujanje strpnosti nepogrešljiva osnova za življenje z različnostmi in nasprotovanji. V tem smislu je strpnost nujen predpogoj za sobivanje z različnostmi, ni pa garancija za sodelovanje in grajenje skupnostno orientirane družbe. In za rešitev vseh nakopičenih težav človeštva bi se vsekakor morali zavzemati ne samo za strpnost do drugega, ampak za sodelovanje, sočutenje, za skupnostno družbo.

## Literatura

- Althusser, Louis: *Ideologija in ideološki aparati države*. Ljubljana: Založba \*cf, 2018.
- Balint, Peter: *Respecting Toleration. Traditional Liberalism and Contemporary Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2017
- Billig, Michael: *Prejudice, categorization and particularization: from a perceptual to a rhetorical approach*. European Journal of Social Psychology, 15/ 1985, 79-103.
- Billig, Michael: *The notion of prejudice: some rhetorical and ideological aspects*. V John Dixon in Mark Levine (ur.), *Beyond Prejudice. Extending the Social Psychology of Conflict, Inequality and Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 139-157.
- Brown, Rupert: *Prejudice. Its Social Psychology*. Cambridge/M: Blackwell, 1995.
- Mendus, Susan (ur.): *The Politics of Toleration. Tolerance and Intolerance in Modern Life*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, 45-64.
- Condor, Susan (1988): Race stereotypes and racist discourse. *Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse*, Text 8, 1-2 1988, 69-89.
- Dees, Richard H.: *Trust and Toleration*. Oxford. Routledge, 2004.

- Dixon, John in Levine, Mark (ur.): *Beyond Prejudice. Extending the Social Psychology of Conflict, Inequality and Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Dovidio, John F. in Gaertner, Samuel L. (ur.): *Prejudice, Discrimination and Racism*. New York, Academic Press, 1986.
- Eagly, Alice H. in Wood, Wendy: *Inferred sex differences in status as a determinant of gender stereotypes about social influence*. Journal of Personality and Social Psychology, 43, 1982, 915-928.
- Foucault, Michael: *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana: Založba DE, 1984.
- Fulk, Kirkland A.: *Between a Rock and a Hard Place: Herbert Marcuse, the Frankfurt School and the West German Student Movement*. Chapel Hill: University of North Carolina, 2008.
- Galeotti, Anna Elisabetta: *Tolerance and Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Jost, John T. in Banaji, Mahzarin R.: *The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness*. British Journal of Social Psychology, 33/1, 1994, 1-27.
- Marcuse, Herbert: *Repressive tolerance*. V Robert Wolf, Barrington Moore and Herbert Marcuse, A Critique of Pure Tolerance. Boston: Beacon Press, 1970, 81-123.
- Murphy, Andrew: Toleration. *Encyclopedia Britannica*, 2014. Pridobljeno s: <https://www.britannica.com/topic/toleration>
- Pettigrew, Thomas F. in Meertens, Roel W.: *Subtle and blatant prejudice in Western Europe*. European Journal of Social Psychology, 25/1, 1995, 57-75.
- Popper, Karel: *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press, 1/1966.
- Sullivan, John in Transue, John: *The psychological underpinnings of democracy: A selective review of research on political tolerance, interpersonal trust, and social capital*. Annual Review of Psychology, 50/1999, 625-650.
- Tajfel, Henri: *Human Groups and Social Categories*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981.
- Ule, Mirjana: *Socialna psihologija. Analitični pristop k življenju v družbi*. Ljubljana, Založba FDV, 2009.
- Verkuyten, Maykel, Yogeeswaran, Kumar in Adelman, Levi: *Toleration and prejudice reduction: Two ways of improving intergroup relations*. European Journal of Social Psychology, 50/2020, 239-255.
- Verkuyten, Maykel, Yogeeswaran, Kumar, Adelman, Levi: *The social psychology of intergroup tolerance and intolerance*. European Review of Social Psychology, open access, 2022. Pridobljeno s: <https://doi.org/10.1080/10463283.2022.2091326> © 2022
- Wetherell, Margaret: *The prejudice problematic*. V John Dixon in Mark Levine (ur.), Beyond Prejudice. Extending the Social Psychology of Conflict, Inequality and Social Change. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 158-178.
- Wetherell, Margaret: *Identities, Groups and Social Issues*. London: Sage, 1996.
- Williams, Bernard: *Tolerating the intolerable*. V Mendus, Susan, The Politics of Toleration. Tolerance and Intolerance in Modern Life. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, 65-76.

## Povzetek

V prispevku analiziramo fenomen strpnosti in ga primerjamo s fenomenom novih oblik predsodkov. Ugotavljamo, da strpnost sama po sebi ne rešuje socialnih napetosti. Jih samo prikrije. Je neke vrste status quo in pogosto celo podaljšuje in povečuje nasprotja. Je pa tudi nemogoča, predvsem v situacijah, ko naj bi bili strpni do ljudi in situacij, kjer strpnost vodi lahko v toleriranje družbeno nesprejemljivih vedenjskih vzorcev in praks. Če so meje strpnosti na eni strani določene s toleriranjem agresije in nasilja ter diskriminacije, se na drugi strani lahko vprašamo, ali strpnost avtomatsko tudi ukinja vsakršno diskriminacijo.

Analiza odnosov med različnimi etničnimi, rasnimi skupinami in analiza odnosov med spoloma pokaže, da je promoviranje strpnosti in človekovih pravic sicer navidezno povzročilo umik predsodkovnega diskurza iz javnosti, da pa ni povzročilo izginjanja predsodkov. Raziskave kažejo, da so se predsodki preselili na druga območja življenja in se izražajo na drugačen način, na primer od tradicionalnoigmatiziranih skupin, kot so črnci in ženske, na odnos do ljudi z drugačnim življenjskim stilom, na primer do pripadnikov LGBT skupnosti.

Socialnopsihološke analize dalje kažejo, da ne gre zgolj za premike v načinih izražanja predsodkov. Sodobni rasizem ni tako izključevalen kot klasični rasizem in se izraža posredno in bolj prikrito, zato se lahko prikrije pod krinko navidezne strpnosti in libertarnosti. Tradicionalni rasistični diskurz zamenjujejo prikriti in posredne oblike, kjer se rasni pojmi niti ne pojavljajo. Vendar tak diskurz vseeno učinkuje kot stigmatizacija in diskriminacija etničnih ali drugih skupin. Sodobni rasizem v zahodnih družbah se raje sklicuje na zagotavljanje reda in miru, zagotavljanje varnosti in človekovih pravic, boje proti kriminalu ali boje proti terorizmu, kot pa na razlike med rasami, etničnimi skupinami ali na varovanje lastne nacionalne oziroma etnične čistosti.

Sodobne predsodke spremljajo šibka čustva. Zato pa bolj prevladuje hladno nezanimanje in tihi prezir do drugačnosti. Temelji bolj na favoriziranju pripadnikov svoje skupine, kot pa na diskriminaciji tuje in se celo pogosto sklicuje na strpnost do drugih in drugačnih. Zato strpnost vsekakor ni dovolj za doseganje skupnostno naravnane družbe, ki omogoča svobodno sobivanje in sodelovanje ljudi. Za kaj takega je potrebno vsaj to, da večina ljudi prepozna in pozitivno vrednoti različnost med ljudmi in med socialnimi skupinami kot dejavnike, ki upravičujejo njihovo enakopravno družbeno integracijo in njihovo človeško dostojanstvo. Zavzemanje za strpnost je torej nujen, vendar ne zadosten pogoj za grajenje vključujoče in skupnostno naravnane družbe.

### Ključne besede

paradoks strpnosti, meje strpnosti, prikriti predsodki, mikroideologije, sobivanje

## Summary:

In this paper we analyse the phenomenon of tolerance and compare it with the phenomenon of new forms of prejudice. We conclude that tolerance does not in itself resolve social tensions. It only masks them. It is a kind of status quo and often even prolongs and increases contradictions. But it is also impossible, especially in situations where we are supposed to be tolerant of people and situations where tolerance can lead to tolerance of socially unacceptable behaviour patterns and practices. If the limits of tolerance are, on the one hand, defined by tolerance of aggression and violence and discrimination, on the other hand, we can ask whether tolerance automatically abolishes all kind of discriminations.

An analysis of relations between different ethnic, racial and gender groups shows that while the promotion of tolerance and human rights has seemingly led to the withdrawal of prejudiced discourse from public discourse, it has not led to the disappearance of prejudice. Research shows that prejudice has moved into other areas of life and is expressed in different ways, for example from traditionally stigmatized groups such as black people and women, to attitudes towards people with different lifestyles, for example members of the LGBT community.

Social psychological analyses further show that it is not just a matter of shifts in the ways in which prejudices are expressed. Modern racism is less exclusionary than classical racism, and is expressed more indirectly and more covertly, so it can be disguised under a veneer of apparent tolerance and libertarianism. Traditional racist discourse is being replaced by hidden and indirect forms where racial concepts do not even appear, but such discourse still has the effect of stigmatizing and discriminating against ethnic or other groups. Contemporary racism in Western societies tends to refer to ensuring law and order, guaranteeing security and human rights, fighting crime and combating terrorism, rather than to differences between races, ethnic groups or to protecting one's own national or ethnic purity.

Modern prejudices are accompanied by weak emotions. Hence, rejection racism is a new form of prejudiced thinking, expression and action. It is based on favouritism towards members of one's own group rather than discrimination against others, and even often refers to tolerance of others and of the different. Tolerance is therefore clearly not enough to achieve a community-oriented society that allows people to live and work together freely. At the very least, it requires that the majority of people recognize and positively value diversity among people and social groups as factors that justify their equal social integration and their human dignity. A commitment to tolerance is therefore a necessary but not sufficient condition for building an inclusive and community-oriented society.

### Keywords

paradox of tolerance, limits of tolerance, hidden prejudices, micro-ideologies, coexistence

# **Kdaj je versko motivirana diskriminacija dopustna?**

*Andrew Shorten*

Ta članek se osredotoča okoli dveh pojmov, in sicer strpnosti ter razumnosti, ki utirata pot k modusu vivendi kot nekakšnemu več kot le strpnemu sobivanju. Osrednja ideja je ta, da v primeru konfliktov posameznih vrednot prav razumnost opredeljuje strpnost. Takšnih konfliktov ni mogoče razrešiti, zato političnega dogovora ni mogoče doseči na podlagi moralnega konsenza, kot ga tradicionalno zahteva liberalna politična družba. Kar pa dejansko je mogoče doseči, je politični dogovor, v katerem ljudje najdejo način sobivanja kot modus vivendi. Modus vivendi predstavlja ustrezen način učinkovitega sobivanja z drugimi kljub njihovim nasprotujočim si stališčem.

Zagovarjata se dve trditvi. Prvič, versko motivirana diskriminacija ima lahko različne in zapletene učinke. Natančneje bodo opredeljeni štirje različni načini, kako lahko diskriminatorna pravila in prakse škodujejo tretjim osebam. Drugič, ugotavljanje, kako močno versko motivirana diskriminacija škoduje tretjim osebam, je zapleteno zaradi nejasnosti glede tega, kako naj se takšna škoda meri. Resnost nekaterih vrst škodovanja tretjim osebam je najbolje ugotoviti tako, da se preveri, kaj bi oškodovana oseba imela, če bi bila versko motivirana diskriminacija prepovedana, medtem ko je resnost drugih vrst škodovanja tretjim osebam najbolje ugotoviti tako, da se preveri, kaj bi oškodovana oseba morala imeti, če bi bile njene pravice spoštovane. Članek se sklene z nekaterimi okvirnimi predlogi za državljane in snovalce politik o tem, kako ugotoviti, ali je treba določeno diskriminatorno pravilo ali prakso dopuščati.

## Versko motivirana diskriminacija

Versko motivirana diskriminacija je diskriminacija iz verskih razlogov, pri kateri (posamezni, skupinski ali institucionalni) delujoči drugega delujočega obravnavajo manj ugodno kot nekega dejanskega ali nasprotnega agenta na podlagi neke zaznane lastnosti (prilagojeno po Eidelson 2015). Za razliko od verske diskriminacije, ki vedno vključuje diskriminacijo vernikov, lahko versko motivirana diskriminacija vključuje nenaklonjenost komu, ker ima ali se domneva, da ima eno (ali več) različnih lastnosti (Laegaard 2018). V sodobnih družbah so te lastnosti običajno povezane s spolno usmerjenostjo, spolno identiteto, političnimi stališči, verskim prepričanjem ali statusom posameznika s posebnimi potrebami. Osebe, ki trpijo zaradi versko motivirane diskriminacije, so lahko pripadniki sorodnih verstev s tistimi, ki jih diskriminirajo, lahko pripadajo drugi veri ali pa sploh ne pripadajo nobeni.

Včasih versko motivirana diskriminacija ni deležna večjega nadzora javnosti. Na primer diskriminacija žensk pri imenovanju duhovnikov, za katero se običajno šteje, da je stvar same verske skupnosti in ne zunanjih oseb. Vendar pa pogosto vzbuja ostre javne polemike, zlasti če so pripadniki določene verske skupnosti iskali pravno prilagoditev, ki jim omogoča diskriminacijo, ki bi bila sicer nezakonita. Nekateri primeri tega pojava, večinom iz anglofonskih držav, so naslednji:

1. V Londonu je javna uslužbenka, odgovorna za registracijo rojstev, smrti in porok, zahtevala, da ne vodi civilnih partnerstev lezbičnih in gejevskih parov, kar je bil rutinski vidik njene vloge, saj je menila, da je to v nasprotju z njeno krščansko vero. Njegov zahtevek je sprva sprejelo delovno sodišče (*Lillian Ladele proti London Borough of Islington*, 2009), pozneje pa ga je zavrnilo Evropsko sodišče za človekove pravice (*Eweida proti Združenemu kraljestvu*, 2013).

2. Na Severnem Irskem so lastniki pekarnice zavrnilo izdelavo torte s sporočilom v podporo istospolnim porokam, kot je zahtevala stranka, ker so menili, da je to v nasprotju z njihovo krščansko vero. Vrhovno sodišče Združenega kraljestva se je strinjalo, da se od njih ne sme zahtevati, da promovirajo sporočilo, s katerim se v osnovi ne strinjajo (*Lee proti Ashers Baking Company*, 2018).
3. V Koloradu je drug pek zavrnil peko poročne torte za homoseksualni par. Vrhovno sodišče ZDA je priznalo, da njegova zavrnitev spada pod njegovo versko svobodo (*Masterpiece Cakeshop v. Komisija za državljanske pravice Kolorada*, 2018).
4. Upravitelj 'tesno povezane' ameriške verige trgovin z umetniškimi in obrtnimi izdelki, ki zaposluje več kot 13.000 ljudi, je bila odobrena izjema od zahteve, da svojim zaposlenim zagotovijo zdravstvene načrte, ki vključujejo nujno kontracepcijo, kar bi sicer zahteval zakon o dostopni oskrbi (2010) (*Burwell proti Hobby Lobby Stores, Inc.*, 2014; *Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home v. Pensilvanija*, 2020).
5. V ZDA je bilo verskim agencijam za posvojitve dovoljeno, da zakonito zavrnejo namestitev otrok pri starših LGBTQ+ (*Fulton proti. Mesto Filadelfija*, 2021).
6. V ZDA je bilo bolnišnicam, ki prejemajo javna sredstva, dovoljeno zavrniti opravljanje medicinsko nujnih splavov (*Harris v. McRae*, 1980).
7. Zakonodajna oblast zvezne države Utah je s tako imenovanim 'kompromisom Utah' spremenila svoj zakon o preprečevanju diskriminacije iz leta 1997 in vanj vključila zaščito pred diskriminacijo na področju stanovanj in zaposlovanja na podlagi spolne usmerjenosti in spolne identitete, vendar je vključila široke izjeme za verske organizacije in njihove podružnice (*SB 296 Antidiscrimination and Religious Freedom Amendments*, 2015).
8. V Kanadi je evangeličanska krščanska univerza zaprosila za dovoljenje, da v svojih sprejemnih postopkih diskriminira (necelibatne) homoseksualce, kar ji je bilo odobreno za program usposabljanja učiteljev, ne pa tudi za pravno fakulteto (*Trinity Western University proti British Columbia College of Teachers*, 2001; *Trinity Western University proti Law Society of Upper Canada*, 2018).
9. Šole z verskim etosom lahko v sprejemnih postopkih upoštevajo verska prepričanja potencialnih učencev (ali njihovih družin). Ta pooblastila so včasih omejena. Na Irskem je na primer versko selektiven sprejem v šole dovoljen le za manjšinske veroizpovedi (*Zakon o izobraževanju (sprejem v šole) iz leta 2018*). V znani zadevi v Združenem kraljestvu je vrhovno sodišče razveljavilo politiko Jewish Free School, ki je izbirala učence na podlagi matrilinearnega porekla in tako izključila otroke, katerih matere so se spreobrile v judovstvo, ker je bila nezdržljiva z zakoni o rasni enakosti (*R(E) v. Upravni organ JFS*, 2009).
10. Šole z verskim etosom lahko odpustijo osebe tudi iz razlogov, ki bi bili sicer nedopustni. Na Irskem so na primer v 80. letih prejšnjega stoletja Eileen Flynn odpustili, ker je rodila zunaj zakonske zveze in se odločila, da bo otroka vzgajala s svojim partnerjem, ki se je sam ločil (na Irskem tedaj ni bilo možnosti ločitve) (*Eileen Flynn v. Sestra Mary Anna Power in sestre svete vere* 1985). V podobnem in sočas-

nem primeru v Združenih državah je bila Susan Little po sklenitvi druge zakonske zveze razrešena s položaja v katoliški osnovni šoli, ker kljub temu, da je bila pravno veljavna, ni izpolnjevala zahtev kanonskega prava (*Little v. Wuerl*, 1991). V nedavnem španskem primeru je Evropsko sodišče za človekove pravice podprlo odločitev o odpovedi delovnega razmerja duhovniku Fernándezu Martínezu, ki je poučeval vero in etiko na javni šoli in mu je plačo izplačevala država, potem ko je postalo javno znano, da je poročen in ima tri otroke (*Martínez proti Španiji*, 2014).

Kot je razvidno iz tega kratkega seznama, so za dovoljenje za diskriminacijo iz verskih razlogov zaprosili različni subjekti, vključno s posamezniki, podjetji in ponudniki javnih storitev. Poleg tega so poskušali diskriminirati ljudi zaradi različnih lastnosti ali značilnosti, vključno s tistimi, ki so povezane s spolom in spolnostjo, pa tudi z družinskim statusom in političnim prepričanjem. Spori o diskriminaciji na podlagi veroizpovedi so se pojavili v različnih okoljih, vključno z delovnimi mesti, šolami, univerzami in bolnišnicami, pa tudi v poslovnem okolju.

## **Dopuščanje diskriminacije na podlagi veroizpovedi: dosedanja razprava**

Pravni in politični teoretiki so predlagali različne normativne razloge za dopuščanje diskriminacije na podlagi veroizpovedi (o nekaterih od njih podrobno razpravljam v Shorten 2021, str. 10–12 in Shorten 2022, 152–62). Kadar so *posamezniki* iskali pravne rešitve, ki bi jim omogočile diskriminacijo iz verskih razlogov, kot v prvem primeru, so se teoretiki sklicevali na vrednote, kot so vest (Nussbaum 2008, Maclure in Taylor 2011) in integriteta (Bou-Habib 2006, Vallier 2015, Laborde 2017). Vendar argumentov, ki temeljijo na teh vrednotah, ni mogoče neposredno uporabiti v številnih drugih primerih, ki vključujejo diskriminacijo, ki jo izvajajo *združenja* in *institucije* (Shorten 2015, Laegaard 2015, Laborde 2017). Da bi jih utemeljili, so nekateri pravniki predlagali ekspanzivno načelo verske svobode, po katerem so verska združenja in njihove institucije 'na svojih področjih suverene' (Horowitz 2009, 83; glej tudi Garnett 2016, Smith 2016, McConnell 2016; za kritike glej Schragger in Schwartzman 2013, Cohen 2015, Laborde 2017, Baumeister 2019). Medtem so liberalni teoretiki razvili alternativni argument, ki ne poudarja religije kot take, temveč interese, ki jih imajo ljudje v značaju skupin, s katerimi so tesno povezani (Sager, 2017) ali ki vplivajo na njihovo integriteto (Laborde, 2017).

Ne glede na splošne premisleke, na katere se je treba sklicevati v podporo dovoljevanju diskriminacije na podlagi veroizpovedi, bodo pogosto obstajali tehnični razlogi za njeno zavrnitev. Nekateri avtorji nasprotujejo verskim prilagoditvam na splošno zaradi rahljanja zavezanosti k enakosti pred zakonom in opozarjajo, da bi se lahko družba, ki to dovoljuje, znašla na spolzkem pobočju proti širjenju izjem (Martin 2019). Medtem pa so

drugi avtorji razvili ugovore glede posebnih primerov versko motivirane diskriminacije. Na primer, v pronicljivem članku o verski izbiri v šolah Clayton in njegovi soavtorji (2021) poudarjajo povezavo med sestavo učencev in zmožnostjo otrok, da se naučijo pomembnih državljskih vrlin, kar nakazuje, da bi lahko preveč verske izbire onemogočilo legitimne cilje države.

Preostanek prispevka obravnava drugačen ugovor zoper versko motivirano diskriminacijo, ki se nanaša na stroške ali bremena, ki jih ta prenaša na tretje osebe. Na primer, prilagoditve na delovnem mestu lahko obremenijo sodelavce, ki morajo nadomeščati kolege, ki nočejo opravljati določenih nalog. Podobno lahko podjetje ali dobrodelna ustanova, ki diskriminira pri zagotavljanju storitev, obremenjuje potencialne stranke, zaradi česar je težko ali celo onemogočeno dostop do osnovnih ali bistvenih storitev. Prav tako lahko diskriminacija pri zaposlovanju obremeni delavce in iskalce zaposlitve, saj jim otežuje pridobitev zaposlitve ali povečuje njihovo ranljivost na delovnem mestu. To bom označil kot ugovor 'škodovanja tretjim osebam', ki je lahko usmerjen proti verski diskriminaciji, ki jo izvajajo posamezniki in institucije. Versko motivirana diskriminacija lahko tretje osebe obremeni na več načinov, kar pomeni, da bo ugotavljanje resnosti katerega koli danega bremena zapleteno in sporno. Tukaj želim razumeti, kdaj je škodovanje tretjim osebam dovolj resno, da postane versko motivirana diskriminacija *nedopustna*.

## Štiri vrste škodovanja tretjim osebam

Versko motivirana diskriminacija lahko škoduje tretji osebi na enega od naslednjih štirih načinov (ali v kombinaciji teh načinov). Prvič, z materialno obremenitvijo, na primer z odvzemom možnosti ali podražitvijo možnosti. Na primer, če določen farmacevt iz verskih razlogov zavrne zagotavljanje nujne kontracepcije, so lahko ženske materialno obremenjene zaradi dodatnih potnih stroškov ob predpostavki, da so druge lekarne dostopne. Podobno so lahko ljudje materialno obremenjeni, če jim podjetja nočejo zagotoviti določenih storitev ali obravnavati njihovih prošenj za zaposlitev.

Drugič, versko motivirana diskriminacija lahko škoduje tretji osebi, ker ogroža njene osnovne interese, na primer tako, da ji odvzame možnosti za sodelovanje v skupnosti ali državljansko udeležbo ali ogrozi njeno dostojanstvo ali samospoštovanje (White, 1997). Na primer, podeželska šola, ki izbere učence na podlagi vere, bi lahko staršem in njihovim otrokom zaprla pomembne priložnosti za sodelovanje v lokalni skupnosti. Podobno bi lahko verski najemodajalci, ki diskriminirajo najemnike LGBTQ+, ljudem odvzeli dostop do osnovne dobrine. Pogosto lahko versko motivirana diskriminacija materialno obremeni tretjo osebo *in* ovira njene osnovne interese. Na primer, dovoljenje družbi Hobby Lobby, da ne krije zavarovanja za nujno kontracepcijo, je materialno obremenilo nekatere njene zaposlene ženske in ogrozilo njihov osnovni interes po dostojanstveni obravnavi.

Kadar je versko motivirana diskriminacija materialno obremenjujoča, vendar ne ogroža osnovnih interesov, potem na resnost škode za tretjo osebo vpliva število prizadetih oseb. Nasprotno pa, kadar škoduje osnovnim interesom določene skupine ljudi, je velikost prizadete skupine manj, če sploh, normativno pomembna.

Tretjič, versko motivirana diskriminacija lahko škoduje tretji osebi, saj prenaša škodljivo sporočilo. Obstajata vsaj dva mehanizma, s katerima se to lahko zgodi. Po eni strani lahko diskriminacija tretji osebi neposredno posreduje žaljivo ali ponižujoče sporočilo, kot na primer, ko farmacevt – namerno ali kako drugače – stigmatizira stranko kot grešno, ker ji noče zagotoviti nujne kontracepcije. Po drugi strani pa lahko uradna strpnost versko motivirane diskriminacije prenaša, čeprav posredno, tudi sporočilo same države o relativni vrednosti prizadete skupine. Če na primer država verskim agencijam za posvojitve, hotelom ali drugim ponudnikom storitev dovoli diskriminacijo na podlagi spolne usmerjenosti ali spolne identitete, s tem verjetno tako širši javnosti kot tudi osebam LGBTQ+ sporoča, kako resno jemlje njihove interese in pravice.<sup>1</sup>

Kar zadeva materialna bremena, lahko včasih komunikacijska škoda ogrozi osnovne interese osebe, na primer s tem, da spodkopava njen enakopravni položaj ali ogroža njeno dostojanstvo (Waldron 2013). V takšnih primerih število tretjih oseb, ki so oškodovane, ni pomembno. Medtem se lahko v primerih, ko komunikacijska škoda ne ogroža osnovnih interesov, škoda zdi pomembnejša, ker prizadene manjše število ljudi: pogosto se zdi, da je diskriminacija bolj škodljivo sporočilo, če je usmerjena v razmeroma majhno skupino. Vendar bo navidezna resnost komunikacijske škode, ker prizadene manjšo skupino, pogosto le odraz dejstva, da se zdijo ta bremena hujša, ker prizadenejo družbeno ranljivo skupino. Tako komunikacijska škoda ni bolj sporna, *ker* jo doživlja majhna skupina. Nasprotno, velikost skupine v praksi ponavadi obratno sorazmerno vpliva na *resnost* komunikacijske škode in hujše škode so bolj sporne kot manj resne.

Četrto, zadnji način, na katerega lahko versko motivirana diskriminacija škoduje tretji osebi, je, da jo naredi ranljivo za dominacijo (ali poveča njeno ranljivost za dominacijo). Ker je dominacija trajno asimetrično družbeno razmerje (Hearn 2012), je ta vrsta škodovanja bolj povezana z diskriminatornimi pravili, ki jih uveljavljajo združenja in institucije, kot pa z enkratnimi (ali celo ponavljajočimi se) primeri diskriminacije, ki jih izvajajo verski posamezniki. Običajno ta pravila zadevajo stvari, kot so dostop do članstva, zagotavljanje storitev ali dodeljevanje vlog, položajev in s tem povezanih odgovornosti v instituciji. Takšen je primer Susan Little, učiteljice iz Pensilvanije, ki ji niso podaljšali pogodbe, ker njena druga poroka ni izpolnjevala zahtev kanonskega prava. Littleova je utrpela vsaj dve neposredni škodi: bila je materialno obremenjena, ker je izgubila dohodek, in komunikacijsko škodo, ker je bila javno stigmatizirana kot neprimerna za svoje delo. Poleg tega je iz njene izkušnje postalo jasno, da je bila ona in drugi učitelji v podobnem položaju

---

<sup>1</sup> V primerjavi z materialnimi bremeni so sodišča in zakonodajalci precej zadržano priznavali izključno komunikacijsko škodo. Eden od razlogov za to je, da je treba pri ugotavljanju, ali je sporočilo resnično škodljivo, upoštevati, ali je oškodovana skupina že družbeno marginalizirana in/ali ali trpi druge oblike diskriminacije. Drugi razlog je, da bi se komunikacijske škode lahko razumele kot del načela svobode izražanja, zato bi prepoved versko motivirane diskriminacije *zaradi* sporočila, ki ga posreduje, tej skupini neupravičeno preprečila, da se izrazi.

dolgo časa ranljiva za samovoljne posege, kar ni veljalo za druge delavce, katerih delodajalci niso smeli sankcionirati ali odpustiti svojih uslužbencev iz verskih razlogov. Z drugimi besedami, oškodovana ni bila le zaradi izgube službe in dohodka, temveč tudi zaradi predhodne verske prilagoditve, ki jo je naredila ranljivo za dominacijo, saj jo je izpostavila disciplinskim sankcijam, ki jih je bilo mogoče uporabiti s precejšnjo stopnjo samovolje.

V smislu, v katerem je izraz uporabljen tukaj, se dominacija nanaša na asimetrično družbeno razmerje, za katerega sta značilni odvisnost in samovoljna moč (Lovett, 2010). Oseba je odvisna od odnosa, kadar je zanjo predrago, da bi iz njega izstopila, na primer zato, ker alternative niso privlačne ali ker pričakuje povračilne ukrepe ali sankcije. Ta vrsta odvisnosti je vseprisotna značilnost družbenega življenja in je pogosto dobrodošla, kot v primeru uspešnih zakonov in prijateljstev. Poleg tega je morda neizogibna v verskih združenjih, tako zaradi njihovih močnih psiholoških in čustvenih vezi kot tudi zato, ker imajo verske oblasti pogosto monopolni nadzor nad cenjenimi možnostmi (pomislimo na primer na evharistične obrede pri katoličanih). Medtem pa dopuščanje versko motivirane diskriminacije potencialno izpostavlja ljudi dominaciji zaradi tveganja, da bodo združenja in institucije samovoljno izvajale svojo moč nad odvisnimi člani.

Lovett meni, da je moč arbitrarna, če 'njenega izvajanja zanesljivo ne omejujejo učinkovita [in splošno znana] pravila, postopki ali cilji' (2012, 139). V verskih združenjih so najhujši primeri samovoljne moči posledica tega, da lahko uveljavljajo tajna pravila, ne upoštevajo javno znanih pravil, jih uporabljajo selektivno ali si jih celo izmislijo po svoji volji.<sup>2</sup> Dovoljenje institucijam, da iz verskih razlogov diskriminirajo, lahko vse to olajša, saj (odvisne) člane podvrže posebnim posegom, katerih upravičenosti ni treba javno utemeljiti in ki se lahko izvajajo v veliki meri po lastni presoji. Razmislite na primer o delavcih, ki jih je mogoče odpustiti zaradi ravnanja, ki je v nasprotju z verskim etosom njihovega delodajalca, na primer zaradi zdravljenja z umetnim oploditvenim testom ali poroke zunaj kanonskega prava. Tisto, kar jih dela podrejene, je dejstvo, da o tem, ali je njihovo ravnanje razlog za odpoved pogodbe o zaposlitvi, odloča delodajalec sam.

Uradno dopuščanje versko motivirane diskriminacije lahko verskim ustanovam torej včasih ponudi dodatne možnosti za samovoljno izvajanje oblasti. Vsekakor je mogoče storiti veliko, da bi zmanjšali možnosti verskih združenj za takšno ravnanje, med drugim s skrbno pripravo pravne podlage za verske prilagoditve ali z zagotavljanjem alternativnih možnosti ranljivim članom verskih združenj (Shorten 2017, str. 251–3). Podobno lahko država vztraja, da verska združenja javno navedejo svoje razloge za diskriminacijo, kar bi jih lahko odvrnilo od samovoljnega izvajanja svojih pooblastil (Laborde 2017, str. 187–90). Kljub temu si je težko predstavljati, kako je mogoče odpraviti prevlado v verskih združen-

<sup>2</sup> To dobro ponazarjajo nejasnosti v zvezi s tem, kako se lahko verski delodajalci odzovejo na uporabo tehnologij oploditve z biomedicinsko pomočjo pri svojih delavcih. Leta 2011 je šola St. Vincent de Paul v Indiani zavrnila podaljšanje pogodbe učiteljici jezikovne umetnosti in književnosti Emily Herx zaradi oploditve in vitro, saj jo Katoliška cerkev obsoja. V poznejšem sojenju je porota razsodila proti šoli na podlagi spolne diskriminacije, saj z zaposlenim moškega spola ne bi ravnala enako (*Herx proti Diocese of Fort Wayne-South Bend Inc.*, 2014). V skladu s tem bi bilo lahko dopustno, da šola kaznuje učitelje zaradi iskanja zdravljenja neplodnosti, če enako obravnava moške in ženske. Nedavno je v Avstraliji prišlo do polemike glede podobnih primerov v okviru nesoglasij glede predlaganega zakona o verski diskriminaciji (Gould, 2022).

jih, tudi zato, ker verska pravila pogosto zajemajo veliko različnih delov življenja njihovih članov, vključno z intimnim vedenjem, in ker jih člani skoraj vedno težko in pogosto nemogoče izpodbijajo.

Morda se zdi, da je škoda, ki jo povzroča dominacija v bistvu komunikativna in ima več opraviti s formacijo subjekta kot z ranljivostjo za samovoljno moč. Na primer, razmislite o sporočilu, poslanem ljudem, ki so izpostavljeni temu, da jih odpustijo zaradi njihove seksualnosti ali spolne usmerjenosti ter zaradi prilagoditve, ki jo je država odobrila njihovemu delodajalcu. Že samo to, da je oseba v takšnem položaju in da ve, da se tega zavedajo tudi drugi, lahko povzroči, da ponotranji sporočilo o svoji manjvrednosti. Vendar pa obstaja še ena posebna škoda, ki jo ljudje utrpijo, ko so ranjivi za samovoljno moč drugega, tudi če se tega ne zavedajo in ne utrpijo komunikacijske škode. Na primer, ko se je Susan Little odločila, da se bo ponovno poročila, se verjetno ni zavedala, da bo to vplivalo na njen zaposlitveni status. Kljub temu pa je dejstvo, da je imel njen delodajalec diskrecijsko pravico, da ji odpove delovno razmerje, zadostovalo, da je potrdil njen podrejen status.

## Meje strpnosti

Videli smo, da lahko dopuščanje versko motivirane diskriminacije škoduje tretjim osebam na enega od naslednjih štirih načinov (ali na njihovo kombinacijo): z materialnim bremenom, z ogrožanjem njihovih osnovnih interesov, z izpostavljanjem stigmatizirajočim ali ponižujočim sporočilom ter povečanjem njihove ranljivosti za dominacijo. Ta škodovanja so lahko neposredna posledica diskriminatornega pravila ali prakse ali pa so posledica tega, da je posamezniku ali instituciji dovoljeno uporabljati diskriminatorno pravilo ali prakso. Da bi ugotovili, ali je določeno diskriminatorno pravilo ali praksa dopustna, bomo morali ugotoviti resnost tega škodovanja, to pa zahteva soočenje z 'osnovno uganko'. Na kratko, če je nekdo oškodovan zaradi versko motivirane diskriminacije, potem mora biti v slabšem položaju, toda v slabšem položaju v primerjavi s čim? Na to vprašanje je mogoče odgovoriti na dva ločena načina, pri čemer vsak predlaga drugačno 'izhodišče' za ugotavljanje resnosti bremena.

Prvič, lahko primerjamo neki položaj proti dejstvu, glede na to, kaj bi imel, če diskriminatorno pravilo ali praksa ne bi bila dovoljena. Na primer, če mora pekarna zagotoviti svoje storitve vsem strankam, potem stranke LGBTQ+ ne bodo utrpele (skromnega) materialnega bremena pri iskanju drugega peka ali (pomembnejše) komunikacijske škode zaradi zavrnitve storitve. Ena od težav tega pristopa je, da predpostavlja, da so ljudje upravičeni do vsega tistega, kar jim versko motivirana diskriminacija odvzame, vendar je to včasih neurejeno. Na primer, delavke podjetja Hobby Lobby so bile v slabšem položaju zaradi prilagoditve, ki je delodajalcu dovoljevala, da ne krije nujne kontracepcije, vendar je podjetje samo zanikalo, da bi bile njegove delavke oškodovane, saj je trdilo, da ima (korpo-

rativno) pravico, da ne sodeluje pri zagotavljanju nujne kontracepcije. Z vidika podjetja njegove delavke zaradi prilagoditve niso bile oškodovane, saj so bile v slabšem položaju le v primerjavi s scenarijem, v katerem se pravice podjetja Hobby Lobby ali njegovih lastnikov ne bi spoštovale.

Drugič, temu ugovoru se je mogoče izogniti z uporabo moraliziranega izhodišča, pri katerem se (oškodovane) tretje osebe primerjajo s tistim, kar bi *morale* imeti. Glede na osnovno teorijo moralnih pravic obstaja več takšnih izhodišč. Libertarci so na primer zagovarjali minimalno moralizirano izhodišče, da bi dokazali, da zaposlene v podjetju Hobby Lobby niso bile oškodovane, ko jim je bilo zavrnjeno zavarovanje za nujno kontracepcijo, saj do tega sploh niso imele (moralne) pravice. Manj oster pristop, ki so ga predlagali Tebbe, Schwartzman in Schragger (2017), gre v smer določitve moraliziranega izhodišča glede na vsebinske vrednote, ki jih želi ta predpis ali zakon uveljaviti. Po tem merilu je podjetje *Hobby Lobby* dejansko oškodovalo zaposlene ženske, saj je bilo zagotavljanje zavarovalnega kritja nujne kontracepcije eden od ciljev te zakonodaje.

Moralizirana izhodišča se soočajo z dvema težkima vprašanjema. Prvi je problem določitve, kaj naj bi bila sama izhodišča in kako se določi njihova avtoriteta. Libertarijansko izhodišče na primer sestavlja določen nabor moralnih pravic, katerih avtoriteta je določena neodvisno. Nasprotno pa lahko izhodišče namesto tega izhaja iz ljudskega soglasja in se določi s sklicevanjem na vrednote, ki so implicitne v lokalni politični kulturi ali ustavi. Medtem pa drugo vprašanje izhaja iz pluralizma vrednot. Večina primerov, ki sem jih obravnaval, vključuje spore med enakostjo možnosti in svobodo veroizpovedi ali svobodo združevanja. Vsako vsebinsko moralizirano izhodišče mora podpirati poseben način, kako te različne vrednote medsebojno zamenjati. Če pa je pluralizem vrednot resničen, potem je malo upanja, da bi se lahko dogovorili za dokončno razvrstitev.

Tako nasprotna kot moralizirana izhodišča so torej izpostavljena ugovorom. Ne glede na to se zdi, da so nekatere vrste škodovanja tretjim osebam primerne za eno ali drugo izhodišče. Na primer, ko gre za ugotavljanje resnosti komunikacijske škode, se zdi moralizirano izhodišče primernejše, saj je za ugotavljanje, kako močno je nekomu škodilo ponižujoče sporočilo, potrebna neka teorija o vrsti dostojanstva, do katerega je oseba upravičena, to pa lahko zagotovi le moralizirano izhodišče. Dejansko bi nasprotna izhodiščna situacija lahko podcenila resnost bremena, naloženega skupini, ki je v že tako neugodnem položaju. Razmislimo na primer o družbi, v kateri so geji in lezbijke že redno izpostavljeni govoru, ki spodbija dostojanstvo, in v kateri bi izjema to še povečala.

Medtem ko je treba ugotoviti, v kolikšni meri je tretja oseba izpostavljena dominaciji zaradi versko motivirane diskriminacije ali prilagoditve, ki jo dopušča, obstajajo dobri razlogi, da se raje odločimo za nasprotno izhodišče. Spomnimo se, da prilagoditve povečujejo dominacijo tretjih oseb, saj jih izpostavljajo samovoljnim pooblastilom. Moralizirano izhodišče bo včasih napačno opredelilo resnost bremena, ki ga ustvari prilagoditev za delodajalce, saj imajo nekatera podjetja, ki nimajo koristi od verske prilagoditve, kljub temu večjo sposobnost izvajanja samovoljnih pooblastil nad svojimi zaposlenimi kot nekatere institucije, ki imajo koristi od prilagoditve. Na primer, učitelji v verskih šolah so bolj izpostavljeni dominaciji, če imajo njihovi delodajalci koristi od (nekaterih) verskih prilago-

ditev, vendar so lahko na splošno manj izpostavljeni samovoljnim pooblastilom kot delavci v drugih sektorjih zaposlovanja. Morda se zdi, da je to razlog za prednost moralizirane izhodišča, saj je dominacija v nereligioznih podjetjih pomembna. Vendar pa je prednost nasprotnega izhodišča, ko gre za presojo ugovora zaradi škodovanja tretjim osebam, v tem, da le to opozarja na dominacijo, ki je posebej povzročena z dopuščanjem diskriminatornega pravila ali prakse.

## Zaključek

Za oceno, ali je diskriminatorno pravilo ali praksa dopustna, je potrebno jasno razumeti, kako vpliva na druge ljudi in zlasti kako močno prizadene tretje osebe. Ta članek je pokazal, da je pri versko motivirani diskriminaciji takšno razumevanje oteženo zaradi dveh stvari. Prvič, versko motivirana diskriminacija lahko tretjim osebam škoduje na različne in zapletene načine, vključno z materialnimi bremenmi, zmanjšanjem osnovnih interesov osebe, komunikacijsko škodo in dominacijo. Drugič, težko je določiti, kako hudo je to škodovanje, saj je pri nekaterih tipih škodovanja smiselno primerjati nekoga s tistim, kar bi imel, če diskriminacija zaradi vere ne bi bila dovoljena, medtem ko je v drugih primerih bolj smiselno primerjati nekoga s tistim, kar bi moral imeti, če so njegove različne pravice izpolnjene.

Na koncu morda ne bo mogoče najti jasne filozofske rešitve za vprašanje, kako primerjati resnost različnih tipov škodovanja tretjim osebam, ki jih povzroči versko motivirana diskriminacija. Vendar ne smemo domnevati, da je versko motivirana diskriminacija nedopustna samo zato, ker škoduje tretjim osebam. Zato bodo morali državljani in oblikovalci politik pri presoji, ali dovoliti diskriminatorna pravila in prakse, uporabiti politično presojo. Poleg ocene, kako diskriminacija vpliva na tretje osebe, bodo morali upoštevati tudi naslednji dve vprašanji. Prvič, posamezniki in združenja imajo lahko boljše in slabše razloge za diskriminacijo na podlagi vere, torej kako močni so razlogi za to, da se diskriminatorno pravilo ali praksa sploh dovoli? Drugič, versko motivirana diskriminacija lahko ogrozi zagotavljanje osnovnih storitev, kot na primer, ko podeželske lekarne nočejo imeti na zalogi nujne kontracepcije: kako pomemben vpliv bo torej imela versko motivirana diskriminacija na razpoložljivost osnovnih ali nujnih storitev?

**Iz angleščine prevedel Mitja Sardoč**

## Literatura

- Baumeister, Andrea (2019): Religion and the Claims of Citizenship: The Dangers of Institutional Accommodation. V: Jonathan Seglow in Andrew Shorten [ur.], *Religion and Political Theory: Secularism, Accommodation and the New Challenges of Religious Diversity*, str. 99–118. New York: Rowman and Littlefield.
- Bou-Habib, Paul (2006): A Theory of Religious Accommodation, *Journal of Applied Philosophy* 23(1), str. 109–126.
- Clayton, Matthew, Mason, Andrew, Swift, Adam in Wareham, Ruth (2021). The Political Morality of School Composition: The Case of Religious Selection, *British Journal of Political Science*, 51(2), str. 827–844.
- Cohen, Jean (2015). Freedom of Religion, Inc: Whose Sovereignty, *Netherlands Journal of Legal Philosophy* 3, str. 169–210.
- Corvino, John, Anderson, Ryan T in Girgis, Sherif (2017): *Debating Religious Liberty and Discrimination*. New York: Oxford University Press.
- Eidelson, Benjamin (2015): *Discrimination and Disrespect*. New York: Oxford University Press.
- Garnett, Richard (2007): The Freedom of the Church, *Journal of Catholic Social Thought*, 4(1), str. 59–86.
- Garnett, Richard (2016): The Freedom of the Church (Toward) An Exposition, Translation and Defence. V: Micha Schwartzman, Chad Flanders in Zoë Robinson [ur.], *The Rise of Corporate Religious Liberty*, str. 39–62. Oxford: Oxford University Press.
- Gould, Courtney (2022): How IVF cost teacher her job: Religious discrimination under the spotlight, *News.com*, 13. januar 2022. <https://www.news.com.au/finance/work/at-work/how-ivf-cost-teacher-her-job-religious-discrimination-under-the-spotlight/news-story/83d16b9796d5d4e9599d8b8f29f8ea1c> (dostop dne, 07/02/2023)
- Horwitz, Paul (2009): Churches as First Amendment Institutions: Of Sovereignty and Spheres, *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 44, str. 79–131.
- Laborde, Cécile (2017): *Liberalism's Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Laegaard, Sune (2015): Disaggregating Corporate Freedom of Religion, *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 44(3), str. 221–30.
- Laegaard, Sune (2018): Discrimination and Religion. V: Kasper Lippert-Rasmussen [ur.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, str. 207–217. Abingdon: Routledge.
- Laycock, Douglas (1990): The Remnants of Free Exercise, *The Supreme Court Review*, str. 1–68.
- Lovett, Frank (2010): *A General Theory of Domination and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Lovett, Frank (2012): What Counts as Arbitrary Power?, *Journal of Political Power*, 5(1), str. 137–152.
- Martin, Nick (2019): Exemption Proliferation. V: Jonathan Seglow in Andrew Shorten [ur.], *Religion and Political Theory: Secularism, Accommodation and the New Challenges of Religious Diversity*, str. 81–98. New York: Rowman and Littlefield.
- McConnell, Michael (1985): Accommodation of Religion. *The Supreme Court Review*, str. 1–59.
- Nussbaum, Martha (2008): *Liberty of Conscience*. New York: Basic Books.
- Sager, Lawrence G. (2017): The Puzzle of the Catholic Church. V: Leora Batnitzky in Hanoch Dagan [ur.], *Institutionalising Rights and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schragger, Richard in Micah Schwartzman (2013): Against Religious Institutionalism, *Virginia Law Review*, 99(5), str. 917–985.
- Shorten Andrew (2015): Are There Rights to Institutional Exemptions? *Journal of Social Philosophy*, 46(2), str. 242–63.
- Shorten, Andrew (2017): Accommodating Religious Institutions: Freedom v. Domination, *Ethnicities*, 17(2), str. 242–258.
- Shorten, Andrew (2021): Toleration and Religious Discrimination. V: Mitja Sardoč [ur.], *The Palgrave Handbook of Toleration*. London: Palgrave.

- Shorten, Andrew (2022): *Multiculturalism: The Political Theory of Diversity Today*. Cambridge: Polity.
- Smith, Steven D. (2016): The Jurisdictional Conception of Church Autonomy. V: Micah Schwartzman, Chad Flanders in Zoë Robinson [ur.], *The Rise of Corporate Religious Liberty*, str. 19–37. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles in Maclure, Jocelyn (2011): *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tebbe, Norman, Schwartzman, Micah in Schragger, Richard (2017): How Much May Religious Accommodations Burden Others?. V: Holly Fernandez Lynch et al. [ur.], *Law, Religion and Health in the United States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vallier, Kevin (2015): The Moral Basis of Religious Exemptions, *Law and Philosophy*, 35(1), str. 1–28.
- Waldron, Jeremy (2013): *The Harm in Hate Speech*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- White, Stuart (1997): Freedom of Association and the Right to Exclude, *The Journal of Political Philosophy*, 5(4), str. 373–91

# **Problem tolerance do džamije kot vidnega simbola islama**

*Zdenko Kodelja*

Argumenti za in proti gradnji džamij, ki so bili uporabljeni v Sloveniji in v nekih drugih evropskih državah, so različni. Toda analize in metaanalize teh argumentov kažejo, da skoraj vsi argumenti proti njeni gradnji izražajo odkrito nestrpnost tistih, ki so jih uporabili, čeprav trdijo, da ima muslimanska manjšina pravico do postavitve drugih vrst stavb, primernih za prakticiranje svoje vere. Po njihovem mnenju bi morale biti takšne stavbe in prostori manjši, predvsem pa manj vidni znaki muslimanske vere v javnem prostoru. Po drugi strani pa rezultati teh analiz vodijo k sklepu, da koncept liberalne tolerance ni zadosten teoretični okvir za razumevanje razlogov, zakaj nekateri državljani podpirajo gradnjo mošeje. Ne podpirajo je namreč zato, ker so strpni (nekaj dopuščajo, čeprav vedo, da je to sporno ali moralno napačno). Podpirajo jo zato, ker menijo, da gradnja džamije sploh ni nekaj spornega in da priznanja in sprejetja tistega, kar v tem primeru zahteva manjšina, večina ne bi smela zanikati.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ta članek je nekoliko predelano neobjavljeno besedilo, ki je nastalo v okviru EU raziskovalnega projekta (7. OP: RESPECT, "Towards a "Topography" of Tolerance and Equal Respect. A comparative study of policies for the distribution of public spaces in culturally diverse societies"), katerega slovenski del je v letih 2010 in 2011 vodil dr. I. Pribac na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

## Džamija ko vidni simbol islama

Ena od najbolj očitnih manifestacij religije v neki družbi je, kot poudarja Malcolm Evans, prisotnost religijskih zgradb. Religijske zgradbe predstavljajo s svojo specifično in razpoznavno arhitekturo izrazito znamenje simbolne prisotnosti določene religije. Tako na primer minareti ali cerkveni zvoniki, ki dominirajo nad horizontom nekega mesta ali vasi, niso samo materialni prikaz določenega religioznega simbola, ampak so nekaj več: so hkrati izraz fizične prisotnosti določene religije v neki skupnosti. Pri tem imata njihova višina in prostorska umeščenost velik pomen.<sup>2</sup> To potrjujejo tudi številne polemike o primerni ali neprimerni prostorski umeščenosti džamij, o njihovi ustrezni ali neustrezni obliki in še posebej o prepovedi gradnje minaretov, ki so potekale v nekaterih evropskih državah.<sup>3</sup> Analiza teh polemik kaže, da glavni razlog za nasprotovanje gradnji džamij ni želja ali namera preprečiti muslimanom izvrševanje njihove verske svobode, ki vključuje tudi molitve in religiozne obrede v primernih prostorih, ampak prepričanje, da pomeni umestitev džamije v prostor, v katerem džamij prej ni bilo, formo simbolne prilastitve tega prostora.<sup>4</sup> Istočasno pa je tudi odpor proti izgradnji džamije znamenje dominacije in oblasti nad tem prostorom. Zato naj bi bili tudi spori o džamijah v glavnem spori o tovrstni dominaciji in oblasti.<sup>5</sup>

Tudi če pogledamo argumente, ki so jih uporabljali nasprotniki gradnje džamije v Ljubljani, lahko ugotovimo, da je tisto, kar je nekatere med njimi najbolj motilo, prav to, da bo džamija vidna kot džamija, to se pravi, da bo prepoznavna kot simbol islama v tradicionalno krščanskem okolju.<sup>6</sup> Nekateri so še posebej poudarjali, da njihovega nasprotovanja gradnji džamije ne smemo razumeti kot nasprotovanja temu, da bi muslimani imeli primerne prostore za molitev. Prav nasprotno, posedovanje takih prostorov – molilnic – so

**2** M. D. Evans, *Manuel on the Wearing of Religious Symbols in Public Areas*, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg 2009, str. 60–61. To se vidi tudi po tem, da v nekaterih zahodnoevropskih državah oblasti niso dovolile izgradnje minaretov, ali pa so zahtevale, da njihova višina ne presega določene višine. V Nemčiji so na primer oblasti zahtevale, da mora biti minaret nižji od bližnjih cerkvenih zvonikov (S. Allievi, *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends* – NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe, Network of European Foundations, London 2009, str. 46.). Eden najbolj znanih novjših primerov prepovedi gradnje minaretov pa je ustavna prepoved gradnje novih minaretov v Švici, do katere je prišlo po tem, ko so švicarski volivci na referendumu leta 2009 z večino podprli prepoved gradnje minaretov. Pritožbo muslimanskih skupin, ki so se pritožili na Evropsko sodišče za človekove pravice (ker so bili prepričani, da je bila s prepovedjo kršena njihova pravica do verske svobode in da so bili žrtev diskriminacije na verski podlagi), je sodišče leta 2011 zavrnilo, ker pritožnikom ni uspelo dokazati, da so zaradi prepovedi postali žrtev kršitve pravic, ki jih zagotavlja Evropska konvencija o človekovih pravicah.

**3** S. Allievi, *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*.

**4** Prav tam, str. 38. Podobno so v Švici nasprotniki gradnje minareta utemeljevali svoje nasprotovanje. Poudarjali so namreč, da minaret sploh ni religiozni simbol (saj ga eksplicitno ne omenjajo ne Koran ne drugi islamski sveti spisi), temveč prej simbol religijske in politične zahteve po oblasti, simbol moči in dominacije. To stališče so upravičevali s citiranjem dela govora, ki ga je imel leta 1997 poznejši turški predsednik vlade Recep Tayyip Erdoğan, kjer je bilo rečeno: »džamije so naše vojašnice, kupole naše čelade, minareti naši bajoneti, verniki naša vojska. Ta sveta vojska čuva mojo religijo.« (Comité d'initiative contre la construction de minarets, fichier.pdf)

**5** S. Allievi, *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*, str. 38.

**6** Eni so na primer poudarjali, da je »mošeja tujek v narodnem, kulturnem in urbanem okolju« (V. Vodopivec, 24ur, 21. 02. 2004); drugi, da je džamija na takrat predvideni lokaciji in ob predvideni velikosti predimenzionirana in bi zato zakrila pogled na ljubljanski grad in tako bi »simbol postala džamija namesto gradu« (J. Zagožen, 24 ur, 09. 12. 2003); tretji so se spraševali »ali potrebujemo v Ljubljani, ob avtocesti, v ravnini, minaret?« (G. Gomišček, 24ur, 09. 12. 2003) itd.

jim priznavali kot njihovo pravico. Zato so odločno zavračali očitke, da kršijo pravico muslimanov do verske svobode.<sup>7</sup>

Iz tega se lepo vidi, da je bilo nasprotnikom in zagovornikom izgradnje džamije v Ljubljani vendarle nekaj skupno: vsi so, vsaj v svojih javnih izjavah, priznavali muslimanom pravico do bogoslužnega prostora. Ta pravica je bila pri enih in drugih razumljena kot njihova temeljna človekova pravica, kot pravica do verske svobode. Čeprav v mednarodnih dokumentih o človekovih pravicah, ki jamčijo vsakomur tudi pravico do verske svobode,<sup>8</sup> sama formulacija te pravice ne vključuje pravice imeti zgradbe za bogoslužje, pa se svoboda, »da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje v bogoslužju, pouku, praksi ali verskih obredih«, vseeno razume tako, kot da implicira tudi pravico imeti bogoslužne prostore (cerkve, džamije, templje itd.),<sup>9</sup> saj so ti prostori pogoj možnosti uresničevanja človekove pravice do izražanja svoje vere v bogoslužju in verskih obredih. Je pa v *Deklaraciji o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja* tudi izrecno zapisano, da pravica do svobode misli, vesti in veroizpovedi vključuje med drugimi svoboščinami tudi svobodo izgradnje in vzdrževanja bogoslužnih prostorov.<sup>10</sup> Enako velja za slovenski *Zakon o verski svobodi*, ki prav tako jamči svobodo gradnje in uporabe prostorov in stavb za verske namene. Vendar ta pravica ni mišljena kot pozitivna pravica, to se pravi kot pravica, ki implicira korelativno dolžnost oziroma obveznost države, da zagotovi bogoslužne prostore verskim skupnostim in s tem omogoči vernikom dejansko uresničevanje njihove pravice do verske svobode. Prav nasprotno, pravica do gradnje in uporabe bogoslužnih prostorov je mišljena kot negativna pravica. To pa pomeni, da imajo verniki in verske skupnosti pravico zgraditi in imeti bogoslužne zgradbe, medtem ko država to pravico varuje in je ne omejuje, če niso dani zadostni in z zakonom določeni razlogi.<sup>11</sup> Toda negativna pravica nikakor ne pomeni,

<sup>7</sup> Pobudnik referendumov o gradnji džamije v Ljubljani, na primer, pravi: »Če sem jaz tisti nekdo, ki naj bi kršil verske pravice« muslimanom, »to jaz odločno zavračam« (M. Jarc, 24ur, 23. 12. 2003). Tisto, za kar so se on in njegovi somišljeniki zavzemali, je, »da se namesto tega velikega islamskega kulturnega centra zgradi ali kupi ali adaptira ali najame več hiš, ki bi muslimanom v Ljubljani služile kot molilnice«, (M. Jarc, 24ur, 23. 12. 2003).

<sup>8</sup> Kot je znano, je ta pravica priznana vsakemu človeku že v *Splošni deklaraciji človekovih pravic* (1948), in v še nekaterih drugih mednarodnih dokumentih o človekovih pravicah, kot sta *Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah* (1966) in *Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (1950), kjer se - zelo podobno kot v drugih dveh - glasi: »Vsakdo ima pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica vključuje svobodo spremembe vere ali prepričanja ter svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje v bogoslužju, pouku, praksi ali verskih obredih. Svoboda izpovedovanja vere ali prepričanja se sme omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to nujno v demokratski družbi zaradi javne varnosti, za zaščito javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi« (9. člen).

<sup>9</sup> Pravica do svobode religije, kakor jo opredeljuje *Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin*, »obsega tudi pravico imeti in ohranjati prostore namenjene bogoslužju« (M. D. Evans, *Manual on the Wearing of Religious Symbols in Public Areas*, str. 60-61).

<sup>10</sup> *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, (1981), čl. 6. a.

<sup>11</sup> Ta pravica je razumljena na podoben način kot pravica do ustanavljanja in financiranja zasebnih verskih šol, ki prav tako izhaja iz človekove pravice do verske svobode. Da gre za negativno pravico pa se lepo vidi iz razlage drugega člena *Prvega protokola k Evropski konvenciji o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (»Nikomur ne sme biti zanikana pravica do izražanja. Država mora pri izvrševanju katerekoli funkcije, ki jo prevzame v odnosu do vzgoje in poučevanja, spoštovati pravico staršev, da zagotovijo takšno vzgojo in poučevanje, ki je v skladu z njihovimi lastnimi

da država ne sme financirati gradnje verskih objektov ali delovanja verskih skupnosti. Tudi slovenska Ustava financiranje omogoča. Ustavno sodišče namreč pravi, da »dejstvo, da dolžnost financiranja ne izhaja iz človekove pravice do verske svobode, ne pomeni, da je takšno financiranje, če ga država kljub temu omogoča, samo po sebi ustavno nedopustno. Ob spoštovanju enakopravnosti verskih skupnosti država namreč sme zagotavljati podporo verskim skupnostim – tudi gmotno –, če to ne nasprotuje načelu o ločenosti države in verskih skupnosti, in sicer zlasti iz tega načela izvirajoči zahtevi po verski oziroma nazorski nevtralnosti države«. <sup>12</sup>

Za slovenski *Zakon o verski svobodi* pa je značilno, da v njem pravica do bogoslužnih prostorov ni zapisana kot individualna človekova pravica, torej kot pravica do svobode veroizpovedi, ki bodisi vključuje bodisi implicira »pravico graditi in vzdrževati prostore in stavbe za bogoslužje, druge verske obrede ter za druga zbiranja«, temveč kot pravico, ki je dana cerkvam in drugim verskim skupnostim. <sup>13</sup> Vprašanje, ki se ob tem zastavlja, je, ali gre v tem primeru za skupinsko pravico, in če gre, ali je skupinska pravica razumljena kot pravica, ki jo ima skupina kot skupina in ne posamezniki kot člani te skupine. Če je – in v skladu z nekaterimi filozofskimi teorijami skupinskih pravic so edino tako razumljene skupinske pravice resnično skupinske pravice – potem bi to pomenilo, da imajo v našem primeru samo verske skupnosti pravico graditi bogoslužne prostore. Toda v tem primeru bi bila tako razumljena pravica v nasprotju s prej omenjeno določitvijo te pravice kot indi-

---

religioznimi in filozofskimi prepričanji«, ki sta jo v svojih razsodbah podala Evropska komisija in sodišče za človekove pravice s tem, ko sta odločila, da Protokol ne nalaga državi nobene obveznosti, da na lastne stroške uvaža ali subvencionira izobraževanje katerekoli vrste in katerekoli ravni, prav tako pa tudi, da noben starš ali skupina staršev ne more izvajati pritiska na državo, da ustanovi nove šole posebne vrste ali da subvencionira obstoječe šole, če gre za šole, ki dajejo vzgojo in izobrazbo v skladu s posebno kulturno, religiozno ali konfesionalno tradicijo oziroma s posebno akademsko specializacijo (P. Meredith, *Government, Schooling and the Law*, Routledge, London 1992, str. 26; Digest of Strasbourg Case - Law relating to the European Convention on Human Rights, L. 5, Council of Europe, C. Heymanns Verlag K G Köln, Berlin, Bonn, München 1985, str. 827–828).

**12** U-I-92/07-23 z dne 15. 04. 2010 (Uradni list RS, št. 46/2010), točka 130. Da je takšna finančna pomoč države možna, izhaja tudi iz izjave nekdanjega predsednika slovenske vlade B. Pahorja, ki je na novinarsko vprašanje »ali namestila država zagotoviti sredstva islamski skupnosti za izgradnjo džamije«, odgovoril, »da bo vlada to obravnavala, če bo skupnost za sredstva zaprosila« (STA, 8. januar 2009). Kar zadeva gradnjo džamij v evropskih in drugih zahodnih državah pa se vseeno zdi, da gre predvsem za donacije iz nekaterih bogatih arabskih držav. V Ljubljani je bil največji donator država Katar, drugod pa je to pogosto Saudska Arabija. Ker pa Saudska Arabija v lastni državi ne spoštuje pravice do verske svobode, kakor jo opredeljujejo mednarodni dokumenti o človekovih pravicah, je norveški minister za zunanje zadeve napovedal prepoved saudskega financiranja gradnje džamij na Norveškem, čeprav je finančna podpora verskim skupnostim iz tujine zakonsko dovoljena (<http://www.faithfreedom.org/features/news/norway-refuses-millions-of-dollars-from-saudi-arabia-for-mosque-building/>). Ukrep temelji na argumentu recipročnosti: dokler v Saudski Arabiji ni zagotovljena verska svoboda in dovoljeno ustanavljanje krščanskih skupnosti, bi bilo po mnenju norveškega ministra paradokсно in nenaravno, če bi norveška vlada odobrila financiranje gradnje ali delovanja džamij na Norveškem s strani Saudske Arabije ali njenih bogatih državljanov (prav tam).

**13** »Cerkve in druge verske skupnosti imajo pravico graditi in vzdrževati prostore in stavbe za bogoslužje, druge verske obrede ter za druga zbiranja in imajo pravico do prostega dostopa do njih« (čl. 26.1). Še več, v nadaljevanju je tudi določeno, da »v novih urbanističnih predelih, zlasti v predelih, namenjenih za stanovanje in prebivanje, se pri pripravi prostorskega akta glede predvidene prostorske ureditve pridobijo in sporazumno uskladijo tudi potrebe, priporočila in interesi cerkva ter drugih verskih skupnosti ob upoštevanju številčnosti pripadnikov cerkva in drugih verskih skupnosti. Pripravljač prostorskega akta mora v predlogu oceniti potrebo po verskih objektih« (*Zakon o verski svobodi*, Uradni list RS, št. 14/2007, čl. 26.2). Poleg tega zakon tudi zahteva, da je »prostorske akte iz prejšnjega odstavka, ki so bili v veljavi ob uveljavitvi tega zakona, treba v razumnem roku ustrezno dopolniti ali popraviti, če obstajata za to interes in potreba tam navzočih cerkva in drugih verskih skupnosti na območjih, na katere se ti prostorski akti nanašajo« (čl. 26.3).

vidualne človekove pravice do verske svobode, ki obsega tudi pravico graditi in vzdrževati bogoslužne prostore.<sup>14</sup>

A naj to pravico razumemo kot individualno, skupinsko ali kot hkrati individualno in skupinsko, v vsakem primeru se zdi, da je bilo nasprotovanje gradnji džamije v Ljubljani, torej v glavnem mestu države, v kateri sploh ni drugih džamij, v nasprotju s pravico muslimanov do verske svobode. Toda po drugi strani je prav prej omenjena razlaga te pravice omogočala nasprotnikom izgradnje džamije zavrnitev obtožbe, da kršijo pravico muslimanov do verske svobode. Kajti če imajo muslimani na razpolago molilnice, za kar so se nasprotniki gradnje džamije zavzemali, nimajo pa džamij, njihova pravica do verske svobode ni kršena, saj so tako molilnice kot džamije prostori, ki so namenjeni bogoslužju, in kot taki torej omogočajo vernikom izraziti svojo vero v bogoslužju in verskih obredih. Takšna razlaga je mogoča, ker niti v navedeni deklaraciji o odpravi diskriminacije na podlagi vere niti v drugih mednarodnih dokumentih o človekovih pravicah ni jasno opredeljeno, kaj pravzaprav pomeni, da pravica do verske svobode oziroma do svobode religije vključuje tudi pravico imeti in ohranjati bogoslužne prostore.<sup>15</sup> Prav tako ni opredeljeno, kdo odloča o tem, kakšni morajo ali smejo biti takšni prostori. Če izhajamo iz že omenjene Evansove interpretacije, da so taki prostori oziroma zgradbe, v katerih se ti bogoslužni prostori nahajajo, religiozni simboli, potem je bržkone upravičeno ta problem obravnavati po analogiji z obravnavo širšega problema dopustnosti ali nedopustnosti vidne prisotnosti religioznih simbolov v javnem prostoru. V tem kontekstu pa je Evropsko sodišče že večkrat poudarilo, da »svoboda religije izključuje kakršno koli pooblastilo države, da določi, ali so religiozna verovanja ali sredstva, ki so uporabljena za izražanje teh verovanj, legitimna«.<sup>16</sup> Iz tega sledi, da je stvar posameznika – ali v našem primeru muslimanske verske skupnosti – ne pa države, sodišča ali skupine pripadnikov druge veroizpovedi, ateistov ali agnostikov, da določi, kaj je za muslimane primeren bogoslužni prostor. Ker so muslimani želeli zgraditi džamijo, je očitno, da molilnice – ne glede na to, koliko jih je in kje so – zanje niso dovolj, tudi če jim omogočajo izraziti svojo vero v bogoslužju in verskih obredih. Zato je nedopustno, da so jim nasprotniki izgradnje džamije skušali to preprečiti in jim kot primerno alternativo vsiljevali več manjših molilnic. Po drugi strani pa tudi pravica muslimanov, da zgradijo džamijo, ni neomejena. Po mnenju Evropskega sodišča za človekove pravice se namreč pravico do izpovedovanja vere (kakor je določena v *Evropski konvenciji*

**14** *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, (1981), čl. 6. a. Prav tako se zdi, da bi bila tako razumljena pravica v nasprotju z islamsko tradicijo, saj je bila prva džamija prav hiša preroka Mohameda v Medini. In nenazadnje, zakaj sploh naj nek posamezni vernik ne bi imel pravice zgraditi verskega objekta, denimo molilnice, ali če je dovolj bogat, džamije?

**15** Po mnenju Ustavnega sodišča je vsaj v slovenski Ustavi s tem mišljen objekt, ki je za pripadnike neke določene verske skupnosti »običajen in splošno sprejet (tradicionalen) za njihovo izpovedovanje vere in opravljanje verskih obredov« (U-I-111/04 z dne 28. 4. 2004 (Uradni list RS, št. 51/04), točka 29. in op. 23). Pri tem se je sodišče oprlo tudi na Durhamovo interpretacijo 16. d točke Sklepnega dokumenta dunajskega vrha Konferenca o varnosti in sodelovanju v Evropi v letu 1989, po kateri je določilo, da mora biti verskim skupnostim dovoljeno, da ustanovijo in ohranjajo prost dostop do bogoslužnih prostorov, treba razumeti kot pravico verskih skupnosti, »da gradijo, najamejo ali imajo v lasti zgradbe, ki ustrezajo njihovu načinu čaščenja in njihovi verski (in družbeni) praksi« (W. C. Durham, JR, *Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework*, v: J. D. van der Vyver and J. White, Jr. (ur.), *Religious Human Rights in Global Perspective*, Legal Perspectives, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston, London 1996, str. 40

**16** M. D. Evans, *Manuel on the Wearing of Religious Symbols in Public Areas*, str. 64.

o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin),<sup>17</sup> lahko zakonsko omeji, če so takšne omejitve nujne zaradi zaščite javne varnosti, javnega zdravja ali morale, ali temeljnih pravic in svoboščin drugih ljudi. Toda upravičenost omejitve pravice do izgradnje džamije iz navedenih razlogov ni bila niti prepričljivo argumentirana, kaj šele, da bi bila dokazana na sodišču. A polemike in konflikti v zvezi z gradnjo džamij v nekaterih drugih evropskih državah kažejo še na neko drugo omejitev, s katero so soočene muslimanske verske skupnosti pri izgradnji džamij. Gre za omejitve, ki jih določajo urbanistični in drugi predpisi, ki so včasih prirejeni tako, da džamijo čim bolj asimilirajo oziroma njeno zunanjo podobo prilagodijo značilnostim prostora, v katerem bo stala. Te omejitve so marsikdaj takšne, da zgrajene džamije po svoji zunanji obliki niso takšne, kot si jih muslimanske verske skupnosti želijo. Ponekod so brez minaretov, drugod so take velikosti in oblike, da so navzven čim bolj podobne zgradbam v okolici, spet drugje imajo tako abstraktno obliko, da sploh niso prepoznavne kot ena od oblik tradicionalnih džamij, za katere je značilen orientalski arhitekturni slog. V vseh teh primerih gre za tako imenovano »arhitekturno mimikrijo«, na katero marsikdaj pristajajo tudi muslimanske verske skupnosti, da bi se izognile morebitnim konfliktom.<sup>18</sup> Muslimani so v tem pogledu v položaju, ki ga Jacques Derrida imenuje "pogojena gostoljubnost". Posamezniki, mesta ali države nudijo gostoljubje samo pod določenimi pogoji. Drugi – posamezniki in manjšine – so namreč deležni njihovega gostoljubja le, če so se pripravljene prilagoditi, ali z drugimi besedami, če sprejemajo pravila, način življenja, kulturo itd. svojih gostiteljev.<sup>19</sup> Ko gre za džamije, to pomeni, da jim jih pustijo postaviti le, če so po svoji obliki takšne, da ustrezajo estetskim in drugim normam, ki jih predpiše gostitelj (mestna, deželna ali državna oblast). Čeprav ponekod dopuščajo tudi džamije, ki so navzven jasno prepoznavne kot džamije (ker denimo želijo na tak način pokazati, da je mesto gostoljubno, odprto za razlike, svetovljansko, multikulturno in plurikonfesionalno),<sup>20</sup> je marsikdaj stanje povsem drugačno. Džamije so dopuščene le, če muslimanske verske skupnosti pristanejo na prej omenjeno arhitekturno mimikrijo. Zdi se, da je bilo tudi v Ljubljani tako.<sup>21</sup> Džamija je namreč v arhitekturnem

**17** Ta pravica je podobno opredeljena tudi v drugih mednarodnih dokumentih o človekovih pravicah.

**18** S. Allievi, *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*, str. 42.

**19** G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with J. Habermas and J. Derrida*, University of Chicago Press, Chicago and London 2003, str. 127–128.

**20** S. Allievi, *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*, str. 52. Tak primer je bila odločitev ruske vlade, da začne graditi džamijo v Kremlju v Moskvi z namenom spodbujanja večkulturnosti in pospeševanja tolerance (Vestnik Kavkaza, 10. 10. 2012). V Rotterdamu in nekaterih drugih holandskih mestih pa so bile nove džamije uporabljene kot atraktivne turistične točke. Tudi v drugih evropskih mestih imajo nekatere džamije simbolno vlogo tistega specifičnega objekta, ki ga obiskujejo diplomati, politične in trgovinske delegacije, mestne oblasti pa uporabljajo kot znamenje, ki kaže na kulturno odprtost in gostoljubnost njihovega mesta (S. Allievi, *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*, str. 51–52).

**21** Zgolj pogojna podpora džamiji je lepo vidna iz stališča nekdanjega predsednika vlade B. Pahorja, ko je po sestanku z muftijem Islamske skupnosti v Sloveniji dejal, da je država dolžna zavarovati versko svobodo in da izgradnjo islamskega versko kulturnega centra podpira, vendar meni, da »ne more biti tak, da bi s svojo podobo izzival nestrpnost tistih, ki mu nasprotujejo« (STA, 8. januar 2009). Poudaril je še svoje prepričanje, da bodo tudi tisti, ki bodo predlagali arhitekturne rešitve, mislili na to, da bo zgrajen verski objekt, ki bo v interesu islamske skupnosti in ki ne bo motil tistih, ki imajo pomisleke, da bi spremenil kulturno podobo države. Po njegovem mnenju se bo s tem okrepila strpnost, ki je pogoj za odprto in moderno družbo (prav tam). Skratka, po mnenju tedanjega premiera bi morala biti džamija takšna, da ne bi motila tistih, ki so do nje nestrpni. Toda če bi bila takšna, se strpnost v družbi s tem ne bi okrepila, saj je pogoj strpnosti prav to, da dopuščamo nekaj, s čimer se ne strinjamo. Če je džamija takšna, da tistih, ki izražajo nestrpnost do njene

smislu neke vrste kompromis med tradicionalno islamsko in moderno zahodnoevropsko arhitekturo.<sup>22</sup> Ključno vprašanje pri tem je, kako »nevidna« je lahko džamija, da jo muslimani še vedno prepoznavajo kot džamijo. Ali je džamija, ki je v notranjosti zgrajena in opremljena tako, kot želi muslimanska verska skupnost, po zunanjem videzu pa je nevidna kot džamija oziroma neprepoznava ali težko prepoznavna kot vidni simbol islama, še vedno džamija? Zdi se, da je v kontekstu pravice do verske svobode, ki vključuje pravico do izražanja svoje vere v bogoslužju in verskih obredih, bolj pomembna notranjost džamije.<sup>23</sup> Če pa džamijo razumemo kot vidni simbol islama v javnem prostoru, je seveda še kako pomembna tudi njena zunanja podoba. Je pa vprašanje, ali je pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi, ki vključuje tudi pravico do javnega izražanja pripadnosti določeni religiji (denimo z nošenjem islamskih rut in drugih religioznih simbolov), mogoče upravičeno razširiti tudi na džamije in jih posledično razumeti kot religiozni simbol, katerega vidnost v javnem prostoru služi muslimanom kot sredstvo hotenega izražanja pripadnosti islamu. Zato tudi ni jasno, ali je nasprotovanje izgradnji džamije, ki bi bila zaradi svoje zunanje podobe v javnem prostoru vidna in prepoznavna kot simbol islama, v nasprotju s to pravico.

Nekateri nasprotniki izgradnje džamije v Ljubljani so bili prepričani celo o nasprotjem, namreč, da niso oni tisti, ki kratijo pravice muslimanom, temveč da bi džamija kršila človekovo »pravico do ustreznega in neobremenjenega okolja« vsem ostalim državljanom.<sup>24</sup> Toda to njihovo prepričanje se izkaže za napačno, če o njem sodimo na podlagi obrazilne razsodbe o prepovedi referendumu o gradnji džamije, v kateri je Ustavno sodišče zapisalo, da pravica do svobodnega izpovedovanja vere (ki vključuje tudi pravico vernikov do verskega objekta, v katerem individualno ali skupinsko izpovedujejo svojo vero in opravljajo verske obrede), ni v koliziji z negativnim vidikom pravice do verske svobode (to je s pravico, da posameznik ni dolžan imeti vere; da se o tem ni dolžan izreči; da vere ni dolžan ne izpovedati ne izvrševati; da ima svobodo od vsakršne prisilne (neželene) konfrontacije s kakršnim koli verskim prepričanjem),<sup>25</sup> nasprotnikov izgradnje džamije, »saj je obiskovanje zgradbe, v kateri posamezna verska skupnost izvaja čaščenje, stvar

---

gradnje, ne bi motila, potem ti, tudi če bi se z gradnjo takšne džamije strinjali, ne bi postali nič bolj strpni. Ali drugače rečeno, strpnost bi se povečala le, če nestrpni ne bi nasprotovali džamiji, tudi če bi ta bila takšne oblike in velikosti, da bi jih to motilo. Razen če ni bilo mišljeno, da se bo strpnost v družbi povečala zato, ker bodo strpnost izkazali muslimani s tem, ko se bodo – da ne bi ostali praznih rok – strinjali tudi z obliko džamije, ki ni takšna, kot bi želeli, da bi bila. Ob tem premierjevem pozivu k večji strpnosti pa se ponovno zastavlja tudi staro vprašanje: Ali naj bomo strpni do nestrpnih?

**22** Že ko je leta 2011 Islamska skupnost v Sloveniji v sodelovanju z Mestno občino Ljubljana razpisala mednarodni arhitekturni natečaj za idejno zasnovo Islamskega versko-kulturnega centra v Ljubljani, je mufti N. Grabus, ki je bil tudi podpredsednik žirije, dejal, da želijo, da bi bila džamija sprejemljiva ne le za muslimane, ampak tudi za lokalno okolje. Po izboru pa še: »da je srečen, ker je prevladalo prepričanje, da je islam lahko tudi sinteza med Vzhodom in Zahodom, na kar nakazuje tudi zmagovalna arhitekturna rešitev. Ta je namreč zelo sodobna in bo za vse tiste, ki prisegajo na tradicionalno islamsko arhitekturo (zlasti pri minaretu), razočarani« (Delo, 18. 11. 2011).

**23** Ne nazadnje je bila znamenita krščanska cerkev Hagia Sophia, ki je v času bizantinskega cesarstva veljala simbol krščanstva, spremenjena v džamijo, ki je bila v času otomanskega cesarstva simbol zmage islama nad krščanstvom, ne da spremenili njeno zunanjo podobo. Dozidali so le minaret, ki pa ni nujni sestavni del džamije.

**24** Eden takratnih nasprotnikov gradnje džamije namreč pravi: »Poleg tega je mošeja tujek v narodovem, kulturnem in urbanem okolju. Mošeja tako krši človekove pravice vsem ostalim državljanom, saj imamo pravico do ustreznega in neobremenjenega okolja« (V. Vodopivec, 24ur, 21. 02. 2004).

**25** U-I-92/07-23 z dne 15.04.2010 (Uradni list RS, št. 46/2010), točka 85, 86.

svobodne odločitve posameznika. Zgolj to, da je na zemljišču, ki je v skladu s prostorsko zakonodajo namenjeno gradnji verskega objekta, tak objekt, ki ima tudi zunanja verska obeležja, samo po sebi še ne more pomeniti posega v t. i. negativen vidik svobode vere.<sup>26</sup>

Je pa bilo nasprotovanje izgradnji džamije v Ljubljani tudi v očitnem nasprotju z načelom laične države, ki mora biti nevtralna v odnosu do različnih religij, ali drugače rečeno, različne religije morajo biti v laični državi, ki temelji na ustavni ločitvi države in verskih skupnosti, enakopravne. Zato laična država ne sme dovoliti prepovedi gradnje džamije. Muslimani imajo enako pravico zgraditi džamijo kot imajo kristjani pravico zgraditi cerkev. Če bi nasprotniki gradnje džamije v Ljubljani uporabljali enaka merila glede uresničevanja pravice do verske svobode, bi morali nasprotovati tudi gradnji krščanskih cerkva in se zavzemati le za gradnjo hišnih kapel. Ker pa tega niso počeli, je bilo njihovo nasprotovanje izgradnji džamije očiten poizkus postaviti muslimane v neenak položaj v odnosu do kristjanov. Pravzaprav je šlo za poskus diskriminacije, saj je diskriminacija v prej omenjeni deklaraciji o odpravi vseh oblik diskriminacije na temelju vere opredeljena prav kot »kakršno koli razlikovanje, izključevanje, omejevanje ali dajanje prednosti na temelju vere ali prepričanja, ki ima za namen ali učinek razveljaviti ali prikrajšati komurkoli enakopravno pripoznavanje, uživanje ali izvajanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin«.<sup>27</sup> Ker ima vsakdo pravico do verske svobode, ki vključuje tudi pravico imeti svoje bogoslužne prostore, in ker »nihče ne sme biti izpostavljen diskriminaciji na podlagi vere ali drugega prepričanja od katerekoli države, ustanove, skupine oseb ali posamezne osebe«,<sup>28</sup> je očitno, da je skupina nasprotnikov gradnje džamije v Ljubljani ravnala v nasprotju s to konvencijo, saj je poskušala muslimanom preprečiti zgraditi prostore, v katerih bi lahko izrazili svojo vero v bogoslužju in ritualih.

## Netolerantnost in paradoks tolerance

Poleg tega je njihovo ravnanje mogoče opredeliti tudi kot izraz nestrpnosti, saj je v navedeni deklaraciji »netolerantnost« definirana na povsem enak način kot »diskriminacija«.<sup>29</sup> Ker deklaracija zavezuje države podpisnice ne samo k temu, da zakonsko preprečejo kakršno koli diskriminacijo na podlagi vere, ampak tudi, da »sprejmejo vse ustrezne ukrepe za boj proti nestrpnosti na podlagi vere«,<sup>30</sup> se zastavlja vprašanje, kako naj to sploh

**26** U-I-111/04 z dne 28. 4. 2004 (Uradni list RS, št. 51/04), točka 33.

**27** *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, čl. 2. 2.

**28** Prav tam, čl. 2.1.

**29** Prav tam, čl. 2. 2.

**30** Prav tam, čl. 4. 2.

naredi. Problem je namreč v tem, da je sama tolerantnost nekaj *paradoksnega*.<sup>31</sup> Če je tolerantnost neomejena, je paradokсна zato, ker nujno vodi do samoukinitve, saj vključuje tudi tolerantnost do netolerantnih, do gorečih nasprotnikov tolerantnosti, ki bodo zlorabili to neomejeno tolerantnost tolerantnih, odstranili tolerantne in z njimi samo načelo tolerantnosti. Prav zato, ker je toleranca netolerance samodestruktivna, je nemara edina rešitev tega paradoksa tista, po kateri strpnost do nestrpnih ni mogoča. To pa ne pomeni, da je potrebno biti do nestrpnih vedno nestrpen in jih, če ne gre drugače, onemogočiti tudi z uporabo sile, temveč le, da je v imenu strpnosti nujno to pravico imeti in jo uporabljati odvisno od tega, v kolikšni meri nestrpnosti ogrožajo strpnost, svobodo in pluralizem.<sup>32</sup>

Toda po drugi strani je tudi strpnost, ki je zgolj strpnost do tistih, ki sprejemajo načelo strpnosti, prav tako paradokсна, saj je to zgolj strpnost do enako mislečih, medtem ko je nujni pogoj strpnosti prav strpnost do drugačnega, do drugače mislečih. Nesmiselno je reči, da je nekdo toleranten do drugega, če mu dopušča nekaj, s čimer se tudi sam strinja ali pa je do tega indiferenten. Edino, če se s tem ne strinja in temu nasprotuje, pa to kljub temu dopušča; če ne onemogoča nečesa, za kar je prepričan, da je njemu in drugim nevarno in škodljivo, je zares toleranten. Vendar le pod pogojem, da tega ne prepreči, čeprav bi lahko to storil. Kajti za tistega, ki nekaj »dopušča« samo zato, ker na to ne more vplivati, še ne moremo reči, da je toleranten. Paradigmatski primer tolerantnosti imamo torej takrat, ko nekdo dopušča nekaj, kar izrazito ogroža njegova trdna prepričanja. Bolj ko je prepričan, da so stališča drugega o nekem pomembnem vprašanju napačna in nevarna, bolj je toleranten, če dopušča, da jih drugi svobodno izraža.

Če toleranco razumemo na tak način, potem ni nobenega dvoma, da je bilo nasprotovanje gradnji džamije v Ljubljani izraz netolerantnosti. Ni pa nujno, da je bilo dopuščanje in podpora njene izgradnje izraz tolerance tistih, ki so gradnjo zagovarjali. Tako je sicer videti na prvi pogled, toda analiza dostopnih izjav v podporo izgradnji džamije ne potrjuje takšnega sklepa. Prej nasprotno. Videti je, da mnogi med tistimi, ki so njeno izgradnjo podpirali, tega sploh niso počeli zato, ker so bili do njene izgradnje tolerantni. To bi namreč lahko počeli le, če bi gradnjo dopuščali kljub temu, da bi bili prepričani, da je izgradnja džamije v Ljubljani nekaj slabega ali moralno spornega. Ker o tem niso bili prepričani, njihova podpora ni in ne more biti izraz njihove tolerantnosti, saj so taka prepričanja, kot smo videli, nujni pogoj tolerance. Iz tega se vidi, da klasični koncept tolerance kot dopuščanje nečesa, s čimer se ne strinjamo, ni in ne more biti ustrezen teoretski okvir za razumevanje razlogov, zaradi katerih so podporniki izgradnje džamije podpirali njeno izgradnjo.

Poleg tega je Anna Galeotti prepričana, da obstoječi liberalni koncept tolerance kot svobode od poseganja države na določena področja, ni pravi ključ za reševanje problemov, ki so povezani s sodobnim družbenim pluralizmom. Primeren je le, »če je pluralizem ra-

<sup>31</sup> Cf. J. Halberstam, "The Paradox of Tolerance", *The Philosophical Forum*, vol. 14 (1982/3). Nekoliko podrobeje in v nekoliko drugačnem kontekstu sem o tem pisal v knjigi: *Laična šola*, MK, Ljubljana 1995.

<sup>32</sup> Cf. K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, I, Routledge & Kegan Paul, London 1966, str. 265; *Conjectures and Refutations*, Harper & Row, New York 1968, str. 357. Podobne zahteve po omejitvi strpnosti najdemo znotraj politične filozofije tudi pri J. Rawlsu (*A Theory of Justice*, HUP, Cambridge 1971, str. 205-221) in že veliko prej v Lockovem *Pismu o toleranci*.

zumljen kot pluralnost med sabo nasprotujočih si pojmovanj dobrega«. Če pa je pluralizem mišljen kot pluralnost skupin in kultur, ki so asimetrično locirane v demokratični družbi, potem ta model tolerance ne zadošča.<sup>33</sup> Ključni problem pluralizma, ki naj bi ga liberalno pojmovana toleranca razrešila, je namreč konflikt med sabo nezdržljivimi pojmovanji dobrega oziroma med različnimi verovanji, moralnimi in političnimi prepričanji ter vrednotami, ki so posledica posameznikovih svobodnih izbir. V tem primeru je problem postavljen v kontekst moralnega pluralizma, toleranca pa je zato razumljena kot vrlina posameznika, »ki omogoča vzajemno sprejemanje nesoglasja na temelju previdnostnih, epistemoloških ali moralnih razlogov. Tej individualni kreposti ustreza politična krepost neposeganja na določena področja, ki so spoznana za področja v pristojnosti zasebnih izbir posameznikov, katerih drugačnost je spoznana kot za javnost nepomembna. Na ta način so vprašanja tolerance poistovetena s problemi posameznikove svobode in njene združljivosti s svobodo drugih«. <sup>34</sup> Ta model tolerance se je izkazal kot učinkovito sredstvo razreševanja konfliktov med katoliki, protestanti in ateisti. Ni pa se obnesel v razvpiti *l'affaire du foulard*. Kajti če bi model liberalne tolerance deloval tudi v tem primeru, potem do politične afere sploh ne bi prišlo. Izbruh afere zato postavlja pod vprašaj domnevo, da je šlo v tem primeru za konflikt med različnimi pojmovanji dobrega. Kajti če je šlo, potem se, kot poudarja Galeotti, zastavlja ključno vprašanje: zakaj »ni prišlo do rutinske uveljavitve tolerance, saj sta v Franciji in vseh drugih liberalnih demokracijah verska svoboda in svoboda izražanja zajamčeni z ustavo?«. <sup>35</sup>

Njen odgovor je, da zato, ker konflikt ni nastal toliko zaradi moralnega pluralizma ali pluralizma pojmovanj dobrega, temveč zaradi nesimetrije različnih skupin v družbi, ki »nato hranijo in podžigajo kulturna in ideološka nasprotja. Z drugimi besedami: verske in moralne razlike so znova tako žgoče zaradi izključenosti ali neenake in nepopolne vključenosti različnih družbenih skupin v liberalnodemokratsko državljanstvo«. <sup>36</sup> Iz tega sledi, da po njenem mnenju liberalna toleranca ni primerna za reševanje tovrstnih konfliktov, saj pri njih ne gre toliko za vprašanje širjenja ali omejevanja individualnih svobodščin, ampak bolj za problem »širjenja enakosti dostojanstva in spoštovanja na pripadnike skupin, ki iz različnih razlogov ne uživajo državljanstva enakovredno z drugimi«. <sup>37</sup>

**33** A. Galeotti, "Contemporary Pluralism and Toleration", *Ratio Juris* 1997/2, str. 2 Njen koncept tolerance kot pripoznanja sem v širšem kontekstu obravnave vidne prisotnosti religioznih simbolov v javni šoli predstavil že v publikaciji *Med pravico in prepovedjo*, PI, Ljubljana 2011.

**34** A. Galeotti, *Toleranca*, Krtina, Ljubljana 2009, str. 22.

**35** Prav tam, str. 104.

**36** Prav tam, str. 24-25.

**37** Prav tam, str. 25. Zanj je torej liberalna toleranca neprimerna, ker izza »nespremenljivih« svetovnih nazorov in »nekompatibilnih« koncepcij dobrega obstajajo družbene skupine, ki zavzemajo marginalne in podrejene položaje, in ki zahtevajo, da se jih pripozna kot enakopravne večinskim skupinam, ter se obenem borijo, da bi bile njihove različne identitete javno sprejete (A. Galeotti, *Toleration as Recognition*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, str. 65-66).

## Toleranca kot pripoznanje razlik

V takem primeru je po njenem mnenju koncept tolerance kot pripoznanja razlik bolj primeren kot liberalna toleranca. Prednost tega koncepta poskuša dokazati prav s pomočjo interpretacije že večkrat omenjene afere v zvezi s prepovedjo nošenja islamskih rut v francoskih javnih šolah. Galeotti trdi, da standardni liberalni argumenti v prid toleriranju islamskih rut in proti njemu »zakrivajo tisto, za kar pri tem v resnici gre – namreč za zahtevo, da člani manjšinskih skupin in samo oni, spremenijo svoja oblačila in ravnanja zato, da bi bili sprejeti v šolo«. Kajti od nereligioznih učencev ali učencev krščanske veroizpovedi se ne zahteva, da spremenijo svoja oblačila, da bi jih sprejeli v šolo. Zato vztrajanje muslimanskih deklet pri pravici do nošenja islamske rute ni nujno znak verskega fundamentalizma. Lahko je šlo za zahtevo po polni vključitvi v francosko družbo in po sprejetju njihove kulturne različnosti.<sup>38</sup> Ta argumentacija je vsaj do določene mere uporabna tudi za razlago konflikta glede izgradnje džamije v Ljubljani. Kajti večdesetletno prizadevanje muslimanov v Sloveniji, da bi dobili džamijo, je mogoče razumeti tudi kot njihovo prizadevanje po polni vključitvi v slovensko družbo, to se pravi po tem, da kot muslimani v njej ne bi bili več marginalizirani, nevidni in zato neprepoznavni, temveč bi bila njihova verska in kulturna različnost v javnem prostoru vidna in pripoznana kot bistvena sestavina njihove skupinske oziroma kolektivne identitete.<sup>39</sup> In prav v tem je podobnost med nošenjem islamskih rut in izgradnjo džamije. Kajti v obeh primerih gre za nekaj več kot le za poseben način izražanja svoje vere: gre za javno izpovedovanje njihove pripadnosti islamski skupnosti in kulturi. Zato so v teh primerih religiozni simboli, kot pravi Galeotti, manifestacija kolektivne identitete, in nošenje islamske rute je pravzaprav način izpovedovanja te identitete, je isto kot izrekanje trditve: »Želim biti to, kar sem, in na to sem ponosna«.<sup>40</sup> Podobno je tudi prizadevanje muslimanov v Sloveniji, da zgradijo džamijo, mogoče razumeti kot prizadevanje za to, da bodo na tak način lahko izrazili svojo identiteto, da bodo javno pokazali, da želijo biti to, kar so, in da so ponosni, ker so muslimani. Zato bo džamija v očeh muslimanov in večinskega prebivalstva lahko videna tudi kot znamenje pripoznanja in sprejetja verske in kulturne različnosti muslimanov v slovenski družbi.<sup>41</sup>

Toda kljub tej podobnosti, je treba upoštevati bistveno razliko med vzrokoma, zaradi katerih muslimani ne morejo v celoti uveljaviti svoje pravice do verske svobode. V francoskem primeru je to država, ki je v imenu spoštovanja načela laičnosti z zakonom prepove-

<sup>38</sup> A. Galeotti, *Toleration as Recognition*, str. 133.

<sup>39</sup> Podobno so namreč razumeli izgradnjo džamije oziroma islamskega kulturnega centra v Marseillu tudi tam živeči muslimani. Prehod od molilnic k džamiji so namreč videli kot javno pripoznanje tamkajšnje islamske skupnosti in s tem tudi kot preseganje gole tolerance do nje (J. Cesari, *Être musulman en France: associations, militants et mosques*, Karthala Editions, Paris 1994, str. 111).

<sup>40</sup> A. Galeotti, *Citizenship and Equality: The Place for Toleration*, *Political Theory* 1993, str. 596.

<sup>41</sup> Ta možnost se kaže tudi v takratnem nagovoru škofa A. Glavana ob položitvi temeljnega kamna za džamijo v Ljubljani, ko je rekel, da bodo muslimani z džamijo »kot verska skupnost na simbolni ravni dobili stalno prebivališče v Sloveniji« oziroma »novo mesto v naši družbi« ([http://www.islamskaskupnost.si/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1060:svecano-polozen-temeljni-kamen&catid=3:minas&Itemid=18](http://www.islamskaskupnost.si/index.php?option=com_content&view=article&id=1060:svecano-polozen-temeljni-kamen&catid=3:minas&Itemid=18)).

dala nošenje islamskih rut v javnih šolah. V slovenskem primeru pa vzrok ne leži v ravnanju države. Prav nasprotno, to, tudi po mnenju takratnega muftija Islamske skupnosti v Sloveniji, ni bil vzrok za odsotnost džamij v Sloveniji, saj ima Islamska skupnost »vse zagotovljene pravice po zakonu o verski svobodi, da samostojno in avtonomno deluje ter uresničuje svoje poslanstvo. Slovenska zakonodaja in pravni sistem kažeta visoko stopnjo spoštovanja pluralnosti v družbi«. <sup>42</sup> Vzrok za to, da v Sloveniji ni bilo nobene džamije, je drugje: v stališčih in ravnanju dela politike in civilne družbe. Vseeno pa je primerjava s francoskim primerom, kakor ga razlaga Galeotti, koristna tudi za razumevanje konflikta glede gradnje džamije v Ljubljani.

Galeotti namreč navaja nekatere možne ugovore zagovornikov tradicionalnega pojmovanja laičnosti, ko gre za vprašanje pravice do nošenja islamske rute v francoskih javnih šolah, ki so po zakonu določene kot laične šole. Tako bi ji denimo lahko ugovarjali z argumentom, da država seveda jamči vsakomur versko svobodo in svobodo izražanja, da pa problem sploh ni v tem, da bi bile muslimanskim dekletom te pravice kršene, temveč v zavzemanju za razširitev »tolerance z njej lastne, zasebne sfere, na javno sfero državnega šolstva, emblema in temelja laične države«. <sup>43</sup> Vendar meja tolerance glede nošenja religioznih simbolov v javni šoli, kakor jo določa francoski zakon, ne poteka med javnim in zasebnim, ampak znotraj javne sfere, med diskretnimi in nediskretnimi religioznimi simboli. Razlika med njimi ni razlika med simboli različnih religij v tem smislu, da bi bili denimo krščanski simboli dovoljeni, simboli islamske religije pa ne. Gre za nekaj drugega. Diskretni so pravzaprav tisti religiozni simboli, ki se zdijo nekaj običajnega in se kot taki kljub njihovi vidnosti sploh ne opazijo, ali natančneje rečeno, ne vzbujajo posebne pozornosti in zato tudi ne javnih reakcij. Nekaj podobnega velja bržkone tudi za razliko med krščanskimi cerkvami in džamijami v Sloveniji in v drugih zahodnih državah. Cerkve v teh okoljih delujejo kot diskretni religiozni simboli, saj so za večinsko prebivalstvo nekaj običajnega, so nekaj, kar je pripoznano kot neizogibni sestavni del zahodne kulture, ki je tesno povezana s krščanstvom. Kot take ne vzbujajo niti posebne pozornosti niti javnega nasprotovanja. Izjema so ponekod občasna nasprotovanja preglasnemu zvonjenju cerkvenih zvonov. Prav nasprotno pa je marsikje v teh okoljih z džamijami. Te delujejo kot nediskretni religiozni simboli. Pogosto so videne kot tujek, kot nekaj, kar ne sodi v te kraje. Še posebej to velja za minarete. Zato gradnji džamij in minaretov marsikje ostro nasprotujejo. Kot smo videli, je bilo tako tudi glede izgradnje džamije v Ljubljani.

Gledano s tega zornega kota so džamije in minareti v zahodnih državah lahko videni kot nediskretni religiozni simboli, saj imajo podobne učinke v javnosti kot islamske rute, ki so v Franciji zakonsko uvrščene med nediskretne religiozne simbole. Nošenje islamskih rut v javni šoli, je namreč izzvalo spore tako na javnih šolah kakor tudi v širši družbi. Vendar je za islamske rute kot nediskretne religiozne simbole značilno še nekaj drugega:

<sup>42</sup> Nagovor muftija N. Grabusa ob položitvi temeljnega kamna za džamijo v Ljubljani ([http://www.islamska-skupnost.si/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1060:svecano-polozen-temeljnikamen&catid=3:minas&Itemid=18](http://www.islamska-skupnost.si/index.php?option=com_content&view=article&id=1060:svecano-polozen-temeljnikamen&catid=3:minas&Itemid=18)).

<sup>43</sup> A. Galeotti, *Toleranca*, str. 105.

njihovo nošenje v glavnem ni bilo dojet kot izraz svobodnih zasebnih izbir, ampak pogosto kot znak podrejenosti ženske, ali pa kot znamenje verskega fundamentalizma. Kljub temu pa je lahko pri tem šlo, kot smo videli, za čisto nekaj drugega: za zahtevo po polni vključitvi v francosko družbo in po sprejetju njihove kulturne različnosti. Ta teza je lahko pravilna v tem smislu, da pravilno ugotavlja tisto, kar so dekleta sama zahtevala. Toda ali bi bila država, če bi tej zahtevi ugodila, ker bi se strinjala, da je inkluzija muslimanskih deklet v francosko družbo in sprejetje njihove kulturne različnosti nekaj dobrega, bolj tolerantna? Analogno vprašanje bi lahko postavili tudi glede džamije v Ljubljani. Vprašanje namreč je, ali bi bilo strinjanje z njeno izgradnjo dokaz večje tolerance tudi v primeru, če bi bilo to strinjanje posledica splošno sprejetega prepričanja, da je izgradnja džamije v Ljubljani nekaj dobrega. Odgovor ni enostaven, čeprav se na prvi pogled zdi, da bi bilo. Videti je namreč, da bi šlo za udejanjenje modela tolerance kot pripoznanja. Toda ali je taka toleranca sploh toleranca? Toleranca je namreč, kot pravi Susan Mendus, »zanimiv filozofski problem natančno takrat, ko je, in zaradi česar je, pripoznanje in sprejetje, ki ga zahteva manjšina, zanikano od večine. Z drugimi besedami, toleranca stopi na sceno, ko večina (pravično ali krivično) zanika tiste poglede ali verovanja manjšine, ki so vredna spoštovanja ali pripoznanja ali vključitve.«<sup>44</sup> Kajti, kot smo že opozorili, je nesmiselno reči, da je nekdo toleranten do drugega, če mu dopušča nekaj, s čimer se tudi sam strinja ali pa je do tega indiferenten. Edino, če se s tem ne strinja in temu nasprotuje, pa to kljub temu dopušča; če ne onemogoča nečesa, za kar je prepričan, da je njemu in drugim nevarno in škodljivo, je zares toleranten.

Zdi se torej, da je toleranca kot pripoznanje nemogoča, ker ne moremo tolerirati nečesa, kar ima za nas pozitivno vrednost, kajti toleranca je, paradokсно, »zahtevana samo za tisto, česar ni mogoče tolerirati.«<sup>45</sup> In nasprotno, naše pripoznanje kulturne in verske različnosti je mogoče le, če jih ne toleriramo, in če niso hkrati objekt naše netolerance. Če je tako, pripoznanje kulturne in verske različnosti ni mogoče v okviru tolerance kot pripoznanja različnosti, kot meni Galeotti.

Te konceptualne razlike je treba upoštevati tudi pri razlagi konflikta glede gradnje džamije v Ljubljani. Nič manj pomembno pa ni pri tem upoštevati tudi njeno razlago koncepta enakega spoštovanja, ki ga je razvijala v več svojih delih, saj omogoča še en pogled na obravnavano problematiko. Kar zadeva toleranco, smo že omenili, da je stališča in dejanja večine tistih nasprotnikov gradnje džamije v Ljubljani, ki so svoje nasprotovanje javno izrazili, mogoče upravičeno obravnavati v kontekstu tradicionalnega pojmovanja tolerance in jih označiti za netolerantna. Njihovo nasprotovanje, ki so ga sami v javnosti pogosto prikazovali kot nasprotovanje gradnji zaradi neprimerne lokacije, se namreč tudi po spremembi lokacije ni zmanjšalo. Ravno nasprotno, ko je Mestna občina Ljubljana sprejela prostorske akte, ki so omogočili gradnjo džamije v Ljubljani na novi lokaciji, je bil – po poročanju Varuha človekovih pravic – predvsem jeseni 2008 opazen »porast skrb zbujajočih

<sup>44</sup> S. Mendus, Book Reviews (Galeotti, *Toleration as Recognition*), *Ethics*, April 2003, str. 700-701.

<sup>45</sup> B. Williams, "Tolerating the intolerable", v: S. Mendus (ur.), *The Politics of Toleration*, str. 65.

ksenofobnih odmevov v delu javnosti. Pri tem je izstopalo ravnanje nekaterih politikov, ki so v javnosti ponovno iskali podporo za nasprotovanje gradnji džamije v Ljubljani, žal tudi s širjenjem islamofobnih predsodkov in razpihovanjem verske nestrpnosti proti muslimanom.<sup>46</sup> Na te pojave nestrpnosti sta se takratna Varuhinja človekovih pravic in Urad za verske skupnosti odzvala tako, da sta organe pregona oziroma tožilstvo opozorila na nujno proučitev teh in drugih primerov suma kršitve prepovedi zbujanja in razpihovanja nestrpnosti.<sup>47</sup>

Problem pa je, ker država z ukrepi, ki so ji na voljo, ne more storiti kaj več kot preprečiti konflikte in zakonsko zaščititi muslimane in njihovo versko skupnost pred diskriminacijo. Nestrpnosti nekaterih državljanov do njih pa žal ne more preprečiti. Prav tako ne more, kot poudarja Galeotti, ukazati spoštovanja in javnega pripoznanja kolektivnih identitet, ki si ga kulturne in verske manjšine v sodobnih demokracijah želijo zato, ker jim ne zadošča priznanje enakih individualnih pravic, to se pravi tega, da država jamči vsakemu pripadniku teh skupin enake pravice, enake možnosti in enako obravnavo.<sup>48</sup> Tisto, kar hočejo, namreč ni le to, da so jim zajamčene enake državljanske pravice. Njihov cilj ni zgolj enakost kot istost ali podobnost. Gre jim za »enakost spoštovanja«,<sup>49</sup> ki se kaže v javnem pripoznanju kolektivnih identitet, temelječih na drugačnosti. Kajti če sta vidnost in legitimnost te drugačnosti – ki daje vsaki skupini lastno identiteto, in po kateri se denimo neka verska ali kulturna skupnost razlikuje od ostalih – v družbi onemogočena ali zanižana, bo taka skupina, kot poudarja Galeotti, nujno stigmatizirana. To pa pomeni, da se njeni pripadniki ne morejo v javnosti pojavljati brez občutka sramu, ki je posledica javne stigmatizacije skupine, ki ji pripadajo. Ko je torej v neki družbi prepovedano nošenje islamskih rut v javni šoli, ali pa je, kot je bilo v našem primeru, islamski skupnosti onemogočena izgradnja džamije, je občutek sramu pri njenih pripadnikih posledica takšnega javnega odnosa do njihove verske in kulturne drugačnosti, ki je osnova njihove kolektivne identitete.<sup>50</sup> Z drugimi besedami, pravi Galeotti, pripadniki takšnih skupin nimajo pogojev za samospoštovanje, saj zaradi svoje družbene drugačnosti, »ne uživajo javnega spoštovanja«. <sup>51</sup> Ker je načelo enakega spoštovanja bistveno za liberalno demokracijo, »neenako spoštovanje pa tisto, za kar gre v zahtevah po javnem pripoznanju kolektivne identitete«, se zastavlja vprašanje, kakšen naj bo odziv politike na te zahteve.<sup>52</sup> Odgovor na

**46** Letno poročilo Varuha človekovih pravic RS za leto 2008, Ljubljana, junij 2009, str. 24–25. Na to kaže, kot piše v poročilu, predvsem naslednje: »vsebinska referendumsko pobudo mestnega svetnika M. Jarca, ki nasprotuje določenim mejam gabaritov za višino minareta«; »povzročanje škode na objektu, kjer je sedež Islamske skupnosti v Sloveniji«; »izredno nestrpna, žaljiva in grozilna pisma muftiju«; »skrunitev grobov na muslimanskem pokopališču iz prve svetovne vojne v Logu pod Mangartom«; številna anonimna besedila, polna verskega sovraštva, na internetu (prav tam).

**47** Prav tam, str. 25.

**48** A. Galeotti, *Citizenship and Equality: The Place for Toleration*, str. 595, 597.

**49** Prav tam, str. 597.

**50** Zato je »javno pripoznanje razlik prvi korak k temu, da se pripadniki ... nevidnih skupin v javnosti ne sramujejo samih sebe in niso prisiljeni v ponižujoče prikrivanje; tj. da se počutijo v celoti državljani na isti stopnji in z enakim dostojanstvom« (A. Galeotti, *Toleranca*, str. 145).

**51** A. Galeotti, *Citizenship and Equality: The Place for Toleration*, str. 598.

**52** Prav tam

to vprašanje je, če nekoliko poenostavimo, v glavnem odvisen od tega, kaj je predmet enakega spoštovanja: dostojanstvo človeka ali kolektivne identitete.<sup>53</sup> V našem primeru se na prvi pogled zdi, da je relevantna le politika, ki ima za predmet enakega spoštovanja kolektivne identitete, saj naj bi muslimani pri nas že uživali enako spoštovanje kot osebe oziroma abstraktni državljani, ker so jim zajamčene enake človekove in državljanske pravice. Toda za enako spoštovanje, kot opozarja Galeotti, ne zadoščajo vedno le enake pravice.<sup>54</sup> Poleg tega je politika enakega spoštovanja osebe relevantna tudi zato, ker – kot bomo videli – lahko privede do posrednega spoštovanja kolektivne identitete te osebe. Ne glede na to možnost, pa nič ne kaže, da bi muslimani pri nas takšno politiko razumeli kot primeren odgovor na svoje prizadevanje za enako spoštovanje njihove kolektivne identitete. Vendar je pri tem treba opozoriti, da muslimani in Islamska verska skupnost v Sloveniji v svojem prizadevanju za priznanje svoje verske in kulturne različnosti niso uporabljali običajnih oblik boja za priznanje svoje kolektivne identitete z zahtevami po uveljavitvi politik diferenciranega državljanstva ali afirmativnega ukrepanja. Prav nasprotno, prizadevali so si le za to, da se jim kot posameznikom in verski skupnosti omogoči dejansko uživanje pravno zaščitene enakosti pravic, to se pravi pravice do imetja in uporabe bogoslužnih prostorov. Njihovo dolgoletno prizadevanje sicer potrjuje pravilnost teze, ki jo branijo zagovorniki multikulturalizma oziroma tako imenovanih politik razlike in priznanja, namreč, da imeti zgolj formalno priznane enake pravice ni dovolj. Toda prav dejstvo, da muslimani in njihova skupnost v prizadevanju za džamijo niso zase zahtevali posebnih pravic in posebne obravnave, kaže, da so se verjetno zavedali, da bi jim takšne zahteve bržkone bolj škodile kot koristile, saj ovira za izgradnjo džamije ni bila odsotnost posebnih pravic, temveč nasprotovanje dela civilne družbe, ki bi se, če bi jim država priznala posebne pravice, zagotovo še povečalo in razširilo. Poleg tega bi posebne pravice izražale le, da je država priznala njihove versko in kulturno drugačnost. Njim pa gre, tako se zdi, predvsem za nekaj drugega: da bila ta drugačnost priznana, cenjena in spoštovana v slovenski družbi; da bi jo večinsko prebivalstvo sprejelo kot nekaj, kar prispeva k skupnemu dobru.<sup>55</sup> Zato so v javnih nastopih močno poudarjali, da je Islamska skupnost v Sloveniji »trdno odločena razvijati in promovirati civilizacijske vrednote, ki bodo krepile duha tolerance, sožitje« itd.; da imajo muslimani in kristjani »zelo podobna stališča glede etičnih vprašanj«; da bo Ljubljana, ko bo zgrajena džamija, postala »pluralno mesto, zasnovano na strpnosti in spoštovanju različnosti«.<sup>56</sup> S tem so poskušali predstaviti sebe in islam v dru-

<sup>53</sup> Prim. A. Galeotti, *La politica del rispetto*, Editori Laterza, Roma-Bari 2010, str. 28.

<sup>54</sup> Prav tam, str. 29.

<sup>55</sup> Po besedah muftija N. Grabusa džamija ni pomembna le za muslimane, ampak je »objekt skupnega dobra« ([http://www.islamska-skupnost.si/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1060:svecano-polozen-temeljnikamen&catid=3:minas&Itemid=18](http://www.islamska-skupnost.si/index.php?option=com_content&view=article&id=1060:svecano-polozen-temeljnikamen&catid=3:minas&Itemid=18)).

<sup>56</sup> Prav tam Podobno vidi Ljubljano tudi župan Z. Jankovič, ki je v svojem nagovoru ob položitvi temeljnega kamna za džamijo zapisal, da bo džamija dokaz, da je Ljubljana mesto, ki je odprto v prihodnost, mesto tolerance in spoštovanja razlik. Predsednica vlade A. Bratušek je v svojem nagovoru prav tako poudarila, da džamija ne bo pomembna le za islamsko skupnost, temveč tudi za mesto in državo, saj bo muslimanom omogočala dejansko uresničevanje človekove pravice do verske svobode, ki je tudi njihova ustavna pravica, državi pa povrnila ugled države, »v kateri vladata strpnost in spoštovanje človekovih pravic«, katerega je v očeh nekaterih evropskih institucij izgubljala zaradi nasprotovanja izgradnji džamije v delu civilne družbe. Poleg tega bo, kot pravi, »prepletanje različnih kultur in ver z novo džamijo« dalo mestu in

gačni podobi kot je tista, ki so jo v zahodnih državah s pomočjo množičnih medijev ustvarili predvsem nekateri desničarski politiki in fundamentalisti krščanske in judovske provenience. Gre za podobo islama kot sovražnika, ki ogroža zahodno civilizacijo in kulturo; za podobo islama kot lažne antikrščanske religije, ki je militantna navzven in nestrpna navznoter, ki vodi svete vojne in podpira terorizem, ki zatira ženske in ne priznava verske svobode, kakršna je zajamčena z mednarodnim pravom človekov pravic, itd.<sup>57</sup> Takšna negativna podoba islama je namreč prisotna tudi pri nas, čeprav zanjo ni podlage niti v dose- danjem ravnanju muslimanov v Sloveniji niti v specifični evropeizirani varianti islama, ki jo že dolgo gojijo. Ker je taka podoba islama ovira celo za tolerantnost do islama in islam- ske verske skupnosti, kaj šele za javno pripoznanje in spoštovanje njihove verske in kul- turne različnosti, je razumljivo, da jo poskušajo spremeniti s svojo »prosvetiteljsko« de- javnostjo v širši družbi in da vidijo islamski versko kulturni center tudi kot prostor medsebojnega spoznavanja, druženja, dialoga in razumevanja.<sup>58</sup>

Toda takšna prizadevanja so lahko uspešna le, če je razlog za nestrpnost in odsotnost spoštovanja islama in kolektivne identitete muslimanov nevednost tistih, ki ne spoštujejo njihove drugačnosti. V primerih, ko so nestrpni, ali ko ne spoštujejo njihove verske in kul- turne različnosti kljub temu, da islam dobro poznajo, pa bo njihovo prizadevanje bržkone neuspešno. Zdi se, da je za mnoge nesprejemljiva tudi prej omenjena politika pripoznanja in enakega spoštovanja, če je razumljena tako, da bi v skladu z njenimi zahtevami morali – v našem primeru – kulturne in verske drugačnosti muslimanov javno pripoznati in jim iz- kazati enako spoštovanje kot drugim kulturam in religijam. Razlog za nesprejemljivost je predpostavka take politike, ki se glasi: različne kulture si zaslužijo enako spoštovanje, ker so vse kulture enako vredne.<sup>59</sup> To pa je za marsikoga nesprejemljivo. Poleg tega je ta pred- postavka problematična tudi zato, ker, kot poudarja Giovanni Sartori, vodi v »absolutni relativizem, ki je uničujoč za sam pojem vrednosti. Kajti če je vse vredno, ni nič vredno: vrednost izgubi vsako vrednost«.<sup>60</sup> Iz tega sledi, da politika, katere predmet pripoznanja in enakega spoštovanja so kolektivne identitete: kulturne in religijske, verjetno ni pravi od-

---

državi »prav poseben čar. Islam je bogato izročilo in del evropske tradicije, brez katerega Evropa ne bi bila to, kar je – notranje raznolik in kulturno bogat kontinent«. Pomen džamije in islamske skupnosti za državo in slovenski narod je v svojem nagovoru izpostavil tudi katoliški škof A. Glavan, rekoč: »Slovenci smo kot narod upravičeno veseli, da boste muslimani v Sloveniji dobili verski objekt in kulturni prostor, saj je prisotnost različnih verstev in svobodno izpovedo- vanje vere v vseh njenih razsežnostih pomemben pokazatelj demokratičnosti in strpnosti. Džamija, ki bo stala tukaj, bo prostor vere in kulture, obenem pa bo tudi prihodnjim rodovom simbol medsebojnega spoštovanja, dialoga, sodelovanja in prijateljstva« ([http://www.islamska-skupnost.si/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1060:svecano-polozen-temeljni-kamen&catid=3:minas&Itemid=18](http://www.islamska-skupnost.si/index.php?option=com_content&view=article&id=1060:svecano-polozen-temeljni-kamen&catid=3:minas&Itemid=18)).

**57** H. Küng, *Islam. Passato, presente e futuro*, BUR, Milano 2007, str. 29-31.

**58** Podobnega mnenja je bila tudi večina v neko raziskavo vključenih pripadnikov islamske skupnosti v Marseillu. Prepričani so namreč bili, da je za njihov marginalni položaj v francoski družbi kriva negativna podoba islama in nepo- znovanje islamske kulture in civilizacije. Zato so v novem islamskem kulturnem centru (kot prostoru druženja in dia- loga z nemuslimani) v njegovih dejavnostih (predavanja, koncerti, razstave ...), videli možnost, kako spremeniti negati- vno podobo islama v svojem širšem okolju (J. Cesari, *Être musulman en France: associations, militants et mosques*, str. 114-115).

**59** G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, BUR, Milano 2002, str. 69. Tezo, da so vse kulture enako vredne, zagovarja Ch. Taylor v razpravi »The Politics of Recognition«, v: A. Gutmann (ur.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994, str. 25-73.

**60** G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, str. 69.

govor na zahteve muslimanov po javnem pripoznanju njihove kulturne in verske različnosti. To pa ne pomeni, kot opozarja Galeotti, da si »kolektivne identitete, kulture in religiozna verovanja, ne zaslužijo spoštovanja«.<sup>61</sup> Pomeni, da je apriorno pripoznanje in spoštovanje kultur in religij kot takih – kar počenejo številni zagovorniki multikulturalizma – problematično. Nekateri kulturni in religijski pojavi si namreč zaslužijo višjo stopnjo spoštovanja kot drugi, nekateri pa si spoštovanja sploh ne zaslužijo. Zato bi spoštovanje moralo biti posledica aposteriornih sodb, utemeljenih na vrednotenju posameznih kultur in religij. Ali je torej problem tako koncipirane politike pripoznanja in enakega spoštovanja v tem, da so predmet enakega spoštovanja kolektivne identitete in ne dostojanstvo človeka kot osebe? Zdi se, da je. Kajti če je razlog za to, da se denimo muslimanom v neki družbi ne izkazuje enakega spoštovanja kot pripadnikom drugih religij ali kultur, v njihovi kolektivni identiteti, potem rešitev problema ne more biti v upoštevanju te identitete. Toda ali se problemu lahko izognemo, če je predmet enakega spoštovanja dostojanstvo osebe? Odgovor se zdi odvisen od tega, ali lahko pripišemo posameznikom, ki pripadajo neki kulturi ali religiji, enako spoštovanje, ne da bi te kulture ali religije vrednotili. Ali lahko, denimo, spoštujemo nekoga, ki je pripadnik islamske verske skupnosti in se z islamom identificira, če smo obenem prepričani, da je islam netolerantna, militantna in nevarna religija, tesno povezana s fanatizmom in terorizmom? Zdi se, da težko, pravi Galeotti.<sup>62</sup> Toda kljub temu je po njenem mnenju mogoče, da jih spoštujemo, če njihovo vero in kulturo razumemo kot legitimne izbire v okviru sodobnega pluralizma, kot izbire namreč, ki so zanje ravno tako fundamentalne, »kot so za nas naša prepričanja in prakse«. To pomeni, da določene razlike, kulturne in verske identitete, niso pripoznane in spoštovane neposredno, ampak posredno, to se pravi, kot legitimne izbire državljanov. Kot take so lahko spoštovane, tudi če niso javno ne pripoznane ne spoštovane. Takšno spoštovanje, ki je izpeljano iz posameznih kultur in religij, je nujno dopolnilo spoštovanja oseb, ki pripadajo tem kulturam in religijam.<sup>63</sup> Čeprav je takšno posredno spoštovanje islamske kulture in religije možno, pa je malo verjetno, da je bilo prisotno pri nasprotnikih gradnje džamije v Ljubljani, saj mnogi še tolerance niso zmogli.

---

**61** A. Galeotti, *La politica del rispetto*, str. 135.

**62** Prav tam, str. 135-136.

**63** Prav tam, str. 136.

## Literatura in viri

- Allievi, S.: *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends – NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe*, Network of European Foundations, London 2009.
- Borradori, G.: *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with J. Habermas and J. Derrida*, University of Chicago Press, Chicago and London 2003.
- Cesari, J., *Être musulman en France: associations, militants et mosques*, Karthala Editions, Paris 1994.
- Comité d'initiative contre la construction de minarets, *fichier.pdf*, <https://www.parlament.ch/centers/documents/fr/argumentarien-pro-08-061-f.pdf>; <https://www.fedlex.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/fga/2008/1294/fr/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-fga-2008-1294-fr-pdf-a.pdf>; [https://www.economiesuisse.ch/sites/default/files/dossier\\_pdf/f\\_091019\\_dp25\\_minarett.pdf](https://www.economiesuisse.ch/sites/default/files/dossier_pdf/f_091019_dp25_minarett.pdf)
- D.Z., E.P. Simšičeva in Zagožen o gradnji džamije, Zagožen, J. 24ur, 09. 12. 2003.
- Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, (1981), <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination> (preveri če prav)
- Digest of Strasbourg Case - Law relating to the European Convention on Human Rights, Vol. 5, Council of Europe, C. Heymanns Verlag K G Köln, Berlin, Bonn, München 1985.
- Durham, W. C. JR, Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework, v: J. D. van der Vyver and J. White, Jr. (ur.), *Religious Human Rights in Global Perspective*, Legal Perspectives, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston, London 1996.
- E.P., *Jarc in Jaklič o referendumski pobudi*, Jarc, M., 24ur, 23. 12. 2003
- Evans, M. D., *Manuel on the Wearing of Religious Symbols in Public Areas*, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg 2009.
- Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (1950), [https://www.echr.coe.int/documents/convention\\_slv.pdf](https://www.echr.coe.int/documents/convention_slv.pdf) (dostop 03.03.2023)
- Galeotti, A.: "Contemporary Pluralism and Toleration", *Ratio Juris* 1997/2.
- Galeotti, A.: Citizenship and Equality: The Place for Toleration, *Political Theory* 1993.
- Galeotti, A.: *La politica del rispetto*, Editori Laterza, Roma-Bari 2010.
- Galeotti, A.: *Toleranca*, Krtina, Ljubljana 2009.
- Galeotti, A.: *Toleration as Recognition*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Gomišček, G., 24ur, 09. 12. 2003.
- Halberstam, J.: "The Paradox of Tolerance", *The Philosophical Forum*, vol. 14 (1982/3).
- Islamska skupnost RS, *Svečano položen temeljni kamen za džamijo v Ljubljani*, <https://www.islamska-skupnost.si/2013/09/svecano-polozen-temeljni-kamen/> (dostop 05.03.2023)
- Kodelja, Z.: *Laična šola*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1995.
- Kodelja, Z.: *Med pravico in prepovedjo*, Pedagoški inštitut, Ljubljana 2011.
- Küng, H.: *Islam. Passato, presente e futuro*, BUR, Milano 2007.
- Letno poročilo Varuha človekovih pravic RS za leto 2008, Ljubljana, junij 2009, [https://www.varuh-rs.si/fileadmin/user\\_upload/pdf/lp/Varuh\\_LP-2008.pdf](https://www.varuh-rs.si/fileadmin/user_upload/pdf/lp/Varuh_LP-2008.pdf) (dostop 03.03.2023)
- Locke, J.: *Dve razpravi o oblasti; Pismo o toleranci*, Krtina, Ljubljana 2010.
- Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah* (1966), <https://www.gov.si/assets/ministrstva/MK/Zakonodaja-ki-ni-na-PISRS/Kulturna-raznolikost/9b7da27d8d/Mednarodni-pakt-o-drzavljskih-in-politcnih-pravicah.pdf> (dostop 03.03.2023)
- Mendus, S.: Book Reviews (Galeotti, *Toleration as Recognition*), *Ethics*, April 2003.
- Meredith, P.: *Government, Schooling and the Law*, Routledge, London 1992.

*Mosque to be built at Moscow's Kremlin*, Vestnik Kavkaza, 10. 10. 2012.

*Norway Refuses Millions of Dollars From Saudi Arabia for Mosque Building*, <http://www.faithfreedom.org/features/news/norway-refuses-millions-of-dollars-from-saudi-arabia-for-mosque-building/> (ni dostopno) <https://haindavaxeralam.com/norway-refuses-millions-hk8573> (dostop 05.03.2023)

Petkovšek, J.: *Zmagovalna rešitev: Džamija v Ljubljani bo sodobnih oblik*, Delo, 18. 11. 2011.

Popper, K.: *Conjectures and Refutations*, Harper & Row, New York 1968.

Popper, K.: *The Open Society and Its Enemies*, I, Routledge & Kegan Paul, London 1966.

Rawls, J. A.: *Theory of Justice*, HUP, Cambridge 1971.

Sartori, G.: *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, BUR, Milano 2002.

*Splošna deklaracija človekovih pravic* (1948), <https://www.varuh-rs.si/pravni-temelji-cp/ozn-organizacija-zdruzenih-narodov/splosna-deklaracija-clovekovih-pravic/> (dostop 03.03.2023)

STA, *Podoba džamije ne sme izzvati nestrpnosti*, STA, 8. januar 2009.

STA., *Referendum o džamiji?*, Jarc, M., 24ur, 23. 12. 2003, <https://www.24ur.com/novice/slovenija/referendum-o-dzamiiji.html>

STA., *Zbranih 6200 podpisov*, Vodopivec, V., 24ur, 21. 02. 2004.

Taylor Ch.: »The Politics of Recognition«, v: A. Gutmann (ur.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994, str. 25-73.

U-I-111/04 z dne 28. 4. 2004 (Uradni list RS, št. 51/04).

U-I-92/07-23 z dne 15. 04. 2010 (Uradni list RS, št. 46/2010).

Williams, B.: "Tolerating the intolerable", v: S. Mendus (ur.), *The Politics of Toleration*, Edinburg University Press, Edinburg 1999.

*Zakon o verski svobodi*, Uradni list RS, št. 14/2007.

# **Napadi na ženske v politiki in novinarstvu**

*Vesna Leskošek*

Osrednja tema tega prispevka je širjenje nestrpnosti s sramotenjem in poniževanjem političark in novinark, ki je v Sloveniji prisotno že nekaj desetletij, vendar se je v zadnjih letih udomačilo in postalo legitimno. Desničarski in populistični politiki sicer pri naslavljanju političark in novinark s slabšalnimi vzdevki prednjačijo, vendar niso ekskluzivni producenti te vrste nestrpnosti, poniževanje žensk je prisotno tudi v liberalnih medijih in politiki. Moški tudi niso ekskluzivni napadalci, napadajo tudi ženske, še zlasti v spletnem okolju.

Poniževanje političark in novinark ni značilno le za Slovenijo, je globalni fenomen (iK-nowPolitics, 2016). Medijsko odmevne primere najdemo v Združenih državah Amerike, Avstraliji, Veliki Britaniji, na Finskem, Švedskem in Poljskem, na Filipinih, v Indiji in Pakistanu, v Braziliji, Samoi, Gruziji, v državah Podsaharske Afrike in tako dalje, da ne naštejemo vseh 195 držav sveta.

Na svetovni dan novinarske svobode leta 2022 je Unesco izdal posebno poročilo, ki ga je za to organizacijo izdelal Mednarodni center za novinarke in novinarje (Posetti idr., 2022). Poročilo temelji na analizi podatkov iz ankete, v kateri je sodelovalo 1.100 novinark in novinarjev s celega sveta in na pregledu več kot 2,5 milijona spletnih objav proti Nobelovi nagradenki, novinarki Mariji Ressa in proti večkrat nagrajeni novinarki Carole Cadwalladr. Podatke so pridobili tudi z analizo petnajstih primerov iz različnih držav, Slovenija ni bila vključena. Za besedno poniževanje in razčlovečenje novinark in političark uporabijo izraz 'slut-shaming' (sramotenje s 'kurbo'), saj je najpogostejše uporabljena zmerljivka 'kurba', ki perpetuira seksizem in mizoginijo. Izraz slut-shaming se uporablja za primere seksualiziranja žensk s komentarji o oblačenju, vedenju, o gestah in načinu govora, ki imajo namen prikazati te ženske kot nemoralne, lahkovorne, neumne, ki se ne znajo nadzorovati, kaj šele da bi vedele, kje je njihovo mesto. Namen pa je degradacija in pomanjševanje vsega, kar političarka ali novinarka rečeta ali zapišeta, da ljudje ne bi imeli več zaupanja do te osebe, še več, da bi se jim zdela slab človek, ki mu je potrebno preprečiti javno delovanje ali prisotnost v javnosti.

Namen napadov je lahko tudi spodbuditi sovraštvo do te osebe in napad nanjo, čeprav je pozivanje k temu le implicitno. Praksa kaže, da ni potrebno, da so pozivi k napadom izrečeni, ustvariti je potrebno ozračje, v katerem je nekdo označen na način, da se ostalim zdi razčlovečen do te mere, da se čutijo poklicani k napadom in pri tem ne mislijo, da bodo kaznovani, saj so prepričani, da delajo prav. Vzemimo za primer napad na ameriški Kongres. Ljudje so zmagovalno vkorakali vanj, delali sebkje, se olajšali na kak senatorski stol in so bili ponosni na svoj dosežek. Malo kasneje pa so bili užaljeni in presenečeni, ko so jih aretirali ali preganjali. Mislili so, da so nacionalni junaki, ker so uresničili zapoved velikega vodje, čeprav ta ni bila nikoli jasno izražena. Trump v svojem govoru, ki je botroval napadu na Kongres, ni direktno pozval ljudi k napadu, aludirail pa je na to, da bo Kongres ponaredil volilni izid. Ljudi je pozval »borite se, borite se kot pekel« (Blake, 2021).

V nadaljevanju bomo posebej opredelili napade na političarke in novinarke, jih najprej definirali in nato kontekstualizirali v mednarodni prostor in v domačo situacijo ter na koncu podali nekaj skupnih ugotovitev.

## Napadi na političarke

Politika je prostor, v katerem politične nasprotnike pogosto besedno napadajo, da bi jih prikazali kot nesposobne, ali pa z napadi želijo zmanjšati pomen stališč, predlogov ali ukrepov. Seiter in Gass (2010) pravita, da takšno ravnanje ni nič novega in razume se, da mora vsak, ki vstopi v politiko, znati prenesti napade in jih tudi povzročiti. Navajata vrsto primerov agresivnih besednih napadov v političnih kampanjah pred volitvami, ki so povezani bodisi z raso in religijo (napadi na Baraka Obamo, češ da je temnopolt in musliman, ki se ne zna vesti v civiliziranem svetu, in je terorist) ali pa z intelektom, starostjo ali socialnim statusom. Navajata očitke Jeffersonu in Adamsu v osemnajstem stoletju in kasneje Lincolnu, ki so ga časopisi imeli »za tatu, pošast, krivoverca, roparja, goljufa, tirana, opico, nevedneža, despota, demona, šaljivca in mesarja« (prav tam: 218).

Ženske v politiki so v drugačnem položaju kot moški, ker si morajo pot v ta javni prostor velike družbene moči šele izboriti. Pri tem se od njih pričakuje da bodo vzdrževale podobno ženskosti, ker morajo biti zgled ostalim ženskam in bodo hkrati prevzele norme o tem, kako se politika izvaja, torej z neko mero agresivnosti – po moško. Jamison (1995) to razlaga z Batesonovo teorijo dvojne vezi (1956). Ženska mora balansirati med dvema področjema, ki sta konstruirani kot nasprotje, na primer, materinstvo in zaposlitev ali v našem primeru, biti ženska in biti političarka. O nasprotjih ženska v politiki stalno dobiva sporočila, o tem jo sprašujejo novinarji (ali boste sedaj, ko ste političarka, zanemarjali skrb za otroke in moža) in o tem se razpisujejo na družbenih omrežjih. Ko ljudje volijo žensko političarko, se sprašujejo, kako bo še naprej lahko vzgajala otroke in čistila stanovanje. Zato mora biti komunikacija političark dovolj tekmovalna in asertivna, da jo jemljejo resno, hkrati pa dovolj 'ženstvena', da ne krši stereotipov o sodelujoči in negujoči ženski (Jamieson, 1995).

Ta nasprotja so hkrati tudi priročno orožje nasilnih napadov na političarke. *International knowledge network of women in politics (iKnowPolitics)* je program, ki so ga ustanovile štiri organizacije, to so Mednarodni inštitut za demokracijo in pomoč pri volitvah (International IDEA), Medparlamentarna unija (IPU), Program Združenih narodov za razvoj (UNDP) in Organizacija Združenih narodov za enakost spolov in krepitev vloge žensk (UN Women). Med drugim spremljajo tudi področje nasilja nad političarkami. UN Women in UNDP (2017) definirata nasilje nad ženskami v politiki kot:

*[...] vsako nasilje na podlagi spola ali grožnja z njim, ki ima za posledico fizično, spolno ali psihološko škodo ali trpljenje žensk, ki jim preprečuje, da bi se politično udeletovale, uveljavljanje in uresničevanje njihovih političnih pravic v javnem ali zasebnem prostoru, vključno s pravico do volitev in opravljanja javnih funkcij, pravico do glasovanja na tajnih volitvah in svobodne volilne kampanje, pravico do združevanja in zbiranja ter uživanja svobode mnenja in svobode izražanja (UN Women, UNDP, 2017: 23).*

Nasilje se lahko izvaja zoper kandidatke, volivke in volivce, politične podpornike in aktivistke, povzročajo pa ga lahko družinski člani, intimni partnerji, tradicionalni in ver-

ski voditelji, politične stranke ali njihovi vodje in podporniki, drugi kandidati, mediji in novinarji, razne civilnodružbene ali druge skupine, pa tudi volilni uradniki, opazovalci volitev ali državni uradniki (prav tam: 23).

Napadi na političarke so se zlasti razširili na družbenih medijih, ki postajajo priročen prostor mizoginije in seksizma. Glede na podreprezentiranost žensk v politiki imajo taki napadi dodaten negativni učinek in sicer ženskam preprečujejo vstop v politiko, česar pri moških ni, ker se politika razume kot njihova domena. Analiza volilnih kampanj je pokazala, da sta Hilary Clinton (ZDA) in Julia Gillard (Avstralija) v času predvolilne kampanje doživeli dvakrat več nasilnih spletnih napadov kot njuna protikandidata Sanders in Rudd. Ugotavljajo, da je pri ženskah nasilje usmerjeno v njihov spol, oziroma v to, kar oblikuje družbene norme ženskosti (iKnowPolitics, 2016). Holm (2020) navaja, da je med šesttedensko kampanjo leta 2017 Diana Abbott, prva temnopolta članica angleškega parlamenta, prejela polovico vseh sovražnih sporočil na družbenih omrežjih, ki so bila namenjena kateremukoli kandidatu ali kandidatki pred volitvami 2017.

Britansko poslanko Angela Rayner so poslanci konservativne stranke obtožili namernega zavajanja premierja Borisa Johnsona s tem, da je sedeč nasproti njemu večkrat prekržala noge in tako posnemala gib Sharon Stone iz filma *Basic instinct* (BBC, 2022). Obtožbe so bile absurdne in v tem primeru so na njeno stran stopile tudi poslanke konservativne stranke (prav tam). Podobne obtožbe so v Avstraliji doletele poslanko Emma Husar, le da so bile posledice hujše in je odstopila s položaja. Obtožili so jo, da je naredila 'Sharon Stone gib' v pisarni poslanskega kolega, s čimer naj bi ga spolno nadlegovala. V tem primeru oseba, ki naj bi sprožila te obtožbe, sploh ni bila prisotna, niti ni pomagalo, da sta to zanikala tako Husar kot njen poslanski kolega (Remeikis, 2018).

Hkrati pa se pojavlja tudi pričakovanje, da političarke ne bodo prijavile nasilja, ker velja, da ga morajo znati prenesti, če so se odločile vstopiti v politiko (Krook, 2020). Takšna pričakovanja so hkrati odraz tolerance do nasilja in ga tudi spodbujajo ali krepijo. Toleranca velja tudi do tako hudih groženj kot so napovedi posilstva (političark ali njihovih hčera ali mater), umora ali pretepa (prav tam, str. 62). Še sploh pa velja toleranca do sramotenja, ki se nanaša na videz, vedenje, gestikuliranje in vključuje mizogine in seksistične oznake kot je 'kurba' (že omenjeni slut-shaming).

## Napadi na političarke v Sloveniji

V Sloveniji se z izrazitejšim nasiljem nad političarkami srečujemo od leta 2005, torej od časa prve vlade Janeza Janše. Spomnimo naj na razvpiti primer pregleda mednožja iz leta 2005, ki ga je poslanec SDS Pavel Rupar predlagal tedanjima poslankama Majdi Širca (LDS) in Majdi Potrata (SD); in sicer je izjavil, da poslanki »izjavljata take 'grdobije' na račun tistih, ki mislijo drugače, da bi jima 'odredil obvezni zakonski pregled mednožja, da bi

ugotovil, katerega spola sploh sta'. Pavel Gantar (LDS) je od Ruparja zahteval opravičilo, v nasprotnem primeru pa napovedal obstrukcijo. Predsedujoči seji Sašo Peče (SNS) je dejal, da ga zahtevki po opravičilu za vsako ceno počasi začenjajo dolgočasiti.« (Lovec, 2005). Primer je sicer v tistem času povzročil veliko javnih razprav, vendar je poslanec približno leto kasneje odstopil zaradi povsem drugega razloga.

V zadnjih letih je sicer v parlamentu manj tako eksplicitno seksističnih in mizoginih napadov na poslanke, sramotenje kot sistem degradacij se je preselilo pretežno na družbeno omrežja, kjer se poslanecem in podpornikom strank ni potrebo podrežati etičnim standardom in pravilom, ki veljajo v parlamentu. To kaže na zavedanje o učinkih seksističnih napadov, zato jih prenesejo na teren, kjer je to legitimno. To se umešča v naraščajoči desničarski populizem in se koncipira kot pojem 'spletna neciviliziranos't (online incivility, glej Waisbord, 2018), ker prebija vse meje demokratičnega delovanja. Waisbord (2018) pravi, da desničarski populizem ločnico med elito in ljudstvom postavi na dimenzijah družbenega položaja, rase, narodnosti, pravnega statusa, veroizpovedi, geografske, izobrazbene in/ali etnične pripadnosti. K temu je vsekakor potrebno dodati še spol.

Na družbenih omrežjih napadalci lahko opravijo vse, česar v živem odnosu ne morejo, ker želijo spodbuditi slabšalni odnos do tarče njihovih napadov. Tudi napadi na novoizvoljene poslanke, ki so prevzele pomembne funkcije v vladi in v Državnem zboru, se dogajajo pretežno na družbenih omrežjih, čeprav gre za odzive na dogajanje v parlamentu in jih pogosto sprožijo ravno poslanci in poslanke. Tako smo bili kmalu po volitvah priča množici napadov na Urško Klakočar Zupančič (rdeči čevlji, tatoo, obleke, gestikuliranje, način govora, smeh itd), Emilijo Stojmenovo Duh (slovenski jezik, namigovanja, da se 'nastavlja' Golobu), Tanjo Fajon (spet Rupar o mednožju) in še vedno tudi na Alenko Bratušek (spomini na čevlje in krilo s tigrastim potiskom, označevanje z 'možlačo').

Skupna značilnost teh napadov je predstavljanje žensk v politiki kot nekoga, ki se na tem parketu ne znajde in nanj tudi ne sodi. Dvojna vez, ki jo lahko v teh primerih zaznamo, je po eni strani zahteva, da morajo biti 'feminine' (v tradicionalnem smislu lepe, negovane, modne, uporabljajo make-up itd.), po drugi strani pa nevidne (v ozadju, uslužne, podporne do moških kolegov, se ne silijo v ospredje, ne govorijo s preveč odločnim glasom, nimajo svojega mnenja). Pri sramotilnih in poniževalnih spletnih objavah gre v bistvu za discipliniranje in kaznovanje, ki naj bi te ženske degradiralo do te mere, da bi izgubile besedo in vpliv v javnosti in jih hkrati prestrašilo, da si ne bi upale zastopati svoje mnenje. Seksualiziranje je tudi degradiranje. Pogosto so ženske obtožene, da so neki položaj pridobile s seksom, ker ga s pametjo in sposobnostjo pač ne morejo. Nevarnost takšnih konstrukcij političark je večplastna, škoduje tudi vsem ženskam, ker raje ne vstopijo v politiko, kot da bi se izpostavile takim gonjam (UN Women, 2017).

Nevarnost spletnih besednih napadov je tudi v tem, da implicitno pozivajo k delovanju, kar je na sploh namen besednega nasilja (Leskošek, 2005). Seksualiziranje vodi v spolno nasilje, pogosto spletne objave vključujejo besedo posilstvo ali nanj namigujejo. Seabrook, Ward in Giaccardi (2019) pravijo, da bo ponavljajoča se izpostavljenost pogosto prikazanim medijskim sporočilom pri uporabnikih medijev spodbudila podobna prepričanja in tudi željo po delovanju, ki se bo zdela sprejemljiva. Spletni mediji v tem smislu za-

brisujejo mejo med normativnim okvirom (kaznovanje nasilja) in normami, ki se uveljavljajo na spletu (legitimnost nasilja). Med spletnimi pozivi k napadu ali dejanskim napadom torej obstaja vzročna povezava. Dober primer je napad na direktorico Inštituta 8. marec Niko Kovač, ki jo predsednik stranke SDS Janez Janša sistematično in konstantno negativno izpostavlja na družbenih omrežjih. Nika Kovač je politična aktivistka, ki nima neposredne politične moči, izhajajoče iz funkcije, ima pa velik politični kapital. Inštitut vodi politične kampanje, ki pogosto rezultirajo v zmagi glede izhodiš, ki jih zastopajo. Inštitut in njegova direktorica so doživeli več neposrednih napadov, v katerih so grozili s smrtjo njim ali njihovim bližnjim osebam, eden od napadov pa je bil tudi dejansko izveden. Ta primer kaže na to, da se napadi lahko stopnjujejo in iz besednega nasilja preidejo v telesni napad. Evropski svet (b.d.) poudarja, da se nasilje lahko začne kot seksistično norčevanje in se posamezna seksistična dejanja morda zdijo benigna, vendar ustvarjajo ozračje ustrahovanja, strahu in negotovost, kar vodi v sprejemanje nasilja nad ženskami in dekleti.

## Napadi na novinarke

Napadi na novinarke so predmet več raziskav in političnih dokumentov mednarodnih organizacij. Kot pri političarkah, se je tudi pri novinarkah okrepilo spletno nasilje ki ima namen, da

*omalovažuje, ponižuje in sramoti, vzbuja strah, molk in umik, novinarke poklicno diskreditira, s čimer spodkopava odgovorno novinarstvo in zaupanje v dejstva, ter ovira njihovo aktivno sodelovanje (skupaj z njihovimi viri, kolegi in občinstvom) v javni razpravi. To pomeni napad na demokratično razpravo in medijsko svobodo, ki vključuje pravico javnosti do dostopa do informacij, in si ne sme privoščiti, da bi se to normaliziralo ali toleriralo kot neizogiben vidik spletnega diskurza ali sodobnega novinarstva, v katerega je vključeno občinstvo (Posetti idr., 2021: 6).*

Posetti in soavtorice poročila o spletnem nasilju nad novinarkami, ki ga je naročil UNESCO, poudarijo, da gre za zapleten pojav, ki je običajno skrbno načrtovan. Pogosto vključuje osebe, ki koordinirajo spletne objave, gre torej za orkestrirane akcije, ki se slej ko prej preselijo z družbenih omrežij v spletne časopise in druge medije. Tudi grožnje ali drug način izražanja nasilja se zlagoma širijo od napadene novinarke na njeno družino, prijatelje in sodelavce. Napadi se lahko začnejo kot zelo seksualizirano nadlegovanje s sms sporočili ali kot opolzki video posnetki, ki se gostijo skozi ves dan in čez daljše časovno obdobje. Namen teh napadov je izčrpati novinarko, da ne bi več prepoznala realnosti in bi začela dvomiti vase. V poročilu tudi izpostavijo, da tako nasilje lahko vodi v direktne napade, posilstva in umore. Povodi, ki so botrovali nasilju, so najpogostejše povezani s poročanjem o temah, ki se tičejo spola (49 %), politike in volitev (44 %) ter človekovih pravic

in socialne politike (31 %). Najpogostejše identificirani povzročitelji pa so visoko prepoznavni politični voditelji (Posetti idr., 2021: 13).

Sreberny (2014) navaja vrsto primerov posilstev novinark, med katerimi je brutalno posilstvo doživela kolumbijska novinarka Jineth Bedoya, ki je leta 2000 poročala o desnih parlamentarnih strankah. Med delom na terenu so jo ugrabili, zvezali, pretepli in množično posilili. O tem je poročala šele devet let po dogodku, toliko časa je zbirala pogum spregovoriti. Podobnih izkušenj je več, pokažejo pa, da posilstva in fizični napadi niso naključni, čeprav dajejo tak videz. O dobro organiziranih napadih so poročale tudi druge novinarke, med njimi dobitnice prestižnih novinarskih nagrad. Khadia Ismayilova iz Azerbajdžana je leta 2012 poročala o korupciji vlade, kmalu za tem je dobila pošto z grozljivim pismom in fotografijami, ki so bile posnete s skrito kamero v njenem stanovanju (Sreberny 2014: 36). Podobno nasilje nad novinarkami se dogaja povsod po svetu, tudi v Evropi, da ne bi zaradi navedenih primerov tega pripisali mačističnim kulturam globalnega Vzhoda ali Juga. Primeri iz Evrope kažejo, da ni nič manj patriarhalna, seksistična in mizogina, kar dokazuje tudi položaj novinark v Sloveniji.

## Napadi na novinarke v Sloveniji

Nedvomno najbolj razvpit primer nasilnega napada na novinarke v Sloveniji je spletna objava predsednika stranke SDS Janeza Janše o prostitutkah, ki je bil usmerjen na novinarki Evgenijo Carl in Mojco Šetinc Pašek. Sicer se je njegova objava z dne 21. marca 2016 glasila: »na neki FB strani javne hiše ponujajo poceni usluge odsluženih prostitutk Evgenije C in Mojce PŠ. Ena za 30€ in drugo za 35€.« (JJ Twitter). Besedo prostitutka je kasneje pretvoril v besedo prestitutka, ki je skovanka tujke press in prostitutke, kar lahko prevedemo v 'novinarsko kurbo', če uporabimo koncept slut-shaminga. Tej spletni objavi je sledila tudi vrsta poniževalnih izjav predvsem strankarskih satelitov (podpornikov stranke), med katerimi so bili tudi novinarji. Vrhovno sodišče je v sodbi z dne 6. februar 2020 (Vrhovno sodišče RS 2020) v sklepni razlagi postavilo normo razumevanja te objave na družbenem omrežju Twitter. Izenačilo ga je z javno kritiko delovanja medijev ter navedlo, da se morajo novinarke, ki so na javnih funkcijah, naučiti sprejemati tovrstne kritike, ker te sodijo v pravico javnosti do obveščenost. Sprejeti morajo »pričakovanja o višjem tolerančnem pragu, takem, kot se pričakuje od nosilcev pomembnih javnih funkcij.« Nadaljuje, da mora sodišče zavarovati ustavne pravice posameznikov pred zlorabami svobode izražanja, da pa se s tem ne sme omejevati demokratične razprave. Ker je imel tvit močno politično sporočilo in je problematiziral kontekst, v katerem je bil izrečen in zaradi družbenega položaja novinark, se je sodišče odločilo, dati prednost »razsvetlenskemu načelu, da samo svobodna razprava o pomembnih družbenih temah omogoča približevanje resnici.« (prav tam, odstavek 39). Če ta sklep apliciramo na predmet te tožbe, to je na že ome-

njeni tvit, potem lahko naredimo naslednji zaključek: šlo je za kritiko, ki je v javnem interesu, kar izhaja iz razsvetljenskega načela svobode govora, ki omogoča spoznanje resnice, to je, da so novinarke prostitutke. Novinarke pa se morajo na to navaditi, saj so javne osebe. To, da so prostitutke, je torej resnica, javnost pa ima to resnico pravico izvedeti in o njej razpravljati. S tem je Vrhovno sodišče legaliziralo besedno nasilje in ga tudi normaliziralo. Namreč, pri nasilju je značilno, da povzročitelji nasilja opravičujejo svoje dejanje tako, da odgovornost zanj prenesejo na žrtev, kar se dogaja tudi pri spolnih napadih in telesnem nasilju. Redko se zgodi, da bi povzročitelji nasilja odgovornost pripisali sebi, čeprav so se ravno oni odločili to nasilje uporabiti oz. izvesti.

V obsežnem poročilu z naslovom *Spremljanje napadov na novinarje: Od fizičnega nasilja, groženj in sramotenja do spletnega nadlegovanja in sistemskih pritiskov*, ki ga je izdalo Društvo novinarjev Slovenije (Stare, 2020), je navedena vrsta groženj, ki jih prejemajo različne novinarke predvsem v povezavi s kritičnim pisanjem o državni ali lokalni politiki, večina napadalcev pa je občanov, ki se identificirajo z osebami iz politike, ki so obravnavane v teh kritičnih člankih. Avtorica poročila ugotavlja, da obstaja nesorazmerje med težo dejanj (tudi fizičnih napadov, poskusov umora ali groženj s posilstvom ali umorom) in izrečenimi kaznimi, ki so večinoma blage, kar je lahko tudi posledica blažje kvalifikacije dejanja. Na primer, napad na Mojco Dumančič in snemalca, ko se je vanju zaletel občan z avtomobilom, je bil okvalificiran kot grožnja in ne kot poskus uboja. Policija je verbalni in fizični napad na novinarko Nino Ambrož obravnavala kot kršenje javnega reda in miru. Velikokrat pa policija sploh ne začne kazenskega pregona, kar je lahko tudi posledica mnenja Vrhovnega sodišča, da morajo novinarke znati prenesti blatenje in žalitve, ki se lahko prenese tudi na telesne napade.

## Zaključek

Nasilje nad ženskami v politiki in novinarstvu pokaže na nekatere značilnosti, ki se ločijo od nasilja nad moškimi v teh poklicih. Nasilje nad ženskami je usmerjeno na njihov spol, je sesksualizirano in mizogino. Degradacije se nanašajo predvsem na seksualnost, videz in vedenje, najpogostejše tarče napadov primerjajo s prostitucijo in utrjujejo tradicionalne domneve, da ženske lahko do položaja pridejo le s prodajanjem svojega telesa. To je hkrati tudi precej učinkovito orožje poniževanja, ki ženskam odvzame kredibilnost javnega delovanja, plaz se namreč usuje, ko ga sprožijo nosilci politične moči.

Sistemi discipliniranja v večji meri, kot je to značilno pri moških, vključujejo resne napade, kot so posilstva in pretepanje. Temu so še posebno izpostavljene novinarke. Zgoraj opisani primeri tudi kažejo, da so napadi redkeje slučajni, običajno so skrbno načrtovani in koordinirani in vključujejo kombinacijo več načinov preganjanja. Lahko se začnejo kot spletno nasilje, nadaljujejo pa se kot zasledovanje, vdori v stanovanje, vzpostavitev si-

stema sledenja in na koncu kot fizični napadi. Primeri tudi kažejo, da so taki sistemi lahko učinkoviti, ker ne obstaja sistem zaščite. Slovenska sodna praksa pokaže, da je ena od glavnih ovir legitimnost takšnega nasilja. Prepričanje, da je nasilje potrebno prenesti, ker je del javne funkcije, je skrajno problematično in nevarno, saj legitimira vsakršno nasilje nad ženskami, tudi tisto, ki se izvaja v zasebnosti. Dodatno se nasilje nad novinarkami razume kot pogoj demokratičnosti, saj je svoboda govora pomembnejša od varnosti in zaščite. To lahko ima učinek snežne kepe, ker postavlja normo legitimnega javnega ravnanja. Videli pa smo, da je meja med besednim nasiljem in direktnimi napadi zelo tanka, ljudje se počutijo nagovorjeni, da nekaj storijo, da zavarujejo svojega vodjo, s katerim se istovetijo in mu verjamejo.

Korelacija med nestrpnostjo in nasiljem je prepoznana v primerih islamističnih napadov po svetu. Kuipers, Nellis in Weaver (2021) ugotavljajo, da se religiozna nestrpnost normalizira, ko islamisti zmagajo na volitvah, ker vladajoči politiki povedo, kakšna prepričanja in vedenja so družbeno dovoljena ali celo zaželena. Tako se povečuje želja po delovanju, ki je skladno s prepričanjem. S tem se verjetno strinja večina, ker je mnenje o tem, da je islam nevarna religija, splošno sprejeto. Vendar ta večina ni sposobna modela delovanja prenesti na druga področja. V našem primeru na področje nasilja nad novinarkami in političarkami. Pokazali smo, da ima politično ustvarjena nestrpnost proti njim povsem enak učinek, vendar obstajajo sistemske ovire, ki to spoznanje onemogočajo.

## Literatura

- Bateson, Gregory, Jackson, D. Don., Haley, Jay in Weakland, John: *Toward a theory of schizophrenia*. Behavioral Science, 4/1956, 251–264.
- BBC: *Angela Rayner: MPs hit back over claims of 'Basic Instinct' tactics to distract PM*, 2022. Privzeto 4. 4. 2023 s <https://www.bbc.com/news/uk-politics-61208037>
- Blake, Aaron: *What Trump said before his supporters stormed the Capitol, annotated*. The Washington post, 11. jan. 2021. Privzeto 25. 3. 2023 s <https://www.washingtonpost.com/politics/interactive/2021/annotated-trump-speech-jan-6-capitol/>
- Council of Europe: *Sexism; See it; Name it; Stop it*. Privzeto 4. 4. 2023 s <https://human-rights-channel.coe.int/stop-sexism-en.html>
- Holm, Malin: *Violence against women in politic: emerging perspectives, new challenges*. European Journal of Gender and Politics, 2/2020, 295–297.
- iKnowPolitics: *Violence against women in politics*. 2016. Privzeto 2. 4. 2023 s [https://iknowpolitics.org/sites/default/files/vawip\\_cr\\_0.pdf](https://iknowpolitics.org/sites/default/files/vawip_cr_0.pdf)
- Krook, Mona Lena (2020). *Violence against women in politics*. Ur. Marian Sawer, Fiona Jenkins in Karen Dawning, How gender can transform social sciences: Inovation and impact, 2020. 57–64.
- Kuipers, Nicholas, Nellis, Gareth, in Weaver, Michael: *Does electing extremist parties increase violence and intolerance?* British journal of political science, 3/2021, 1340–1347.
- Jamieson Hall, Kathleen: *Beyond the double bind: Women and leadership*. New York: Oxford University Press, 1995.

Leskošek, Vesna: *Sovražni govor kot dejanje nasilja*. Ur. Vesna Leskošek, Mi in oni: Nestrpnost na Slovenskem. Ljubljana: Mirovni inštitut, Varuh človekovih pravic, 2005. 81–96.

Lovec, Suzana: Rutar bi odredil pregled mednožja. Dnevnik, 18. junij, 2005. Privzeto 3. 4. 2023 s <https://www.dnevnik.si/130117>

Novice svet 24: *Sramotno blatenje slovenke leta*, 2021. Privzeto 4. 4. 2023 s <https://novice.svet24.si/clanek/novice/slovenija/620bc9e245bac/sramotno-blatenje-slovenke-leta>

Posetti, Julija, Nabeelah, Shabeer, Maynard, Diana, Bontcheva Kalina in Aboulez Nermine: *The Chilling: A global study of online violence against women journalists*. Washington DC: International Center for Journalists in Unesco, 2022. Privzeto 28. 3. 2023 s <https://en.unesco.org/sites/default/files/the-chilling.pdf>

Remeikis, Amy: *Emma Husar sexual harassment allegations 'not supported' investigation finds*. The Guardian, 10. avgust, 2018. Privzeto 4. 4. 2023 s <https://www.theguardian.com/australia-news/2018/aug/10/emma-husar-investigation-finds-sexual-harassment-allegations-not-supported>

Seabrook, Rita C., Ward, Monique L., in Giaccardi, Sorraya: *Less Than Human? Media Use, Objectification of Women, and Men's Acceptance of Sexual Aggression*. Psychology of Violence, 5/2019, 336–345.

Seiter, John S., in Gass, Robert H.: *Aggressive Communication in Political Contexts*. Ur. Theodore A. Avtgis in Andrew S. Rancer, Arguments, Aggression, and Conflict: New Directions in Theory and Research. New York: Routledge. 2010. 217–240.

Sreberny, Annabele: *Violence against women journalists*. Ur. Aimée Vega Montiel, Medai in Gender; A Scholarly Agenda for the Global Alliance on Media and Gender. Pariz: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2014. 35–39.

Stare, Špela: *Spremljanje napadov na novinarje: Od fizičnega nasilja, groženj in sramotenja do spletnega nadlegovanja in sistemskih pritiskov*. Ljubljana: Društvo novinarjev Slovenije, 2020. Privzeto 26. 3. 2023 s [https://novinar.com/wp-content/uploads/2021/01/Zakljucno-porocilo\\_Spremljanje\\_napadov2.pdf](https://novinar.com/wp-content/uploads/2021/01/Zakljucno-porocilo_Spremljanje_napadov2.pdf)

Twitter profil JJ. Privzeto 6. 4. 2023 s <https://twitter.com/JJansaSDS/status/711986552113647620>

UN Women, UNDP: *Preventing violence against women in election*, 2017. Privzeto 2. 4. 2023 s <https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2017/Preventing-VAW-in-elections-en.PDF>

Vrhovno sodišče Republike Slovenije: Sodba v imenu ljudstva številka II ips 75/2019. Privzeto 6. 4. 2023 s <https://vega.siol.net/media/files/2020-18/sodba-jansa-pasek-gdpr.pdf>

Waisbord, Silvio: *The elective affinity between post-truth communication and populist politics*, Communication Research and Practice, 1/2018, 17–34.

## Povzetek

Članek se osredotoča na nestrpnost, ki je uperjena proti ženskam v politiki in novinarstvu in se tako v svetu kot v Sloveniji pojavlja že desetletja, še zlasti pa se krepi na spletnih omrežjih. Pojavlja se v obliki besednih napadov, ki pa lahko vodijo v telesno nasilje, spolno nadlegovanje in tudi posilstva. Različne mednarodne organizacije opozarjajo, da netenje nestrpnosti na spletu lahko vodi v dejavno nasilje. Med obema pojavoma, torej med besednim nasiljem in konkretnimi napadi obstaja vzročna povezava. Ponavljajoča se izpostavljenost pogosto prikazanim medijskim sporočilom bo pri uporabnikih medijev spodbudila podobna prepričanja in tudi željo po delovanju, ki se bo zdela sprejemljiva. Besedno nasilje proti ženskam v politiki in v novinarstvu se tudi loči od nasilja nad moškimi. Najpogosteje je uperjeno v spol in je mizogino. Gre za sramotenje in degradiranje, ki ima namen po eni strani zastraševati ženske in po drugi zmanjševati pomen njihovega delovanja, saj jih razvrednoti. Raziskave tudi kažejo, da je takšno delovanje pogosto skrbno organizirano in koordinirano, njegov namen pa je spodbuditi dejansko nasilje.

### Ključne besede

seksizem, mizoginija, nasilje, političarke, novinarke, družbena omrežja

## Summary

This article focuses on the intolerance against women in politics and journalism which has been occurring for decades both in Slovenia and abroad, and is growing especially in online social networks. It takes the form of verbal attacks, which can lead to physical violence, sexual harassment and even rape. Various international organizations have warned that the incitement of intolerance online can lead to active violence. There is a causal link between the two, i.e. between verbal violence and physical attacks. Repeated exposure to frequently displayed media messages will encourage similar beliefs in media users, as well as a desire to act in ways that will be seen as acceptable. Verbal violence against women in politics and journalism is also distinct from violence against men. It is most often gendered and misogynistic. It is shaming and degrading, intended, on the one hand, to intimidate women and, on the other, to diminish the importance of their agency by dumbing them down. Research also shows that such action is often carefully organized and coordinated, and intended to promote actual violence.

### Key words

sexism, misogyny, violence, women politicians, women journalists, social networks

# **Strpnost kot sestavni del solidarnosti: primer socialistične Jugoslavije\***

*Nina Žnidaršič in Jernej Kaluža*

Prispevek se ukvarja z razumevanjem in razlago strpnosti v solidarnosti na primeru vsakdanjega življenja v socialistični Jugoslaviji. Z vpeljavo koncepta socialistična solidarnost poskuša razmisliti o strpnih in solidarnih principih v okviru jugoslovanskega socialističnega projekta, ki je identitetne razlike izravnal tudi z rabo izraza 'bratstvo in enotnost' vse do pričetka očitnega razpadanja federacije.

---

\* Ta članek je deloma nastal v okviru projekta Vloga komunikacijskih neenakosti v dezintegraciji večnacionalne družbe ((vodja dr. Igor Vobič, šifra projekta: JP-1793, ARRS).

## Uvodna misel

V prispevku se na primeru socialistične Jugoslavije lotevava premišljevanja o vključenosti strpnosti in solidarnosti v socialistične projekte, vizije in revolucije. Pojma strpnost in solidarnost se zdita na prvi pogled sorodna, raziskava in analiza pa razkrivata, da med njima obstajajo implicitne vsebinske razlike in razhajanja, ki jih tu interpretirava usklajeno z različnimi političnimi modeli, tradicijami, projekti in normami, ki med drugim tudi poudarjajo različne načine človekovega delovanja, njegovo intencionalnost, emancipacijo in ustvarjanje politične skupnosti. Četudi se nam zdi, da oba pojma zvenita podobno, izhajata iz povsem različnih miselnih tradicij: novoveški koncept strpnosti, ki izhaja iz antičnih in srednjeveških poskusov utemeljitve sobivanja različnih religij, se navezuje na razvoj liberalne politične misli, medtem ko je koncept solidarnosti bližje evropski tradiciji francoske revolucije in razvoju socialističnih, komunitarističnih ter delavskih gibanj 19. stoletja. Solidarnost pogosto označuje *aktivno naklonjenost* do podobnega (do oseb iste narodnosti, religije ali pozicije v ekonomskem in političnem procesu), medtem ko strpnost pogosto pomeni *pasivno sprejemanje* drugačnosti (drugih religij, kultur, narodnosti itd.).

Tako postavlja trditev, ki jo bova v prispevku normativno (*kako naj bi bilo*) in empirično, (*kako je bilo oziroma kako se ljudje spominjajo, da je bilo*) razlagala, da je etika strpnosti običajno vpisana v liberalne politične projekte, medtem ko je etika solidarnosti, ki tudi sicer implicira strpnost do drugega in drugačnega, sestavni del socialističnih političnih projektov: družba, urejena po socialističnih imperativih, ima vpisan solidarnostni princip.

Pojma strpnost in solidarnost označujeva za vrednotna pojma, saj kažeta na vrednote v formiranju medčloveških vezi, na način vstopanja v medčloveške odnose in sicer na karakteristike medčloveškega odnosa v izbrani politični skupnosti. Pojma sta izmuzljiva, kompleksna, arbitrarna in večplastna, zato je težko zapakiramo v enoznačno, pozitivno opredelitev ali definicijo. Sta zgodovinsko in političnoteoretsko variabilna in kažeta po eni strani na vključenost posameznikov v skupnost, kako se skupnost z vrednotama strpnosti in solidarnosti oblikuje, in ne nazadnje, kakšni sta esenca in vsebina relacij ter odnosov med posamičnimi akterji/individuumi v politični skupnosti oziroma družbi.

Razmišljanje o pojmi, ki se tvorijo na ravni etike, politične filozofije in politične teorije – kamor pojma strpnost in solidarnost tudi uvrščava –, in zadevajo človeške zadeve, obenem pa nudijo možnost mišljenja na ravni njihove zgodovinske epistemologije in epistemološke usklajenosti z izbrano politično tradicijo,<sup>1</sup> nam omogoča prepletanje zgodovinsko-pojmovne metode in analize (Koselleck 1999, 103–123; Duso 2021) s *kronozofskim* (Pomian 2010, 13) vstopanjem v zgodovinski čas, njegovo formo politične skupnosti in tkanja medčloveških vezi v smislu *političnega prijateljstva*. Takšna drža odraža mikro zgodovinski vstop v čas, saj se ne zapletamo v (velike) zgodovinske dogodke, njihovo pozitiv-

---

1 Intelektualna zgodovina in zgodovina idej.

nost in nasebnostno branje, temveč se naslanjamo na razumevanje časa skozi človeško perspektivo in predpostavko, da pretekli čas in politično skupnost ustvarjajo ljudje (Bloch 1996; Carr 2008), pri čemer se v njihovem delovanju izražajo tudi večje, makro politične in družbene vizije časa in siceršnji družbeno-politični procesi ter prelomi. Oklepanje zgodovinskega časa z etičnimi in političnofilozofskimi pojmi ne nazadnje nudi možnost raziskovanja politične skupnosti s pomočjo razumevanja karakteristik in form vzpostavljanja medčloveških vezi, pa tudi intencionalnost političnega delovanja v izbrani družbi. Človeško delovanje, ki je zaobjeto z izbrano politično idejo in njeno zgodovinskostjo, lahko poenoteno imenujemo mentalne sheme zgodovinskega časa in prostora (Le Goff 2001). Proučevanje mentalitet in načinov delovanj človeka in njegovega vstopa v skupni prostor pa po nujnosti zahteva vednostno eklektičen pristop: preplet zgodovine s politično teorijo, sociologijo, antropologijo, socialno filozofijo ... (prav tam).

Z vrednotnimi pojmi in poskusom njihovega zgodovinjena s pomočjo izbranih političnih idej in ideologij opredeljujemo pretekli čas tako, da mu pripišemo trajnost v njegovi etični presežnosti in predpostavljamo mogoče na ravni medčloveškega sveta in njegovih vrednot. Ko razmišljamo o preteklosti, njegovi etiki in ureditvi intersubjektivnosti, obenem kronozofsko razmišljamo o prihodnosti, in sicer, kaj dobrega se lahko naučimo za današnji jutri in kakšne alternative v človeškem delovanju lahko vendarle posvojimo v imenu stremljenja k skupnemu dobremu.

Prispevek se v prvem delu osredotoča na normativno, *najstveno*, eksplikacijo solidarnosti v socialističnih projektih, pri čemer posebno pozornost nameniva polpretekli jugoslovanski socialistični dediščini in razmisleku o vsebnosti strpnosti v socialistični solidarnosti. V drugem delu pa z analizo poglobljenih polstrukturiranih intervjujev s starejšimi osebami, ki so retrospektivno razmišljale o vsakdanjem življenju v socialistični Jugoslaviji, empirično prikaževa udejanjenost normativne eksplikacije pojma socialistična solidarnost v prakso oziroma njihov solidarnostni in strpen občutek, s katerim so oblikovali, tvorili in vstopali v medčloveške odnose v nekdanji državi in federaciji, vse do pričetka njenega očitnega razpadanja v drugi polovici osemdesetih let.

## Socialistična solidarnost in politično delovanje v socialističnih projektih

Liberalni politični projekti so utemeljeni na svobodi posameznika, privatni lastnini in medčloveški razliki v smislu pluralizma ljudi, kulturne in identitetne razlike: različnost je tako prepoznana v različnih človeških aspektih, in sicer glede na spol in spolno usmerjenost, raso, starost, etnijo in nacionalnost, versko izpoved (religija kot institucija), politično stališče ipd. V projekt je vpisana politična ter družbena neenakost in paradigma, da se medčloveška razlika upošteva in ureja pravno ter zakonsko prav z uvedbo pojma enako-

pravnost. Svoboda in emancipacija posameznika se tako udejanja s principom spoštovanja drugega in drugačnega (liberalna demokracija), kar z drugimi besedami lahko imenujemo tudi princip etike strpnosti: strpno delovanje človeka do sočloveka.

Pojem strpnost vsebuje predpostavko, da medčloveške razlike lahko ustvarijo napestosti in konflikte, ki so lahko razrešljivi samo z upoštevanjem medčloveške razlike, tudi pri formiranju in vstopanju v medčloveške odnose in siceršnji intersubjektivni svet. Družba, ki se tke skozi predpostavko o apriorni človeški neenakosti, ne pa tudi neenakopravnosti, potrebuje vezivo strpnosti, da se emancipatorni potencial posameznika in njegova svobodna volja, obenem pa tudi njegova zasebnost, lahko v polni meri uresničujeta. Individualistično koncipiranje pojma strpnost – strpnost posameznika do drugega posameznika – pa prezre skupnostni moment in ustvarjanje kolektivnega občutka, ki se odraža prav v pojmu solidarnost. Pojem solidarnost, ki je sicer v pomenskem preseku o sprejemanju drugačnosti s strpnostjo, v svoji komunitaristični vsebinski podstati ustreza socialističnim projektom, revolucijam in vizijam, ki zadevajo politično in družbeno delovanje skozi načelo kolektivne enakosti in ideala brezrazredne družbene ureditve.

Richard Schmitt (2016) izraz solidarnost tesno prepleta z levičarskimi/socialističnimi gibanji in Marxovo pretenzijo po složnosti in pripadnosti delavcev v skupnem, razrednem boju, ki v zadnji instanci pomeni tudi izvršitev družbene emancipacije človeka. Schmitt vpeljuje 'poseben' pojem *socialistična solidarnost*, ki se prav zaradi pridevniške določenosti 'socialistična' razlikuje od drugih interpretacij, vrst in teorij solidarnosti,<sup>2</sup> ki v svoji razlagi sicer vsebujejo element, skupen socialistični solidarnosti, tj., da ljudi veže v izbrani politični skupnosti prav solidarnostni princip, ki zadeva na primer podobno branje in razvozlanje družbenih kodov, skupno zgodovino, kulturno določenost, skupne rituale, jezik, vrednote ipd. Takšen skupnostni moment tvori tudi kolektivni spomin na pretekli čas in predstavlja intersubjektivno vezivo.

Socialistična solidarnost je tako posebna vrsta solidarnosti, ki izhaja iz iste podstati, kot je to pri drugih tipih solidarnosti, vendar prav njena vključenost v socialistično politično idejo in vizijo socialistične demokracije pomeni, da upošteva politične imperative, ki zaznamujejo socialistične projekte, pretenzije po njihovi udejanjenosti in vzgoji/formiranju novega človeka. Socialistična solidarnost vključuje razliko, ki je vpisana v pojem enakosti, poenotenosti v skupen cilj in zmožnost političnega delovanja posameznika kot akterja, ki materialni svet, ki ga obdaja, lahko prav z lastno akcijo in angažmajem spreminja na bolje – predvsem z vizijo dobrega in srečnega življenja vseh – in ne da zunanji svet ostaja takšen, kot je, torej statičen (Margolis 1992). V socialistično solidarnost je vključena alternativa in opozicija razredni družbi in eksploataciji (kritika kapitalizma) in zahteva po složnosti, pripadnosti, političnem delovanju in kolektivni zavesti. Sledeč tovrstni konceptualizaciji je sprememba in preobrazba možna le takrat, ko je prebujen skupnostni čut.

Solidarnost, ki je vpisana v socialistični projekt, težko razumemo pasivno, kot preprosto tisto, kar veže ljudi v izbrani politični skupnosti v občutek skupnostnega in skupne

2 Razlaga drugih teorij in tipov solidarnosti npr. v Schmitt (2012, 2015) in Struhl (2012).

dediščine, ampak kot aktivno politično delovanje, angažiranost, ki jo je zmožen človek udeležati z namenom vzajemnega dobrega (recipročnost), ki pa že vsebuje in implicira moment kolektivnega, višjega dobrega (Steger 1994). Solidarnost je torej v tem primeru izravnana in prepletena s pojmi enakost, politična vključenost, politični razvoj v smislu dejanske in normativne gradnje skupnega sveta, brezrazrednost in materialna pravičnost (družbena lastnina) (Zukin 2008), zato se solidarnostni potencial kaže predvsem v tistih trenutkih, ko se izbrana manjša ali večja politična skupnost – na primer gradnja povojne socialistične Jugoslavije – šele na novo oblikuje in konstituira, tudi skladno s politično idejo in ideologijo, ki ji sledi. V primeru socialistične Jugoslavije pa je v takratnih programskih in angažiranih besedilih prisotna tudi namera po nenehnem revolucioniranju in reformiranju, v katerem politično participirajo vsi člani politične skupnosti in v kateri je implicirana ideja, da je treba svet, ki bo v vsej polnosti izvrševal družbeno emancipacijo človeka, šele zgraditi.

Princip, po katerem deluje socialistična solidarnost, je princip *političnega prijateljstva* (Jang 2018; Aristotel 2002<sup>3</sup>, 2010), ki se tvori med ljudmi, državljani politične skupnosti, pri čemer je v ospredju skupnostna in utilitaristična perspektiva dobrega življenja vseh, dobrega skupnega bivanja, ki se kaže lahko kot skupen politični projekt, četudi se ljudje med seboj ne poznajo ali pa med njimi obstaja (identitetna) razlika, pri čemer jim je v preseku njihovega delovanja in vzgiba dana politična enakost, zmožnost delovanja in raba govora. Pri tem se niti ne poraja potreba po obravnavi razlike, saj vpisana politična enakost pomeni zgodovinsko klasično predpostavko, da so vsi ljudje zmožni političnega delovanja in rabe govora. Tisto, kar veže družbo, formirano z enakostjo in idealom brezrazredne družbe, v kateri je odsotna eksploatacija drugega sočloveka za privatno dobro posameznika, je ravno solidarnost in vzajemnost, ki je vtkana v človeške odnose zaradi višjega cilja: naj ne bo dobro le enemu človeku, temveč celotnemu kolektivu, celotni skupnosti, družbi.

## **Socialistična solidarnost v temeljih in emancipatorni viziji jugoslovanskega samoupravnega socializma**

Emancipacija človeka se v Marxovi teoriji in marksistični vednosti uresničuje v procesu podružabljanja (Marx 1969, 180): emancipacija človeka naj bi bila izvršena, ko bo v ospredju družbeno in ne bo potrebe po političnem urejanju človeških zadev, ko bo posameznik upravljal s samim seboj, upravljal in razporejal z družbenimi/ekonomskimi si-

---

3 Osma knjiga *Nikomahove etike*.

lami, bo torej samoupravljaivec, in ko bo tvoril odnose na način vzajemnosti, recipročnosti na podlagi odsotnosti prisile in eksploatacije. Socialistične revolucije, ki temeljijo na marksistični vednosti in kamor uvrščamo tudi 'jugoslovansko revolucijo' (Kirn 2017), predstavljajo vmesno stopnjo, ko naj bi se angažirano in politično udeležanjal razredni boj, in sicer tako, da bi delavci prevzeli in imeli oblast. Socialistična Jugoslavija je z uvedbo samoupravljanja (v začetku petdesetih let), ideje združenega dela (v sedemdesetih letih) in siceršnjim formiranjem samoupravnega socializma skušala uresničevati emancipacijo v obliki podružabljanja, in sicer tako, da bi bila implementacija samoupravljanja dobesedna: človek naj bi upravljal s samim seboj, izražal stališče – t. i. pluralizem samoupravnih interesov – in deloval, ob tem pa naj bi samostojno, a skupnostno upravljal z družbenimi oziroma ekonomskimi silami. Edvard Kardelj takole zapisuje (1977, 104):<sup>4</sup>

*»Kajti ob klasičnih svoboščinah in pravicah socialistična samoupravna demokracija vzpostavlja in zagotavlja predvsem svobodo človeka, da v največji možni meri sam – v pogojih in odnosih vzajemne odvisnosti, medsebojne demokratične odgovornosti, solidarnosti<sup>5</sup> in enakopravnosti z drugimi ljudmi – upravlja svoje interese, kar v bistvu tudi je resnična človekova svoboda.«*

Izpostavljen programski zapis vsebuje elemente socialistične solidarnosti – in sicer da ob odgovornosti do sočloveka, ki se kaže v principu vzajemnosti, soodvisnosti, recipročnosti in solidarnosti, poteka emancipacija človeka v vlogi upravljavca s samim seboj, ki upošteva skupnostno in politično enakost sočloveka (tudi v Fischbach 2019). Solidarnostna vzajemnost, ki se ustvarja v navedenih pogojih, naj bi potekala sinhrono z razvijanjem samoupravnega socializma in torej predstavlja širšo politično in komunitaristično akcijo. S solidarnostnim principom, ki je vpisan v jugoslovanski socialistični projekt, se je ustvarjal mehanizem, kako naj bi ljudje bivali skupaj, bili složni, sodelovali in prebujali altruistični čut v zameno za to, da bi se uresničevale višje politične vizije in cilji. Solidarnost je v socialističnem projektu vendarle podrejena družbenim in političnim ciljem; njen vzgib ni esencialno altruističen, ampak kaže na pogojenost človeškega delovanja in skupnosti v družbeno-političnem sistemu, v katerem ideološki aparati delujejo v smeri socialistične alternative.

V primeru socialistične Jugoslavije ne gre zgolj za to, da se s socialistično solidarnostjo skuša vzpostavljati kolektivne vezi na ravni zamejene politične skupnosti (npr. avtonomne socialistične republike), temveč tudi na ravni federacije, ki združuje več nacionalnih identitet. Socialistična solidarnost vsebuje tako tudi elemente strpnosti do različnosti, ki je že vpisana v samoupravni socialistični program tako, da je politična enakost in zmožnost politične participacije zagotovljena vsem, ki so sodelovali v ali so zanamci socialistične revolucije in še naprej materialno gradijo in politično/normativno razvijajo socialistično družbo. V socialistični Jugoslaviji je bilo nekaj gesel, izrazov, ki so

<sup>4</sup> Podobno lahko prebiramo v 153. členu tretjega poglavja in sicer v tretjem poglavju *Svoboščine, pravice in dolžnosti človeka in občana* v zadnji sprejeti Ustavi Socialistične federativne republike Jugoslavije (1974).

<sup>5</sup> Poudarila avtorja prispevka.

na ravni vsakdanje jezikovne rabe predstavljali solidarnostno vezivo, politično prijateljstvo in složnost v socialističnem projektu: npr. 'tovarištvo' in 'bratstvo in enotnost'. Še posebej zadnje geslo pa je – poleg gibanja neuvrščenih, samoupravljanja, Tita,<sup>6</sup> narodno-osvobodilnega boja/partizanskega gibanja – predstavljalo enega izmed pomembnih temeljev jugoslovanske socialistične federacije (Duda 2017, 23, 34).

'Tovarištvo' in 'bratstvo in enotnost' sta izraza, ki sta z današnje perspektive pogosto videna kot socialistični floskuli.<sup>7</sup> V osnovi pa sta izraza, ki sta ključni jezikovni igri takratnega družbeno-političnega sistema, v katerem sta predstavljala pomembno družbeno, medčloveško vezivo v večnacionalni družbeni ureditvi. Posredno sta bila pomembna za ohranjanje socialistične federativne ureditve, tudi v obliki strpnostnega načina delovanja in namena zadušiti nacionalistične tendence, ko v ospredju ne bi bila prisotna razlika, temveč kolektivna in politična enotnost na poti k skupnemu cilju: socialističnemu revolucioniranju in razvijanju skupnosti tako, da bodo kolektivna zavest, pripadnost in odgovornost do politične skupnosti in sočloveka ves čas prebujene. Solidarnostni potencial, ki se odstira v jugoslovanskem socialističnem projektu, pomeni torej altruističen vzgib, ki prihaja iz podrejenosti politiki in političnem poskusu praktičnega konkretiziranja podružabljanja, obenem pa predstavlja moment vključevanja vseh akterjev – ne glede na njihovo razliko – v skupen, ideološki, tj. socialistični boj.

## Analiza intervjujev: izkustvo solidarnosti in strpnosti v vsakdanjem življenju

V nadaljevanju se sklicujem na obsežno zbirko poglobljenih polstrukturiranih intervjujev (N=96), ki so jih opravili študentje novinarstva s starejšimi osebami v okviru predmeta Zgodovina novinarstva (nosilec predmeta in vodja omenjene raziskave je Jernej Amon Prodnik). Intervjuji, opravljeni med letoma 2018 in 2021, so bili tematsko osredotočeni na spremljanje medijev v času socialistične Jugoslavije. V posameznih sklopih, ki so za najin namen posebej relevantni, pa so obravnavali tudi tematike mnenja o režimu in izkustva vsakdanjega bivanja v njem, družbene in politične primerjave z današnjim časom, raznolikosti/pluralnosti medijev ipd. V obravnavanem materialu, ki je bil bolj podrobno in celostno analiziran že v drugih besedilih (Kaluža in Prodnik 2022), je jasno izpostavljena konceptualna sorodnost na eni in tenzija na drugi strani med pojmom strpnost in solidarnost in kako k njej prispeva specifična regionalna zgodovina in socialistična dediščina.

Kontekst socialistične Jugoslavije je posebej prikladen za preučevanje pojmovnega presečišča med socialistično in liberalno politično teorijo, saj gre za morda najbolj odprt

<sup>6</sup> Tito je predstavljal politično figuro, ki je pomenila skupnostno, zvezno vezivo (kult osebnosti).

<sup>7</sup> Podobno velja za izraz družbeno-politični delavec.

socialistični družbeno-politični red, ki v mnogih pogledih odstopa od stereotipne podobe etatističnega in birokratskega socializma in komunizma v Vzhodni Evropi (Sovjetska zveza). Socialistična Jugoslavija je nenazadnje po letu 1948 (informburo) skušala z uvedbo samoupravljanja in kasneje tudi kot članica gibanja neuvrščenih slediti in formirati tretjo, vmesno pot (tretja sila) med zahodnim in vzhodnim blokom.

Solidarnost in strpnost med narodi Jugoslavije izstopata tudi zaradi poznejšega zgodovinskega razvoja v devetdesetih letih, ki ga zaznamujejo vojne, vzpon nacionalizma, kulturne in religiozne nestrpnosti, kar tudi v intervjujih izpostavljajo nekateri sogovorniki, ki pogosto začetke razpadanja solidarnosti in sodelovanja v skupnem, socialističnem projektu povezujejo s Titovo smrtjo. Njegovo osebnost nasploh razumejo kot varuhinjo načela 'bratstva in enotnosti':

*"Tito nas je nekako prepričal v boljše življenje in takrat se je tudi gospodarstvo začelo širiti, imeli smo denar, malo bolje smo zaživel. /.../ Ko se je Tito že staral, se je še vedno govorilo o bratstvu in enakosti, ampak smo pa že videli, da Slovenci živimo bolje kot tam dol, v Makedoniji ali Bosni." (J. Draškovič)<sup>8</sup>*

Literatura, ki se ukvarja z vprašanjem tranzicije in razpada jugoslovanske federacije se pogosto osredotoča predvsem na vprašanje spremembe na ravni identitete in identificiranja (Wilmer 2002; Kolstø 2014), pri čemer se pogosto spregleda, da je koncept identitete – in z njim strpnosti – vezan bolj na liberalno miselno tradicijo, zaradi česar morda ni najbolj primeren za analizo socialistične Jugoslavije. "Jugoslovanske identitete" namreč ne smemo razumeti kot enostavno nasprotje poznejšim "nacionalnim" identitetam, saj so se ljudje, ki so živeli v Jugoslaviji, kot poudarja Wilmer (2002, 81) identificirali z večplastnimi, prepletajočimi in prekrivajočimi se identitetami – etnično, versko, ideološko in nacionalno. Jugoslovanska identiteta, ki je tesno prepletena s socialistično politično in samoupravno družbeno vizijo, se tako kaže kot kompleksna in eklektična. Zasnovana je skozi dve osrednji ravni: avtonomno republiško (nacionalna identiteta) in zvezno (v smislu medrepubliškega sodelovanja v skupnem socialističnem projektu).

Občutek pripadnosti nacionalni ali lokalni identiteti pogosto ni bil v nasprotju z občutkom pripadnosti širši jugoslovanski skupnosti. Poleg tega jugoslovanske identitete ne bi smeli razumeti v strogo etničnem smislu, temveč bi jo morali povezati z ideološkimi gradniki in temelji, kot so tradicija protifašističnega boja in partizanskega gibanja, socialistična revolucija, 'bratstvo in enotnost' med jugoslovanskimi narodi in neformalni Titov kult. Slovenija je v tem kontekstu posebej zanimiv primer, saj gre za področje, na katerem

<sup>8</sup> Ko se sklicujemo na neposredne izjave sogovornikov, te navajamo z imeni ali psevdonimi (glede na to, ali so se odločili za anonimizirano ali za neanonimizirano sodelovanje). Podatkovne baze, v katerih so arhivirani vsi intervjuji, ki so nastali v okviru projekta Vloga komunikacijskih neenakosti v dezintegraciji večnacionalne družbe (vodja dr. Igor Vobbič), so dostopne v Arhivu družboslovnih podatkov na FDV. Glej Jernej Amon Prodnik, Novinarstvo v socialistični Jugoslaviji in imaginariji medijev skozi občinstvo, 2019 (Ljubljana: Arhiv družboslovnih podatkov, 2020); Jernej Amon Prodnik in Jernej Kaluža, Novinarstvo v socialistični Jugoslaviji in imaginariji medijev skozi občinstvo 2020 (Ljubljana: Arhiv družboslovnih podatkov, 2021); Jernej Amon Prodnik in Jernej Kaluža, Novinarstvo v socialističnih Jugoslaviji in imaginariji medijev skozi občinstvo 2021 (Ljubljana: Arhiv družboslovnih podatkov, 2022).

je bilo vseskozi močno prisotna precejšnja etnična distanca do ostalih jugoslovanskih narodov (Perunović 2016, 826), kar pa ni nujno impliciralo tudi nesolidarnost z njimi ali distanciranja od jugoslovanskega režima. Prav nasprotno – v skladu z načelom 'bratstvo in enotnost', ki vključuje tako elemente solidarnosti kot elemente strpnosti – se je lokalna identiteta oblikovala v kompleksnem procesu, ki je vseboval tako elemente distanciranja in priznavanja republiških razlik, kot tudi v procesu medrepubliške solidarnosti. V argumentacijah sogovornikov je tako zelo pogosta specifična "severnjaška" lokalna perspektiva, ki 'bratstvo in enotnost' razume tudi kot strpnost in solidarnost do "juga".

Kot smo že ugotavljali v prejšnjih raziskavah in analizah (Kaluža in Prodnik 2022), so intervjuji o medijih v Jugoslaviji primerni tudi za širšo analizo odnosa do družbeno-političnega režima in načinov subjektivacije (glede na širše družbeno dogajanje v različnih življenjskih obdobjih posameznih intervjuvancev in intervjuvank). Glede na to, da so bili ti rojeni med letoma 1940 in 1955, prehodi med obdobji njihovega življenja do določene mere korespondirajo s fazami razvoja družbeno-političnega sistema: spomini na otroštvo tako pogosto sovpadajo s spominom na težke življenjske razmere in družbeno obnovo v povojnem obdobju, mladost intervjuvancev s pospešeno modernizacijo v šestdesetih in sedemdesetih letih, njihova odraslost z vrhuncem titoistične Jugoslavije okrog leta 1980 in s poznejšo postopno dezintegracijo režima, njihova zrela leta pa z življenjem v samostojni Sloveniji. Tudi prvi dvomi v legitimnost in eksplicitne kritike režima se pogosto (prej kot s spominjanjem na civilnodružbeno dogajanje v osemdesetih letih) izražajo v obliki osebnih anekdot, ki nakazujejo naraščanje pomena identitetnih razlik – denimo med služenjem vojaškega roka, na delovnem mestu, na potovanjih po drugih socialističnih republikah itd.

Format življenjskega intervjuja [*life-story interview*] je posebej prikladen za proučevanje medsebojnega prepletanja zasebne in javne sfere, individualnega in kolektivnega spomina, posameznikove življenjske zgodbe in zgodbe o razvoju takratnega družbeno-političnega sistema. Izkaže se, da se tovrstno spominjanje ne ujema povsem z v zgodovinopisju prevladujočimi narativi, v katerih je pogosto spregledana prav dimenzija legitimacije sistema na ravni vsakdanjega življenja in posameznikovega (mikro) izkustva. Prav subjektivno občutenje solidarnosti v času socialistične Jugoslavije je eden izmed tovrstnih fenomenov, ki ga ni mogoče povsem celovito zajeti z analizo bolj klasičnih zgodovinskih virov. O občutku solidarnosti intervjuvanci poročajo predvsem v zgodnjih fazah svojega življenja (petdeseta in šestdeseta leta); omenjajo različne osebne anekdote, ki naj bi podčrtovale udejanjanje solidarnosti v socialističnem projektu, kot so pripovedi o delovnih akcijah, zbiranju sredstev za manj razvite države v federaciji, kolegialno in tovariško vzdušje v delovnem okolju itd.

*"Takrat je obstajala velika solidarnost. Kmalu po vojni so gradili celotno Jugoslavijo – gradile so se vse republike skupaj, ljudje iz cele države so prihajali na isti kraj in gradili, od železnic do tovarn. Tedaj je bilo 'bratstvo in edinstvo' v pravem pomenu besede." (N. Levpušček)*

*"Te parole so bile povsod, bratstvo in enotnost je trajalo tam do leta osemdeset /.../ To je bilo prisotno, ni bilo samo parola, kot sem začutil na službenih poteh po širni Jugoslaviji." (D. Pernek)*

Jugoslovanski samoupravni socializem je bil, zlasti v obdobju med letoma 1950 in 1980, v mnogih elementih bližje Bogdanovovi ideji socializma kot 'bottom up' konstruktivizma in produktivizma (glej Wark 2018) in torej oddaljen od stereotipne podobe komunizma kot hierarhičnega in centraliziranega etatizma. Konstruktivni odnos do takratnega družbeno-političnega reda je po mnenju mnogih intervjuvancev tudi glavni razlog, zakaj so se identificirali s sistemom. Eden od sogovornikov takole orisuje svoje izkustvo:

*"Ljudje so bili zadovoljni, zlahka si dobil službo, povsod so se pekli odojki /.../, iz osebnih dohodkov smo prispevali za gradnjo stanovanj in to se je gradilo na deset tisoče stanovanj po vseh republikah /.../." (Novakov Janez)*

Udejanjanje solidarnosti se je tako primarno uveljavljalo v kontekstu sfere dela, v katerem je solidarnostni princip delovanja tudi presegel republiške meje in dosegal moment skupnostnega na zvezni ravni:

*"Ne spomnim se točno, kako in v katerih medijih, ampak poudarjanje teh besed ['bratstva in enotnosti'] je pomenilo, da se moramo razumeti med sabo, potrpeti, biti strpni, delati za skupno dobro, da se razvijamo, da bomo imeli vsi delo, da bodo imeli mladi delo /.../." (Planinski Sokol)*

*"Slovenca si imel za istega prijatelja kot Srba, bi rekel po domače." (S. Topolnik)*

Tovrstna konstruktivna naravnost pa se je odražala tudi v obliki pretežne naklonjenosti in nekritičnosti do režima, ki ni bila zgolj posledica strožje regulacije javnega govora, temveč pogosto tudi odraz avtentične identifikacije s sistemom. "Poseben problem bi bil, če bi kdo poskušal kritizirati 'bratstvo in edinstvo'" (H. Molan), ugotavljajo nekateri sogovorniki, vendar pa se večini tovrstno 'enoumje' ni zdelo problematično, saj so v jugoslovanski gradnik 'bratstva in enotnosti', ki je tesno povezan s figuro Tita in antifašistično tradicijo, pristno verjeli. Pomanjkanje izražanja nestrpnosti in nesolidarnosti niso dojemali kot znak nedemokracije režima, temveč – ravno nasprotno – kot znak njegove naprednosti.

Identificiranje z jugoslovanskim sistemom se zdi – vsaj z današnje perspektive – tudi precej apolitično, saj je prej kot na podrobnem ukvarjanju s politiko v ožjem pomenu temeljilo na skupku družbenih praks, ki so bile na eni strani povezane z vsakodnevnim življenjem, na drugi strani pa z mediatizirano podobo Tita in z množičnimi dogodki, kot je bila na primer štafeta mladosti. Tudi sogovorniki, ki so bili najbolj naklonjeni do režima, pogosto poudarjajo svojo apolitičnost in dolgočasnost novinarskega poročanja o različnih sejah, kongresih Zveze komunistov ipd. V nasprotju s stereotipno podobo političnega dogmatizma svoja stališča do sistema povezujejo z vsakdanjim življenjem in praksami konstruiranja nove družbe.

Med intervjuvanci so bili prisotni tudi bolj kritični glasovi, ki so poudarjali neavtentičnost in vsiljenost principa 'bratstva in enotnosti' in izražali dvom v pristnost strpnosti in solidarnosti v jugoslovanskem socialističnem projektu. Nekateri intervjuvanci so konstantno poudarjanje 'bratstva in enotnosti' videli predvsem v korist ideji zvezne centrali-

zacije in srbski narodnosti, ki je po nacionalnem deležu predstavljala večino in naj bi imela nasploh večjo družbeno in politično moč v takratnem režimu.

*"Jaz sem razumel ['bratstvo in enotnost'] kot složnost med narodi, da živijo en z drugim /.../. Ljudje se niso prepirali med sabo, so pa potem voditelji imeli raznorazne svoje ideje, recimo to o veliki Srbiji." (A. Žabjek)*

Sicerjšnji dvomi v legitimnost jugoslovanskega režima, ki so postali vedno bolj pogosti v osemdesetih letih, se v izjavah intervjuvancev pogosto izrazijo v obliki medrepubliške nesolidarnosti in asimetričnosti. Posebej pogosta je perspektiva na razpad Jugoslavije, ki poudarja pomen sovpadanja ekonomskih in kulturnih razlik ter delovnih navad.

*"Nas Slovencev je bilo 6% v Jugoslaviji, pa smo bruto dohodek napolnili s svojo proizvodnjo 20% v jugoslovanski budget, kar me je že takrat zelo motilo." (A. Klemenčič)*

*"Toliko je bilo poudarka na bratstvu in enotnosti med narodi, da smo imeli tiste ljudi radi /.../. Napetosti so se začele, ko je šel denar samo tja dol, za nerazvite – te 'nerazvite' so imeli ljudje stalno na jeziku. Ko smo bili mlajši, pa ne, ko so šli Tito, Naser in Selassie skozi naš kraj, smo tam pet ur čakali z zastavicami, takrat smo drugače razmišljali." (Primorska Nona)*

Spominski intervjuji, ki tematizirajo izkušnjo vsakdanjega življenja v socialistični Jugoslaviji, razkrivajo, da je postopno distanciranje od jugoslovanske identitete in odmik od skupnostnih vizij, ki so potekale tudi pod izrazom 'bratstvo in enotnost', potekalo ob vzniku odcepitvenih teženj in pretenzije po samostojni parlamentarni republiki. Slednje se pri intervjuvancih odraža v argumentaciji skozi perspektivo dela in izpostavljanje problematike nesorazmernega plačila za delovno uspešnost na osebni ravni in nesorazmerne delitve in ekonomskega razvoja med republikami na ravni celotne federacije.

Tako lahko oblikujemo sklep, da socialistična solidarnost, ki deluje po načelih enakosti, enotnostni, skupnostnega in recipročnega – tudi na internacionalni ravni, prične poje-njati takrat, ko v ospredje očitno vstopi nacionalna, etnična ter kulturna razlika in ko ekonomske/družbene ter politične neenakosti postanejo tako izrazite in ljudem moteče, da jih niti solidarnostni princip, vpisan v socialistične projekte pod različnimi gesli, ne more zadržati pred dokončnim razpadom in propadom poskusa gradnje alternativne socialistične moderne.

## Sklepna misel

Z vpeljavo koncepta *socialistična solidarnost* sva oblikovala raziskavo in analizo vključenoosti solidarnosti in z njo strpnosti v družbeno-politični sistem socialistične Jugoslavije. Z empirično analizo poglobljenih polstrukturiranih intervjujev sva pokazala, da je soli-

darnostni princip vtkan v jugoslovanski socialistični projekt, njegove vizije in poskuse ne-nehnega revolucioniranja, predvsem v prvih desetletjih nastajanja nove družbeno-politične ureditve in poskusa izgradnje alternative, ki bi oponirala zahodnim in vzhodnim družbenim in političnim modelom. Začetno vtkanost solidarnostnega delovanja v medčloveških odnosih interpretirava usklajeno s kolektivnim momentom in zagonom, da se ravno po principu sodelovanja, vzajemnosti in recipročnosti lahko preseže bedo in opustošenje druge svetovne vojne, obenem pa globokim verjetjem v socialistično in samoupravno družbeno-politično idejo, ki je vseskozi spremljala skupnostno uresničevanje in spreminjanje zunanjega, materialnega sveta.

V socialistični princip solidarnosti se je tako manifestirala ideja enakosti, enotnosti in skupnega boja, ki je izravnavała identitetne neenakosti (nacionalne, kulturne, politične, ekonomske itd.) na zvezni, internacionalni ravni, saj v skupnostni gradnji novega družbeno-političnega reda zanje ni bilo prostora. Pomembno vezivo, ki je premoščalo napetosti, ki bi nastajale zaradi identitetnih neenakosti, so bile ravno jezikovne igre – 'tovarištvo', 'bratstvo in enotnost' –, ki so bile videne kot temelj kompleksne jugoslovanske identitete, ki – čeravno je prepoznavala identitetno neenakost – je hkrati namensko ni upoštevala. Socialistično politično in družbeno delovanje skupnostno in človekovo emancipacijo namreč postavlja v ospredje na način, da je razlika in pluralnost ljudi v načelu enakosti že upoštevana in tako ne predstavlja potrebe po posebni obravnavi. Načelo enakosti je v socialističnih projektih utemeljeno na kolektivnem skupnem dobrem. Enotnost, ki pronica skozi enakost, tako ne vključuje etike strpnosti, saj je solidarnostno skupnostno vezivo tisto, ki angažirane člane politično poenoti v skupno udejstvovanje, ki se predvsem odraža v sferi dela in delavstva, saj je celoten jugoslovanski družbeno-politični sistem izgrajen na poskusu angažiranega delavca kot samoupravljalca. S samoupravljanjem je delavcu pripisana svojstvena avtonomnost, pri čemer je vanjo že vključena vzajemnost, odgovornost in solidarnost do sočloveka, s katerim posameznik tvori, ustvarja in vstopa v skupni svet.

Nujnega pomena je, da socialistično Jugoslavijo interpretiramo skladno s konceptualnim aparatom, ki ustreza (marksistični) vednosti, ki sestavlja idejo alternativnih socialističnih projektov. S tem ne le sledimo 'pravilnejši' epistemologiji zgodovinskega časa in prostora, temveč tudi celoviteje razumemo in razlagamo človeška izkustva v takratnem vsakdanjem življenju. Solidarnost – konkretno socialistična solidarnost – je vrednotni in etični pojem, ki nakazuje, kako se medčloveške vezi tvorijo v izbrani politični skupnosti. V socialistični Jugoslaviji je solidarnost predstavljala pomembno družbeno vezivo, ki je do določene zgodovinske točke bila podstat socialističnega projekta, skupnih vizij, se pripenjala na jugoslovansko identiteto, in vsaj do neke mere 'delovala' in zadušila človeške razlike, ki se konkretno pojavljajo v obliki identitet v liberalnih političnih in družbenih projektih. Tako se lahko iz preteklosti naučimo, da solidarnost – če se želi prepričljivo distancirati od nestrpnosti – zahteva angažiranega državljana, človeka, ki bo lastno avtonomnost pogojeval z odgovornostjo do človeka, ki ga vidi kot različnega v načelu enakosti (pluralizem v enakosti).

## Literatura

- Aristotel: *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica, 2002.
- Aristotel: *Politika*. Ljubljana: GV Založba, 2010.
- Bloch, Marc: *Apologija zgodovine in zgodovinarjev poklic*. Ljubljana: Studia humanitatis, 1996.
- Carr, Edward Hallett: *Kaj je zgodovina?*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2008.
- Duda, Igor: *Kamenj temeljci: Stupovi jugoslavenskog društva i pioniri kao mali socijalistički ljudi*. Stvaranje socijalističkog čovjeka: Hrvatsko društvo i ideologija jugoslavenskog socijalizma. Ur. Igor Duda. Zagreb, Pula: Srednja Evropa, 2017. 23–49.
- Duso, Giuseppe: *Logika oblasti: pojmovna zgodovina kot politična filozofija*. Ljubljana: Krtina, 2021.
- Fischbach, Franck: *Kaj je socialistična vlada? Kar je živo in kar je mrtvo v socializmu*. Ljubljana: Krtina, 2019.
- Jang, Misung: *Aristotle's Political Friendship (politike philia) as Solidarity*. Aristotle on Emotions in Law and Politics. Ur. Liesbeth Huppel-Cluysenaer in Nuno M.M.S. Coelho. Springer, 2018. 417–433.
- Kaluža, Jernej in Prodnik Amon, Jernej: Remembering Media and Journalism in Socialist Yugoslavia: Oral History Interviews with Audiences, *Prispevki za novejšo zgodovino*, Vol. 62, n. 1, 2022, 123–146.
- Kardelj, Edvard: *Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja*. Ljubljana: ČZP Komunizem, 1977.
- Kirn, Gal: *Jugoslovanska revolucija skozi tri partizanske prelome*. Časopis za kritiko znanosti 45(269)/2017, 317–332.
- Koselleck, Reinhart: *Pretekla prihodnost: prispevki k semantiki zgodovinskih časov*. Ljubljana: Studia humanitatis, 1999.
- Kolstø, Pål: Nation-building versus Yugonostalgia. *Nations and Nationalism* 20, 2014: 760–781.
- Le Goff, Jacques: *Mentalitete: dvoumna zgodovina*. Monitor ISH 3(1-2)/2001, 173–185.
- Margolis, Joseph: *Praxis and Meaning: Marx's Species Being and Aristotle's Political Animal*. Marx and Aristotle: Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity. Ur. George E. McCarthy. Savage: Rowman & Littlefield, 1992. 329–355.
- Marx, Karl: *Prispevek k židovskemu vprašanju*. Izbrana dela v petih zvezkih: I. zvezek. Ur. Boris Žiherl. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1969. 149–188.
- Perunovic, Sreca: "Animosities in Yugoslavia before Its Demise: Revelations of an Opinion Poll Survey." *Ethnicities*, 16 (6)/2016, 819–41.
- Pomian, Krzysztof: *Red časa*. Ljubljana: Krtina, 2010.
- Schmitt, Richard: *Solidarity: The Elusive Road to Socialism*. Taking Socialism Seriously. Ur. Anatole Anton in Richard Schmitt. Lexington Books, 2012. 135–155.
- Schmitt, Richard: *Socialist Democracy and Solidarity*. *Socialism and Democracy* 29(1)/2015, 17–37.
- Schmitt, Richard: *Solidarity in Socialism*. *Radical Philosophy Review* 19(2)/2016, 429–451.
- Steger, Manfred: *A Perspective on Solidarity in a 'Post-socialist' World*. *History of European Ideas* 19(1-3)/1994, 325–331.
- Struhl, Karsten J.: *Socialism and Human Nature*. Taking Socialism Seriously. Ur. Anatole Anton in Richard Schmitt. Lexington Books, 2012. 97–134.
- Ustava Socialistične federativne republike Jugoslavije*, 1974.
- Wark, McKenzie: *Molekularno rdeče*. Ljubljana: Sophia, 2018.
- Wilmer, Frankie: *The Social Construction of Man, the State and War Identity, Conflict, and Violence in Former Yugoslavia*. London: Routledge, 2002.
- Zukin, Sharon: *Beyond Marx and Tito: Theory and Practice in Yugoslav Socialism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008.

## Podatkovne baze

Amon Prodnik, Jernej. "Novinarstvo v socialistični Jugoslaviji in imaginariji medijev skozi občinstvo, 2019" [podatkovna datoteka]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Arhiv družboslovnih podatkov, 2020. ADP - IDNo: MEDJUG19. [https://doi.org/10.17898/ADP\\_MEDJUG19\\_V1](https://doi.org/10.17898/ADP_MEDJUG19_V1).

Amon Prodnik, Jernej in Jernej Kaluža. "Novinarstvo v socialistični Jugoslaviji in imaginariji medijev skozi občinstvo, 2020" [podatkovna datoteka]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Arhiv družboslovnih podatkov, 2021. ADP - IDNo: MEDJUG20. [https://doi.org/10.17898/ADP\\_MEDJUG20\\_V1](https://doi.org/10.17898/ADP_MEDJUG20_V1).

Amon Prodnik, Jernej in Jernej Kaluža. "Novinarstvo v socialistični Jugoslaviji in imaginariji medijev skozi občinstvo, 2021" [podatkovna datoteka]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Arhiv družboslovnih podatkov, 2022. ADP - IDNo: MEDJUG21. [https://doi.org/10.17898/ADP\\_MEDJUG21\\_V1](https://doi.org/10.17898/ADP_MEDJUG21_V1).

## Povzetek

Prispevek izhaja iz zoperstavljenosti (liberalnega) pojma strpnosti in (socialističnega) pojma solidarnosti. Avtorja ugotavljata, da ta zoperstavljenost pride manj do izraza v primeru socialistične Jugoslavije, saj se izkaže, da je strpnost implicitno prisotna znotraj konceptualizacije socialistične solidarnosti. To sopojavljanje analiziramo na normativni (kako naj bi bilo) in empirični (kako je bilo) ravni. Na normativni ravni razmišljamo o pojmi, ki se tvorijo na ravni etike, politične filozofije in politične teorije ter zadevajo človeške zadeve, obenem pa nudijo možnost mišljenja na ravni njihove zgodovinske epistemologije in epistemološke usklajenosti z izbrano politično tradicijo, kar nam omogoča prepletanje zgodovinsko-pojmovne metode in kronozofskega vstopa v zgodovinski čas. Na empirični ravni izhajamo iz intervjujev o spominjanju na medije v času socialistične Jugoslavije. Ugotavljamo, da se je v socialističnem principu solidarnosti manifestirala ideja enakosti, ki je izravnala identitetne razlike, pri čemer so pomembno vezivo igrale jezikovne igre (tovarištvo, bratstvo in enotnost), ki so predstavljale eno ključnih legitimacij jugoslovanskega družbeno-političnega sistema.

## Ključne besede

strpnost, socialistična solidarnost, vsakdanje življenje, socialistična Jugoslavija

## Summary

This article is based on the opposition of the (liberal) concept of tolerance and the (socialist) concept of solidarity. The authors note that this opposition is less pronounced in the case of socialist Yugoslavia, as it turns out that tolerance is implicitly present within the conceptualization of socialist solidarity. We analyse this co-occurrence on both a normative (how things should be) and empirical (how things were) level. At the normative level, we discuss concepts that are formed at the level of ethics, political philosophy and political theory and concern human affairs, while at the same time offering the possibility of thinking at the level of their historical epistemology and epistemological alignment with a given political tradition, which enables us to interweave the historical-conceptual method and chronosophical entry into historical time. On an empirical level, we take as our point of departure interviews about memories of the media during socialist Yugoslavia. We conclude that the idea of equality manifested itself in the socialist principle of solidarity, which levelled differences in identity. A particular way of using language (words such as comradeship, brotherhood and unity), which represented one of the key legitimations of the Yugoslav socio-political system, acted as an important binder.

### Keywords

tolerance, socialist solidarity, everyday life, socialist Yugoslavia

# Štiri Antigone in gordijski voz spravljive tolerance

*Mirt Komel*

Vprašanja tolerance se ta prispevek loteva z analizo štirih figur Antigone, kakor se zarisujejo od antične dobe vse do današnjih dni. Od klasične Sofoklejeve tragedije Antigona do Smoletove povojne reimaginacije grškega mita, pa od Žižkove brechtovske reinterpretacije starogrške drame do Grete Thunberg, žive Antigone našega časa, ki naravnost uteleša etično držo političnega delovanja. Antigona nam v teh štirih precej različnih podobah tukaj predstavlja štiri možne načine, kako razumeti, obravnavati, interpretirati in nenazadnje tudi, kako presekati »gordijski voz« tolerance, ki zastavlja vprašanje: »Ali naj bomo tolerantni do netolerantnih?«

*Antigona: »Začnemo v temi*

*in rojstvo je naša smrt.«*

*Ismena: »Kdo je to rekel?«*

*Antigona: »Hegel.«*

*Ismena: »Slišati je bolj Beckett.«*

*Antigona: »Hegla je parafraziral.«*

*Ismena: »Mislim, da ne.«*

*Anne Carson, Antigonic*

Ajštil je nekoč pripomnil, da vsi tragiški pesniki »zgolj pobiramo drobtinice z obilne mize Homerjeve«, s čimer je imel v mislih to, da starogrške tragedije povečini obravnavajo motive iz epskega cikla, ki se vrtili okoli *Iliade*. Obstaja verz, ki vsebino epskega cikla zgošča z nekaj preprostimi besedami: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή (Ομηρος 1992, 26) ali »Zevs tako je odločil« (Homer 2017, 15) ali »tako sklep Zevsa je tekel« v Sovretovem prevodu (Homer 1965, 41) Διὸς βουλή—»Zevsov načrt« ali »Zevsova volja«—je sicer motiv, ki se ponavlja v celotnem epskem ciklu, ki razvija zgodbo trojanske vojne nazaj do rojstva bogov in tebanske vojne in naprej do padca Troje ter vrnitve ahajskih junakov domov. Διὸς βουλή nasploh napotuje na stvari, ki so »božansko nujne«, vendar nam *Kipria*, ki poje o izvoru trojanske vojne in pokriva vsebino vse do začetka *Iliade*, v enem izmed redkih ohranjenih fragmentov specifičira vsebino »Zevsovega načrta« (cf. West 2003, 82-3):

*Davno je čas bil, kadar nešteta so ljudstva tavála,  
Zemljo z globokimi grudi pa s svojo so težo težila.  
Zevs, ko videl je tole, usmili se Gaje rednice:  
v umu božanskem jo sklne človeške težine rešiti,  
vojno trojansko razvname, smrt da utež ji olajša.  
Mrli ljudje so pred Trojo – Zevs takó je bil sklenil.*

Zevsov načrt je bil torej ta, da je s tebansko in trojansko vojno razbremenil Gajo, tako da je vsako pojavitev »Zevsove volje« mogoče brati kot idejo boga, ki z vojnami in drugimi nadlogami razredči človeštvo, da bi rešil Zemljo. V tem pogledu se zdi zgodba *Antigone*, s katero se sklne tebanski cikel, ki poje o tragediji *Kralja Ojdipa*, kaplja v morje, nebitven dogodek v veliki božanski shemi stvari. A ravno zaradi svoje neznatnosti vpricho božanskih načrtov naravnost emblematično uteleša tragiškost človeškega delovanja. V tem kontekstu bomo tako *Antigono* – v svoji izvorni različici pri Sofokleju in njenih dveh modernih predelavah pri Smoletu in Žižku – brali predvsem kot eminenten primer političnega delovanja, ki nam lahko pomaga razumeti in ravnati s sodobno zagato tolerance, še zlasti ko gre za vprašanje reševanja sveta pred perečo ekološko katastrofo, nemara še eno (še zadnjo?) manifestacijo starogrškega Διὸς βουλή: ali smo lahko tolerantni do netolerantnih in ali lahko toleriramo početje, ki uničuje skupen svet?

## Sofoklejeva *Antigona*

*Antigona* je sklepna tragedija Sofoklejeve trilogije, s katero se sklene usoda rodu Labdakidov, katere protagonist je Ojdip v *Kralju Ojdipu* in *Ojdip v Kolonu*, sicer pa predstavlja neposredno nadaljevanje Ajshilove *Sedmerice proti Tebam*, mita, ki je sicer bil obdelan že v *Tebaidi*, enem izmed štirih epov tebanskega epskega cikla, ki tvori sestavni del velikega epskega cikla.

*Sedmerica proti Tebam* prepeva o vojni, ki se je razvnela med bratoma Eteoklom in Polinejkom, Ojdipovima sinovoma, ki ju je oče preklel, da sta se sporekla zaradi kraljeve dediščine. Eteokel je namreč prekršil dogovor, po katerem naj bi si brata monarhično oblast demokratično izmenjala v danem časovnem obdobju, tako da je Polinejk s podporo izbranih argoških herojev in njihovih vojska napadel svoj domači polis Tebe in pri tem skupaj z bratom umrl (cf. Ajshil, 2005). Tukaj se začne zgodba Antigone, ki je kot otrok nastopila že poprej skupaj s svojo sestro Ismeno, ko sta skupaj pospremili svojega očeta do konca njegove zemeljske poti v *Ojdipu v Kolonu*. V *Sedmerici* se sestri vrneta v Tebe, da bi preprečili bratomorno vojno, ki jo je prerokoval Tejrezijas, vendar se tako tukaj kot povsod drugje v grški mitologiji Usoda izkaže za neizprosno. *Antigono* tako najdemo, kako s svojo omahljivo sestro Ismeno želi pokopati svojega umrlega brata Polinejka kljub odloku, ki ga je izrekel Kreon (Sofoklej 2017, 16):

*Eteokla, ki se je izkazal v boju  
in padel kot junak za rodno mesto,  
slovesno naj pokopljejo, s častmi,  
ki spremljajo najboljše v spodnji svet.  
A brata Polinejka, ki se dvignil  
ubežnik zoper rodne je bogove,  
ki hotel zemljo dedov je požgati,  
in hotel bratske krvi se napiti,  
rojake usužnjiti, nihče ne sme  
zagrebsti in nihče objokovati.*

Antigona pa se Kreonovemu odloku upre tako, da se v svojem slovitem govoru sklicuje na višji ideal pravičnosti in na nenapisane, večne božje zakone (Sofoklej 2017, 28):

*Saj ni bil Zevs, ki dal je tak razglas.  
Pravičnost, ki z bogovi biva v Hadu,  
ni takšnih vsilila ljudem zakonov.  
Vem, da razglas minljivega človeka  
nima moči, da omaje neomajne  
in nenapisane bogov zakone.  
Njih zakon ni od danes ne od včera,  
na vek velja, nihče ne ve, od kdaj.*

Aristotel je smoter tragedije opredelil kot »proizvajanje strahu in sočutja in njihovo očiščenje« (Aristotel 1982, 69), pri čemer je princip tragedije ponazoril s Sofoklejevim

*Kraljem Ojdipom*, tragiškim junakom, ki zaradi svoje usode v gledalcih zbuja tako »strah kot sočutje« in nujno očiščenje. Toda pripomniti velja, da Sofoklej z *Antigono* razvije še veliko bolj sofisticiran mehanizem katarzičnega očiščenja, namreč, poprejšnjega tragiškega junaka razcepi na dvoje: na Kreona, ki zastopa posvetne, človeške, državne, politične zakone — in Antigono, ki zastopa svete, družinske, božanske, večne zakone.

Hegel prav zaradi tega na primeru *Antigone* dopolnjuje Aristotelovo funkcijo katarze takole: »Glede te Aristotelove trditve ne smemo upoštevati zgolj občutka strahu in sočutja, temveč tudi vsebinski princip,« saj je že res, da nas je lahko »strah moči zunanosti in končnosti«, ki obvladuje človeško delovanje kot po naključju, ali pa da nas je strah »moči bitja-na-sebi-in-za-sebe« ali »božanskih bogov«, ki si nasprotujejo tako, da vsakršnemu človeškemu delovanju zoperstavijo drugo, njemu nasprotno delovanje, »toda tisto«, pravi Hegel, »česar nas mora biti zares strah, ni nasilje in represija, pač pa etična moč, ki določa svojo lastno svobodno voljo, in je obenem tisto večno in nedotakljivo (*Unverletzliche*).« (Hegel 2001, 59) In tako kot strah, ima tudi sočutje (*Mitleiden*) dve plati: po eni strani je to »zgolj občutek žalosti, tj. sočutje do nesreče in trpljenja drugih, ki se občuti kot nekaj končnega in negativnega«, po drugi strani pa »pravo sočutje pomeni sočutje do etičnega upravičenja trpečega, afirmativnega in substancialnega, ki mora biti v njem prisotno,« in kar predstavlja nadaljevanje poprejšnjega momenta strahu, kolikor je pač razlog za trpljenje nekoga njegov lasten etični princip; ne-etičen princip pač ne proizvaja sočutja, temveč prej neko perverzno privoščljivo zadovoljstvo, da je »pravici bilo zadoščeno« (Hegel 2001, 60). Skratka, strah nas ne sme biti neke vnanje represije, pa naj jo proizvedejo bogovi, narava ali država, pač pa nas mora biti še kako strah našega lastnega, partikularnega, subjektivnega etičnega principa, ki nujno pride v kolizijo z etično substanco v trenutku, ko se poskuša udejanjiti v dejanskosti. To je tisto, kar v Sofoklejevi *Antigoni* zbuja sočutje tako do Antigone kot Kreona kljub temu, da je vsak netoleranten do etičnega principa drugega: oba protagonista namreč uveljavljata svoj lasten etični princip – eden sklicujoč se na državo, druga na družino – pri čemer zanikata drug drugega, in zaradi tega tudi oba na koncu tragično propadeta.

Namesto Aristotelove *katarze* Hegel zato predlaga *spravo* kot pravi smoter tragedije, spravo, ki pokaže »večno pravico, ki poseže s svojo absolutno močjo v relativno upravičene, enostranske smotre in strasti, saj ne more dopustiti, da bi se konflikt in kontradikcija etičnih moči, ki so po svojem lastnem pojmu eno, konsolidirala v dejanskosti.« (Hegel 2001, 60) Sprava v primeru *Antigone* pomeni spravo povsem različnih in medsebojno nespravljivih etičnih principov države in družine, ali, še širše zajeto, sfer sekularnega in sakralnega, ki morata obe propasti ali – hegllovsko rečeno – se samoodpraviti kot zgolj momenta absolutne etične substance.

Heglov estetski pojem *sprave* – vključno z njegovimi političnimi, pravnimi in zgodovinskimi implikacijami, kakor jih razvija drugje, še zlasti v *Fenomenologiji duha* in *Filozofiji prava* – pa je še zlasti pomemben za razumevanje nadaljnjih dveh reinterpretacij *Antigone*, kakor sta ju podala Smole v povojnem času, Žižek pa nedavno.

## ***Antigona po slovensko***

Dominik Smole je 1960 svojo *Antigono* modeliral po izvorni Sofoklejevi tragediji, vendar ji je dal sodoben, moderen zasuk, s čimer je hotel starogrški mit posodobiti in univerzalizirati, dosegel pa ravno nasprotno: namreč, da jo je še kako partikulariziral – z enostransko postavitevijo na stran Antigone in prav tako enostransko očrnitvijo Kreona – s čimer je verjetno pripomogel tudi k temu, da se je, vsaj v slovenskem prostoru, retroaktivno tudi Sofoklejevo tragedijo bralo skozi takšne pristranske leče.

Izvirna poteza Smoletove drame je zagotovo odsotnost glavne protagonistke Antigone, ki se sploh ne pojavi na sceni, je pa res, da jo po drugi strani zastopata najprej njena sestra Ismena, ko pa se slednja pragmatično ukloni stričevi politiki, njeno vlogo prevzame Paž, tako da dobimo dvojno zastopstvo Antigone etične pozicije: »Drugačen svet, a v njem je Polineik. In paž. In ona. Le mene ni. Le mene ni. A ne vzdržim, jaz ne vzdržim tega, da nekaj je, kjer mene ni.« (Smole 1995, 66) Iz partikularne zahteve po pokopu brata se argumenti postopoma – mestoma implicitno, mestoma eksplicitno – univerzalizirajo v zahtevo po pokopu mrtvih nasploh: »V leči prihodnosti je razodeto, kaj je ravno in kaj je krivo. Nič ni ravnega v prihodnje, kar je zdaj krivo.« (Smole 1995, 53) Pokopu »izdajalca domovine« nasprotujejo Kreon, njegov sin Hajmon, in »državni filozof« Tejrezijas: »Zvesti ljudje, ki jim zares in ne samo v besedi je mar blaginja tega mesta, so mi poročali, da sta sestro prekršili besedo in obšli ukaz, sad moje milosti, ponudbo sprave in miru.« (Smole 1995, 51) Problem sprave in s tem povezano vprašanje tolerance je tukaj enostransko na strani »pozitivne« etične triade Antigona-Ismena-Paž, ki ji je zoperstavljana prav tako enostransko »negativna« triada Kreon-Hajmon-Tejrezijas.

Nemara Smoletova intenca sploh ni bila neposredno obravnavati problem »pokopa mrtvih« v povojni Jugoslaviji, pač pa zgolj podati univerzalno eksistencialno dilemo med privatno, družinsko, »pravo« etiko na eni in javno, državno »nepravo« etiko na drugi, kljub temu pa se je marsikatera interpretacija na slovenskih odrih zasukala prav v to smer, kakor npr. zadnja uprizoritev *Antigone* v novogoriškem Slovenskem narodnem gledališču, podnaslovljena »poetična politična drama«, o kateri je režiser Luka Marcen mdr. dejal, da je »Antigona tu zato, da zvemo, kdo smo.« No, in kdo smo? Politična skupnost, v katero vedno znova vdirajo »duhovi preteklosti« v podobi medsebojno izključujočih se pozicij »partizani-domobranci«, kakor jih zastopajo dandanašnji Eteokli in Polinejki, s čimer se odpira še kako aktualno vprašanje tako sprave kot tolerance: Antigonina dilema se v tej luči izkaže za dilemo »pokopa domobrancev«, Kreonova pa, kako doseči tolerantno »spravo in mir« v pogojih tako radikalnega razcepa znotraj skupnosti. Vidimo lahko, kako toleranca v tej perspektivi zlahka menja mesto: po eni strani je toleranca na strani »zmagovalcev«, rezultat prevladujoče povojne ideologije, ki je dosegla »mir in spravo« z zgodovinsko zmago, a po drugi strani je toleranco prav zlahka najti tudi na strani »poražencev«, ki na videz nočejo nič drugega od tega, kot da »v miru pokopljejo svoje mrtve«, in da se jim s »spravo« tolerantno prizna enakovredno pozicijo.

Paradoks, ki ga je mdr. spregledal bivši predsednik RS Borut Pahor, eden izmed glavnih zastopnikov »sprave« v samostojni Sloveniji – o čemer priča njegovo politično delovanje nasploh in še posebej njegov govor ob postavitvi »spomenika sprave« na ljubljanskem kongresnem trgu—je seveda v tem, da ta druga, »domobranska« pozicija, v katero je pri Smoletu (ali vsaj pri njegovih »desnih« interpretih) pahnjena Antigona, problematična že zgolj zaradi tega, ker je ideologija, ki jo zastopa/jo, sama neskladna z ideologijo sprave in tolerance: kako se spraviti z nekom, ki spodkopava sam pojem sprave? Kako biti tolerant do nekoga, ki sam ne priznava načela tolerance? Sploh pa: ali so načela tolerance univerzalna ali partikularna? In če so univerzalna, ali jih sploh lahko kdo dejansko zastopa s svoje neogibno partikularne politične pozicije, in če so partikularna, ali niso potemtakem enakovredna načelom netolerance, in potemtakem enako (ne)pomembna?

Nemara si lahko pri vseh ali vsaj nekaterih teh dilemah pomagamo z najnovejšo knjigo Alenke Zupančič, ki je posvečena prav Antigoni, od katere si za naslov in izhodišče vzame verjetno enega izmed najbolj škandaloznih verzov, ki, pomenljivo, v Smoletovi verziji umanjka: *Pustila bi jih trohneti* (cf. Zupančič 2022). Knjiga se loteva starogrškega mita in njene kasnejše modernizacije z več različnih vidikov, od vprašanja nasilja, ki presega nazornost filmskih in drugih medijskih uprizoritev (nasilje jezika, načel, želje, subjektivnosti etc.), pa vse tja do etičnih dilem, od katerih je seveda ključna natanko tista, ki posodi verze naslovu knjige, namreč, Antigonina izjava, da če bi njeni otroci ali celo mož ležali nepokopani, bi jih »pustila trohneti«. Škandaloznost te izjava leži v tem, da Antigona ne bi bila pripravljena storiti univerzalnega etičnega dejanja pokopa če ne v izključno tem partikularnem primeru, ko gre za lastnega brata, zaradi česar jo je strukturno treba umestiti v incestno pozicijo »precenjevanja lastne krvi«.

Lévi-Strauss se v svoji *Strukturalni študiji mita* prvič (in zadnjič?) loti nekega evropskega mita—in to ne katerega koli, temveč nič manj kot Ojdipovega mita, pod katerim razume nič manj kot celotno tebansko plemiško hišo, ki sega nazaj do Kadmosa in naprej do Antigone – pri čemer vse »miteme« zvede na serijo binarnih opozicij, ki jih je v zadnji instanci moč zreducirati na dvojce (cf. Lévi-Strauss 1963, 206-231): precenjevanje (Kadmos se odpravi poiskat svojo sestro Evropo; Ojdip se poroči s svojo materjo Jokasto; Antigona se odloči pokopati brata Polinejka) ali podcenjevanje (bratomorilski zmajevi zobje, ki jih Kadmos vsadi v zemljo, potem ko premaga zmaja; Ojdip na križpotju ubije lastnega očeta; Etekel ubije brata Polinejka) krvnega sorodstva, in pa precej bolj zapleteno precenjevanje ali podcenjevanje avtohtonosti človeškega rodu, kjer je razlika razumljena kot opozicija med »rojenost iz zemlje« in »rojenost iz staršev«, kolikor »zanikanje avtohtonosti« povezuje Kadmov boj z zmajem ter Ojdipovo premagovanje sfinge na način, da oba zani-kata bitji, ki sta »rojeni iz zemlje«, medtem ko potrjevanje avtohtonosti, to je človeške »rojenost iz zemlje«, potrjuje etimologija rodu Labdakov, kolikor pač naj bi človek, ko se rodi iz zemlje, imel najprej težave shoditi. Veliko avtorjev je Lévi-Straussov pristop kritiziralo natanko na tej spotakljivi točki etimoloških izpeljav, in res, čisto vsak, ki ima vsaj nekaj filološkega znanja, sicer priznava ustreznost izpeljave, vsaj kar se Ojdipovih »oteklih nog« tiče, se pa lahko na lastne oči zlahka prepriča, da je med Lajom in »levico« ali »nerodno hojo« prav tako malo zveze kot med Labdakosom in »šepavostjo« ali »hromostjo«.

V tem svobodnem strukturalističnem duhu se tako lahko lotimo tudi same »Anti-gone« preko besedne igre v zvezi z etimologijo njenega imena: Ἀντιγόνη je sestavljena iz ἀντι (”proti” v smislu ”v primerjavi”) in γονεύς (”prednik”, ”roditelj” ali v pluralu ”starši”) in potemtakem tista, ki ”stoji v primerjavi s svojimi predniki”, ali pa tudi ”vredna svojih staršev” kakor to običajno interpretirajo – mi pa se bomo prepustili skušnjavi besedotvorja in izpeljali, da je Antigona tista, ki ”stoji na mestu svojih staršev”, ki stoji ali hodi v ”starševih čevlji” ali še bolje tista, ki ”stopa po stopinjah svojih staršev”.

Antigona je pač plod incesta in tudi njena etika ni nič drugega kot etika incesta.

Kako se torej izmotati iz zagate, kjer se Antigonina in Kreonova etična pozicija izkazuje za enako univerzalno (ne)veljavni? Nemara je tukaj dobra točka, da se obrnemo še na eno slovito slovensko verzijo starogrškega mita, tj. Žižkovo *Antigono*, podnaslovljeno »trojno življenje Antigone«, za katero je sam avtor v spremnem uvodu napisal, da se »besedilo ne pretvarja, da je umetniško delo, pač pa je etično-politična vaja« (Žižek 2015, 30), saj po bolj ali manj zvestem sledenju starogrškemu originalu na koncu vendarle poda tri različne, močno modernizirane in posodobljene »konce«: »prva različica sledi Sofoklejevemu razpletu«, tako da »Zbor na koncu slavi Antigonino brezpogojno vztrajanje pri lastnih načelih«; »druga različica prikaže, kaj bi se bilo zgodilo, če bi Antigona dejansko zmagala«, pri čemer »Zbor na koncu zapoje brechtovsko hvalnico pragmatizmu«; »v tretji različici pa Zbor ni več podajalec zdravorazumskih modrosti, pač pa postane aktivni dejavnik.« (Žižek 2015, 29) Ta tretji, nemara najbolj »žižkovski« konec, nam prikaže Zbor, ki stopi na prizorišče v vlogi univerzalnega razsodnika, ki partijsko ne samo obsodi na smrt tako Kreona kot Antigono v imenu ljudstva, marveč tudi vzpostavi ljudsko oblast v Tebah.

Žižkova »rešitev« za distinktivno slovensko dilemo sprave in s tem povezano vprašanje tolerance, kakor smo ga zastavili zgoraj na primeru Smoletove *Antigone*, je torej brechtovsko zasnovana komunistična Partija, ki naj s pravo spravo preseže tako »partijo partizanov« kot tudi »stranko domobrancev«.

## Antigona Thunberg

Čakajoč na dejanski zgodovinski nastop takšne univerzalne Partije, ki bi bila zmožna preseči partikularne partijske interese, je sedaj nemara čas, da sklenemo našo razpravo, ki se je sprehodila od Sofoklejeve tragedije preko Smoletove drame do Žižkove »etično politične vaje«, s še eno, »četrto Antigono«.

Greta Thunberg je definitivno »Antigona našega časa«, pa čeprav včasih deluje kot Kasandra, katere prekletstvo sestoji v tem, da govori resnico, a njenim prerokbam nihče ne verjame, namreč, da »naša hiša gori.« Še zlasti pa ji ne, pričakovano, verjamejo zanikovalci podnebnih sprememb, paranoični teoretiki zarote, in nasploh ameriška alt-right desnica, ki v njej vidi zgolj »nekoliko jeznega otroka«, ki bi se moral »skulirati« in »več ho-

diti v kino s prijatelji.« To je bila bolj ali manj vsebina tvita z leta 2019 bivšega predsednika ZDA Donalda Trumpa, za katerega je Greta Thunberg počakala 11 mesecev, da mu je vrnila milo za drago, ko je med štetjem glasovnic ameriških predsedniških volitev panično tvital »STOP THE COUNT!«, na kar mu je besedo za besedo povzemajoč njegov tvit vrnila milo za drago: »Donald must work on his Anger Management problem, then go to a good old fashioned movie with a friend! Chill Donald, Chill!« (Donald bi moral upravljati s svojo jezo, potem pa oditi v kakšen staromodno kino s prijateljem! Pomiri se, Donald, pomiri!). Greti v tem primeru ni bilo pod častjo narediti to, kar sicer počnejo še zlasti desnosučni troli v tvitosferi: namreč, da kradejo vsebine, argumente, in tvite kreativnim, tolerantnim levo-liberalnim tviterašem icam, in jih potem brezsrčno sprevračajo sebi in svoji skrajno sovražni, netolerantni ideološki agendi v prid.

Ampak obstaja še en veliko boljši in bolj sodoben primer tviteraškega besednega spopada, ki nam nazorno pokaže, kako se stvari streže na Twitterju, kjer s prijazno besedo, racionalnimi argumentacijami in nasploh tolerantno držo ne prideš nikamor. Andrew Tate, nekdanji kickboxer, spletni podjetnik in poklicni mizoginist, je 27. decembra 2022 tvitnil samohvalen, sovražen tvit o svoji zbirki športnih avtomobilov, s pripeto sliko samega sebe ob enem izmed svojih jeklenih konjičkov na bencinski črpalki: »Please provide your email address so I can send a complete list of my car collection and their respective enormous emissions« (»Prosim, posreduj mi svoj e-poštni naslov, da ti lahko pošljem popoln seznam svoje zbirke avtomobilov in njihovih ogromnih izpustov.«). Namesto tega, da bi nasedla provokaciji, ali, kar bi bilo še slabše, tolerantno odgovorila s kakšnim pojasnjujočim, prepričujočim tvitom o tem, kako avtomobili, še zlasti tako potratni, kot so njegovi, škodujejo okolju, v brezupnem upanju, da bi kogarkoli, še najmanj pa njega, prepričala v resnost podnebne krize, mu je Greta odgovorila s pravljimi devetimi besedami: »Yes, please do enlighten me. Email me at [smalldickenergy@getalife.com](mailto:smalldickenergy@getalife.com)« (»Da, razsvetli me, pošlji mi e-sporočilo na [smalldickenergy@getalife.com](mailto:smalldickenergy@getalife.com)«). Samooklicanega alfa samca je ta tvit tako sprovciral, da je že deset ur kasneje tvitnil video, v katerem je poskusil reafirmirati svojo moškost tako, da se je pojavil v halji s cigaro in škatlo pice v rokah, na podlagi česar ga je potem našla in pridržala romunska policija.

Antigona Thunberg je, skratka, s tem in poprejšnjim tvitom nazorno pokazala, kako kaže presekati gordijski vozle tolerance, še zlasti na Twitterju, tej ponesrečeni postmoderni agori našega časa: »Ali naj bomo tolerantni do netolerantnih?«—»Ne. Pustimo jih trohneti.«

## Bibliografija

- Ajshil: *Sedmerica proti Tebam*. Maribor: Založba Litera, 2005.
- Aristotel: *Poetika*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1982.
- Hegel, G.W.F.: *Predavanja o estetiki: dramska poezija*. Ljubljana: Problemi, 2001.
- Homer: *Iliada*. Ljubljana: Cankarjeva založba 1965.
- Homer: *Iliada*. Ljubljana: Mladinska knjiga 2017.
- Ομηρος: *Ιλιάς*. Atene, Cactus Editions, 1992.
- Levi-Strauss, Claude: *Structural Anthropology*. New York, Basic Books.
- Sofoklej: *Antigona*. Ljubljana, Mladinska knjiga, 2017.
- Smole, Anton: *Antigona*. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1995.
- Zupančič, Alenka: *Pustila bi jih trohneti*. Ljubljana, Problemi, 2022.
- Žižek, Slavoj: *Antigona*. Problemi, 2015.
- West, M. L.: *Greek Epic Fragments*. London, Loeb Classical Library, 2003.

## Povzetek

Vprašanja tolerance se ta prispevek loteva z analizo štirih figur Antigone, kakor se zarisujejo od antične dobe vse do današnjih dni. Od Sofoklejeve tragedije *Antigona*, v kateri se za ključen pojem—še zlasti Heglove interpretacije—izkaže sprava; do Smoletova povojne reimaginacije grškega mita v obliki moderne eksistencialne drame, v kateri je Antigona prisotna s svojo odsotnostjo, in kjer se vprašanje sprave zastavi v kontekstu povojne Jugoslavije in sodobne Slovenije; pa od Žižkove brechtovske reinterpretacije starogrške drame, kjer je Zbor tisti, ki preseže partikularni etični opoziciji, ki ju zastopata Antigona in njen nasprotnik Kreon; vse do Grete Thunberg, žive Antigone našega časa, ki naravnost uteleša nepopustljivo etično držo političnega delovanja. Antigona nam v teh štirih precej različnih podobah predstavlja štiri možne načine, kako razumeti, obravnnavati, interpretirati in nenazadnje tudi, kako presekati paradoksní »gordijski vozé« tolerance, ki nam nenehno zastavlja nemogoče vprašanje: »Ali naj bomo tolerantni do netolerantnih?«

### Ključne besede

Antigona, Sofokles, Dominik Smole, Slavoj Žižek, Greta Thunberg

## Summary

This article addresses the issue of tolerance by analysing four figures of Antigone, as they are depicted from antiquity to the present day. From Sophocles' tragedy *Antigone*, in which the key concept—especially Hegel's interpretation—appears to be reconciliation to Smole's post-war reimagining of the Greek myth in the form of a modern existential drama, in which Antigone is present through her absence, and where the question of reconciliation is raised in the context of post-war Yugoslavia and modern Slovenia; and from Žižek's Brechtian reinterpretation of the ancient Greek drama, where the Chorus is the one that transcends the particular ethical opposition represented by Antigone and her opponent Creon, all the way to Greta Thunberg, the living Antigone of our time, who literally embodies the unyielding ethical stance of political action. In these four quite different images, Antigone presents us with four possible ways to understand, deal with, interpret and, last but not least, cut through the paradoxical "Gordian knot" of tolerance, which constantly asks us the impossible question: "Should we be tolerant of the intolerant?"

### Key words

Antigone, Sophocles, Dominik Smole, Slavoj Žižek, Greta Thunberg

# Pogoji tolerance

*Sabina Autor*

Toleranco zaznamujejo kontroverze in spori. Rainer Forst konflikt označi za eno izmed temeljnih značilnosti tolerance, kajti nanj neizbežno trčimo prav na vseh ravneh ukvarjanja s toleranco.<sup>1</sup> Bodisi na ravni opredelitve pojma bodisi na ravni njenih utemeljitev ter na ravni udejanjanja tolerance kot družbenega ali političnega načela. Ob tem izpostavi, da je polje, ki ga toleranca obsega, vsaj tako kompleksno in konfliktno, kakor so bile razmere v Angliji 17. stoletja,<sup>2</sup> v času, ko je John Locke napisal Pismo o toleranci.

---

<sup>1</sup> Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003, str. 12–3.

<sup>2</sup> *Prav tam*, str. 245.

Sodobne razprave o toleranci se večinoma umeščajo v analitično filozofsko tradicijo, predvsem v polje etike in politične filozofije. Osredotočajo se na avtentične objekte tolerance, njena protislovja in meje, utemeljujejo toleranco kot krepost ali vrednoto itd. Na drugi strani pa se skozi historično perspektivo kot širši pojem tolerance umeščajo tudi različne prakse.<sup>3</sup> Upoštevanje historične zaznamovanosti pojmov je ključno za razumevanje tudi pri toleranci in ni le nepomembna pritiklina, temveč bistveno določuje tudi sam pojem tolerance. Hkrati pa tudi pojem določa oziroma učinkuje na okoliščine svojega trenutnega prostora in časa.

Pojem tolerance je nedvomno otrok novega veka, ki se nato formulira v času razsvetljenstva. Toda idejam in praksam, ki so po učinkih ali strukturi podobne toleranci oziroma toleriranju, lahko sledimo globoko nazaj v antiko oziroma stari svet. Ta historični okvir služi običajno za označevanje tolerance v njenem širšem pomenu in ni prepoznan toliko kot konstitutiven za razvoj in utemeljevanje pojma samega. Toda Forst to tiho podmeno, da »obdobje antike in srednjega veka predstavlja le manj pomembno predzgodovino tolerance«<sup>4</sup> ovrže z izčrpnim pregledom osrednjih del avtorjev teh obdobj ter pokaže, da imata antika in srednji vek bistveno večji vpliv na oblikovanje pojma tolerance, kakor se jima običajno priznava. Kajti ideja tolerance je resda na novo interpretirana, vendar so se moderne utemeljitve tolerance v veliki meri navezale na že obstoječe argumente, ki sta jih že predhodno prispevala prav antika in srednji vek: krščanski motivi ljubeznj in usmiljenja, ločitev posvetne in duhovne oblasti, ideja svobode vesti in vere, naravnopravna razmišljanja itd.<sup>5</sup> Tudi etično držo stoikov, ki označuje vrsto samoobvladovanja in osvobojenosti afektov z namenom doseganja stoiškega ideala – apatije, s katero lahko človek doseže srečnost oziroma *eudamonijo*. Čeprav pri stoikih (še) ne gre za specifiko današnjega pomena tolerance je obema konceptualizacijama skupna nekakšna samoomejitev oziroma vzdržnost, ki pri stoikih nastopa v razmerju do samega sebe, pri moderni toleranci pa v razmerju do drugega.

V tem članku se bomo posvetili dvema pomembnima elementoma tolerance: zadržanju dejanja, ki omogoča razliko v javnem prostoru, in vprašanju meje tolerance. Oba elementa sta sicer klasični topiki razprav o toleranci, vendar se ju ne bomo lotili iz običajnih perspektiv. Najprej bomo obravnavali mejo tolerance s pomočjo zastavka tolerance Herberta Marcuseja, ki predstavlja dragocen prispevek k sodobnim utemeljitvam koncepta tolerance in ne izhaja iz analitične oziroma liberalne filozofske tradicije ter tako odpira in omogoča nova področja raziskovanja tolerance izven ustaljenih pristopov. Nato bomo odprli vprašanje zabrisovanja meje med javnim in zasebnim prostorom kot ene izmed specifik sodobnega časa, ki krči tradicionalni habitat tolerance. Oba vidika preči skupno

<sup>3</sup> Michael Walzer na primer obravnava toleranco v širšem pomenu tako, da sledi primerom praks podobnim toleriranju in tako utemeljuje toleranco predvsem kot *modus vivendi*. Predmet njegove obravnave, kot poudari, je »miroljubno sobivanje skupin ljudi z različnimi zgodovinami, kulturami in identitetami, kar je tisto, kar toleriranje omogoča«. Michael Walzer, »O toleranci«, prev. Janez Krek in Sonja Kelšin, v: *Problemi*, št. 3–4/1998, str. 99.

<sup>4</sup> Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, str. 125–6.

<sup>5</sup> *Prav tam*.

vprašanje (ne)možnost udejanjanja tolerance v sodobnem svetu in upošteva tudi druge značilnosti sodobnosti, ne le uveljavljen okvir liberalnih svoboščin in pravic.

## Na meji tolerance

Opredelitev elementov oziroma jedro pojma tolerance je pravzaprav primarna zamejitev, ki obsega subjektovo odklonilno stališče do objekta in zadržanje dejanja, torej, da subjekt ne poseže, kar bi bilo skladno z njegovim stališčem, in seveda v takšno dejanje ni prisiljen. Pogoji toleranco definirajo in so njena skupna podlaga, da ne postane le skupek opisov posamičnih praks in interpretacij oziroma kot poudari Forst, da bi različni »načini uporabe tolerance bili veljavni kot smiselne predstave, morajo imeti skupno pomensko jedro: in to je pojem tolerance«.<sup>6</sup>

Na drugi strani pa mejo tolerance določa prav netoleranca kot njeno nasprotje. Vendar je ob tem pomembno poudariti, da netoleranca ni preprosto simetrično nasprotje tolerance, ampak se razlikujeta natanko v že omenjenem elementu zadržanja dejanja. Pri netoleranci je namreč subjektovo delovanje »skladno« s svojim stališčem. Zato je pozicija subjekta v razmerju do objekta protislovna le pri toleranci, ne pa tudi pri netoleranci.

Ob protislovju, ki je inherentno jedru pojma tolerance, prostor tolerance zamejuje tudi protislovje njene »samoukinitve« od koder izhaja zahteva po zamejitvi tolerance do netolerance. Torej protislovje oziroma možnost, da toleriranje netolerance pripelje do njene lastne ukinitve, zahteva postavitev meje tolerance, ki jo označuje netoleranca do netolerance. Slednje je izčrpno obravnavana tematika v okviru razprav o toleranci in ob tem najpogosteje navajana je utemeljitev Karla Poppra, ki pravi, da bi morali »v imenu tolerance« zahtevati pravico do netoleriranja: »Neomejena toleranca nujno vodi v izginotje tolerance. Če neomejeno toleranco razširimo celo na tiste, ki niso tolerantni, če nismo pripravljeni braniti tolerantne družbe pred silnimi napadi netolerantnih, potem bodo tolerantni in z njimi toleranca uničeni [...].«<sup>7</sup> Nezamejeni toleranci torej grozi njena samoukinitve oziroma, kakor jo zastavi Herbert Marcuse, postane »sprevržena«. Tako Popper kot Marcuse, ki se sicer umeščata vsak v povsem drugo miselno in filozofsko tradicijo,

<sup>6</sup> Forst vpelje metodološko razlikovanje med pojmom in koncepcijami, pri čemer se nasloni na razlikovanje med pojmom pravičnosti in različnimi koncepcijami pravičnosti Johna Rawlsa. Pojem tolerance tako opredeljuje šest sestavnih delov, ki so: komponenta odklonitve (*Ablehnungs-Komponente*), komponenta dopustitve (*Akzeptanz-Komponente*), meja tolerance, komponenta svobodne volje (*aus freien Stücken*) in komponenta utemeljevanja tolerance, ki ga pojem pušča vsebinsko odprtega. Specifične interpretacije teh sestavnih delov pojma so štiri koncepcije: dopustitve (*Erlaubnis-Konzeption*), koeksistence (*Koexistenz-Konzeption*), spoštovanja (*Respekt-Konzeption*) in vrednosti (*Wertschätzung-Konzeption*). *Prav tam*, str. 31–48. Prim. tudi Rainer Forst, »Toleration: Concept and Conceptions« v: Mitja Sardoč (ur.), *The Palgrave Handbook of Toleration*, Palgrave Macmillan 2022, str. 16–19. Podobno opredeli glavne elemente pojma tolerance tudi John Horton. Cf.: *Toleration* v: Edward Craig (ur.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 2005.

<sup>7</sup> Karl Popper, *The open society and its enemies. Vol. 1, the spell of Plato*, Routledge, London 1995, str. 265.

opozorita na nevarnost »radikalnih« in »nazadnjaških« skupin, ki so v družbi sicer manjšinske. Toda Marcuse pri tem vpelje pomemben premik in sicer v smeri, da to pomeni netoleranco tudi do »njihovega mišljenja, mnenja in besede«. <sup>8</sup> Če je meja tolerance pri Popperju akt nasilja, torej, »da se naša obveza toleriranja manjšine konča takrat, ko manjšina prične izvajati nasilje«, <sup>9</sup> pa Marcuse vidi nevarnost že v širjenju njihovih idej in misli in jih je zato potrebno zaustaviti, še preden bi ta mogla postati dejavna. Drugi pomemben Marcusejev premik pa je, da opozori in pokaže tudi na netoleranco samega ustroja družbe kot zatirajoče ter netolerantne in ki je kot taka v neskladju s samo idejo tolerance. Prav Marcusejeva izhodiščna ugotovitev eseja *Represivna toleranca*<sup>10</sup> je, da se je toleranca sprevrgla, saj »v prvi vrsti služi zaščiti in ohranjanju represivne družbe, če pomaga nevtralizirati opozicijo in delati ljudi neobčutljive za drugačne in boljše oblike življenja [...]«. <sup>11</sup>

Marcusejeva zastavitev tolerance počiva na idejah, ki jih je razvil že v svojih predhodnih delih, <sup>12</sup> in se tako umešča v tradicijo kritične teorije frankfurtske šole. Sprevrženost tolerance, o kateri piše Marcuse, ni v tem, da je sprevržena sama po sebi, ampak je odraz karakteristike sodobnih družb oziroma pojavnega oblika »represivnega značaja razvite industrijske družbe«, ki jo zaznamuje enodimenzionalnost. Ta izhaja predvsem iz nemožnosti oblikovanja opozicij na vseh ravneh družbe. Tako na ravni njenega ustroja kakor tudi človeka in mišljenja. Spremembe so »osvobajajočo« funkcijo tolerance, to »veliko pridobitev liberalne dobe«, kot pravi Marcuse, sprevrgle na način, da je sicer priznana kot vrednota in se udejanja tako, da »hrabri nekonformističnost in sprostitev 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.« <sup>13</sup> Ta proces represivne desublimacije posameznika poteka na področjih, ki ustroj družbe pustijo popolnoma nedotaknjen oziroma ga še krepijo. Toda, prav nasprotno, opozori Marcuse pa je francosko razsvetljenstvo v boju proti absolutistični državi zahtevo po toleranci postavilo kot del prizadevanja za »boljšo obliko oblasti« in družbe. Ideja tolerance ni bila razumljena relativistično, v smislu priznanja vseh obstoječih strani, ampak je pomenila »odpravo ene najvplivnejših strani: duhovščine, povezane s fevdalnim plemstvom, ki pa je nestrpnost uporabljalo kot sredstvo gospostva.« <sup>14</sup> Vendar se je danes »politično mesto tolerance« spremenilo, saj »ljudstvo tolerira vlado, ki v zameno dopušča opozicijo v okviru, ki ga določajo vzpostavljene oblasti.« <sup>15</sup>

<sup>8</sup> Herbert Marcuse, »Represivna toleranca«, prev. Igor Lukšič, v: *Časopis za kritiko znanosti* 164–165/1994, str. 112

<sup>9</sup> Karl Popper, »Toleration and Intellectual Responsibility«, v: *On toleration*, S. Mendus in D. Edwards (ur.), Oxford University Press, New York 1987, str. 19.

<sup>10</sup> Prvič je esej izšel leta 1965 v *A Critique of Pure Tolerance*. Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr., in Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston 1965.

<sup>11</sup> Marcuse, »Represivna toleranca«, str. 112.

<sup>12</sup> Herbert Marcuse, *Um in revolucija. Hegel in nastanek teorije družbe*, prev. Zdenka Erbežnik, Božidar Debenjak, Studia Humanitatis, Ljubljana 2004. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon, Boston 1964.

<sup>13</sup> Marcuse, »Represivna toleranca«, str. 114.

<sup>14</sup> Herbert Marcuse, *Um in revolucija. Hegel in nastanek teorije družbe*, str. 330.

<sup>15</sup> Herbert Marcuse, »Represivna toleranca«, str. 97.

Odprava sedanje »čiste« tolerance« in vpeljava »razlikova(l)ne tolerance« je zoperstavitev »škodljivi ideologiji, ki trdi, da je toleranca v tej družbi že institucionalizirana.«<sup>16</sup> Marcusejev argument ni argument proti ideji tolerance, ampak proti družbenemu ustroju, v katerem se toleranca vzpostavlja kot represivna in v nasprotju z razsvetljensko idejo. Ta korak nazaj predvsem k razsvetljenski ideji tolerance, ki sicer ni običajen in značilen za obravnavo tolerance v normativni filozofiji, je pomemben, saj zastavlja idejo tolerance tako, da ta že v sebi vsebuje zahtevo po netoleranci do netolerance. Tako se ne pojavi potreba, da bi bilo potrebno zamejiti toleranco »zunanje«, da bi preprečili njeno samoukinitve, kakor se argumentira v tradiciji liberalnih utemeljevanj tolerance. Razsvetljenska ideja tolerance, če nekoliko poenostavimo, že vsebuje protislovje hkratnosti dopuščanja razlike in zavračanja netolerance, hkratni napad na netoleranco in fanatizem in predvsem upor proti oblasti. Tako Voltaire fanatično netoleranco vidi kot bolezen človeštva: »Kaj je toleranca? To je privilegij človeštva. Vsi smo zgneteni iz šibkosti in napak vzajemno si odpuščajmo neumnosti, to je prvi zakon narave. [...] Jasno, vsak posameznik, ki preganja kakšnega človeka, svojega brata ker ta ni enakega mnenja, je pošast. To ne trpi ugovorov. Pa vlada, pa magistrati, pa principi, kako bodo oni ravnali s tistim, ki ima drugačen kult kot oni?«<sup>17</sup> Pri tem velja opozoriti, da razsvetljensko utemeljevanje tolerance ni enoznačno in da je značilnost razsvetljenstva predvsem nesoglasje.<sup>18</sup> Vendar je v nadaljevanju pomemben predvsem ta vidik hkratnosti zahteve po toleranci kot emancipatorni ideji, ki že vsebuje hkrati tudi zahtevo po netoleranci do zatiranja in preganjanja, saj se zdi, da je nekako podlaga prav Marcusejevi zastavitvi.

Marcuse se loti obravnave tolerance podobno kakor Max Horkheimer in Theodor W. Adorno obravnave razsvetljenstva: »svoboda v družbi (je) neločljiva od razsvetljujočega mišljenja«, toda »pojem prav tega mišljenja nič manj kot konkretne zgodovinske oblike, družbene institucije, s katerimi je prepleten, že vsebuje klico tistega nazadovanja, ki se danes dogaja povsod. Če razsvetljenstvo ne vzame nase refleksije o teh nazadujočih momentih, zapečati lastno usodo.«<sup>19</sup> V razsvetljenstvu je tako ves čas prisoten tudi protirazsvetljenski, nazadnjaški moment, ki ob odsotnosti refleksije prevlada: »Ne da bi hvalnice razsvetljenstvu morda postale neresnične, temveč se je njihova resnica izvotlila, na dan je prišla njena nasprotna plat.«<sup>20</sup> Horkheimer in Adorno v tem ne vidita »konzerviranja pre-

**16** Prav tam, str. 114.

**17** Voltaire, *Filozofski slovar*, prev. Aljoša Karavanja, Založba Krtina, Ljubljana 2020, str. 339–40. Prav tako njegova razprava *O toleranci*, kjer je podrobno opisal primer preganjanja Jeana Calasa in njegove družine, ne predstavlja le dragocenega dokumenta boja proti nestrpnosti, temveč tudi stave, da je to tudi boj za pravičnost.

**18** Tzvetan Todorov posebej poudari, da razsvetljenstvo »ni bilo toliko doba konsenza, kolikor doba debate«. Tzvetan Todorov, »Duh razsvetljenstva«, prev. Katja Zakrajšek, v: D'Alabert in Diderot, *Uvod v Enciklopedijo*. Tzvetan Todorov, *Duh razsvetljenstva*, Studia humanitatis, Ljubljana 2009, str. 137–8. Tudi Galeotti opozori na razliko v razumevanju tolerance in da »tako Paine kakor Kant trdita, da se toleranca vselej navezuje na samovoljno in despotsko oblast, listina pravic, ki je osnova liberalnih ustav, pa nudi ustreznejšo rešitev problemov, ki so v korenu tolerance.« Anna Elisabetta Galeotti, *Toleranca. Pluralistični predlog*, str. 15.

**19** Max Horkheimer in Theodor W. Adorno, *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*, prev. Studia humanitatis, Ljubljana 2002, str. 13.

**20** Božidar Debenjak, »Urok razsvetljenstva in njegova dialektika«, v: Max Horkheimer in Theodor W. Adorno, *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*, str. 292.

teklosti«, temveč »izpolnitev preteklega upanja«, ki ga nosi neka ideja oziroma pojem.<sup>21</sup> Pomen Marcusejevega prispevka namreč ni v goli vpeljavi razlikovalne tolerance, temveč prav v njeni zastavitvi. Toleranco utemeljuje kot emancipatorno idejo, ki s svojo protislovnostjo ves čas hodi po robu in ji nenehno preti zdrs v svoje nasprotje – netoleranco. Marcuse pri tem izhaja iz dialektične podlage kjer »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 sprevrnejo v svoje nasprotje, kolikor sprejmejo pravila igre.«<sup>22</sup> oziroma »če vztrajanje pri dobrih plateh ni preseženo v negativni celoti, povečuje svoje lastno nasprotje: nasilje«. <sup>23</sup> Skratka Marcusejeva kritika tolerance ni preprosta zavrnitev tolerance v smislu odprave načela tolerance kot tistega načela, ki »služi« opravičevanju obstoječe družbe in utrjevanju obstoječih represivnih in nepravičnih družbenih razmerij in prav tako ne vpeljuje novega pojma, ki bi »nadomestil« liberalno idejo tolerance. Prav nasprotno, toleranca je in je vselej bila s svojo protislovnostjo »osvobajajoče« načelo, ki zahteva nenehno refleksijo, tudi družbe kot polja njenega udejanjanja, kar se je in se še posebej kaže v pogojih sodobne družbe.

## Prostor(i) tolerance

Če je vprašanje protislovnosti tolerance razpravam o toleranci osrednje, je na drugi perspektiva prostora tolerance obravnavana pretežno posredno in sicer v okviru vprašanj objektov tolerance, oziroma njene prakse ter načela ločitve javnega in privatnega prostora.

Objekti tolerance se načeloma razvrščajo na pristne in nepristne oziroma banalne. Slednji se nanašajo na primere privatne sfere, k pravim oziroma klasičnim objektom pa prištevamo tiste, ki zadevajo različna prepričanja ali nazore in s katerimi subjekti vstopajo v javnost oziroma polje političnega ali pa se z njimi toleranca utemeljuje kot krepost. Zato, ko govorimo o prostoru tolerance, ne govorimo le o fizičnem javnem, ampak tudi o prostoru kot javnem prostoru skupnih pravil ali skupnosti. Toda zdi se, da večina razprav nekako izhaja iz predpostavke, kjer je področje javnega in zasebnega jasno formulirano in nanj družbene in politične spremembe v zadnjih stotih letih niso kaj bistveno vplivale. V zvezi s spremembami javnega prostora Robert Pfaller v svoji knjigi *Umazano sveto in čisti um* opozori na pomembno značilnost sodobnosti:

»V pogojih postmodernega relativizma se je ta tendenca odločilno okrepila. Zato se zdi, da so Senettova spoznanja prav danes dosegla svoj polni pomen: po difamaciji uma, ki

<sup>21</sup> Max Horkheimer in Theodor W. Adorno, *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*, str. 11 in 13.

<sup>22</sup> Herbert Marcuse, »Represivna toleranca«, str. 98.

<sup>23</sup> Horkheimer in Adorno, *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*, str. 237.

je tako ali drugače povezan s pretenzijami po občem, nam je preostala le še ekstremno narcistična, egocentrična kultura. Njen kategorični imperativ se glasi: ne dopuščati ničesar, kar se v popolnosti ne prekriva z lastnim jazom (oz. z njegovo idealizirano podobo). Vse ostalo je občuteno kot 'odtujitev' ali 'heteronomija'. Že Sennett pa je podvomil o tem, ali ta zaustavitev dejansko pomeni osvoboditev, in videti je, da mu izkustvo, ki je odtlej postalo bogatejše, zelo izrazito pritrjuje.<sup>24</sup>

Kot poudarja Pfaller, ima v današnjem svetu »'avtentična' privatna oseba« prednost pred javno figuro, saj odločilni kriterij presoje postaja vse bolj vprašanje, kaj ta oseba, dogodek »pomeni zame«?<sup>25</sup> Avtentični posameznik tako postaja merilo sveta in v tem svetu intimne kulture, ki slavi posameznikovo avtentičnost, je lahko dopuščeno le tisto, s čimer se lahko polno identificiramo. Toda, če je zame sprejemljivo, le kar je lahko predmet moje polne identifikacije, kako lahko znotraj takšnega horizonta mislim nekoga ali nekaj povsem drugega, kar je mogoče doživeti le »na distanci do jaza«? Z razmahom avtentičnosti in opustitvijo vloge, ki jo »odigram« v javnosti, se tako izgublja izkušnja drugosti, nečesa meni tujega, ki je zame mogoče povsem nesprejemljivo, če ne vsaj nelagodno, pa vendar je po svoje del mojega sveta. Natanko ta »neosebna« vloga, pravi Pfaller, bi lahko bila merilo civiliziranost kulture: »do katere mere je namreč kultura to neosebno – to, česar posamezniki sami na sebi ne morejo vpisati v polno identifikacijo – pripravljena vrednotiti kot nekaj občega in slaviti kot nekaj, kar je družbi v veselje.«<sup>26</sup> Nemožnost »polne identifikacije« je pravzaprav vzpostavitev razlike, kakršna se vzpostavlja tudi s toleranco. Kajti prav neskladje med subjektom in objektom tolerance, ki je subjektovo odklonilno stališče do nečesa zanj nesprejemljivega, je eden izmed temeljnih pogojev tolerance, ki mu nato sledi še dopustitev na ravni dejanja. Za pojem tolerance je ob odklonitvi bistveno zadržanje dejanja oziroma dopustitev navkljub nestrinjanju z objektom. Toleranca je tako, z dejanjem odpovedi dejanju zavrnitve drugega subjekta, ki je nosilec objekta tolerance, hkrati proces vzpostavljanja subjektove distance.<sup>27</sup>

Podobno kot Marcuse, ki pravi, da hrabrenje nekonformizma na področjih, ki pa puščajo represivni značaj družbe popolnoma nedotaknjen, tudi Pfaller trdi, da če je dopuščeno samo tisto, »česar si v celoti želimo, in nič drugega, tedaj je v resnici dopuščeno zelo, zelo malo«.<sup>28</sup> Ob tem je treba pravzaprav dodati, da ni le »nam« dopuščeno zelo malo, am-

**24** Robert Pfaller, *Umazano sveto in čisti um*, prev. Simon Hajdini in Tadej Troha, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2009, str. 209–210.

**25** *Prav tam*, str. 209.

**26** *Prav tam*, str. 212.

**27** Janez Krek na primer opredeli toleranco kot »zapoved dejanja odpovedi dejanju«, katere »cilj je prehod v dejanje kot meja med besedo in dejanjem«. Janez Krek, »Človekove pravice, kot prisila in kot struktura strpnosti«, v: *Problemi* 3–4/1998, str. 172.

**28** »Domnevni hedonizem naše kulture ni nič drugega kot imperativ totalne samozakonodaje oz. konformnosti« z jazon: ta kultura posameznike vzpodbuja, naj si vzamejo vse, kar si sami v celoti želijo – ali drugače, vse, kar lahko v popolnosti uskladijo s svojo samopodobo. Tako govori: 'Če si nekaj zares in do dela želiš, potem ti tega nihče ne sme prepovedati. Vzemi si, go for it!' Sprva to morda zveni osvobajajoče. A potrebno je vedeti, kaj gre pri tem v izgubo. Kajti razen tega, kar si docela želijo in pozdravljajo, posameznikom ni nič dopuščeno. Čemur ne morejo pritrjevati v celoti in vselej, temveč morda le delno, občasno ali pod določenimi pogoji. (denimo v spremstvu drugih), tistemu se morajo odpovedati. Zato nič ni bolj represivno kot družba, ki legitimnost zahtev postavlja v odvisnost od konformnosti z jazon.« Pfaller, *Umazano sveto in čisti um*, str. 241.

pak tudi drugim, ki se »znajdejo« v privatnosti »moje avtentičnosti«. V tej »postmoderni svobodi intimnih kultur«, kakor pravi Pfaller, »politični *non-izem* proizvaja gole *non-citoyens*, ki nenehno proizvajajo substrakcije v javnem prostoru: ljudi vzpodbuja k temu, da iz javnega prostora odstranijo vse tisto, kar jim ni domače iz njihove privatnosti.«<sup>29</sup> Pri tem pa me nadleguje že sama pojavnost drugega, ki se vselej znajde v moji privatnosti. V tem smislu je opredelitev Slavoj Žižka, da je poanta tolerance danes v tem, da me drugi ne nadleguje, točna.<sup>30</sup> Z razmahom intimnosti v javnem področju se ne briše le ločnica med javno in zasebno sfero, ampak se spreminja sama struktura javnega prostora in s tem tudi političnega.

Vprašanje, ki se na tem mestu postavi, je, ne le kako je danes sploh možna toleranca, ampak kako sploh razumeti toleranco, ko pa smo soočeni z drastičnim krčenjem območja javnega, ki je njen primarni habitat? Toleranca namreč potrebuje javnost, da je smiselna. Teatralska razsežnost javnega življenja, kakor pravi Pfaller, je razsežnost, ki so jo zahodne kulture razvijale vse od renesanse dalje in kjer je vsakomur bilo dopuščeno, da je postal igralec za druge.<sup>31</sup> Tej isti tradiciji pravzaprav pripada tudi toleranca. Dopuščanje zame nesprejemljivega, je prav tako po svoje vloga, ki zahteva, da za nastop v polju javnega pustim intimo v objemu zasebnega. Le tako je možna vzpostavitev razlike in sobivanje z neznosnostjo drugega sploh možno. V tem postanem »državljan« in ne v razkazovanju svoje avtentičnosti. Bodisi, če je razlog ali utemeljitev tolerance instrumentalno pragmatična, se pravi »zaradi miru« ali »manjše škode« ali iz etičnih in drugih razlogov, kakor so spoštovanje človekovih pravic, ali zaradi liberalne ideje svobode. V odpovedi dejanju, ki bi bilo v skladu z mojim prepričanjem, je torej svoboda za drugega in seveda obratno, tudi zame. Na to nakazuje tudi spor v njenem objektu, ki ga toleranca ne odpravi ali razreši, temveč ga z aktom zadržanja ohranja. Tolerančno držo pa težko zavzamem kot »avtentični« posameznik, ki zahteva določeno skladnost, »kajti s čimer se ni mogoče polno identificirati, vse, kar se nekoliko izmika soglasju z lastno samopodobo, na ta način, le še v mnogo večji meri postane predmet zavračanja«.<sup>32</sup>

Ker v času avtentičnega posameznika »igranje« družbenih vlog preprosto ni več zaželeno oziroma je vse težje in ker je polje javnega oziroma političnega vse bolj prežeto s privatnostjo posameznikov, postaja konfrontacija razlik, ki jih zagotavlja liberalni družbeni okvir, tudi precej bolj izostrena. Radikalizacija družbe z zaostritvijo konfliktov in razmahom populističnih političnih subjektov gre zagotovo z roko v roki tudi s krčenjem javnega prostora. Ob tem in onkraj bogate tradicije in razprav o toleranci kot eminentnem filozofskem problemu, je namreč toleranca danes večinoma zreducirana na prazno parolo političnih elit. In kot plehek odgovor na slednje se pojavlja običajna pavšalna zavrnitev tolerance kot neustreznega oziroma nezadostnega načela za »reševanje« družbenih oziroma

29 Prav tam, str. 241.

30 Slavoj Žižek, *Paralaksa*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2007, str. 118. Prim. Pfaller, *Umazano sveto in čisti um*, str. 226 in 241.

31 Robert Pfaller, *Umazano sveto in čisti um*, str. 224.

32 Prav tam, str. 211.

političnih problemov. Na drugi strani pa smo priča nenehnemu pridiganju napačnega tolmačenja ideje tolerance kot kimajočega trepljanja po ramenih enakomislečih ali kot načela, po katerem sprejemamo »drugega« iz vzgibov humanitarnega paternalizma. Vse to, seveda lahko moralistično odpravimo z zamahom roke, češ, da gre pri tem za posledico ignorance in splošnega »antiintelektualnega« razpoloženja današnjega časa. Marcusejeva zastavitev tolerance, ki smo jo izpostavili zgoraj, je pogosto neupravičeno označena in odpravljena za preteklo specifiko njegovega časa in prostora. Toda prav nasprotno, ne le, da so se družbene karakteristike druge polovice 20. stoletja v današnji postfordistični in informacijsko vse bolj razviti družbi še jasneje izostrile, namreč tako takrat kakor danes polno določajo tudi način udejanjanja tolerance. Marcusejevo utemeljevanje ideje tolerance, ki se »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 razglša in prakticira kot toleranca, v mnogih najučinkovitejših oblikah služi zatiranju«. <sup>33</sup> Prav ta zastavitev tolerance kot emancipatorne ideje, ki pa hkrati vselej lahko zdrsne v brezno netolerance je izhodišče razmisleka o toleranci ne toliko iz perspektive svobode, ampak bolj v smeri dejanske pravičnosti kot opozicije obstoječim družbenim konstelacijam. <sup>34</sup>

## Literatura:

Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003.

Forst, Rainer: »Toleration: Concept and Conceptions« v: Mitja Sardoč (ur.), *The Palgrave Handbook of Toleration*, Palgrave Macmillan 2022, str. 11–20.

Galeotti, Anna Elisabetta: *Toleranca. Pluralistični predlog*, prev. prev. Tone Dolgan, Založba Krtina, Ljubljana 2009.

Horkheimer, Max in Adorno, Theodor W., *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*, prev. Seta Knop, Mojca Kranjc, Rado Riha, Studia humanitatis, Ljubljana 2002.

Krek, Janez: »Človekove pravice, kot prisila in kot struktura strpnosti«, v: *Problemi* 3–4/1998, str. 172.

Marcuse, Herbert: *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon, Boston 1964

Marcuse, Herbert: »Represivna toleranca«, prev. Igor Lukšič, v: *Časopis za kritiko znanosti* 164–165/1994, str. 97–118.

Marcuse, Herbert: *Um in revolucija. Hegel in nastanek teorije družbe*, prev. Zdenka Erbežnik, Božidar Debenjak, Studia Humanitatis, Ljubljana 2004.

---

**33** Herbert Marcuse, »Represivna toleranca«, str. 97.

**34** Tudi Galeotti opozori, da gre pri vprašanih tolerance, kjer se na prvi pogled zdi predmet spora svoboda izražanja, vselej za probleme enakosti, nediskriminacije in vključitve«. Anna Elisabetta Galeotti, *Toleranca. Pluralistični predlog*, str. 28. In navsezadnje je Voltaire prav tako preganjanje in netoleranco do Jeana Calaisa in njegove družine obravnaval v luči vprašanja pravičnosti in ne svobode vesti.

Pfaller, Robert: *Umazano sveto in čisti um*, prev. Simon Hajdini in Tadej Troha, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2009.

Popper, Karl: *The Open Society and Its Enemies. L. 1, The Spell of Plato*, Routledge, London 1995.

Popper, Karl: »Toleration and Intellectual Responsibility«, v: *On toleration*, S. Mendus in D. Edwards (ur.), Oxford University Press, New York 1987, str..

Voltaire: Filozofski slovar, prev. Aljoša Karavanja, Založba Krtina, Ljubljana 2020.

Todorov, Tzvetan: »Duh razsvetljenstva«, prev. Katja Zakrajšek, v: D'Alabert in Diderot, *Uvod v Enciklopedijo*. Tzvetan Todorov, *Duh razsvetljenstva*, Studia humanitatis, Ljubljana 2009, str. 137–228.

Walzer, Michael: »O toleranci«, prev. v: *Problemi* 3–4/1998, str. 97–138.

Žižek, Slavoj: *Paralaksa*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2004.

# **Bog, bela rasa in virus: medijska nestrpnost, beli supremacizem in rasizem v analizi primera**

*Boris Vezjak*

Tednik Demokracija, blizu tedaj vladajoči stranki SDS, je 3. decembra 2020 objavil zapis »Presežki 5«, ki ga je podpisal Aleksander Škorc, njihov stalni kolumnist. Avtor je v njem zagovarjal klasični rasizem, tudi pri nas vedno bolj popularen in politično podprt beli supremacizem, ki tipologizira rase z biološkim determinizmom in pri tem sledi hierarhiji s sklicevanjem na fenomen čistosti in etničnosti; tokrat avtor temu dodaja še nianse verskega rasizma. V njem je Škorc zelo jasno in nazorno zapisal naslednje trditve: Bog je na strani bele rase. Še več, Jezus je nujno belopolt. Ker je neskončno pravičen, bo Bog, očitno pravcati ksenofob, dobro poskrbel, da bodo migranti iz nepojasnjenih razlogov zboleli in umrli, kajti on pozna tak mikroorganizem, ki bo poskrbel za iztrebljenje – le kdo, če ne on. Božji virus je selektiven, zato bo pobralo le določene ljudi določene rase, eliminacija bo uspešna, podobna izruvanju plevla, izkoreninjenju plesni in obravnavi naravnih škodljivcev. Kajti Bog že ve, kateri ljudje so škodljivi.

V domači javni razpravi se veliko posvečamo začaranemu krogu odnosa med mediji, večkrat politično vodenimi, širjenju nevarnih sovražnih idej in neučinkovitosti ustavljanja sovražnega govora, v tem primeru rasizma. Je nestrpnost v kazenskopравnem smislu lahko tudi posledica slabe pregonljivosti nestrpnih ravnanj? V spektru porasta sovražnega govora v zadnjih letih se zdi, da v Sloveniji posebej ne napredujemo, čeprav so kazniva dejanja zaradi nestrpnosti med najhujšimi oblikami diskriminacije in predstavljajo temeljno kršitev temeljnih človekovih pravic. Ponižujejo žrtve in postavljajo pod vprašaj zavezanost odprte družbe pluralizmu in človekovemu dostojanstvu. Poleg tega, čeprav ne vedno, so običajno storjena proti ranljivim skupinam, ki so že doživele določeno obliko družbene diskriminacije. Pomanjkanje učinkovitega odziva organov spodbuja storilce k ponovnim kaznivim dejanjem ter še bolj odtujaže žrtev in njeno skupnost. To pa lahko spodbuja širšo socialno kohezijo, saj so skupnosti nastrojene druga proti drugi in izzivajo povračilne napade. V skrajnem primeru lahko kazniva dejanja prerastejo v državljanske nemire, če jih pristojni organi ne priznajo in obravnavajo. Med vsemi tovrstnimi dejanji je najbolj verjetno, da bodo kazniva dejanja iz sovraštva povzročila ali še povečala napetosti, ki lahko sprožijo večje rasne konflikte v skupnosti, državljanske nemire in celo vojno.

Če se želimo boriti za strpnost, se bomo nujno morali proti sovražnemu govoru, kajti nestrpnost je danes nesporno tudi kazenskopравna kategorija. Ker se širi preveč nemo-teno, jo večkrat zaznavamo kot sovražni govor in ta bi moral biti z zakonom prepovedan – toda kaj to pomaga, če vrh slovenskih tožilcev občasno pove, da sovražni govor pri nas ni kaznivo dejanje! Hkrati se velikokrat zgodi, da ga ne znamo niti konceptualno zamejiti, zaradi česar sem na drugem mestu predlagal ločnico v razpravi, ki bi ga razdelila na sovražni in sovraštveni govor. Sam ocenjujem, da ne znamo preganjati niti sovražnega govora, čeprav je ta kazenskopравno opredeljen tudi kot kaznivo dejanje. In ker še večjo težavo predstavlja sovraštveni govor, ki ga sam razumem kot govorico sovraštva v družbi, ki preprosto ni kazniva in pregonljiva, takšnega pa je neprimerno več, bi nas moralo skrbeti dvojno: najprej zato, ker nismo rešili težave niti v majhnem vrtičku, v katerem bi morali sovražni govor kazensko zakoliti, hkrati pa tudi ne v velikem vrtu, v katerem sovraštvenega govora ne moremo kazensko preganjati, a bi ga z različnimi sistemskimi rešitvami vendarle nujno morali omejevati. Namen tega prispevka je z analizo primera rasizma v tedniku Demokracija pokazati, kako se nevarno oddaljujemo od principov strpnosti v družbi, kako nestrpnost racionaliziramo, medijsko normaliziramo in s tem resno ogrožamo demokracijo.

## Bog kot rasist

Povrnimo se nazaj k primeru Škorčeve kolumne in njegovim rasističnim poantam (Vezjak, 2020a). Ključ je v beli rasi, ki jo ima Bog pač raje, zato bo virus to »najnaprednejšo raso« obvaroval pred uničenjem – ker je pač doberljiv. Je torej Bog rasist, se sprašuje av-

tor, ki je s tem breme odgovornosti prevailil nanj? Nikakor, kajti tudi človek pač iztreblja. In če Bog že ne more biti rasist, saj poskrbi za redčenje ljudi, zakaj bi bil človek? To je v njegovi naravi, rad iztreblja živalske in rastlinske vrste – in res kar uspešno. Kajti ne gre za razizem, se brani avtor, gre le za očiščenje v obliki milijonov smrti, prav takšna pa je nedolžna odstranitev plevela. Srhljiva metafora iztrebljanja, ki nas neposredno spomni na *Endlösung* in holokavst, pa tudi rabo metafor v *Mein Kampf*, potem avtorja ne ustavi, daje mu dodatno motivacijo. Zanj je bela rasa kot dober pridelek, ki mora zrasti, zato ga moramo zaščititi – je naprednejša in iztrebljanje drugih je posledično nujno. Tu se avtor poskuša zavarovati, Škorc namreč zdaj govori o iztrebljanju ne zgolj drugih ras, temveč nevarnosti, da bo iztrebljena sama: belopolti iztrebljajo zato, da sami ne bi bili iztrebljeni. K temu potem doda še »duhovnostni« moment, vse se dogaja po nekem postopku, kjer bo 350 milijonov ljudi izbranih, da končno napredujejo in se kot napredne duše prebijejo v Zlato dobo. Večina teh bo kajpak sestavljena iz bele rase, kajti krščanstvo je zavezano njej, končno je bil tudi Jezus bele polti, ne pa črn ali rumen. Ko se bo Bog razodel, in apokalipse se moramo veseliti in biti hvaležni zanj, bo jasnega več.

Opazimo lahko več primerov, ko slovenska družba tovrstnih rasizmov in supremacizmov ne sankcionira. Na podoben način, kot smo postali neobčutljivi na sovražni govor in sejanje sovraštva, se tudi rasističnih domislic velikokrat ne dotaknemo. Zato sem kasneje podal ovadbo zoper kolumnista Demokracije Aleksandra Škorca in odgovornega urednika Demokracije Jožeta Biščaka zaradi suma storitve kaznivega dejanja javnega spodbujanja ali razpihovanja sovraštva, nasilja ali nestrpnosti (297. člen KZ-1). Kaj me je motiviralo? Na podlagi zapisa v tedniku Demokracija, na podlagi medijsko izpostavljenih primerov, ko državni tožilec ali tožilka niso samoiniciativno in po lastni presoji začeli kazenskega postopka v podobnih primerih, na podlagi medijske izjave Vrhovnega državnega tožilstva v danem primeru, da pristojni za uvedbo pregona zaradi javnega govora, ki spodbuja sovraštvo, nasilje ali nestrpnost, niso prejeli nobene kazenske prijave, ne oni ne na pristojnem ljubljanskem okrožnem tožilstvu (podatek iz Večera, 18. 7. 2019, avtorica Kristina Božič), ter na podlagi obljub generalnega državnega tožilca Draga Škete ob prevzemu funkcije, da bo ena od njegovih prednostnih nalog tudi pregon sovražnega govora, sem avtor teh vrstic podal kazensko prijavo zoper kolumnista Demokracije in njenega odgovornega urednika zaradi suma storitve kaznivega dejanja javnega spodbujanja sovraštva, nasilja in nestrpnosti po 297. členu Kazenskega zakonika RS. V obrazložitvi sem navedel, da je Škorc z naslovom »Presežki 5« (3. december 2020, stran 6) med drugim zapisal:

*»Ker se bela rasa ne zmore obraniti pred navalom nekaterih ras, bo Bog ustvaril virus, ki bo najnaprednejšo raso rešil pred uničenjem.«*

*»Priseljenci drugih ras denimo imajo v sebi precej več radija in dovolj je ustvariti mikroorganizem, ki napada le priseljence. Zgodilo se bo torej, da bodo migranti nepojasnjeno zbolevali in umirali, saj bo Bog ustvaril tak mikroorganizem, ki ne bo prenašal njihove DNK. Mogoče je torej ustvariti tak virus, zaradi katerega zbolevali le določeni ljudje, rase, skupine ljudi določenih lastnosti. Ciljna eliminacija, skratka. Tako kot se ljudje ciljano spravijo na določene vrste naravnih škodljivcev, plesni, plevelov itd., se lahko Bog spravi na določeno vrsto škodljivih ljudi.«*

*»Je Bog torej rasist? Ravno toliko kot ljudje, ki iztrebljajo določene, njim škodljive živalske in rastlinske vrste. Ne gre za rasizem, gre za očiščenje. Odstranitev plevela.«*

*»Velika večina pa, logično, le izhaja iz bele rase, saj je bilo tej rasi dano krščanstvo in s tem možnost duhovnega napredka. Tudi Jezus je bil bel. Z razlogom.«*

## Sovraštvo kot kaznivo dejanje

V Ustavi Republike Slovenije je v 63. členu za potrebe regulacije sovražnega govora zapisano, da je prepovedano spodbujanje k narodni, rasni, verski ali drugi neenakopravnosti ter razpihovanje narodnega, rasnega, verskega ali drugega sovraštva in nestrpnosti. Podobno je v Kazenskem zakoniku v 297. členu opredeljeno, da se za spodbujanje in razpihovanje sovraštva, nasilja ali nestrpnosti, ki temelji na narodnostni, rasni, verski ali etnični pripadnosti, spolu, barvi kože, poreklu, premoženjskem stanju, izobrazbi, družbenem položaju, političnem ali drugem prepričanju, invalidnosti, spolni usmerjenosti ali katerikoli drugi osebni okoliščini, določa zaporna kazen do dveh let.

Tako sovraštvo kot nestrpnost sta torej kaznivi dejanji, če sta usmerjeni bodisi proti skupinam ali proti konkretnim posameznikom. Podobno spodbujanje narodne, rasne, verske, spolne ali kakršnekoli druge neenakopravnosti, sovraštva ali nestrpnosti prepoveduje tudi Zakon o medijih (2006, člen 8), vendar pa ta zakon ne določa sankcij v primeru kršitev tega člena. Sankcioniranje je predvideno v 47. členu omenjenega zakona zgolj v primerih, ko gre za spodbujanje rasne, spolne ali narodnostne diskriminacije in verske ali politične nestrpnosti v oglasih (Motl in Bajt, 2016). Na ravni Evropske unije je medijska dejavnost omenjena v Direktivi o avdiovizualnih medijskih storitvah. Slednja naj bi med drugim učinkoviteje obravnavala sovražni govor ter hkrati okrepila neodvisnost nacionalnih regulativnih organov.

Vendar se je v zadnjih desetletjih pokazalo, da so množični mediji eden ključnih elementov za ustvarjanje in reprodukcijo sovražnega govora. Še zlasti močni so novi družbeni mediji in spletna okolja, kot so forumi, blogi in klepetalnice, v katerih lahko ljudje tudi na anonimne načine izražajo nestrpnost in sovraštvo (Vezjak in Sardoč, 2016). Nedvomno svoboda izražanja predstavlja eno osnovnih državljskih svoboščin. Pogosto jo povezujemo s sodobnim pojmovanjem državljanstva, kakor tudi z načeli demokratične družbe. Zgodovina in izkušnje družbe nakazujejo, da je določena omejitev svobode izražanja legitimna varovalka pred izražanjem določenih nestrpnosti in sovraštev. Prav iz tega razloga je omejevanje določenih vidikov svobode govora, kot je spodbujanje sovraštva, rasizma, nestrpnosti in drugih diskriminatornih praks, v zakonodaji številnih evropskih držav urejeno tako, da se sovražni govor preganja.

297. člen Kazenskega zakonika pravi, da »kdor javno spodbuja ali razpihuje sovraštvo, nasilje ali nestrpnost, ki temelji na narodnostni, rasni, verski ali etnični pripadnosti, spolu, barvi kože, poreklu, premoženjskem stanju, izobrazbi, družbenem položaju, političnem ali drugem prepričanju, invalidnosti, spolni usmerjenosti ali katerikoli drugi osebni

okolščini, in je dejanje storjeno na način, ki lahko ogrozi ali moti javni red in mir, ali z uporabo grožnje, zmerjanja ali žalitev, se kaznuje z zapornom do dveh let.« V naslednjem odstavku pa nadaljuje: »Enako se kaznuje, kdor na način iz prejšnjega odstavka javno širi ideje o večvrednosti ene rase nad drugo ali daje kakršnokoli pomoč pri rasistični dejavnosti ali zanika, zmanjšuje pomen, odobrava, opravičuje, smeši ali zagovarja genocid, holokavst, hudodelstvo zoper človečnost, vojno hudodelstvo, agresijo ali druga kazniva dejanja zoper človečnost, kot so opredeljena v pravnem redu Republike Slovenije.«

Kolumnist tednika Demokracije je po mojem mnenju počel ravno to, javno spodbujal in razpihoval sovraštvo in nestrpnost s tem, ko je širil versko oblikovano idejo o večvrednosti ene rase nad drugo, v tem primeru bele rase nad vsemi drugimi, na vse pretege opravičeval njeno superiornost, širil idejo iztrebljanja drugih ras, te označil za škodljive, primerjal iztrebljenje drugih ras z »običajno« obravnavo naravnih škodljivcev, plesni in plevela, kar pomeni, da jih je primerjal s plevelom, izražal prepričanja, da bo Bog poskrbel za virus, ki bo s pomočjo mikroorganizmov deloval in bodo zato posledično ljudje napačnih ras zboleli in eliminirani. Belo raso nadalje povezuje s krščanstvom in idejo napredka, kar pomeni, da nesporno izpostavlja sicer zgrešene in napačne vidike, s katerimi je zanj določena rasa večvredna od vseh drugih, česar ne omili niti nekaj poskusov občasne relativizacije, npr. da so tudi v beli rasi navzoči »najslabši«. Zato po moje, pravim v ovadbi, ne more biti dvoma, da je avtor širil idejo belega supremacizma in jo kombiniral s prepričanji o nekakšni božji volji, ki supremacizem, vključno z iztrebljenjem drugih ras, avtomatično podpira.

297. člen KZ-1 nadalje navaja naslednje: »Če je dejanje iz prejšnjih odstavkov storjeno z objavo v sredstvih javnega obveščanja ali na spletnih straneh, se s kaznijo iz prvega ali drugega odstavka tega člena kaznuje tudi odgovorni urednik oziroma tisti, ki ga je nadomeščal, razen če je šlo za prenos oddaje v živo, ki ga ni mogel preprečiti, ali za objavo na spletnih straneh, ki uporabnikom omogočajo objave vsebin v dejanskem času oziroma brez predhodnega nadzora.« Kakor izhaja iz kolofona Demokracije (3. december 2020, stran 4) je bil na dan objave omenjenega besedila glavni in odgovorni urednik Demokracije Jože Biščak, njegov namestnik pa Metod Berlec. Ker je Škorčev zapis opravljen v sredstvih javnega obveščanja, kar tednik Demokracija je, iz omenjenega člena sledi, da je zanj kazensko odgovoren tudi odgovorni urednik oziroma njegov namestnik, sem podal še ovadbo zoper odgovornega urednika.

## Obramba pred obtožbami o rasizmu: bila je satira

Promocija rasizma je največkrat demagoško skrita pod pravico do svobode izražanja, na katero se tudi sicer radikalna desnica zelo rada sklicuje. Povsem zgrešena predpostavka, da je dovoljeno biti rasist, ker nam to jamči naša svoboda govora, pri nas večkrat najde

grotesken obrat, saj se nanjo protagonisti izrazito sklicujejo le do trenutka, ko imajo v mislih svojo – če so sami deležni neljubih in morda zgolj neprijaznih besed, takoj pomislijo na njeno omejevanje. Odgovorni urednik se je kasneje javno zahvalil za veliko pozornost, ki jo namenjajo mediji in tudi podpisani z »njegovim« rasističnim zapisom v reviji. Prodaja reviji raste, dodaja, zato ga že prodajalke v trafiki zadovoljno nagovarjajo, kar je močno ogrelo njegovo srce, še zapiše.

V javnosti so politični krogi revije hiteli z razlago, da je članek napisan v žanru glose in po svoji vsebini satiričen (Vezjak, 2020b). Ob tem so namigovali na mojo domnevno nepoznavanje teh žanrov in nerazumevanje svobode izražanja v danem primeru. Nekateri mediji so navedli, da gre za satiro, brez nakazane hipotetičnosti, in k temu dodali še možnost, da Aleksander Škorc ne obstaja in da gre morda za psevdonim. Razen tega naj bi sorodne »presežke« objavil že v preteklosti.

Več kot očitno kar nekaj izzivov, na katere se splača poskušati odgovoriti in so naslednji: (a) je omenjeno besedilo, ki izraža rasistične ideje, res satirično?; (b) če je besedilo z rasistično idejo satirično, ali je zato kaj bolj sprejemljivo in morda kazensko ni pregonljivo?; (c) če je besedilo napisala oseba pod psevdonimom, kaj takšna okoliščina spremeni glede dopustnosti širjenja rasističnih idej, družbene sprejemljivosti in kazenskega pregona? Tretja možnost je bila ovržena že s samim postopkom, saj sem kot ovaditelj bil na sodišče vabljen kot priča in je sodnik prijazno pojasnil, da proti neobstoječim osebam, če bi Škorc ne obstajal, ne bi vodili postopka.

Biščak je kot »glavni in odgovorni urednik revije Demokracija ter predsednik Slovenskega združenja domoljubnih novinarjev« kasneje objavil reakcijo pod naslovom »Jaz, rasist 3.0«, se v njej skliceval na satiro in med drugim odkrival zaroto. Toda kaj od tega najdemo v rasističnem razpisu v Demokraciji? Prvič, ugotovimo lahko, da besedilo ne vsebuje nobenih elementov posmeha, sarkazma ali ironije, ker preprosto tovrstnih literarnih sredstev sploh ne uporabi in za avtorjev pristop niso značilna. Isti avtor je leta 2008, ko je Škorc obravnaval pravice istospolnih do posvojitve otroke, za njih ugotavljal naslednje:

»Tudi istospolno usmerjeni bi se človeku smilili, če se ne bi sami postavili v nezavidljiv položaj. Ko nekdo vstopa pri izhodu, mora pričakovati, da ga bo pri tem marsikaj udarilo po glavi, če pa že hočejo 'svoje' otroke, naj si jih poskušajo pridelati sami. A če ne morejo dojeti, da 'njihov' otrok morda ne bo odobral 'istospolnosti' in bo pri njih zelo nesrečen, potem si otrok ne zasluži. Čudna je tista družba, ki daje otroke v vzgojo obrobni skupini, katere skrajni domet je nesposobnost razmnoževanja. Brez nepotrebnega usmiljenja torej.«

Sam bi dejal, da v zapisu »Presežki 5« za obstoj satire niso bili izpolnjeni pogoji, ker smešenje ne izkazuje nikakršnega poslanstva ali namena, ker na primer ni grajalo oblasti, posamezne ideologije ali bilo kritično do socialne in politične stvarnosti. Nasprotno, besedilo želi le promovirati neko idejo, v tem primeru rasistično. Za te potrebe vpelje še teološko perspektivo, omenja rasizem Boga – in na tej točki so celo nekateri kristjani te dni po hiteli in se od zapisanega javno distancirali, sploh do ideje, da je Jezus bil bel. Žal pa je večina pri tem ravnala zgolj samozaščitniško in iz zapisanega predvsem želela izvzeti Boga in versko obarvanost, pri tem pa ni obsodila širitve rasističnih idej kot take.

Toda privzemimo celo, da besedilo resnično je satirično – da je avtor zelo neroden v tovrstni uporabi, da smo mi kot bralci pristranski in nam ni do smeha, pa bi nam moralo biti, da satire iz določenih razlogov najbolje ne razumemo, ker smo omejeni. Je lahko tak zelo konkreten zapis tudi v primeru, da je res satiričen, družbeno sprejemljiv in ga ni mogoče kazensko preganjati? Oba odgovora sta po moje negativna. Glede družbene in moralne sprejemljivosti stopamo na tla, kjer se bodo mnenja najbrž bolj kresala, a se bomo na koncu še vedno strinjali glede nedopustnosti, zato se bom na kratko usmeril k bolj izzivalni dilemi satiričnega spodbujanja sovražnega govora in temu, kako ga obravnavajo sodišča.

V bazi sodb Evropskega sodišča za človekove pravice je sodba v zadevi »Dieudonné M'Bala M'Bala proti Franciji« (2015) in osredotočil se bom le nanjo. M'bala M'bala je francoski komik in politični aktivist, kasneje tudi obsojen zaradi sovražnega govora; v svojih komičnih nastopih je pogosto uporabljal rasne stereotipe, bil je tudi kandidat skrajno desne Nacionalne fronte. Med drugim je v neki televizijski oddaji izpeljal humorni skeč o izraelskem priseljencu, ki ga je predstavil kot nacista, kar je sprožilo številne reakcije zaradi antisemitskega ravnanja in spodbujanja rasnega sovraštva. Kasneje se nikoli ni opravičil, zaradi svojih opazk, da je holokavst »spominska pornografija« in drugih podobnih pa so bile njegove oddaje večkrat prepovedane, končno je zaradi antisemitizma bil tudi obsojen. Njegov primer je prišel na Evropsko sodišče za človekove pravice, pred katerim se je skliceval na to, da je komik.

Sodišče je jasno zapisalo, da »ne more sprejeti izražanja ideologije, ki je v nasprotju z osnovnimi vrednotami Konvencije, kot sta zapisani v njeni preambuli, namreč pravičnosti in miru, ko je to izražanje izenačeno z obliko zabave, pa naj je še tako satirično ali provokativno in bi sicer zapadlo zaščiti po 10. členu konvencije. Poleg tega Sodišče poudarja, da čeprav se 17. člen konvencije načeloma vedno uporablja za izrecne in neposredne pripombe, ki ne zahtevajo nobene interpretacije, še vedno ostaja prepričano, da je očitno izkazovanje sovražnega in antisemitskega stališča, skrito za umetniško ustvarjanje, enako nevarno kot neposredna in ostra obtožba. Zato ne zapade zaščiti po 10. členu konvencije.«

Omenjeni 10. člen Konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin govori o svobodi govora in tem, da ima vsakdo pravico do svobodnega izražanja: »Ta pravica obsega svobodo mišljenja ter sprejemanja in sporočanja obvestil in idej brez vmešavanja javne oblasti in ne glede na meje.« V praksi Evropskega sodišča so torej primeri sodb, iz katerih je razvidno, da se pri satiričnem izražanju sovražnih in antisemitskih stališč ne moremo sklicevati na svobodo izražanja – to pomeni, da sam satirični slog ali žanr ne odvezuje od tega, da bi se takšna stališča ne preganjala. Zlahka si predstavljamo, da omenjeno velja tudi za supremacizem in rasizem.

Po mnenju sodišča se Dieudonné M'Bala M'Bala ne more skriti za pretvezo komedije, kot so zapisali. Karikatura in satira – tudi namerno provokativne ali vulgarne narave – v demokratični družbi sicer za sodišče spadata na področje svobode izražanja in ustvarjanja, kar vključuje svobodno izražanje idej in mnenj. Toda sodniki so zapisali, da ni na njih, »da bi morali presoјati kakovost predstave, čeprav bi sugeriralo, da se občinstvu glede na videoposnetek opazke niso zdele posebej smešne in da bi (zato) moralo ugotoviti, ali izpodbijane pripombe skušajo ali ne skušajo ostati v registru humoristične oddaje, ki so jo

zaključevali. Vendar je treba poudariti, da ima pravica do humorja določene meje, zlasti pravico do spoštovanja dostojanstva človeške osebe.«

Dani primer več kot zadostno ilustrira, da satira kot literarni pristop ne more služiti za izgovor, ko se nekdo otepa očitka o kaznivem dejanju širjenja sovražstva in rasističnih idej s tem, da bi se preprosto skril za pravico do svobode izražanja s humorjem. S tem smo ugotovili, da imata avtor zapisa v Demokraciji in odgovorni urednik revije kar dve težavi: težko nas prepričata, da je bila uporabljena satira. Če pa nas že prepričata in to dobrohotno dopustimo, uporaba satire ne more biti sprejemljiva in je v kombinaciji s sovražnim govorom še vedno kazensko pregonljiva.

V zapisu »Presežki 5« za obstoj satire niso bili izpolnjeni pogoji, ker smešenje ne izkazuje nikakršnega pričakovanega poslanstva ali definirane namene, ker na primer ni grajalo oblasti, posamezne ideologije ali bilo kritično do socialne in politične stvarnosti. Nasprotno, besedilo želi le promovirati neko idejo, v tem primeru rasistično in v njem ne najdemo nobene satirične intonacije. Je morda v bazi sodb Evropskega sodišča za človekove pravice mogoče najti primer, ki bi v podobnih primerih avtorja satire dodatno zaščitil? V praksi tega sodišča so sodbe, iz katerih je razvidno, da se pri satiričnem izražanju sovražnih in antisemitskih stališč ne moremo sklicevati na svobodo izražanja – to pomeni, da sam satirični slog ali žanr ne odvezuje od tega, da bi se takšna stališča ne preganjala. Zlahka si predstavljamo, da omenjeno velja tudi za supremacizem in rasizem, po katerih zelo izrazito diši zapis v Demokraciji. Ob tem velja spomniti, da je Biščak tudi sicer zani-kovalec uradnih podatkov, povezanih s holokavstom.

## Delni epilog primera

Sodnik Primož Štancar je kasneje presodil, da je omenjeno besedilo v Demokraciji spodbujalo rasistične ideje po 297. členu Kazenskega zakonika RS (Vezjak, 2022). Na straneh Demokracije so objavili podatek, da je Škorc dobil pet mesecev zapora oziroma dve leti pogojno, Biščak pa šest mesecev zapora oziroma dve leti pogojno. Obsojena sta napovedala pritožbo in sodba najbrž še nekaj časa ne bo pravnomočna.\* Če smo se v zadnjih letih nešteto krat spraševali, zakaj naši tožilci in sodniki ne znajo prepoznati sovražnega govora, sploh največkrat v primeru beguncev, če smo se čudili, zakaj za pregon ne najdejo podlage v prvem odstavku 297. člena KZ, če sem osebno kaj nekajkrat predlagal spremembo tega odstavka, saj je problem evidentno v njegovi protislovni vsebini oziroma dikciji, če so tožilstvo, politika in pravna stroka doslej v eno zatrjevali, da ni težava v členu, ampak v njegovem napačnem branju, kot ga prakticirajo menda nevedni tožilci in sodniki, je po mo-

---

\* Tik pred koncem redakcije te številke je Višje sodišče v Ljubljani potrdilo sodbo – pritožbi obdolženih je sodišče zavrnilo kot neutemeljeni. Zaradi spodbujanja sovražstva in širjenja rasističnih idej sta bila obsojena na večmesečni pogojni zaporni kazni.

jem skromnem prepričanju k tokratni sodbi prispevala semantična enoznačnost drugega odstavka 297. člena KZ, ki govori o širjenju rasističnih idej. Le upati smemo, da bo omejenjena sodba pripeljala do kakšne javne razprave v vrstah strokovne, novinarske in najširše javnosti. Sam Biščak se je v svojem prvem odzivu po sodbi pritožil, da na obravnavah ni bilo nobenega medija, češ vsi so bili tako glasni na začetku, ko pa se razprava odvija v dvorani, ne zanima več nikogar.

Hvalevredno bi bilo hkrati tudi preveriti, kako v tem in sorodnih primerih širjenje rasističnih idej zaustavlja novinarski kodeks. V odzivu Novinarskega častnega razsodišča »Vasja Simić proti Aleksandru Škorcu in Jožetu Biščaku« (9. marec 2021) smo lahko med drugim prebrali tudi nekaj resnično nespretnih razlag, zakaj ni prišlo do kršitev. Pojasnilo, da ni prišlo do kršitve 3. člena Novinarskega kodeksa, ta govori o tem, da mora novinar pri objavljanju informacij s hudimi obtožbami pridobiti odziv tistih, ki jih te informacije zadevajo, je že skoraj komično: »Glede na to, da razsodišče ugotavlja, da gre za besedilo, ki svojih ugotovitev ne črpa iz stvarnega, ga glede pridobivanja odziva in zamolčanja ključnih informacij ne more racionalno presoati. Kršitve 3. člena razsodišče zato ni ugotavljalo. Pritrjuje sicer pritožniku, da gre za zapis, ob katerem bi bilo treba za pridobitev celostne informacije o zadevi pridobiti odziv tistih, ki jih informacije zadevajo. Vendar pa ob dejstvu, da se navedbe nanašajo na širšo skupino ljudi in ne na konkretne osebe, ni mogoče pričakovati, da bi pisec na primer pridobival odziv od temnopoltih kot celotne rase.«

No, članom razsodišča bi vendar moralo biti jasno, da od političnih ali celo neonacističnih portalov po svetu res ne smemo pričakovati preveč. Da bodo v svojih zapisih predhodno preverjali, ali so Judje z njihovim mnenjem, da jih moramo zapliniti, osebno zadovoljni, preden ga končno lahko pribeležijo. Še manj pa, da bi morali pridobiti mnenje vseh med njimi ali kar celotne rase!

## Uporabljeni viri

*M'Bala M'Bala v. France*. ECtHR Application No. 25239/13, 20 oktober 2015. Dostopno na spletnem naslovu: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22appno%22:%5B%2225239/13%22%5D,%22itemid%22:%5B%22001-160358%22%5D%7D%7D>

Motl, A. in Bajt, V. (2016): *Sovražni govor v Republiki Sloveniji: Pregled stanja*. Ljubljana: Mirovni inštitut. Novinarsko častno razsodišče (2021). *Vasja Simić proti Aleksandru Škorcu in Jožetu Biščaku (Demokracija)*. Dostopno na spletnem naslovu: <https://razsodisce.org/2021/03/vasja-simic-proti-aleksandru-skorcu-in-jozetu-biscaku-demokracija/>

Vezjak, B. in Sardoč, M. (2016). Med svobodo izražanja in sovražnim govorom: dilematska razmerja. *Družboslovne razprave* 81, 61–77.

Vezjak, B. (2020a): *Rasistični presežki: bela rasa mora iztrebiti druge*. Dostopno na spletnem naslovu: <https://vezjak.com/2020/12/07/rasisticni-presezki-bela-rasa-mora-iztrebiti-druge/>

Vezjak, B. (2020b): *Rasizem in bežanje pred odgovornostjo: kako uspešno je sklicevanje na satiro?* Dostopno na spletnem naslovu: <https://vezjak.com/2020/12/10/rasizem-in-bezanje-pred-odgovornostjo-kako-uspesno-je-sklicevanje-na-satiro/>

Vezjak, B. (2022): *Sodišče presodilo, da rasizem v Demokraciji ni dopusten*. Dostopno na spletnem naslovu: <https://vezjak.com/2022/09/13/sodisce-presodilo-da-rasizem-v-demokraciji-ni-dopusten/>



---

**INTRODUCTION TO THE THEMATIC ISSUE**

---

## **Tolerance and intolerance today: new dilemmas for society**

*Mitja Sardoč and Boris Vezjak*

Nowadays tolerance has without doubt developed into one of the most vital of social values, in the absence of which it would be difficult to imagine social cohesion and harmonious coexistence among people. It is used to describe a wide range of our actions, but above all, it means respecting and accepting different opinions, views and beliefs as well as having compassion towards members of society who are “different” in one way or another. At the core of the concept is certainly a reflected view of the world that believes that diversity enriches us in one way or another, and therefore we must offer it spaces in which to thrive.

Putting to one side its practical aspects in modern society, the concept of tolerance has occupied an important place for many centuries, rooted especially in philosophical debates going far back. In antiquity, the classical authorities of ancient Greek philosophy such as Socrates, Plato and Aristotle built their understanding of cognitive possibilities on the belief that the search for truth requires the tolerant consideration of different opinions, where we then search for the ultimate truth through dialogue with others and through a spiral of sound argumentation, formulated throughout as a result of evaluating various arguments and carefully weighing them. Later, by at least the 16th century, the concept of religious tolerance emerged, which defended the extremely important idea of freedom of religion. Still later, especially in the 18th century, philosophers developed the concept of political tolerance, which was again a kind of application of the initial concept of defending the tolerant coexistence of different political beliefs.

Today, interest in the concept of tolerance in the social sciences has practically exploded, based on the very wide spectrum of social and cultural

differences among which we seek balance. At the same time, it also includes other aspects such as sexual orientation, racial differences and social class. But what is really crucial in public discussion is its fundamental tendency to accept differences in ideas, convictions, and beliefs even when we do not share them and do not agree with them. There are many aspects of its conception, and we can talk about tolerance in many ways, for example by discussing the ethical dilemmas of humans and the world such as the rights and obligations of us as individuals. We can highlight the more sociologically and socially relevant perspective, in which these are an important building block of mutual relations and the structuring of social relations, since in this way we strive for greater human freedom, equality, dignity and, finally, democracy. Through social development, when we are faced with an ever-increasing multiculturalism and its consequences, migration and the related diversity of beliefs, values and worldviews, it seems that it is becoming an increasingly indispensable value orientation but also a conundrum, whose boundary is drawn mainly by its opposite: intolerance, discrimination, xenophobia, racism, exclusion, political and religious extremism, the rise of social violence and the like.

Thinking about tolerance has been problematic ever since Popper's "paradox of tolerance": does not tolerance of the intolerant, which we do not want, ultimately lead to the domination of intolerance over tolerance and of the intolerant over the tolerant? Most people would agree that in today's complex society, intolerance is a negative and harmful attitude. We do not want human rights to be violated, we do not support discrimination and persecution of those who think differently, because everyone has the right to live in accordance with their beliefs and values. Even less desirable is a community full of conflict and division and too much hatred. Finally, intolerance is most often based on prejudices and stereotypes about particular social groups, thereby necessarily denying facts and evidence, and this almost always leads to unfair treatment, inequality and discrimination. On the one hand, intolerance certainly leads to violence and conflict, causes material and mental damage, and is ultimately life-threatening; on the other hand, it limits openness to different types of knowledge and the understanding of fresh and different views, and this can impede our knowledge and personal growth. If anything, tolerance is a safeguard so that the virus of hatred and exclusion does not spread through society, because we want to remain an inclusive and open society. As Anna Elisabetta Galeotti, a professor of political philosophy, notes in an interview, tolerance is still the best tool we have to deal with disagreements and disapproval in a very diverse society.

This thematic issue of Dialogi addresses all of these highly heterogeneous issues, as well as areas pervaded by the issue of tolerance and intolerance, in a fresh way through a range of internationally recognized authors and at the same time Slovenian thinkers. As editors, it is our humble wish that readers will find some new knowledge for themselves in the scholarly reflections provided on the following pages of Dialogi. If so, our primary motive for preparing and creating this issue will have been achieved. If anything can make us tolerant, it is certainly high-quality thinking about tolerance.

<https://aristej.si/>  
<https://www.facebook.com/revijadialogi>  
<https://www.eurozine.com/journals/dialogi/>