

UNIVERZA V LJUBLJANI

Fakulteta za družbene vede

Katja Šuškovič

Mentor : doc.dr. Matevž Tomšič

**ZAGOVOR STRPNOSTI
V MODERNI MORALNI IN POLITIČNI FILOZOFIJI**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2005

KAZALO

1. Uvod.....	str 3
2. Kaj je toleranca?.....	str 6
3. Vzpon ideje strpnosti: versko in politično ozadje.....	str 8
4. Zagovor tolerance: humanizem.....	str 11
5. John Locke: Pismo o toleranci.....	str 28
6. Pierre Bayle.....	str 36
7. J.S.Mill: O svobodi.....	str 39
8. Liberalizem, marksizem in toleranca.....	str 45
9. Toleranca in človekove pravice.....	str 52
10. Romska skupnost: argument za strpnost.....	str 56
11. Problem tolerance: praktične omejitve.....	str 64
12. Zaključek.....	str 67
13. Literatura	

1. UVOD

Pričujoča naloga si zastavlja dva poglobitna cilja. Prvič, v največjem obsegu poskuša izčrpno prikazati razvoj ideje strpnosti v moderni moralni in politični filozofiji. Pokazala bo, s kakšnimi argumenti so misleci podpirali svoja miroljubna nagnjenja, zaradi katerih se je strpnost izoblikovala v načelo, ki mu danes, vsaj na deklarativni ravni, nihče ne oporeka. Drugi namen naloge pa je praktični poskus možnosti in omejitev, ki jih ima strpnost kot načelo v resničnem življenju in na konkretnem primeru. Govorili bomo o ustavno priznani manjšini v Sloveniji, romski skupnosti.

Toleranca je pojem, ki se uporablja v vsakodnevem jeziku, pa tudi v znanstvenem diskurzu. Filozofsko gledano je toleranca negotova ideja brez ene same poglobitne in splošno sprejete definicije. Kljub temu je toleranca trdno zasidrana v položaju visoko cenjenega političnega načela. Po drugi strani je njeno nasprotje, netoleranca, v sodobnosti pojem, katerega kritika je vnaprej zaželjena in legitimna.

Toda kritika netolerance ne zagotavlja zadostnega argumenta za toleranco – to dokažejo vsakodnevne izkušnje. Zagovor strpnosti je venomer potreben, kajti strpnost se pojavlja v povezavi z neprijetnimi, zoprnimi, tujimi rečmi. Kritika netolerance lahko hitro odpove.

Čeprav je toleranca »privilegij človeštva«, kot je mislil Voltaire, je res, da stoji v nasprotju s človeško naravo. Ljudje si prizadevamo za univerzalnost naših vrednot in njim ustreznih oblik obnašanja, ne moremo pa mirno gledati, kako v naši bližini nekdo našo trdno enotnost in prepričanje vase podira. Zato toleriramo v resnici le tisto, kar je slabo ali zlo. Kaj je torej lahko dobrega v tem, da se to dopušča?

Strpnost je zelo sporen pojem, čeprav se na prvi pogled zdi enostaven sestavni del civiliziranega sveta. V tej nalogi bomo morda mnoge nejasnosti odpravili, ko si bomo ogledali razvoj koncepta skozi zgodovino. Pogled pa bomo usmerjali predvsem na tisto, kar nam lahko odgovori na omenjeno vprašanje, torej, kako lahko zagovarjamo strpnost do tistih pojavov, ki so neznosni? Če povemo drugače – iskali bomo argument za strpnost, ki lahko prepriča še danes.

Veliko prostora bo namenjenega klasičnemu humanizmu, saj se je v okviru tega duhovnega gibanja prvič razvila moderna zamisel tolerance. Toleranca se je vzpostavljala kot podeljevanje svobode veroizpovedi in kot nasprotje verskemu preganjanju, prelivanju krvi ali vsiljevanju prepričanj. To je bil velik korak, saj se je takratno versko preganjanje pozitivno cenilo, toleranca do herezije pa je bila zelo sporna. Zato so morali humanisti izoblikovati močne argumente v prid strpnosti.

Humanisti, ki jih v nalogi omenjamo, so odprli pot novemu razumevanju človeka kot razumnega bitja. Temu bitju so, seveda v ozkih mejah, podelili zmožnost spoznavanja resnice, s tem pa pravico do svobodne vesti. Razumni posameznik, ki ima po svoji naravi svobodno vest, se je prvič pojavil v teorijah klasičnega humanizma, še bolj pa so to razvijali veliki misleci, kot so John Locke, Pierre Bayle in J.S.Mill. Svoboda vesti je ena od temeljnih človekovih pravic, ki jih je razglasila generalna skupščina OZN.

Z vsemi zgodovinskimi primeri bomo skušali pokazati, da ta pravica temelji na določenem razumevanju posameznika, ki lahko sam odloča o svojih prepričanjih. Takšno razumevanje pa ima svoj izvor že v humanizmu 16. stoletja.

S pomočjo konkretnega primera bomo nadalje raziskali, kakšne možnosti ima filozofski zagovor tolerance v specifični družbeni problematiki. Romska skupnost v Sloveniji vzbuja nemalo negodovanja in nezadovoljstva. Njen način življenja je nesprejemljiv večinskemu prebivalstvu, saj Romi drugače pojmujejo družbo. Romi pogosto ne govorijo slovenskega jezika, se ne zaposlujejo in živijo v neurejenih naseljih na zemljiščih, ki skoraj vedno pripadajo nekomu drugemu. Zato se pojavlja določena oblika nestrpnosti, ta pa se prikaže kot poskus tistih, ki morajo z njimi sobivati, da bi se jim odvzelo posebne pravice, ki jih imajo Romi kot ogrožena etnična manjšina v Sloveniji.

Reči, da je formalna ureditev statusa romske skupnosti kot manjšine z določenimi pravicami in s predstavnikom v občinskem svetu največ, kar se za vzpodbujanje strpnega duha lahko naredi, je manj kot zadovoljivo. Formalna strpnost, ki jo zapovedujejo ustava RS, Evropska unija in mnoge deklaracije, ne zagotavljajo strpnosti v neformalnem družbenem kontekstu.

Toleranca ima namreč prenekatero omejitve, ki se jih je potrebno jasno zavedati. V zadnjem poglavju zato nekoliko besed o tem, koliko je toleranca v resničnem življenju omejena.

Menim, da je o toleranci potrebno govoriti, saj njeno nasprotje, torej netoleranco, ustvarja svet, v katerem živimo. To je svet, v katerem bivajo različne kulture ter etnične in religiozne skupnosti druga ob drugi. Takšno stanje se še stopnjuje z vedno pogostejšimi imigracijami. Umberto Eco ima še posebej črn scenarij, saj pravi, da bo trk kultur, kot ga vidi današnji svet, privedel do dolgotrajnega prelivanja krvi.

Toleranca kot načelo ali kot politična praksa ni lahko dosegljiva, je pa potrebna, če želimo v naslednjem stoletju miroljubno sobivati. Nestrpnost povzroči začarani krog nasilja, zato jo je potrebno prepoznati in se z njo spopasti. Svet je že doživel mnoga grozodejstva, na primer verske vojne v 17. stoletju, svetovni vojni v 20. stoletju in atomsko bombo v Hirošimi. Danes so zgovorni primeri Sudana, Darfurja, Čečenije in Iraka. Nestrpnost je dejstvo tudi v najbolj razvitih evropskih državah, ki ga dokazujejo nedavni incidenti

na Nizozemskem. Islamski skrajneži povzročajo strah, po drugi strani pa sovražno reakcijo skrajnih desničarskih organizacij.

Toleranca pogosto vzbuja prav poseben odpor, saj se zdi vsiljena in nenaravna vrednota. V imenu ohranjanja vrednot družbe se še vedno pojavljajo, povsem odprto in ponosno, pozivi k nestrpnosti, k preganjanju ali k diskriminaciji. Morda nekatere nestrpne reakcije ustvarja prav koncept tolerance, ki je absolutna vrednota, nekaj, v kar je zapovedano verjeti. Vendar pa so še vedno netoleranti pozivi v široki javnosti potisnjeni na rob sprejemljivega. Kljub temu lahko rečemo, da imajo vsakršni poskusi netolerance nekakšen nevaren potencial, kar je zgodovina pogosto pokazala.

Filozofija v anglo-ameriškem prostoru posveča neverjetno veliko prostora prav vprašanju tolerance. Kot bomo pokazali, pa izvor tolerance ne bi upravičeno pripisali novemu svetu, saj ima sama ideja tolerance korenine v evropskem prostoru. Vse razprave, ki so prve govorile v prid verski toleranci kljub vsesplošnemu nestrpnemu ozračju v 16. in 17. stoletju, so nastajale na tleh starega sveta, še največ na Nizozemskem, pribežališču vseh tistih, ki so jih doma preganjali zaradi političnih ali verskih prepričanj. Zato bomo našo zgodbo pričeli z opisom dolgega obdobja, po katerem se je pojavil poziv k strpnosti.

Naj še za konec omenim, da v slovenskem kulturnem prostoru nimamo nobene strokovne monografije, ki bi obravnavala problem tolerance. Čeravno je res, da se tudi na sončni strani Alp srečujemo s težavami, ki jih lahko povežemo z nestrpnostjo. Gradnja džamije v Ljubljani je z vsem svojim dvignjenim prahom dovolj zgovoren primer.

2. KAJ JE TOLERANCA?

Pojem strpnosti je v sodobnosti v položaju hegemonije, saj je dojet kot temeljna vrednota in deklarirano politično načelo. Tako kot konceptu človekovih pravic, bi tudi strpnosti neposredno le redko kdo nasprotoval.

Toda problemi, ki se pojavljajo ob definiciji tega pojma, pokažejo na njegovo inherentno nejasnost in zmuzljivost. Čeravno je res, da je toleranca ena temeljnih političnih in etičnih vrednot in ima močan položaj v sodobnem zakonskem in političnem besednjaku, njena 'vrednost' oziroma prepričanje v njeno visoko ceno ni analogno teoretski pojasnitvi njenega pomena. Z drugimi besedami, toleranca je filozofsko nejasen pojem. To pa je v največji meri posledica pomanjkanja dogovora ali strinjanja glede reprezentativnih primerov tolerance. Pri toleranci bi težko našli en sam konkreten primer (razen morda zgodovinski primer), ki bi bil univerzalno sprejet za tipičen predmet diskusije.

Toleranca velja za klasično liberalno vrednoto, ki povzema vsa liberalna prizadevanja po svobodi govora, avtonomiji in pravici do 'drugačnosti'. V zdravorazumskem, mestoma pa tudi v znanstvenem diskurzu, je toleranca opredeljena tako: strpnost je oblika permisivnosti (dopuščanja ali sprejemanja motečega pojava) in je vrednostno dobra; po drugi strani je nestrpnost oblika represije in je vrednostno slaba. Mnogi filozofi se s tako poenostavljeno definicijo ne bi strinjali. Režim tolerance ne more zagovarjati le načela 'pustiti pri miru' – mnogokrat so predmet tolerance nemočne manjšine, katerih način življenja je potrebno aktivno spodbujati in pospeševati, sicer bi nestrpnost večine sprožila njeno izginotje. V zgodovini se je strpnost res vzpostavila kot nasprotje represiji in preganjanju, seveda na verskih osnovah. Tudi v liberalnem diskurzu se dostikrat pojavlja definicija strpnosti kot 'potlačitve' želje po preganjanju. S tem ne mislimo na kakršno koli preganjanje, temveč preganjanje tistega ali tistih, ki so dojeti kot moralno slabi, nesprejemljivi, drugačni... Vendar strpnost ne pomeni le nekakšno pasivno potlačitev ali obvladovanje želje po zatiranju. Takšna želja sicer zagotovo obstaja v resničnem svetu, saj nihče ne more zlahka dovoliti v svoji bližini obstoj prepričanj ali vrednot, ki jih sam ne priznava. Strpnost pomeni tudi aktivno dopuščanje razlik. Rečemo lahko, da toleranca povzroča možnost razlike.

Za kakšne 'razlike' tukaj gre? Če bi bila možna neomejena toleranca, bi lahko govorili o vseh zamisljivih oblikah razlike. A treba je jasno povedati, da ima toleranca določene omejitve, znotraj katerih se šele vzpostavi kot načelo. Navadno so to kulturne razlike, religiozne razlike in razlike v načinu življenja. Te razlike niso ekscentričnost posameznikov, čeprav se lahko toleranca dotika tudi tega; razlike, ki ločujejo posamezne skupine od drugih,

so bistveno bolj važne : »Stave so veliko višje, ko pričnemo obravnavati ekscentrične in disidentske skupine.« (Walzer, 1998:103)

Toleranca omogoča miroljubno sobivanje skupin ljudi z različnimi kulturami, zgodovinami in identitetami. Toleranca poleg razlike omogoča tudi življenje in svobodo, saj tega brez miroljubnega sobivanja ni mogoče pričakovati. Zato se morajo zagovarjati tisti, ki zavračajo toleranco, ki izvajajo versko preganjanje ali nasilno asimilacijo.

Po drugi strani je toleranca tudi neprijetna tema. Vprašanje strpnosti se porodi vedno ob neprijetnih in nezaželenih pojavih, kar pa je tudi njen temeljni paradoks in dokončna omejitev. Toleranca se pojmuje kot vrlina, vendar toleriramo lahko samo tisto, kar je nezaželeno, zoprno in nedobrodošlo. Kaj je sploh lahko dobrega v tem, da dovoljujemo stvari, ki so slabe? Če povemo drugače : na kakšnih temeljih sloni mišljenje, da so določene prakse nemoralne, a imajo obenem pravico biti tolerirane? Na to lahko delno odgovori pravo, delno pa zgodovina, ki je ponudila nešteto zagovorov tolerance; nekaj od teh bomo obravnavali v tej nalogi.

T.S.Elliot je nekoč zapisal : »Kristjan ne želi biti toleriran« (Cranston, 1987:101). S tem je Elliot želel poudariti, da kristjan noče biti nekaj zoprnega, nekaj, kar morajo ljudje prenašati in se s tem sprijazniti. Kristjan želi več – želi biti spoštovan in pozitivno cenjen. Pogosto je slišati tudi pozive homoseksualcev, da ne želijo strpnosti, temveč spoštovanje. Toda toleranca po definiciji pomeni prenašanje nečesa, kar je skoraj neznosno. Če nekaj pozitivno odobravamo, potem toleranca ni več potrebna. Zato je potrebno ločiti toleranco od indiferece, skepticizma in relativizma. Indiferenca kot brezbržnost ali nevednost ni dober temelj strpnosti. Tisto, česar ne poznamo in nas ne moti, ne moremo niti tolerirati niti ne tolerirati. V tem primeru bi toleranca postala oblika brez vsebine, bila bi izpraznjeno načelo. Tudi skepticizem in relativizem se pogosto povezujeta z zahtevo po toleranci. V zvezi s tem potekajo mnoge polemike, vendar je jasno, da bi bil argument, izpeljan iz skeptičnih trditev, nezadosten. Če ni resnice in če je vsako mnenje enako dobro, je lahko dobra tudi nestrpnost.

V tej nalogi bomo seveda zavzeli stališče, da je nestrpnost nekaj slabega, saj onemogoča miroljubno sobivanje različnih skupin ljudi. Najprej bomo pogledali, kako se je oblikovalo načelo strpnosti v 16. stoletju, ko se je toleranca vzpostavljala kot svoboda veroizpovedi.

3. VZPON IDEJE STRPNOSTI : VERSKO IN POLITIČNO OZADJE

Konec renesanse je bil čas velike verske nestrpnosti. Francoske verske vojne, ki so dosegle višek s pobojem hugenotov v znani Šentjernejski noči (1576), tridesetletna vojna (1618-1648) v Nemčiji, angleška državljanska vojna (1642-49) in masovno preganjanje anabaptistov (1525-1618) so vsi zgovorni pimeri verskega nasilja tega obdobja.

Toda – kako se je vse to lahko zgodilo? Večinoma se zgodovinarji strinjajo, da je imela katoliška cerkev težave že ob koncu srednjega veka, kriza pa se je resnično poglobila z nastopom protestantske reformacije, gibanja, ki ga je začel Luther, nadaljevale pa so ga poleg Calvina in Zwinglija še mnoge druge, radikalnejše protestantske ločine. Reformacija je vzpodbudila bujno rast verskih sekt, s čimer je nastala enkratna situacija : mnogoterost veroizpovedi, živečih druga ob drugi, od katerih je vsaka gojila trdno prepričanje, da le ona sama poseduje resnico, ostale pa so blodne in heretične. Ni samo katoliška cerkev menila, da je herezija najhujši zločin; Luther, Zwingli in Calvin so vsi predvidevali smrtno kazen za heretike (Remer 1996: 2). Tako se je Evropa znašla v težavnem obdobju, zaznamovanem z verskimi spori, državljanskimi in meddržavnimi vojnami, političnimi spletkami, nepokorščino plemstva ter revščino nižjega sloja, ki je hitro vsrkalo goreče ideje radikalnih protestantskih struj.

Vendar 16. in 17. stoletje vseeno nista bili stoletji nepretrgane nestrpnosti. Oglašali so se glasovi zmernosti, popuščanja in miroljubja. Ti glasovi so večinoma prihajali iz ust, bolje rečeno izpod peres renesančnih humanistov, kot so bili Erazem Rotterdamski, Jacobus Acontius, William Chillingworth in nenazadnje John Locke. Soočeni z dejstvom konfesionalnega pluralizma so ti humanisti zavračali poskuse nekaterih njihovih sodobnikov, da bi ponovno vpeljali versko enotnost s pomočjo sile. Čeprav je bila verska enotnost vse, kar so si humanisti želeli, so le-to želeli doseči na miroljuben način.

Takratno preganjanje heretikov ni bilo nekaj povsem novega, tako pravi Gary Remer, saj je že dolgo obstajala tradicija znotraj rimsko katoliške cerkve, ki je upravičevala zatiranje in iztrebljanje vsega, kar je bilo deviantno v razmerju do uradne doktrine vere (Remer 1996:1). Slovenski sociolog Rudi Rizman podobno razmišlja o zgodovini krščanstva : » Če lahko verjamemo Gibbonu in Humu, je zmaga krščanske vere za časa Konstantina pomenila zaton starih vrednot verske tolerance in svobode iskateljskega intelektualnega duha. Omenjeni zgodovinar in filozof sta krščanstvu naprtla odgovornost za ponovni vznik barbarstva in poznejšo mračno dobo netolerance in nevednosti...« (Rizman 1992:17). Je pa treba tukaj povedati, da to mnenje ni nekaj novega, sega zelo daleč nazaj, vse do slavnega Voltaira : »In komaj je Konstantin napravil krščansko vero za glavno, so se atanazijci in evzebijci

razcepili in od takrat dalje je krščanska cerkev preplavljena s krvjo...«
(Voltaire, 1988:1398)

Henry Kamen zagovarja nekoliko drugačno stališče, ko pravi, da je cerkev sama proizvedla načelo strpnosti in svobode – to je bila njena zahteva in njeno pravilo. Že sveti Pavel je opozarjal, da je Kristjan dolžan spoštovati drugačne v duhu dobrote in svobode – grešiti nasproti šibki vesti soseda je enako kot grešiti nasproti Kristusu (Kamen 1967:9)

Kakorkoli že, tudi Kamen priznava, da je nestrpnost postala spremljevalka zgodnje krščanske cerkve, takoj ko je le-ta triumfalno zavladovala Evropi. Cerkev je postala konservativna sila, prepuščena zlu spreminjajočega se sveta. Postajala je vedno bolj zaskrbljena zgolj z odrešitvijo duš. Ob koncu 4. stoletja je cerkev že sprejemala represivno politiko nasproti nepravovernim kristjanom. Prisotnost cerkve v vseh deželah zahoda je ustvarjala misel o univerzalnem, svetovnem, naddržavnem krščanstvu, zaobjemajočem celotno prebivalstvo ter tako sekularno kot ekleziastično avtoriteto.

Osnova nestrpnosti v srednjem veku je bila zaveza cerkve s sekularno močjo. Zaveza med cerkvijo in državo, ki je temeljila na skupnih interesih, je pričela izvajati selektivno preganjanje. Novi svet je bil teokratski – kmalu sta princ in škof postala združena avtoriteta v sakralni družbi, kjer je bila vsa moč božanska in zaupana cerkvi. Podkrepljena s suverenostjo in močjo v takratnih zadevah, cerkev ni omahovala pred preganjanjem herezij, ki so domnevno ogrožale red. Cerkveni in zemljiški gospodje so bili združeni v boju proti upornikom med nižjimi razredi, z namenom, da bi ohranili » dogmatsko ter družbeno enotnost krščanstva..« (Kamen 1967:15). Toleranca v tem kontekstu ni zgolj verski, temveč tudi politični problem, klasični primer za to bi lahko bila križarska vojna proti Albižanom v Franciji, proti skupnosti, ki je želela poleg verske tudi politično avtonomijo.

Čeprav srednji vek ni bil naklonjen razlikam, bi ga bilo zavajajoče prikazovati kot monolitsko netolerantno obdobje. Ne-kristjani so, vsaj teoretično, bili svobodni. Krščanske avtoritete od svetega Avgušтина do svetega Tomaža Akvinskega so podpirale omejeno toleranco do poganov in judov, ta podpora pa je temeljila na aksiomu, da nihče ne more verovati proti lastni volji. Povsem drugače pa so cerkveni očetje obravnavali heretike. Ker so se slednji šteli za kristjane, so v njih videli izdajstvo, pokvarjeno in razkrojujočo silo znotraj telesa vernih. Sveti Tomaž Akvinski je celo trdil, da je zločin heretika hujši kot zločin sleparja. Sleparstvo, predvsem ponarejanje denarja, je bilo tedaj kaznovano s smrtjo. Po Akvinskem pa si smrtno kazen zaslužijo le heretiki – dosti hujši zločin je izpriditi vero, ki zagotavlja večno življenje duše, kot pa ponarejati denar, potreben le za zemeljsko življenje.

Duh tolerance ima svoj izvor na tleh Evrope, v zelo nestanovitnem času, ko se pojavi reformacija, ki ima za posledico razcepitev enotnega sveta krščanskega zahoda. 16.stoletje prekine vezi s preteklim srednjim vekom, počasi se razkrajata enovitost sveta, ki jo je ustvarjala temeljna prepletenost vere, prava in politične oblasti. Monopol zmagoslavne krščanske cerkve pričnejo ogrožati zelo različni procesi, med njimi je bila prva politično

uspešna herezija, luteranstvo. Slednje ni bilo enotno, prav nasprotno, nastajalo je veliko število protestantskih ločin, med seboj sprtih, neenotnih, nestrpnih. Tako piše Igor Pribac : »Verske vojne in splošna nestanovitnost družb v 16. in 17. stoletju so bile posledica zmagoslavja netolerantnih drž, prevladujočih med malone vsemi cerkvami , ki so se sklicevale na Sveto pismo« (Pribac 1994:18). Kljub temu so prve (politično pomembne) spodbude za strpnost nastajale prav v krogih nekaterih protestantizmov, ki so v sovražnem okolju skušali preživeti.

16. stoletje je doživelo mnogo pretresov, pa tudi mnogo odkritij. Zgodovinarji pogosto navajajo tri poglobitve procese, ki so za to stoletje značilni : prvi proces so zemljepisna odkritja, ki so pripeljala do ustanovitve velikih kolonialnih imperijev; drugi proces je postopna emancipacija meščanstva, ki je s pomočjo denarnega gospodarstva in napredka v znanosti spodkopavalo staro fevdalistično ureditev družbe; zadnji proces, ki ga tu navajamo, pa je protestantska reformacija.

W.K.Jordan zapiše, da ni bilo nič tako daleč stran od misli reformatorjev kot tolerance do drugih doktrin (Jordan 1989:44). Navkljub osebni nestrpnosti reformatorjev pa je reformacija omogočila vzpon individualistične mentalitete, ki je strpnost podpirala v okviru liberalnega zagovora. Protestantizem je ponudil posamezniku priložnost, da bere in razumeva Sveto pismo sam, brez posredovanja cerkve in duhovnikov. Reformacija je, tako pravi Jordan, pripeljala ljudi do tega, da so sami presojali, kaj je dobro in kaj resnično, ob tem pa so se naslonili bolj kot na tradicionalna načela ali cerkveno avtoriteto na svoj razum. Remer piše, da se je z reformacijo razširjal in razprostil racionalistični duh, ki ga ni mogla preprečiti nobena cerkev, naj je bila še tako dogmatska ali nazadnjaška (Remer, 1996:108).

Podobno je Henry Kamen verjel, da je bila reformacija relevantna vzponu tolerance. Racionalistične težnje so vodile k antiklerikalnemu in celo k neklerikalnemu občutju, poleg tega je reformacija vzpodbudila iskanje nekakšnih univerzalnih človeških vrednot in posledično k bolj prijaznemu odnosu do drugače verujočih. Tej tezi sicer nasprotuje dejstvo, da tu ni šlo za pravi racionalizem, še manj za resnični antiklerikalizem – avtor sam pravi, da v tem času še ni bilo čutiti resnično koherentne anti-religijske filozofije.

Reformatorji sami seveda niso bili racionalisti. Vera, ne razum, je osnova protestantski teologiji. Razum celo stoji v opoziciji veri – Luther je menil, da razum zavrača vero. Luthrov spor s cerkvijo se je pričel zaradi prodajanje odpustkov, vendar ne na racionalističnih temeljih, temveč na teoloških.

V naslednjem poglavju bomo raziskali misli humanistov, ki so iskali v nestrpnem ozračju mir ter univerzalne človekove vrednote. Niso se veliko ukvarjali z dogmo, svoje misli so osredotočali na etiko in filozofske resnice. Njihov sen o ponovno združenem krščanstvu ni bil nikoli uresničen, a njihovi miroljubni nazori so bili enkratni primer tolerance v tistem času.

4. ZAGOVOR TOLERANCE: HUMANIZEM

Sodobni politični filozof John Rawls je zapisal, da je bil po Heglu »pluralizem tisto, kar je omogočilo religiozno svobodo, ne pa Kalvinova ali Lutrova intenca« (Rawls, 1993:26). Versko svobodo in toleranco je torej ustvaril pluralizem religij, ne pa ideje verskih reformatorjev.

Renesančni misleci, ki jih danes imenujemo »klasični humanisti«, so ostajali v šestnajstem stoletju nepomirjeni s prizorom raztrganega krščanskega sveta. Njihovo goreče iskanje končne verske enotnosti je bilo jalovo, tako kot je bila neuresničena želja njihovega najbolj znamenitega predstavnika ter učitelja Erazma Rotterdamskega, da bi dosegel sporazum med Rimom in Wittenbergom.

Verska razdrobljenost je mnogim mislecem, tudi Erazmu, vzbujala upravičen strah, da bi privedla do anarhije, uporov, razkroja družbenega reda in oslABLJENE obrambe pred Turki. A verska enotnost se je v tem času zdela povsem verjetna. Luteranstvo je bilo v začetku obravnavano kot herezija, ki se ni mnogo razlikovala od uradne cerkve. Razlike v dogmah niso bile jasno opredeljene, zato so črte razmejitve ostale zamegljene. Kot piše Henry Kamen, se je reformacija na njeni začetni stopnji zdela zgolj kot spor med teologi, kakršnih se je v zgodovini krščanstva pripetilo že nič kolikokrat, zato so upali, da bo nejasna atmosfera posejala semena tolerance in končne verske edinosti. (Kamen, 1967:23) Humanisti so zato mnogokrat poudarjali skupno filozofsko ter zgodovinsko dediščino sprtih strani, ki bi bila lahko temelj za diskusijo in strpen dialog.

Čeprav so bili ti misleci na splošno družbeno konzervativni ter nenaklonjeni velikemu številu herezij, izhajajočih iz reformacije, je bila njihova vloga zelo pomembna, lahko bi rekli, da so bili za svoj čas revolucionarji. Odlikovala jih je namreč zmernost, njihov pristop k nasprotnikom je bil miroljuben. Strogo so obsojali vojno, nasilje in laži. Tako pišeta Solomon in Higginsonova : »Med skrajnima poloma reformacije in protireformacije pa preveč zlahka zgublamo spred oči mnoge razumne filozofe, ki so bili sicer ujeti v kaotični tok časa, vendar pa niso hoteli sodelovati v norosti in brutalnosti tega časa...« (Solomon in Higgins, 1998:243)

Humanistični misleci niso ostajali doma, zakopani v lastne knjige in misli; imeli so priznano družbeno vlogo mirovnikov in posrednikov med predstavniki uradne cerkve in uporniških herezij. Na obeh straneh, torej na katoliški in protestantski, so bili presenetljivo spoštovani. Vsi veliki knežji dvorci v Nemčiji so imeli svoje zборе humanistov. Najbolj znani med mirovniki sredi 16. stoletja so bili Simon Pistorius, Julius Pflug in George Witzel. Ti so še naprej v Erazmovem duhu iskali spravo v nemškem cesarstvu, kamor je bila usmerjena vsa pozornost. V Nemčiji, nekoliko tudi v

Franciji, se je pogosto izvajala t.i. politika kolokvijev ali konferenc med sprtimi stranmi, da bi poravnale medsebojni prepir in uredile razlike. Papeški odposlanci so se srečevali z luteranci, tudi protestantski reformatorji so se skušali združiti s pomočjo te metode. S pomočjo teh kolokvijev je bila humanistom, ki so tu delovali kot posredniki, dana možnost najti rešitev.

Torej se je dialog med različnimi veroizpovedmi pričel že v 16. stoletju, vendar ni obrodil mnogo sadov. Prvi večji kolokvij je omogočil cesar Karl V v Speyerju (spomladi leta 1540), kjer so se srečali visoki cerkveni dostojanstveniki na eni ter luteranski diplomati na drugi strani. A do sporazuma ni prišlo, predvsem zaradi nestrinjanja glede izvornega greha. Neuspešni so bili tudi nekoliko kasnejši pogovori v Wormsu in Regensburgu.

Med učenjaki obstaja široko strinjanje glede splošnih značilnosti obrambe tolerance med klasičnimi humanisti. Ti misleci so dajali veliko pozornost prigovarjanju in prepričevanju kot sredstvu za reševanje verskih nesoglasij. Njihov cilj je bil sporazum.

Takšno naziranje pa je bilo po mnenju Garyja Remerja oprto na neko drugo, s tem povezano idejo : humanisti so (od Erazma naprej) razločevali med temelji vere in nepomembnimi doktrinami. Temelji vere so tisti nauki, ki opredeljujejo krščanstvo in o katerih ne more obstajati nikakršen dvom. To so temeljna sporočila razodetja, ki morajo biti brezpogojno sprejeta. Kar pa ne velja za nebistvene sestavine vere oziroma t.i. »aidiaphoro«, torej tiste mnoge doktrine, ki so osnova ločitvi herezij od cerkve in herezij med seboj.

Humanisti so zahtevali vdanost zgolj najbolj temeljnim in maloštevilnim delom krščanske dogme, do vsega ostalega pa so bili strpni. Upali so, da bodo s takšno strategijo zopet poenotili kristjane. Poleg tega so podajali veliko vlogo etiki, za katero so menili, da je jedro krščanstva, dosti bolj pomembno od doktrine. Bolj so jih skrbeli prekrški zoper moralo, kot pa žalitve dogme. Porodila se je ravnodušnost do teologije in cerkve; krščanstvo pa je postajalo »moralna filozofija, od katere so pričakovali nravni in vzgojni učinek...« (Tuechle, 1994:43). Humanisti so bili res ravnodušni do sholastične filozofije. Verska in življenjska vprašanja so skušali razrešiti s pomočjo antičnih klasikov in s študijem retorike. Zaradi turških vdorov v Carigrad je bilo v Italijo pregnanih veliko grških učenjakov, s tem pa tudi svet Platonove filozofije in grških cerkvenih očetov.

Tu se že dotikamo vprašanja o intelektualnem ozadju, ki je rodilo argumente humanistov, torej kakšno je bilo intelektualno okolje, ki je zaplodilo humanistično toleranco. Ob tem ne moremo mimo vprašanja, kaj sploh humanizem je.

Renesančni humanizem filozofski slovarji opredelijo kot duhovno gibanje, ki ga označujejo želja po povzdigovanju človekovega duha, ljubezen do antike in osvobojenost od teoloških vezi preteklosti. Nekateri zgodovinarji trdijo, da argumenti humanistov odsevajo vrednote razsvetljenstva in začetnega liberalizma. W.K.Jordan na primer pripisuje humanistom, da so postavili temeljni kamen gradnji racionalnega in liberalnega sistema mišljenja. Vendar

gredo takšne trditve predaleč. Krščanski humanisti niso poznali racionalizma razsvetljenstva ; to so bili globoko verni ljudje, verujoči v božansko razodete resnice. Čeprav je bil Erazem glasnik humanosti in zmernosti, ni bil nikakršen »Voltaire 16. stoletja«, kot ga poimenuje W.Dilthey (Kocijančič, 1992:143) To zagato razreši Kocijančič, ko opaža razliko med renesančnim humanizmom Italije in nemškim humanizmom : »Gotovo je renesančni humanizem v Italiji in tudi drugod marsikdaj pomenil obnovo poganstva, zavračanje krščanskega izročila in krščanske Resnice v imenu antičnega videnja človeškosti človeka, vendar pa t.i. severnjaški ali nemški humanizem s takšnimi nazori nima dosti skupnega, čeprav oba 'humanizma' na videz povezuje odpor do srednjeveške kulture in veliko navdušenje nad novo odkrito antiko...« (Kocijančič, 1992: 143)

Gary Remer predstavi tezo, da je bil poglavitni vir humanistične koncepcije tolerance klasična retorika. Humanistično zagovarjanje tolerance lahko po njegovem mnenju povezujemo z zgodovinsko tradicijo humanizma, a le v navezavi na renesančno obujanje »studia humanitatis« : gramatika, retorika, zgodovina, poezija in moralna filozofija.

Tradicija klasične retorike najbolje razloži njihove ideale in način življenja. Za humanistične mislece je bila retorika skorajda svetovni nazor ali osebna filozofija. V skladu z navodili klasikov so humanisti dajali prednost prepričevanju pred silo, povzdigovali so etiko nad dogmo, cenili so predanost spodobnemu vedenju.. Klasična retorika seveda ni bila edini vir humanistične zamisli strpnosti. Podporo tej ideji lahko delno razložijo nekateri drugi principi, na primer nedotakljivost vesti, še posebej pomembni protestantskim humanistom, kot je bil Jacobus Acontius, ali pa krščanska etika in usmiljenje. Vendar o premisah, iz katerih humanisti izpeljejo zagovor strpnosti, nekoliko kasneje.

Pa vendar je bila primarni vpliv ter skupni imenovalec različnim humanističnim zagovorom verske svobode prav klasična retorika. Iz nje izhajajo določene drže in predpostavke humanističnega gibanja kot celote. To je bila umetnost prepričevanja, ki so jo razvili stari Grki ter Rimljani v klasični dobi. Najbolj slavni teksti klasične retorike so Aristotelova Retorika (84 prnšt.), Cicerova De Inventione (87 prnšt) in De oratore (54 prnšt.) ter Quantilianov Institutio oratoria (94 prnšt).

Skupno vsem retoričnim pristopom je po Remerju razumevanje, da vsebina (res) ne more biti ločena od oblike (verba), iz česar sledi, da se človeška komunikacija venomer pojavi znotraj danega konteksta. Antični retoriki so učili, da mora uspešen govorec premisliti o primernosti njegovega govora. Cicero je zahteval, da se mora govorec prilagoditi priložnosti ter osebam. Bistveni razmislek, ki so ga ponudili klasični retoriki, je, da mora govorec prepričati, pri čemer mora biti pozoren na občinstvo in priliko. Dognali so, da je način izražanja idej enako pomemben kot sama izražena ideja. Izraz sicer ne spremeni izražene resnice, a slabo izražena resnica ne prepriča. Da bi si zagotovili uspeh, so morali nastopajoči osvojiti t.i. »decorum«, torej raznovrstna pravila, ki vodijo njihovo izbiro besed ter govorniškega stila, pa tudi obleke in obrazne mimike.

Retorična navodila decoruma zavezujejo govornike k seznanjanju z mnogoterostjo človeških značajev in osebnosti. Pravila retorike zahtevajo razsodnost in poznavanje človekove narave.

Klasični retoriki so cenili razsodnost – odobravalni so razumnega človeka. Humanisti so, na sledi antičnim predhodnikom, trdili, da je preganjanje ljudi zaradi njihove vere ne-rzsodno in ne-razumno. Humanistični argument tako v polje razprave vpelje » domnevo razumnega posameznika« (Krek, 2000:27), ta domneva pa še danes zastopa človekove pravice, kot so svoboda misli, vesti in veroizpovedi.

Toda kako so humanisti na podlagi antične retorike izoblikovali svojo idejo strpnosti?

Rešitev te uganke se skriva v bistvu govorništva, to je v govoru. Isocrates, Aristotel, Cicero in Quintilian so opredelili govor kot naravno zmožnost, ki loči človeštvo od nižje razvitih živali. Človeška bitja se šele z uporabo govora preoblikujejo v moralna bitja. Cicero je menil, da živalim lahko pripišemo pogum, na primer levu ali konju, ne moremo pa v njihovem značaju odkriti pravičnosti, poštenosti ali dobrote.

Klasični retoriki so povezovali govor s humanostjo oz. človečnostjo, njegovo nasprotje, torej nasilje, pa so združili z divjaštvom, živalskostjo ter odsotnostjo pravice.

Tudi humanisti so v svojem zagovoru tolerance poudarjali sposobnost govora, ki je značilnost visoko razvitega duha, med tem ko je nasilje stvar manj vrednih, nerazumnih ljudi.

Antični retoriki so osnovali etično vrednoto govora s pomočjo dokazovanja, da zmožnost govorenja loči človeka od živali. Erazem Rotterdamski pa je šel tu še dlje, saj je tolmačil verbalno sposobnost v religioznem smislu. Govor je po njegovem izraz božjega znotraj človeške osebe. To je tista sposobnost, ki si jo človek deli z bogom. Prav po vrlini misli in besede se človek najbolj približa Bogu. Erazem je zelo spoštoval govor, menil je, da lahko z njim vse ljudi prepriča v tisto, kar je najzdravilnejše od vsega...

Tako je pisal Rotterdamec : »...Še bolj pa si želim, da bi sam Kristus, za čigar stvar gre, tako uglasil strune moje harfe, da bi ta pesem vseskozi presunila ter ganila srca vseh. Za to namreč niso potrebne govorniške domislice in puhlice. Za tisto, kar želimo, ni nič učinkovitejšega od Resnice same : čim bolj preprost, tem učinkovitejši je Njen govor...« (Rotterdamski, 1992:152)

Sila je značilnost divjih zveri, zato ne more biti vir etičnega ravnanja. Nasproti temu stoji razum s sposobnostjo govora, z zmožnostjo prepričevanja in potrpežljivega učenja. Tisto, kar je dobro, je lahko zgolj prostovoljno in neprisiljeno. Nobeden od antičnih filozofov ni tega problema povezal z verskim preganjanjem – to pa je prvi storil Erazem. Na sfero religije je prenesel spoštovanje govora, kot so ga poznali antični retoriki.

Povedali smo, da je Erazem v govoru videl božji odsev, v nasilju pa živalskost. Spraševal se je, zakaj toliko cerkvenih očetov in

dostojanstvenikov brani uporabo nasilja, ki je nasprotno govoru, in to z namenom približati človeka bogu. S tem je prepoznal inherentno protislovje pri zatekanju k prisili, da bi se doseglo verske cilje.

Humanistični zagovor strpnosti je temeljil na domnevi razumnega posameznika, ki lahko uvidi resnico. Resnico je mogoče doumeti prav zaradi razumnosti, ki odlikuje človeka kot bitje, sposobno govora. Strpnost je torej potrebna zaradi tega, da je resnici, ki je mišljena v religioznem okviru, odprta pot k spoznanju. Čeprav se je že v tem času pojavila ideja, da resnice ni mogoče v celoti spoznati, v tem nikakor ni šlo za skepticizem, temveč navadno prav nasprotno – ker resnica obstaja, ne glede na to, ali jo je mogoče spoznati ali morebiti ne, je strpnost do deviantnih pogledov potrebna in zaželjena. Po eni strani za to, da bi se v resnico prepričalo (ne s silo, temveč s potrpežljivim prigovarjanjem), po drugi strani pa tudi za to, da bi se do resnice lahko dokopali. Resnica je cilj strpnosti, to pa velja za vse mislece, ki jih imamo danes za klasične humaniste.

Ne le utemeljitelj humanističnega zagovora strpnosti, Erazem Rotterdamski (lat. Erasmus Rotterdammensis) velja tudi za največjega humanista njegovega časa in morda evropske zgodovine nasploh. Ta veliki učenjak je »... z besedami zgodovinarja humanizma Horsta Rudigerja skrajno čisto utelešal humanistična stremjenja svojega časa in je za večino privržencev ideje humanitete bil homo humanissimus (najčlovečnejši človek)...« (Kocijančič, 1992: 141)

Rotterdamec je danes postal simbol človečnosti, zmernosti, razuma. Poznamo ga kot predhodnika reformacije, kateri se nikoli ni pridružil, predvsem pa velikega kritika tedanje cerkve. V pismih, njegovem odločilnem orožju, je z grenkobo ugotavljal vse njene nepravilnosti, mračnjaštvo, teocentrizem, praznoverje, izkoriščanje, laži in norosti. Skušal je očistiti cerkev ter jo spraviti v stanje svobodne in manj dogmatske institucije. Zgodovinar slovenske književnosti tako označi njegova prizadevanja : » Nastopil je zoper izrodke hierarhije, obredni pomp v liturgiji in praznoverje. Poglavitno je bilo hotenje, da krščanstvo postane iz evangelija izvedena filozofija. Temu so v napoto asketizem, celibat in spoštovanje svetniških relikvij. Razvrednoteno je bilo brezplodno sholastično razpravljanje o teologiji, meništvo pa je doživelo kritični pretres...« (Pogačnik, 1990:153)

Vendar Gorazd Kocijančič ugotavlja, da se v Erazmu še danes pogosto vidi simbol vrednot, ki jih sam nikoli ni zastopal. Francoski razsvetljenci so ga proglasili za svojega miselnega predhodnika, zato še danes nastopa kot simbol proticerkvenega, liberalnega hotenja meščanstva . Šele v dvajsetem stoletju naj bi po Kocijančiču končno začeli temeljito brati njegova dela in na ta način ugotoviti, kaj sploh je njegov humanizem. Tako pravi » ..V nasprotju z razsvetljskimi pričakovanji je to intenzivno ukvarjanje z Erazmom v zadnjih desetletjih pripeljalo do soglasja o tem, da ga je zlasti v zadnjih dvajsetih letih njegovega življenja popolnoma prevzela teologija; da se je njegovo delovanje bolj in bolj osredotočalo na Sveto pismo in cerkvene očete... Očitno se je uveljavilo splošno pojmovanje, da je Erazmov

humanizem že od začetka stal v službi višje naloge, da mu je šlo v temelju za teologijo...« (Kocijančič, 1992 : 141). Zato Kocijančič meni, da so zgodovinarji v zmoti, ko pišejo o Erazmu kot o velikem humanistu z razsvetljensko-liberalističnem kategorialnem aparatom. Da bi pojasnil bistvo Erazmovega humanizma, se poslužuje Heideggrovega historično razumljenega humanizma. V njegovem Pismu o humanizmu Heidegger pravi, da če pod humanizmom nasploh razumemo prizadevanje za to, da bi se človek osvobodil za svojo človeškost in našel svoje dostojanstvo, potem je humanizem vselej različen glede na to, kako se pojmuje človeška svoboda in narava. Zato je »Erazmov humanizem v Bogo-slovju razodetja utemeljena in k pristno krščanski, pravoverni teologiji stremeča integracija humanitete v krščanski humanizem...« (Kocijančič, 1992:145)

Takšno naziranje je povsem v skladu z Remerjevo opredelitvijo krščanskega humanizma, pri katerem ni šlo za liberalistične ali racionalistične težnje, pač pa za udejanjanje pristne krščanske vere in življenja. Humanisti niso priznavali popolne verske svobode. Kot pravi Gary Remer, se je ta koncept pravzaprav razvil šele konec sedemnajstega stoletja. V nasprotju s kasnejšimi liberalnimi zagovorniki verske svobode niso postavili pravice do svobode vesti v središče njihove obrambe tolerance. Tudi verska strpnost se ni prikazovala kot ideal, temveč kot sredstvo, s katerim bi bilo mogoče doseči in zaščititi versko harmonijo.

Prav takšno strpnost je opredelil Erazem, utemeljitelj pacifizma, vedno stremeč za končno spravo in poenotenje krščanskega sveta.

Erazem je prvi vzpostavil osnovno strukturo humanističnega zagovora tolerance. Ta struktura temelji na njegovem razlikovanju med temeljnimi nauki vere, potrebnimi za odrešenje, ter ostalimi, nebistvenimi doktrinami, imenovanimi »aidiaphora«. Erazem je bil in ostal katolik, a je tako kot reformatorji smatral, da je večina katoliških obredov »aidiaphora«. Predvsem se je obregnil ob romanje in samostansko življenje. To je namreč zgolj zunanjost, koristna tistim, ki so v svoji veri šibki, in se ne sme zamenjevati z bistvom krščanstva, ki ni nič drugega kot Kristusova beseda. »Čista in pristna Kristusova beseda se ne more črpati od drugod kot iz evangelijskih knjig in apostolskih pism,« pravi Erazem (Rottedamski 1992, 154). V nasprotju z večino reformatorjev, ki so se osredotočali na kritiko vsiljenih, ne-božanskih ceremonij, torej na obredno »aidiaphoro«, pa je Erazem razvil idejo doktrinalne aidiaphore : mnoge doktrine so tudi nepomembne in neobvezujoče.

Razkril je izvor strpnosti v klasični retoriki, natančneje v dveh retoričnih spretnostih : poučevanje (pridiganje) in konverzacija (razprava ali dialog). Obe sta postali ločena modela za oblikovanje ideje tolerance in tako sta nastala dva tipa oziroma dve osnovni obliki humanistične tolerance. Erazmov prvi tip tolerance je osnovan na umetnosti pridigarstva. To je toleranca v njeni minimalni obliki. »Decorum« govorca ali učitelja/pridigarja zavezuje, da se prilagodi slušateljem, tudi tistim, ki se motijo. Najti mora učinkovit način predstavljanja svojega sporočila. Ko heretik zavrača resnico, mora biti učitelj

z njim potrpežljiv. Decorum vključuje tudi zmernost, saj po Erazmu miroljuben govor prinaša več koristi kot žaljiv.

Erazem je menil, da mora pridiganje zadevati reči, ki so in morajo biti poznane z gotovostjo. To so osnovni krščanski nauki. Teh je malo, saj je po Erazmu bolje, če vera pozna čim manj dogme. O temeljnih sporočilih razodetja in principih krščanskega življenja pa vendar ne more obstajati dvom. Zato učitelj/pridigar ne vstopa s svojimi učenci v razpravo. Pridigar tako ne more (o)ceniti mnenja heretikov, lahko jih zgolj potrpežljivo prenaša, se pravi *tolerira*, da bi ga kasneje lahko spreobrnil. Zato pridiganje ne zagotavlja modela za popolno toleranco.

Erazmov drugi tip tolerance pa je osnovan na retorični spretnosti konverzacije in predstavlja širšo obliko humanistične ideje strpnosti. V konverzaciji (razpravi) sogovorniki skušajo doseči resnico. Nihče od njih si ne lasti gotovosti. Zato je odnos med sobesedniki nehierarhičen. Decorum zahteva, naj se z vsemi vključenimi ravna spoštljivo ter naj bo vsakomur dovoljeno izraziti svoje mnenje. Če sogovorniki ne dosežejo konsenza o Resnici, se odločijo, kje leži njena največja verjetnost. Ta maksimalna strpnost se ne sme podeliti vsem ljudem. Erazem ne dovoli diskusije o temeljih vere – le nebistvena, obrobna prepričanja so lahko predmet debate. Vrh tega je vsaka diskusija o doktrinah vere omejena le na učeno elito.

Tu je torej smisel Erazmove ideje strpnosti – v temeljnih spisih mora obstajati gotovost, vendar je pri ne-temeljnih dovoljen skepticizem, s tem pa tudi strpnost. Le prepričanja, ki tvorijo univerzalni in trajni konsenz, so gotova, ostali nazori, na primer svobodna volja, pa so le verjetni in nebistveni. Temeljne doktrine so, ker zahtevajo večno strinjanje, tako maloštevilne. Po Remerju je posledica Erazmovega strogega kriterija osnovnih doktrin večja stopnja tolerance. Manj ko je temeljnih spisov, večja bo svoboda mišljenja, zato bo manj ljudi ožigosanih za heretike. Z drugimi besedami – manj kot je dogme, večja je verjetnost, da bi vsi kristjani v miru živeli skupaj in sprejemali le redke definirane resnice. Henry Kamen navaja Erazmovo pismo nadškofu iz Palerma, kjer Erazem piše, da je smisel naše religije mir in sloga, a to se lahko zgodi le, če definiramo čim manj in prepuščamo svobodno sodbo o mnogih rečeh. Poleg tega nešteta vprašanja obdaja »brezmejna skrivnost« (Kamen 1967 : 27).

Erazem venomer poudarja, da mora kristjan živeti etično dobro in ne dogmatsko pravilno. Sveti teksti so nedvoumni glede etičnih navodil za pobožno, krščansko življenje. Pravi, da mora vsem biti vzor le Kristus : »Kajti najprej moramo vedeti, kaj je učil Kristus, nato pa to tudi živeti.« (Rotterdamski, 1998:154) Obenem kritizira pretirano zapleteno učenost pozne sholastike : »Z drugimi besedami : naj si nihče ne misli, da je Kristjan že zaradi tega, če z mučno nadležno zmedenostjo razpravlja o instancah in odnosnostih, kajstvih in oblikovnostih, ampak le tedaj, če ohranja in z življenjem izraža tisto, kar je učil in živel Kristus...« (prav tam).

Erazmova želja po strpnosti je našla podporo v naslednji generaciji humanistov. Za njih tako kot za Erazma strpnost ni bila ideal ali načelo, temveč zgolj način doseganja verske sprave.

Rotterdamčeva vizija ponovno združenega in poenotenega krščanstva je privlačila nekatere druge katoliške in protestantske humaniste, med njimi politično vplivnega škofa Juliusa Pfluga (1499-1564). Pflug je verjel, da bi lahko le Erazmu uspelo pobotati katolike in luterance. Tudi George Witzel (1501-1573), nemški humanist in duhovnik, se je zgledoval po Erazmovi srednji poti. Z njim se je strinjal o nesmiselnosti preganjanja heretikov, pokimal pa je izjavi, da se razlike med katoliki in luteranci ne dotikajo temeljne doktrine krščanstva. Witzel je zagovarjal politiko konferenc, katerih se je tudi sam udeleževal, na koncu pa je nad učinkovitostjo takšnih srečanj obupal. Vsemu navkljub pa vztrajal, da se katoliki in luteranci v temelju strinjajo. Belgijski humanist in teolog George Cassander (1513-1577) ni mogel več upati na popolno versko spravo, saj je bil v tem času prepad med katoliki in protestanti že preglobok. Priznal je, da je reformacija ustvarila institucionalno razdelitev cerkve. Namesto popolne enotnosti je predlagal obojestransko strpnost. Kljub poskusom njegovih učencev, Erazmove sanje katoliško-luteranske sprave niso bile uresničene.

Protestantska reformacija je imela vpliv na razvoj humanističnega zagovora tolerance. Poglavitni model oblikovanja ideje strpnosti je postala konverzacija, pridiganje pa je nekoliko izgubilo veljavo.

Kontinuiteto in spremembe v humanizmu po Erazmu dobro ponazori primer Jacobusa Acontiusa (1500-1576), ki je retorične argumente in vodila prilagodil novi teološki in intelektualni klimi. Acontius je humanistični poziv k strpnosti združil z individualizmom, racionalizmom in njegovim konceptom retorike.

Erazmov zagovor strpnosti je Acontius razširil – omejevanje konverzacije na »aidiaphoro« je skušal zamenjati s povsem odprto debato. Vsa prepričanja so lahko podvrževa razpravi, poleg tega ima vsaka oseba možnost izraziti svoje mnenje, ne zgolj učenjaki, kot je to predvideval Erazem. Pridiganje z Acontiusom preneha nastopati kot model tolerance, zanj je edini primerni retorični slog konverzacija (Remer, 1996: 112).

William Chillingworth (1602-1644) v začetku sedemnajstega stoletja nadaljuje zagovor tolerance, osnovan na modelu konverzacije. Tradicionalen zagovor skuša razširiti, pri čemer uporablja argumente verjetnosti. Chillingworth je namreč verjel, da je gotovost pri verskih rečeh nemogoča, zato ne izključuje možnosti razpravljanja o kateri koli doktrini, celo o dogmi o odrešenju. Tako je deloval nekoliko destruktivno na tradicionalne humanistične zamisli – z njim se pričinja podirati tedaj že uveljavljena ideja razlike med temelji vere in nebistvenimi prepričanji.

Erazem, Acontius in Chillingworth so vsi priznavali navarnost demagogije, religijskega govorništva, vendar so domnevali, da bo destruktivne učinke verske retorike zaustavila enotnost krščanstva, dosežena na podlagi temeljev vere. Ko bo nekoč pripoznan in uveljavljen širok konsenz o temeljni doktrini,

ko ne bo potreben ne retorični ne dejanski boj med kristjani, potem se bodo le-ti naučili biti drug do drugega strpen.

V nasprotju s tem se je Jean Bodin (1530-1596) bal anarhičnih posledic religiozних razprav. Bodin je, tako kot kasneje Hobbes, na lastni koži izkusil pogubne posledice verskih konfliktov. Oba moža sta sestavljala njuna velika dela med verskimi vojnami. Hobbes je spisal svoj Leviathan v obdobju angleške državljanske vojne, Bodin pa je ustvaril Six livres de la republique oz. Šest knjig o državi (1576) med francoskimi hugenotskimi vojnami. Za Bodina je bila religija velika opora državi, priznal pa je (kot Hobbes za njim), da religijska resnica ne more biti spoznana z gotovostjo. Da bi se izognili oslabitvi posameznikovega zaupanja v vero, je predlagal celo prepoved religijski diskusiji.

Quentin Skinner v njegovi knjigi *The Foundations of modern political thought* označi Bodina za največjega političnega filozofa njegovoga časa. Podobno mnenje ima o njem Paolo Alatri, ko piše, da je njegovo najbolj poznano in vplivno delo *Šest knjig o državi* »... mejnik v zgodovini modernih političnih doktrin tako kot dela Machiavellija in Hobbesa...« (Alatri, 1980:44). Ta veliki filozof je bil pomemben zagovornik državnega absolutizma. V obdobju, ko je po Franciji vihrala vojna in je razpadala državna avtoriteta, je Bodin skušal vzpostaviti ponovno avtoriteto, suverena, ki bi lahko preprečil nadaljevanje verske vojne. Alatri interpretira Bodinovo misel tako, da v njeno samo jedro postavlja potrebo po suverenosti : » Suverenost je osrednje vprašanje, s katerim se ukvarja Bodin. Zanj je suverenost absolutna in nedeljiva, toda potegnil jo je iz njene dotedanje odvisnosti od teologije. Čeprav je monarh božji predstavnik, ima absolutno oblast in zaradi le-te sme po svoji volji izdajati zakone. Nič več ni zamišljen kot posrednik med Bogom in človekom, marveč kot neodvisen ustvarjalec zakonov...« Morda je Bodin eden prvih filozofov, ki so ustvarjali moderno ločitev teologije od politične filozofije.

Verske spore v omenjeni razpravi obravnava s stališča državne politike. To so zanj politična vprašanja, ki jih je potrebno prepustiti suvereni državi.

V tej poziciji Bodin povsem odseva stališča politične skupine, imenovane »Politiques«. Ta stranka ljudi je verjela, da mora biti vprašanje verske tolerance določeno s tem, kar najbolje pospešuje politično stabilnost. Kot Politiques, je tudi Bodin izjavil, naj bo v državi, kot je Francija, verska strpnost s političnimi sredstvi zagotovljena, saj je verska manjšina postala prevelika, da bi jo bilo mogoče preprosto odgnati ali iztrebiti.

V zgodnjem obdobju je imel Bodinov pogled na versko toleranco več slupnega s Hobbsom kot s predhodnimi humanisti. Verske razprave je obtoževal širjenja negotovosti, povzročanje nereda in celo uničevanja skupnosti. Menil je namreč, da je vera temeljni branik države, zato je treba prepovedati religiozne diskusije in spore, ki državo očitno rušijo. Opazil je, da se celo ateisti strinjajo, da ni ničesar, kar bi bolj prispevalo k vzdrževanju in varovanju države, kot je vera, ta pa je poglobitni temelj moči in trdnosti kraljestva.

Zanimiv element njegove teorije je njegovo nagnjenje k skepticizmu. Povedali smo že, da je Bodin zapisal (in objavil), da verske resnice ne moremo poznati z gotovostjo. Vera zato ne temelji na dokazovanju ali na razumu, marveč le na gotovosti vere in verjetja. Da pa bi se izognili slabljenju posameznikovega zaupanja v vero, je treba ustaviti vsakršno diskusijo o religiji. Razprava je po njegovem primerna za vse tisto, kar je verjetno in dvomljivo, nikakor pa ne za stvari, ki so nujne veri, torej za tiste nauke ali resnice, v katere mora vsak verjeti. Celo najbolj navadne in očitne trditve namreč lahko argumenti omajejo in jih naredijo nejasne, dvoumne. Verske razprave tako ne prinesejo nič drugega kot dvom in propad religije, pa tudi države.

Kot piše Janez Krek, je bilo to stališče v tedanji Franciji priznано, bilo je nekaj, »..kar je Bodin lahko objavil pod svojim imenom in si upal zagovarjati...«(Krek, 2000:26) A to je bilo značilno le za »mladega« Bodina, takšnega, kot ga pozna in hvali zgodovina politične filozofije. V kasnejšem obdobju je zavzel povsem drugačno, dosti bolj odprto stališče do verskih razprav.

V prvi polovici svojega delovanja je Bodin ugotavljal, kako lahko versko govorništvo, tako kot diskusija o veri, ogroža politično stabilnost. S tem je že napovedal Hobbov poudarek na negativnih političnih učinkih govorništva, še posebej pridigarstva. Vendar je Bodin zavzel vseeno bolj pozitiven odnos do retorike kot Hobbes, saj je po drugi strani priznaval tudi njeno civilizacijsko moč – za tiste, ki jo pravilno uporabljajo, je retorika sredstvo uveljavljanja človečnosti. Tudi Remer Bodinu pripiše več strpnosti kot Hobbsu. Zgolj ena sama državna religija se mu je sicer zdela najboljša možnost, ker verska uniformnost ojača državo. Vendar ob pojavu nove veroizpovedi, katere se ne da zlahka odgnati, Bodin svetuje strpnost.

V kasnejšem delu, v »Pogovoru sedmih o skrivnostih sublimnega«, pa Bodin zavrne zgodnje ne-humanistično stališče. Pogovor sedmih je dialog med predstavniki sedmih različnih ver ali filozofskih prepričanj : katolika, luterana, kalvinista, juda, muslimana, predstavnika naravne religije in skeptika. Dogajanje je postavljeno v Benetke, saj Bodin opaža, da je to edino mesto, ki nudi imuniteto in svobodo takšnim razpravam. Kot gostitelj nastopa liberalni katoliški benečan Coronaeus, ostali udeleženci pa predstavljajo celoten spekter resnih religiozних prepričanj.

V tem delu Bodin uporabi prav retorični slog konverzacije (dialog), kot so ga cenili humanisti, a preoblikuje ga tako, da ne more pospeševati skepticizma ali ogrožati države. Spremenil je namreč njen namen – humanisti so z dialogom (ki se konča s konsenzom) skušali iskati resnico, Bodin pa ne. Tako piše Janez Krek : »Pravilo humanističnih dialogov je, da udeleženci na koncu pridejo do konsenza, ki izraža resnico. Bodin predpostavko resnice ohranja...« (Krek, 2000:33) Menil je, da lahko sogovorniki v razpravi obdržijo svoja prvotna prepričanja oz. da jih lahko celo ojačajo. »..Tisto, kar je v tem pogovoru vredno pozornosti, pa je, da v nasprotju z namenom humanističnega dialoga med udeleženci ne pride do konsenza o resnici. Čeprav je velikokrat poudarjeno, da so vsi sogovorniki nadvse častivredni, modri, čeprav

spoštujejo vsa humanistična pravila pravilnega prepričevanja itd., vsako prepričanje doseže zgolj to, da je vsak od njih še bolj prepričan v tisto, v kar verjame...« (prav tam)

To je Bodin lahko trdil, saj je verjel, da različne religije, celo ne-krščanske, izražajo zgolj delce veliko bolj kompleksne resnice. V tem je šel Bodin preko krščanske, monoteistične ideje verske resnice, opredelil pa je pluralistični koncept resnice.

Takšen koncept resnice predpostavlja njeno univerzalnost, ki je podlaga vsem posameznim religijam, sektam in herezijam. V četrtem dialogu se pojavi ideja, da se morajo vsi ljudje pristnih verskih prepričanj zagotovo strinjati glede temeljnih načel njihove vere. Mohamedanec Fagnola zastavi ta problem, ko razglasi, da imajo Židje in Mohamedanci skupno skoraj vse tisto, kar se tiče religije. Še bolj globoko versko enotnost poišče (v sklepnem dialogu) skeptik Senamus, na točki, ko so še posebej obravnavane nevarnosti verske nestrpnosti. Senamus poziva ostale filozofe, naj vendarle priznajo, da so se vseskozi v resnici strinjali o najbolj pomembnem dejstvu, da je *Bog oče vseh bogov*. Kot to razlaga Skinner, Bodin želi s tem povedati, da takrat, ko bo prepoznana osnova vseh veroizpovedi, ne bo več izgovora za versko preganjanje ali nestrpnost (Skinner 1993:249)

Takšna ideja o enotni substanci vseh religij se je pojavila že trideset let pred Bodinovo razpravo, v delu, imenovanem »O heretikih: Ali naj jih preganjamo« (objavljeno leta 1554). To delo je spisal Sebastian Castellio, katolik, spreobrnjen v protestantizem, obenem pa velik nasprotnik Calvinove verske nestrpnosti. Poglavitni delež Castelliove razprave sestavljajo navajanja najslavnejših teologov, ki so pisali v prid verski toleranci, a po Skinnerjevem mnenju leži ves poudarek in pomen dela v argumentih, ki jih Castellio sam razvije na začetku v njegovem posvetilu vojvodi Wuttemberga.

Posvetilo prične mislec s tipično humanistično tezo, da bistvo krščanstva pomeni trud za pobožno, pravično in sveto življenje v pričakovanju Gospodovega prihoda. Ta domneva ga vodi k zaključku, da so vsa nestrinjanja v zvezi z doktrino irelevantna, saj nimajo vpliva na vodenje takšnega pristnega krščanskega življenja. Zelo pomemben poudarek pa Castellio naredi, ko primerja religijo z zlatim kovancem. Tako kot je vsak kovanec povsod sprejet za denar, ne glede na podobo, ki jo slučajno nosi, prav tako je tudi zlati kovanec religije sprejemljiv vsem razumnim ljudem, ne glede na razlike med njihovimi veroizpovedmi. Ker se vsi strinjajo o osnovni vrednosti religioznega verovanja, nobene posamezne vere ni moč razvrednotiti, tako kot ni mogoče razvrednotiti nobenega kovanca, dokler je zlat. In prav zaradi tega ne more obstajati nobeno opravičilo za prisiljevanje posameznikove vesti.

Pa vendar Castellio in za njim Bodin razvijata dosti bolj radikalen argument v prid verski strpnosti, kot je humanistično naslanjanje na versko enotnost ali univerzalnost. Skinner piše, da njun argument ne sloni več preprosto na domnevi o neki temeljni enotnosti, temveč na domnevi o nekakšni

neizogibni negotovosti v srcu vseh verovanj. Bodin se nikoli ni odpovedal trditvi, da verske resnice ni moč spoznati z gotovostjo. Skepticizem spremlja tudi Castellia, ko se v njegovi posvetitvi prične spraševati o pomenu herezije. Vse, kar je lahko odkril po natančnem preiskovanju, je to, da med heretike prištevamo tiste ljudi, s katerimi se ne strinjamo. Nato Castellio napravi distinkcijo med dvema možnima oblikama verskega nestrinjanja. Po eni strani se lahko pričkam o pravilnosti obnašanja, o pravilnem načinu življenja in podobno. V tem primeru lahko upravičeno kaznujemo tiste, ki živijo moralno napačno. Po drugi strani pa se lahko najdemo v sporu o vprašanjih verske dogme. Kristjani se nenehno prerekajo o krščanju, Gospodovi večerji, o svetnikih, svobodni volji in drugih nejasnih vprašanjih. Če bi bile te stvari jasne in nedvoumne, kot je lahko le obstoj enega Boga, potem bi se po mnenju Castellia morali Kristjani o vsem tem neizogibno strinjati, tako kot vsi narodi brez izjeme priznavajo, da je Bog le eden. A v resnici so ta vprašanja nejasna in so ves čas vodila k nasilnim konfliktom.

Iz tega zato sledi, da imajo vsakršna nestrinjanja svoj izvor le v nevednosti, v nezmožnosti poznavanja resnice. Radikalni in obenem skeptični zaključek je torej, da vsa verska preganjanja slonijo na predpostavki o gotovosti glede vrste vprašanj, ki pa v resnici nimajo gotovih in nedvoumnih odgovorov. Castellio oceni, da je prisiljevanje vesti zlobno dejanje, ki ga porodi nevednost. Preganjanje obravnava tudi kot greh pred Bogom, ki zagotovo ne želi od ljudi pretvarjanja, da poznajo vso resnico, ko jo v resnici ne morejo spoznati.

Isti namig najdemo pri Bodinu že v delu Šest knjig o državi, ko pretresa nevarnosti skupnemu dobremu, ki jih ustvarjajo prevratniške ideologije. Bodin jasno zapiše, da ne vidi nobenih nedvomnih temeljev katere koli veroizpovedi. Prav zato se lahko vsaka trditev, naj se zdi še tako jasna in resnična, s pomočjo argumentov poruši in pokaže za nepopolno ali neresnično.

Še bolj je to idejo Bodin razvil v Pogovoru sedmih. V četrtem dialogu skeptik Senamus razglasi, da so si vsi verske vodje vseh časov venomer drug drugemu nasprotovali ter da nihče ni mogel odločiti, katera med religijami je resnična. Med tem ko se strinjamo, da je resnična tista religija, katere avtor je Bog sam, pa še vedno ne vemo in ne moremo biti gotovi, ali je On avtor te ali druge religije.

Nauk, ki sledi iz spoznanja takšne negotovosti, pa je takšen: ker se predstavniki in podaniki vseh religij med seboj ne strinjajo, to nestrinjanje pa lahko vodi v krvav konflikt, je lahko edini primeren nazor popolna strpnost. Strpnost je torej neizogibno potrebna. Naša dolžnost je priznanje vseh religij, saj je to bolje, kot izbrati eno izmed njih. Naša nevednost nas namreč lahko pripelje do tega, da izberemo napačno vero in izključimo neko drugo, ki bi bila lahko od vseh religij najbolj resnična. Čeprav ta argument večinoma podpira podoba skeptika, se na nek način celoten pogovor nagiba k takšnemu stališču. Ob koncu dialogov vsi udeleženci spoznajo, da nihče ni mogel prepričati koga drugega, da bi sprejel njegova lastna verovanja. Na koncu

koncev ugotovijo, da se nikoli ne bi mogli strinjati o nasprotujočih si verskih mnenjih, zato je edina spodobna drža popolna odprtost duha.

Pokazali smo torej, kako pri Bodinu in Castelliu ne igra poglavitne vloge univerzalnost vere ali temeljna enotnost vseh religij, temveč je bolj poudarjena neka temeljna negotovost glede vseh verskih resnic. Prav ta negotovost pa je osnova njunemu zagovarjanju verske strpnosti.

Janez Krek to, kar ima Skinner za obliko skepticizma, opredeli kot razcep na vednost in verovanje. Domneva vednosti namreč odpravi mesto vnaprejšnje resnice, torej resnico, ki temelji na verovanju oziroma ga vzpostavlja. Ta razcep se vidi v Castelliovem tekstu O heretikih s prisposodo o zlatem kovanecu : » Metafora zlatega kovanca pokaže, kako se drama razcepljenega subjekta razvije in vzpostavlja na vprašanju 'substance vseh religij', tj. objekta. Tako kakor *vemo*, da ljudje vsepovsod *verjamejo* v zlat kovanec, tudi *vemo*, da ljudje *verjamejo* v njegove različne podobe. Toda tisto, za kar *vemo*, da je resnično (ker *vemo*, da obstaja resnica), ni njegova podoba, marveč zlato pod njo, v katerega *verjamemo*. Metafora zlatega kovanca razcep vednosti in verovanja premesti v objekt...« (Krek, 2000:28)

Bodinov popravek humanistične ideje tolerance je pokazal na porajajočo se modernost : popolna toleranca do ne-kristjanov. Njegov primarni zagovor tolerance do njih je temeljil na trditvi, da tudi oni posedujejo del resnice. Janez Krek trdi, da je opora argumentu resnica vsakega posameznika : » Razlog argumenta za strpnost ni Resnica, temveč subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve(ruje). Pogovor sedmih gotovost vmesti v posameznika...« (Krek, 2000: 33)

Bodin pa se je tudi naslonil na argument vesti, stališče, da iskreno verovanje ne sme biti oskrunjeno. Argument vesti ni bil tako temeljen za Bodina, bil pa je pomemben za kasnejše teorije strpnosti. Edina izjema, katero Bodin znotraj obrambe vesti predpostavi, je ateizem. Ateisti so po njegovem mnenju velika grožnja družbi, to so ljudje, nezmožni iskrenosti ali poštenja.

Takšen pogled na ateizem ima še konec sedemnajstega stoletja John Locke, mislec, ki je razvil popolno teorijo tolerance, osnovano na svobodi vesti.

Zaenkrat pa se lahko še nekoliko ustavimo pri Hobbesu, zadnjemu humanistu, ki pa je humanizem zavrgel.

Politična misel Thomasa Hobbesa (1588-1679), enega najslavnejših mislecev celotne zgodovine, še dandanes ni povsem jasna. Glede tega, kako naj jo razumemo mi, še posebej pa, kako so jo videli njegovi sodobniki, obstaja kar nekaj nejasnosti in prerekanj. To velja tudi za njegovo stališče za ali proti strpnosti. Alan Ryan na primer meni, da ni povsem jasno, koliko konsistentna je sploh Hobbesova osnovna filozofska pozicija ter koliko je primerna za pozitivno obrambo tolerance (Ryan, 1988:37)

Kakorkoli že, mi si bomo ogledali Hobbesa z obeh strani – po eni strani kot absolutista, nasprotnika obstoja različnih ver in zagovornika enotnosti ali uniformnosti v javnem izražanju mnenj, po drugi strani pa kot individualista,

upornika in svobodnjaka z idejami, ki so spreminjale tok razvoja političnih idej, ob tem pa imele velik vpliv na oblikovanje pozitivne ideje tolerance. Začnemo pa lahko kar z zgodoviskim Hobbesom, torej s takšnim, kot ga zgodovina najbolj pozna.

Hobbes je danes tako zelo velik filozof, saj je postavljajal, poleg Machiavellija, temelje moderni politični filozofiji. Z njim se nadaljuje in krepi proces ločitve teologije od politične misli, idejna smer, ki se je pričela z Althusiosom, nadaljevala pa z Grotiusom in Pufendorfom. Pričelo se je razmišljati o čisto človeških vidikih družbenega življenja. Paolo Alatri zatrjuje, da se je politična veda obrnila predvsem k človeku in pojasnjevanju naravnih pojavov : »Pridobitev politične doktrine iz racionalnosti, ki je človeku prirojena, je v središče človekovega sveta vnesla posameznika. Od Grotiusa dalje postaja upoštevanje človeka glavna značilnost, zaradi katere se politična doktrina odmika od srednjeveškega naravnega zakona. Jusnaturalizem (teorija o naravnem pravu), ki sta ga razvijala Hobbes in Locke – prvi v absolutističnem pomenu in drugi v liberalnem – je prevladoval v politični vedi do francoske revolucije...« (Alatri, 1980:50)

Konec 16. stoletja se v Franciji in na Nizozemskem končujuejo neizprosno izčrpljujoči verski boji. Sedemnajsto stoletje vseeno še ni prineslo miru, kar še posebej velja za Anglijo, rojstno deželo velikega filozofa Thomasa Hobbesa. Slednji je živel v nemirnem obdobju med dvema oblikama absolutizma, Cromwellovga in Stuartovega, ki sta z vso silo udarili druga ob drugo. Bistvo svoje filozofije je izrazil v delu Leviatan iz leta 1651. V tem času je potekala prva angleška revolucija (1648), v kateri je izgubil glavo Karl I. in prišel na oblast Cromwell. Temu je sledila restavracija Stuartov s Karlom II, zatem druga revolucija z nastopom Jakoba II, šele pozneje pa je prestol zasedel Viljem Oranski. Tako je bila Anglija razcepljena na dve bojujoči se strani – absolutiste in puritance. Ob tem velja omeniti, da je bil Hobbes teoretik absolutizma, bil je vztrajen zagovornik neomejene oblasti monarha, vendar je bil obenem tudi pristaš utilitarizma, politike sklepanja dogovorov in velik individualist.

To še najbolj pokaže njegova zelo dobro znana teza o nastanku družbe, prostovoljne in umetne stvaritve človeka. Le-ta si je hotel zavarovati svojo najdragocenejšo dobrino, torej življenje, zato je iz naravnega stanja, polnega nevarnosti, prestopil v civilizirano družbo. To je storil s pogodbo, z dogovorom, s katerim je svojo oblast prepustil v roke kralju, a le s predpostavko, da mu bo to dejanje zagotovilo obstoj, ne pa povzročilo izgubo svobode.

Torej Hobbes ni bil le absolutist, bil je tudi revolucionar, kot opaža italijanski zgodovinar Paolo Alatri : » Ta izraziti individualizem je Hobbesovi politični filozofiji vtisnil revolucionarne poteze. Njegova obramba monarhije je bila tako površna, da so tedaj govorili, koliko bolje bi bilo zanj, če se ne bi rodil in 'osrečil' kralja s tako argumentirano obrambo. Tradicionalni oblasti je bil ob njegovi filozofiji zadan prvi udarec z racionalizmom, ki je izhajal iz laičnega okolja.« (Alatri 1980:52). Kljub temu se zdi, da je Hobbesov idealni suveren v svoji moči neomejen, čeprav je cilj njegove suverenosti skladen s ciljem celotne politične skupnosti, torej zagotovitev miru in varnosti. Znotraj

njegove teorije o neomejeni oblasti ni bilo mnogo prostora za strpnost, saj je venomer poudarjal potrebo po enotni in edini državni veri, katero predpiše seveda kralj.

Hobbes v nasprotju s humanisti ni verjel, da se bodo kristjani naučili strpnosti, takoj ko bo dosežen in uveljavljen širok konsenz glede temeljnih naukov vere. Prepuščeni sami sebi se ljudje ne bodo zedinili o jedru doktrinalnih in etičnih resnic, saj takšne resnice ne morejo biti spoznane – v verske resnice se lahko zgolj verjame. In verovanja, ki izvirajo iz strasti, ne pa iz razuma, so minljiva. Zato je versko enotnost mogoče ohranjati le s trdno vlado skupnega suverena. Edino suveren lahko poda edino legitimno sodbo o verski dogmi, praksi in morali znotraj verske skupnosti.

Veliko nasprotovanja in jeze je vzburil Leviatan, saj Hobbesova obramba političnega absolutizma sovпада s strastnim nasprotovanjem anglikanski cerkvi. S svojim divjim individualizmom na eni in sekularizmom na drugi strani je spodkopaval vso intelektualno, še bolj pa ekleziastično avtoriteto. Istočasno pa je seveda koval načrt, kako ustvariti novo avtoriteto, še močnejšo, čeravno razsodnejšo, od prejšnje. Nikoli pa Hobbes ni resno razmišljal o obstoju države, v kateri bi sobivalo več različnih veroizpovedi. Za razliko od humanistično nagnjenih filozofov, Hobbes ni bil zagovornik tolerance, vsaj ne takšne tolerance, ki bi pomenila svobodo vesti. Hobbes je bil celo sovražno nastrojen do tega, kar so imeli njegovi sodobniki za religijo. To ga je radikalno odmaknilo od tradicije, ki so jo načrtali humanisti.

A kljub temu ostaja mnogo razlogov, zakaj lahko Hobbesa razumemo kot zagovornika tolerance, morda celo utemeljitelja liberalizma.

Alan Ryan je mnenja, da Hobbesova filozofska opredelitev narave znanosti, morale in religije dopušča dovolj 'prostora' za večjo mero strpnosti (Ryan, 1988:38). Podobnega mnenja je Igor Pribac, ki dokaže, da so Hobbesove osnovne premise v resnici dosti bolj liberalne, kot so njegovi zaključki (Pribac, 1994:75-94). Vsekakor so vplivale na razvoj liberalne misli. Zakaj pride Hobbes do tako neliberalnih zaključkov, je stvar zgodovine – Hobbes si je želel, tako kot že Bodin pred njim, močne, trdne, neomajne avtoritete, ki bi končala vojno stanje.

Hobbesa bomo v tej luči najbolje videli, če ga primerjamo z njegovim rojakom Baruchom Spinozo. Spinoza je povsem upravičeno uvrščen med najdrznejše javne branilce svobode misli in govora v 17.stoletju. Pri primerjavi obeh filozofov se nam lahko razgrnejo nepredvidene sorodnosti med njima, čeravno je znano, kako je Hobbes nasprotoval javnemu razširjanju oporečnih in škodljivih mnenj. Spinoza v svoji Teološko politični razpravi postavi zaključek, ki se zdi diametralno nasproten Hobbesovi »totalitarni« ideji o odnosu med civilno oblastjo in njenimi podložniki. Spinoza namreč meni, da je svoboda mišljenja in prav tako svoboda govora nujna za ohranitev državnega blagostanja in miru. Svoboda ni le dovoljena, temveč je že trdno prisotna, tako da je ne moremo odpraviti, ne da bi skupaj z njo odpravili celotno državo. Svoboda govora je nujna sestavina notranje ureditve držav. To, za kar se Spinoza zavzema, ni eksplicitno dopuščanje ali toleriranje

verskih razlik – on predpostavo neko drugačno in precej moderno osnovo vsakršne strpnosti : nujnost zagotovitve svobode mišljenja in govora ljudem, saj je ta svoboda nesporno potrebna blaginji ljudi, obenem pa ohranja pravico oblasti neokrnjeno pri odločanju, ali bo to svobodo dopustila ali ne.

Pogoj za trajen mir je torej po Spinozi zagotovilo oblasti, da bo dopustila svobodo mišljenja in govora državljanov : » S tem smo dokazali, prvič, da je ljudem nemogoče odvzeti svobodo, da rečejo, kar mislijo; drugič, to svobodo je mogoče priznati vsem, ne da bi okrnili pravico in avtoriteto najvišje oblasti, in vsak jo lahko uresničuje, ne da bi okrnil to pravico, če iz te svobode ne naredi dovoljenja za kakršne koli spremembe pravic, ki so priznane v državi, ali da deluje proti obstoječim zakonom; tretjič, to svobodo lahko vsi uresničujejo, ne da bi to pomenilo nevarnost za državo in ne da bi to ustvarjalo nevšečnosti...« (v Pribac, 1994:75)

Hobbesovi zaključki se zdijo povsem kontrastni Spinozovi tezi o svobodi znotraj mnenjsko raznolike družbe. V malone črno-belem nasprotju s Spinozovo vizijo državne ureditve, v kateri je paleta različnih mnenj prej pogoj za državno uspešnost, kot pa grožnja redu in miru, je Hobbes predvidel povsem drugačno opredelitev razmerja med državnimi oblastmi in verskimi prepričanji podanikov.

Po mnenju Hobbesa sporna vprašanja o kontroverznih rečeh ne sodijo v javnost, dopuščena so lahko edino v zasebnosti. Vsakršna verska razprava ogrozi varnost in mir, ki je edini pravi smoter države. Iz tega sledi suverenova neomejena oblast in s tem pravica do uravnavanja, omejevanja ali zatiranja oporečnih in škodljivih mnenj. Različnost verskih prepričanj je nepotrebna nevarnost državi, zato Hobbes priporoča uradno vero, ki jo določi vladar, ter enotni način javnega čaščenja. Ne moremo torej spregledati protiliberalne niti, ki veže celotno Hobbesovo misel, še posebej pa, kadar govori o potrebi po državni regulativi na področju javnega kroženja mnenj in po uniformnosti javnega izkazovanja verskih čustev.

Prav ta zaključek so kasnejši filozofi liberalizma vztrajno izpodbijali. Po drugi strani pa je tudi res, da so pri tem nasprotovanju Hobbesu uporabljali njegove lastne premise. Vrednotenje verske in mnenjske drugačnosti se prikaže pri Hobbesu kot neliberalno, po današnjih merilih morda celo totalitarno, a to so le njegovi zaključki. Dosti bolj pomembna so izhodišča njegove politične filozofije – pri tem imamo v mislih predvsem njegovo hipotezo o naravnem stanju in pogodbenem prehodu v civilno stanje. Te teze so vplivale na Spinozovo konstrukcijo dobro urejene politične skupnosti, poleg tega pa tudi na kasnejše liberalne teorije. Tako piše Pribac : » Politična filozofija Spinoze stopa po poti, ki jo je utrl Hobbes, in v tem ni osamljena. Poleg vpliva na Spinozo je bogato dokumentiran tudi njegov vpliv na Locka. In če je vplivnost branja Hobbesovih del v osemnajstem stoletju manj dokumentirana, kot je denimo Lockova, je spet res, da se je liberalna teorija naprestano vračala k filozofu iz Malmesburyja. Ta branja so se največkrat predstavljala kot kritično nasprotovanje njegovim sklepom, vendar so dosegala nasproten učinek. Njihovo pobijanje Hobbesove zgradbe razlogov je po drugi strani pripomoglo k utrjevanju mesta Hobbesa med ključnimi

referencami zgodovine liberalnih teorij. Poskusi Hobbesovega zasenčenja so prispevali k daljšanju njegove sence v zgodovini.« (Pribac, 1994:79)

Izhodišča in premise, ki so jih prevzeli kasnejši zagovorniki liberalizma že od Spinoze naprej, ležijo v Hobbesovem pojmovanju narave človeka, vere in države. V tej luči že takoj ugledamo prvo sorodnost med Hobbesovo teorijo in Spinozovo filozofijo – določitev narave človeka in njegovih spoznavnih moči.

Človekova narava postane ključna pri konstrukciji družbe ter njene oblasti. S tem se Hobbes odmakne od splošno sprejete teološke teze o božjem izvoru vsake posvetne oblasti. Njegova zamisel je bila za tiste čase predrzna, saj je bila v nasprotju s tisoč let trajajočo tradicijo, ki razmerje med vladarjem in podložniki utemelji na teoloških premisah : krščanski vladar je na svoje mesto postavljen po volji Boga, zato je dolžan vladati v skladu s krščanskimi krepostmi in s ciljem doseganja večnega življenja.

Hobbes, za njim pa Baruch, to tradicionalno teološko legitimacijo posvetnega vladarja zavrne, saj odstrani Boga z osrednjega mesta in vloge v konstrukciji političnega občestva, namesto njega pa, še enkrat, tamkaj postavi človeka. Deteologizacija politike privede pri Hobbesu do antropologizacije – vse, kar ustvarja in ohranja politično družbo, ima svoj izvor in svoj cilj v naravi človeka.

V naravi človeka pa je venomer verovanje, a poleg tega tudi vednost (znanost). Znanost Hobbes poimenuje spoznavanje s pomočjo 'naravne luči razuma'. Takšno razumevanje znanosti povzame tudi Spinoza. Znanost je ločena od verovanja, meni Hobbes, saj je avtonomno področje delovanja. A izvor imata tako znanost kot vera skupni : v strahu, ki je človekov stalni spremljevalec. Človek se po Hobbesovi teoriji skuša prebiti iz objema strahu in si prizadeva ohraniti svoje življenje. Skuša si pridobiti sredstva, ki bi preprečila morebitne življenske nevarnosti. Najpomembnejše sredstvo za preprečitev prihodnjih nesreč pa je razum. Razum pomeni zmožnost poznavanja naravnih vzrokov stvari. Kdor pozna vzroke stvari in dogodkov, lahko za znane vzroke v sedanosti predvidi njihove prihodnje posledice. Razum vodi človeka k razumevanju vzrokov stvari, pa tudi vzrokov njihovih vzrokov in tako naprej. Na koncu te miselne poti je vzrok vseh vzrokov, to pa je le Bog.

Bog zagotovo obstaja, kot je mislil Hobbes, saj lahko z razumom dokažemo, da je vzrok vsega in je zato vsemogočen. To pa je tudi vse, kar lahko z razumom o Bogu spoznamo. Narava Boga ostaja razumskemu spoznanju neznana. Hobbes je celo menil, da je žaljivo in bogokletno dejanje pripisati Bogu katero koli lastnost. Tudi vsemogočnost, ki jo Hobbes Bogu pripiše, ni njegova lastnost, temveč izraža zgolj nezmožnost človekovega uma, da bi določil meje božanski moči.

Veru Hobbes obravnava izključno v perspektivi njenih političnih učinkov in ne njene resničnosti ali neresničnosti. Verovanje je dano človeku, je v njegovi naravi, zato jo moramo pojmovati kot človeško zadevo, tako kot državo.

Povedali smo že, da v Hobbesovi teoriji pametni suveren zagotavlja varnost in mir tudi z upravljanjem mnenj, ki krožijo med ljudmi. Poskrbeti mora, da bodo v državi prevladala tista mnenja, ki krepijo trdnost države, hkrati pa mora onemogočiti in zatirati tista, ki državo ogrožajo.

Najpomembnejša mnenja o tem, kaj je dobro in kaj ni, pa so verski nauki. Zato jih mora suveren dobro preučiti in se odločiti, ali ti nauki učijo to, kar je za državo dobro. Verska prepričanja morajo biti skladna s cilji politične skupnosti, torej morajo ljudi spodbujati k poslušnosti. Zato ima pri Hobbesu suveren pravico zapovedati ali prepovedati katero koli vero ali napačno mnenje.

Vendar Hobbes loči notranje prepričanje od zunanjih manifestacij. Civilna oblast lahko uravnava le človekova dejanja, a obenem mu mora priznati svobodo notranjega življenja duha. Tudi Hobbes je menil, da je v naravi ljudi, da svobodno oblikujejo mnenja, čeravno je trdil, da morajo biti 'napačna' mnenja odstranjena z javnega prostora.

Na tej točki lahko opazimo torej tisti mali prostor, kjer se Hobbesova toleranca lahko udejani. Misel, da Hobbes konec koncev dopušča toleranco, zgodovinarjem ne more biti presenetljiva. Zgodovinski Hobbes se pojavlja v vlogi učenjaka, ki si na splošno želi miru in intelektualne svobode.

Vendar smo videli, da je bil Hobbes prej zagovornik nestrpnosti kot pa strpnosti, kljub njegovim modernim konceptom narave človeka, vere in države.

5. JOHN LOCKE : PISMO O TOLERANCI

Johna Locka (1632-1704) pogosto imenujejo 'oče meščanskega liberalizma'. Ta vzdevek ni neumesten, saj je Locke verjel, da je človek razumno bitje, kateremu je svoboda neločljiva od blaginje. Oksfordski učenjak, ki je živel v poznem sedemnajstem stoletju, je postavil temelje liberalno navdahnjeni teoriji, njegova politična misel pa je imela gromozanski vpliv na celoten razvoj politične filozofije v Evropi in Ameriki.

Slavni filozof velja tudi za utemeljitelja tolerance in liberalnega zagovora svobode vesti. Pravica do svobode vesti je odigrala odločilno vlogo v teorijah liberalizma v osemnajstem stoletju, na primer v spisih Thomasa Jeffersona in Jamesa Madisona; pojavlja se seveda tudi v sodobnih liberalističnih idejah, na primer pri Johnu Rawlsu. Klasična liberalna razlaga te pravice pa je podana, tako pravi Gary Remer, v Lockovem Pismu o toleranci (objavljenem l. 1689). Tu Locke priskrbi liberalizmu osnovna načela

za varovanje posameznikove verske svobode pred prisilno močjo politične avtoritete.

Za Locka, tako kot za njegove liberalne dediče, pravica do vesti predhodi in je neodvisna od vseh političnih institucij. Ljudje se ji z družbeno pogodbo nikoli niso odpovedali. Zato je moč civilnega uradnika zavezana in poverjena le v rečeh, ki zadevajo ohranjanje in izboljšanje civilnih dobrin, nikakor pa ne v rečeh, ki se tičejo vesti, prepričanj, vere.

Seveda Locke ni izumil ideje o svobodni vesti. Čeprav nekoliko potisnjena v ozadje, je bila svoboda vesti tesno prepletena v teološke in etične premise humanističnih mislecev. Vsi načini obrambe vesti, ki so se jih poslužili pretekli filozofi, pa so pri Locku prepleteni v stanovitna načela razuma. To, kar odlikuje Lockovo misel, je odločni racionalizem. Prisiljevanje vesti ni več samo napačno, škodljivo in v nasprotju s krščanskim idealom usmiljenja, temveč je nesmiselno, iracionalno. V tem pogledu je Locke naredil velik korak naprej.

Veliko razlag Lockovega Pisma o toleranci se omeji na njegovo goreče zagovarjanje svobodne in neprisiljene vesti, za katero lahko jamči le popolna ločitev cerkve od države. Tudi v tem pogledu je Lockova teorija napredovala od prejšnjih. Jeremy Waldron pa nazorno pokaže, da se lockovski argument skozi podrobno raziskavo prikaže za nezadostnega in neučinkovitega. Kljub temu imajo Lockovi dokazi veliko težo znotraj liberalnega sistema politične filozofije : » Celo če se, kot nameravam pokazati, izkaže, da je argument nezadosten in neprepričljiv, tak, ki v zadnji instanci podcenjuje zapletenost problema, ki ga obravnava, nam njegova razlikovalna struktura in vsebina veliko pove o možnostih in mejah liberalne argumentacijena tem področju. Ti vpogledi in nasprotje z bolj znanimi Millovimi argumenti lahko občutno prispevajo k našemu razumevanju modernih liberalnih teorij o toleranci in 'nevtralni' državi...« (Waldron, 1997:6)

Locke prične svoje Pismo z argumentom, naslovljenim na krščanske oblasti. Toleranca je po Lockovem mnenju temeljna lastnost in obveza krščanske vere. Verska strpnost je skladna z evangelijem in zato jo krščansko učenje zapoveduje. Po drugi strani pa je v nasprotju s krščanstvom preganjanje in zanikanje ljubezni : »...še ni kristjan, če je brez usmiljenja, če ni blag in naklonjen vsem ljudem v vesoljnem svetu in tudi do tistih, ki ne izpovedujejo krščanske vere...«(Locke, 1994:31). Po Lockovem mnenju Evangelij ne dopušča pravim kristjanom, da z ognjem in mečem v svojo vero prisilijo tiste, ki se v veri z njimi ne strinjajo: »Ni se treba čuditi, če tisti, ki se ne borijo za pravo vero in krščansko cerkev (čeprav tako govorijo), uporabljajo orožje, ki ga krščanska vojska ne sme. Če bi si iskreno želeli odrešitve duš, kot Voditelj naše odrešitve, bi stopali po njegovih stopinjah in bi sledili najboljšemu zgledu Vladarja miru, ki je poslal svoje pomočnike in jih poučil, naj pogane podjarmijo in zberejo v cerkev, ne s kopjem, ne z mečem, ne s silo, ampak oborožene z Evangelijem, s poslanico miru, s čistostjo nravi in zgledom...«(prav tam,33)

Ta argument, ki ga od tu dalje Locke ne razvija naprej, ne predstavlja poglobitve smeri njegovega dokazovanja. Locke namreč v nadaljevanju poda učinkovit dokaz, da je versko preganjanje ne le v neskladju s krščansko etiko, temveč tudi z razumom. Za načelo tolerance pa je bistvena stroga in dokončna ločitev cerkve od države.

Tudi prvi argument pa ni brez svoje teže, saj je bil v Lockovem času izredno odmeven. Vendar za nas tukaj ni zanimiv, saj iščemo dokaz, ki bi bil toliko splošen, da bi bil neodvisen od vere ali pravovernosti.

V nadaljevanju se torej Locke posveča dokazovanju, da sta država in cerkev po svoji naravi različni in da morata biti strogo ločeni. Država obstaja zgolj zato, da štiti pravice posameznika in silo lahko uporabi samo za doseg tega edinega cilja : »Mislím, da je država združenje ljudi, ki je ustanovljeno samo za ohranitev in izboljšanje civilnih dobrin...«, pravi Locke. Pri tem ima v mislih življenje, svobodo, neokrnjenost in nedotakljivost telesa in posedovanje zunanjih stvari. Lastnino nad temi dobrinami mora varovati država, tu pa se njene pristojnosti končajo. Država naj po Lockovem zatrdjanju ne bi smela ugotavljati verskih resnic in naj ne bi stremela k odrešitvi človekove duše. To ni njena funkcija, saj za odrešenje lahko skrbi le cerkev.

Locke po eni strani opredeli državo z njenimi funkcijami, po drugi strani pa s sredstvi, s katerimi razpolaga. Postavi pomembno razliko med sredstvi, ki jih ima v lasti država, ter tistimi, do katerih imajo dostop vsi posamezniki : » Vsak smrtnik lahko opominja, spodbuja, drugemu dokazuje njegove zmote in ga z razlogi pripelje do svojega mnenja, toda uradniku je lastno zaukazati s predpisi, prisiliti z mečem.« (Locke, 1994:36)

Civilna oblast v legitimni državi ne sme s civilnim zakonom predpisovati členov vere ali načinov javnega čaščenja Boga. Locke prisile kot take ne zaničuje, vendar se jo lahko poslužujejo edinole uradniki in vlade držav, druge organizacije pa ne. Tu leži bistvena razlika med cerkvijo in državo. Država ima pravico zaukazati in prisiliti z mečem, saj drugače ne more uveljavljati svojih zakonov : »Zakon namreč izgubi svojo moč, če ne določa tudi kazni...«(prav tam,36) A zakoni, ki pretijo s kaznijo, se lahko dotikajo le pravičnega imetja civilnih dobrin, med tem ko duhovne zadeve in skrb za dušo nimajo s tem nič opraviti. Po drugi strani je cerkev prostovoljno združenje ljudi, ki se združijo z namenom javnega čaščenja Boga in odrešitve njihovih duš.

Cerkev je torej prostovoljna, država pa ne. Njene poglobitve funkcije so organizacija javnega čaščenja (obredja) in usmerjanje človekovega življenja v skladu z vrlinami in pobožnostjo. V nobenem primeru cerkev ne sme uporabljati sile, saj je to monopol države in sodišča. Cerkev uveljavlja svoja pravila na drugačen način – s prigovarjanjem, opominjanjem, svetovanjem in svarilom. Najhujša sankcija je lahko le izobčenje, a tudi to ne sme posameznika prikrajšati za njegove državljanske pravice.

Bistveni razmislek, ki ga ponuja Locke, je oznanitev, da uveljavljanje (ali vsiljevanje) verskega prepričanja ali običaja ni funkcija države. Država ima sicer pravico do legitimne uporabe nasilja, med tem ko tega cerkev nima, to pa zato, ker sta pristojnosti obeh organizacij ločeni. Uradnikovo pravnomočje se lahko nanaša le na civilne dobrine, skrb za duše pa je, še enkrat, skrb cerkve in posameznikov.

Tu pa že pridemo do bistva Lockove obrambe vesti : prisilna sredstva, tipična za državo (zakoni, grožnje, meč), ne morejo (zaradi lastne narave) niti ustvariti niti zagamčiti pristnega religioznega prepričanja. Do iskrenega verovanja se ne more priti s pomočjo teh sredstev, zato je versko preganjanje nesmiselno.

Vidimo torej, da je Lockova toleranca opredeljena negativno, saj ni nič drugega kot odsotnost sile pri uveljavljanju verskih ciljev. Zato racionalno upravljanje z državo zaznamuje (ne pa tudi odlikuje) ta minimalna oblika tolerance. Locke, za razliko od Milla, ne vidi nič pozitivnega v obstoju verske in moralne raznolikosti. Njegov zagovor ni usmerjen proti prisili, temveč le proti nesmiselni uporabi le-te.

Locke se tudi ne dotika moralnosti ali nemoralnosti preganjanja na osnovi verskega nestrinjanja – njegov bistveni argument se postavlja le kot izziv racionalnosti takšnega početja. Po Waldronovem mnenju Lockov namen ni bil zgolj pokazati, da se je prisila kot sredstvo za versko disciplino izkazala za neučinkovito ali manj učinkovito od drugih sredstev, na primer od razpravljanja, prigovarjanja, opominjanja itn. Pri takšni argumentaciji bi se lahko prisila vseeno vrinila v območje vere, saj bi se prikazala kot nekakšna zadnja možnost, kadar druga sredstva odpovedo.

Locke pa je učinkovito pokazal na temeljno iracionalnost preganjanja in nasilnega prisiljevanja v določena prepričanja. Pokazal je namreč, da obstaja nepremostljiv prepad med političnimi sredstvi in verskimi cilji. Ta prepad pa se vzpostavlja le znotraj okvirja dveh premis. Prva premisa pravi, da zunanja prisila (z grožnjo) vpliva na voljo določene osebe. Zaradi pritiska bo ta oseba delovala drugače, kot se je morda sprva namenila. Na 'namen' ali na 'voljo' je moč vplivati z grožnjo kazni in z neposredno prisilo. Druga trditev, ki, če je resnična, vzpostavlja omenjeno vrzel med državnimi sredstvi prisile ter verskimi cilji, pa je, da prepričanje ni predmet človeške volje in da ni možno priti do nekega prepričanja preprosto s takšnim namenom ali odločitvijo.

Zaključek argumenta je logičen : če prisila deluje skozi voljo in če prepričanje ni predmet volje, potem prisila ne more v ničemer vplivati na prepričanje. Zakoni, ki nujno grozijo s kaznijo, lahko s svojim pritiskom vplivajo na voljo ljudi, ne morejo pa vplivati na njihova prepričanja ali verovanja, saj ta niso predmet volje : »Da bi spremenili prepričanje duha, je potrebna svetloba, ki je mučenje nikakor ne more nadomestiti...«, trdi Locke (1994:36) Torej bi bilo prisiliti nekoga, da veruje v nekatere nauke, povsem iracionalno.

S tem se konča Lockov edinstveni argument. Čeprav Jeremy Waldron v strukturi argumenta odkrije usodne razpoke, omenjeni zaključek zveneče pohvali : »To je tista vrsta zaključka, o kateri sanja vsak moralni filozof, kadar pričanja z dokazovanjem... Želi si, da bi mogel pokazati (če lahko), da je napačna praksa tudi iracionalna praksa – da sama na sebi vključuje tisto vrsto nekonsistence ali racionalne nesmiselnosti, ki se ji želi v svojem življenju in v svojih dokazovanjih izogniti vsak filozof...« (Waldron, 1997:12)

Locke je prepričan, da heretik ne škodi nikomur drugemu razen sebi in Bogu. Toda prepovedati mu njegova nagnjenja je nemogoče, kajti prisilna odvrnitev ne more vplivati na oblikovanje ali zavrnitev heretičnih prepričanj. V teh primerih bi bilo nesmiselno izvrševati pravico do kaznovanja, saj ne bi služila nobenemu koristnemu namenu.

Prisila je torej neustrezno sredstvo za doseganje verskih ciljev. A če je uporabljena smiselno, na primer zaradi ekonomskih interesov, potem je njena uporaba primerna, četudi morda slučajno škodi določeni verski sekti. To Locke ponazori z naslednjim primerom : » Če pa bi bile razmere take, da bi bilo državi v korist varčevati z vso krvjo govedi, da bi obnovila črede, ki jih je zdesetkala kuga, le kdo ne sprevidi, da je uradniku dovoljeno vsem podanikom prepovedati vsako klanje telet ne glede na uporabo? Toda v tem primeru ne nastane zakon o verskem, ampak o političnem vprašanju, kajti, prepovedano ni žrtvovanje, ampak klanje telet.« (Locke, 1994:53)

Torej Locku niso pomembni učinki, temveč razlogi za prisilo. In če so razlogi ekonomski, potem se argument za toleranco znajde v podrejenem položaju, nekako na drugem mestu. Z današnjega gledišča se morda zdi takšno umevanje netolerantno, a ne pozabimo, da je bil Locke vendar otrok absolutne monarhije. John Stuart Mill je sto let kasneje že razpravljal o dialektični vrednosti verske, filozofske in etične raznolikosti. Če neka sekta izumre kot posledica dejanj oblasti, je to po Millovem mnenju škoda na račun verske in kulturne raznolikosti in tudi na račun iskanja resnice, ne glede na to, kakšen je bil razlog za takšno ravnanje oblasti. Millova liberalna oblast mora zagotoviti, da tudi po naključju s svojimi dejanji ne ogrozi raznolikosti. Izogibati se mora vsega, kar bi lahko zatrla ali spodkopalo izbire posameznikov in njihovo samoniklost.

Lockov racionalizem v zadevah verske strpnosti je bil podvržen kritikam že za časa njegovega življenja. Njegov zagovor strpnosti se močno zamaje, saj odpira povsem novo možnost uporabe prisile. Če država nekoga ne more prisiliti neposredno v določeno verovanje, pa lahko vsaj usmerja njegovo pozornost. Mogoče je prisiliti ljudi k branju katekizma in obratno, mogoče jim je s silo prepovedati prebiranje heretičnih spisov. Končni učinek takšnih dejanj bo lahko spreobrnitev čim večjega števila ljudi v pravo vero, torej bo namen preganjalcev dosežen. S tem pa prisila izgubi svojo iracionalnost. Lockov sodobnik Jonas Proux je dopustil Lockovo stališče, da prepričanja ni mogoče vsiliti ali spremeniti neposredno s sredstvi prisile, a vendar bi imela določena prisila, uporabljena posredno, kakšno korist v smislu usmerjanja

duha. Sila, če nič drugega, lahko odstrani glavne prepreke na poti do sprejetja prave resnice.

Waldron misli, da je Locke naredil usodno napako, ker se je osredotočal le na prisilo z določenim namenom, ne pa tudi na prisilo kot tako : » Na tem mestu je tisto, kar človek predvsem pogreša v Lockovem zagovoru, občutek, da je v netoleranci nekaj moralno slabega, ali občutek kakšne globoke skrbi za žrtve preganjanja ali za moralne žalitve, ki jih vsebuje poskus manipuliranja z njihovo vero. Tisto, kar Lockovemu zagovoru da nenavadno ozkost, je, da je konec koncev bolj dokaz o dejavniku kakor pa dokaz o posledicah. Opozarja na interese preganjalcev in ukvarja se z nevarnostjo, da bodo, če se poslužijo netolerantnega dejanja, pokazali manj kot popolno racionalnost. Kakor se naslavlja na preganjalce in njihove interese, tako zagovor nima nič opraviti z interesi žrtev preganjanja kot takih; na te zadnje se obrne in jih ščiti le slučajno, kot nasledek tistega, kar je, če nič drugega, preudaren nasvet tistim, ki so nagnjeni k zatiranju teh zadnjih.« (Waldron, 1997:28)

Še nekaj bi lahko Locku očitali – omejevanje področja tolerance, ki jo zagovarja. Ponavadi je pač tako, da filozofi v poglavjih z bolj abstraktno vsebino navdušeno hvalijo toleranco, ko pa se ukvarjajo z njeno praktično uporabo v politiki, pa zahtevajo precej manjši obseg njenega območja.

Maurice Cranston navaja, da je Locke v območje svoje ideje tolerance vključeval vse protestantske ločine. Njihova vera in načini čaščenja niso predstavljali grožnje spokojnosti ali varnosti države. Poleg tega bi odpadniki v primeru netolerantnega preganjanja utegnili pobegniti v druge dežele, s čimer bi angleško kraljestvo izgubilo njihovo premoženje in znanje. Locke je prav tako spodbujal sprejemanje hugenotov, francoskih beguncev po razveljavitvi Nantskega edikta (1685), v angleško družbo. Pri tem je navedel ekonomske argumente : ti begunci bi lahko prinesli Angliji koristi – premoženje, veščine, celo samo fizično delo.

To pa ne velja za katoličane. Locke pravi, da so njihova mnenja destruktivna za vsako oblast, razen oblast papeža. Katoličani se zaradi tega razloga ne smejo zbirati ali svojih mnenj objavljati, saj predstavljajo nevarnost miru v kraljevini.

Prav toliko, če ne še bolj, so Locku nevarni ateisti. Osebe, ki javno izpovedujejo, da ne verujejo v Boga, ne morejo z ničimer zajamčiti veljavnost njihovih zapriseg in obljub. In to je bil čas, ko so bile prisege visoko spoštovane.

Zdi se, tako meni Gary Remer, da Locke verjame v svobodo vseh verskih skupinj le znotraj konteksta protestantske družbe. Legitimna družba, kot jo vidi on, sledi protestantskim vrednotam. Locke veliko govori o 'skupnem dobrem', pri tem pa izključi katolike in ateiste, dasiravno na političnih osnovah. Nikoli pa ne podvomi v legitimnost nacionalne (angleške) cerkve, dokler je drugim, ločenim kongregacijam podeljena verska svoboda.

Domnevni prevajalec Lockovega Pisma v angleški jezik, W. Popple, je v predgovoru zapisal : » Potrebujemo žlahtnejših zdravil od teh, ki smo jih do

sedaj uporabljali med našo bolehnostjo.. To, kar potrebujemo, je popolna, pravična in resnična, enaka in nepristranska svoboda...« (v Locke, 1994:30). Maurice Cranston trdi, da je bila ta zahteva Popplova, ne pa tudi Lockova (Cranston, 1987:103). Locke je zahteval strpnost, ne pa tudi absolutne svobode. Popplov pristop k toleranci ponuja zanimiv kontrast Lockovemu. Kako se njuna stališča razlikujejo?

Locke je v marsičem kritiziral angleško cerkev, vendar je ostal njen zvest podanik. Menil je, da cerkev predstavlja osnovno vez med ljudmi. V humanističnem slogu je zagovarjal preprostost vere (ne sme biti preveč dogme), s tem je delil latitudinaren pogled. V času, ko je prestol zasedel Viljem, torej ko se je Locke vrnil domov leta 1689, se je obravnavalo toleranco na dva načina : pod pogojem razumevanja (cerkev ukine določene obrede, da bi lahko vključevala čim več odpadniških ločin) in pod pogojem prizanesljivosti (prizanašati tistim, ki se ne morejo združiti z anglikansko cerkvijo niti pod temi pogoji). Ti dve načeli sta bili uzakonjeni v t.i. Toleration Act.

Poppel ni želel tolerance pod temi pogoji – ni hotel niti popuščanja niti razumevanja. Pravi, da potrebujemo bolj velikodušno zdravilo, nemreč absolutno svobodo, česar pa ni moč najti v deklaraciji o popuščanju. Poppel ne želi ene dominantne, nacionalne cerkve z manjšimi denominacijami ob strani, ki se jih tolerira, torej se jim prizanaša. Cranston piše, da je Popplo zelo razočaral Toleration Act. Nasprotno pa je Locke videl v tem zakonu ustanovitev tolerance, z njim so bili po njegovem mnenju položeni temelji miru. Verjetno ima to opraviti nekoliko z dejstvom, da je bil Locke po koncu revolucije zadovoljen z angleško cerkvijo – vodili so jo škofi, ki so delili njegov latitudinaren pristop, torej so si prizadevali za mirno, spokojno cerkev brez prevelikega fanatizma ali entuziazma.

Nekateri avtorji, na primer Tuck, Remer in Kamen opažajo pri Lockovi teoriji skepticizem. To je vprašanje, na katerega bo težko odgovoriti.

V eseju o človeškem razumu pravi Locke, da človeška vednost ni niti v celoti nujna niti v celoti prostovoljna. Kaj to pomeni? Vsekakor Locke, kot nekateri humanistični mislici (Chillingworth ali Bodin) ocenjuje, da je večino stvari mogoče spoznati le z verjetnostjo. To pomeni, da celo verskih resnic ne moremo spoznati z gotovostjo.

Kako pa določimo, kaj je bolj verjetno, se pravi bliže gotovi resnici? Locke odgovarja na Erazmov način : večji kot je konsenz, višja bo stopnja verjetnosti. V skladu s tem visoko verjetnost temeljnih nauk potrjuje širok konsenz. Večina nauk, ki so jedro verskih sporov, so v resnici nebitvena prepričanja – kristjani se ne strinjajo glede najboljše oblike cerkvene organizacije in primerne načina čaščenja, a okoli bistva krščanstva ni nobenega dvoma ali nestrinjanja.

Čeprav je filozof zapisal, da človek ne more spoznati ničesar s popolno gotovostjo, bi mu težko očitali kakšno pomembno nagnjenje k skepticizmu. Locke namreč ni nikoli eksplicitno podvomil v resničnost verskih nauk. Tudi Waldron trdi, da Lockov argument ne sloni na nikakršnem verskem

dvomu, verskem skepticizmu ali epistemični zaskrbljenosti v povezavi s pravo vero ali dopuščenimi običaji.

Navadno je rečeno, da obstaja povezava med vzponom sekularnega liberalizma in zatonom verske gotovosti. Vprašanje je, koliko je (če sploh kaj) pri Locku mogoče zaslediti zgodovinsko povezavo med njegovo zgodnjo liberalno doktrino ter dvomi o objektivnosti etike ali verske resnice. Tako trdi Waldron : »Locke (tako kot večina mislecev zgodnje liberalne tradicije) nima dosti opraviti z argumenti te vrste. Nepopustljiv je v tem, da Bog je, da je mogoče njegov obstoj z lahkoto ugotoviti, da Bog od nas zahteva določene stvari v smeri etičnega ravnanja, prepričanja in čaščenja...« (Waldron, 1997:13)

Locke se je zavedal pomena verskega pluralizma, a to pri njem ni vzbujalo nobenih dvomov o objektivni resničnosti njegove vere. Res pa je namignil, da bi bil lahko zagovor strpnosti še trdnejši, če bi do nebes vodilo več poti, saj potem »..ne bi bilo moč najti pretveze za prisilo.« (Locke, 1994: 45). A to je povsem irelevantno – četudi bi bilo več 'pravilnih' poti k odrešenju, bi lahko še vedno obstajale zmotne, torej bi bilo vprašanje verske strpnosti s tem nerešeno. Poleg tega pa ne gre pozabiti, in to je zelo pomembno, da je bil Locke prepričan, da do nebes vodi le ena pot. Iz tega sledi, da je lahko verjel v objektivno zmoto tistih, ki naj se jih po njegovem tolerira, torej predvsem Židov in poganov.

Torej Locke ni skeptik, saj vztraja pri tem, da imajo ne-kristjani brez dvoma napačna prepričanja. Edino, kar izpostavi, je iracionalnost v preganjanju ali v prisilni indoktrinaciji, saj, kot smo že povedali, prepričanja ni mogoče spremeniti z dejanjem volje.

V tem pogledu je Lockov zagovor strpnosti povsem drugačen od Millovega. Slednji je namreč izpostavil, da je preganjanje iracionalno, ker teži k zatiranju doktrin, ki bi se lahko pokazale za pravilne ali vsaj vredne tega, da jih ohranjamo.

Locke ne podvomi o 'pravi veri', podvomi pa v to, da bo uradnik zahteval predanost resnični veri. Tu gre za nekakšen skepticizem o verski razsodnosti vladarjev, a ne tudi za skepticizem o veri kot taki. Locke izpostavi individualno odgovornost človeka, ki mora sam odkriti vrata v nebesa; pri tem se ne sme zanašati na uradnika, saj slednji lahko zagreši pri izbiri vere usodno napako, Bog pa ne bo odpustil vsem tistim, ki so uradniku sledili. Kot vidimo, je Locke precej drugače gledal na to kot Hobbes. Hobbes je trdil, da mora država predpisati uradno vero, če pa izbere napačno, so podaniki nedolžni. Vse, kar je človek dolžan storiti, je, da veruje v obstoj enega, vseмогоčnega Boga.

Locku pa se zdi, da je vsak posameznik sam odgovoren za odrešitev svoje duše. Četudi uradnik morda predpiše resnično vero, to še vedno človeku, ki v sebi ne veruje, nič ne pomaga. Vsakdo mora sam skrbeti za svojo dolžnost nasproti Gospodu, to pa mu je omogočeno prav s pravico do svobode vesti.

Locke v nekem razdelku Pisma namiguje, da je religija privatna aktivnost, brez učinka na zunanji svet. Kot opaza, je vsakomur dovoljena prosta odločitev, kako bo zapravljajal denar, vendar če ne obiskuje cerkve ali ne vskladi svojega obnašanja natanko po zahtevah običajev, to povzroči velik hrup.

Preganjati človeka na verski osnovi je, tako pravi Locke, kot diskriminirati nekoga zaradi barve njegovih oči ali las. Humanistično razumevanje, slonečo na klasični retoriki, da se religija odvija v prostoru znotraj družbenega konteksta, se zdi tu odsotno. Locke meni, da mišljenje kristjana o evharistiji ne more škodovati njegovemu sosеду. Zato Lockov kristjan, tako se zdi, veruje v subjektivnem svetu. Vendar v širšem kontekstu Lockova zamisel pravice do vesti ne izključuje verske skupnosti kot pogoja za vero in odrešenje. Posameznik zahteva in pridobi pravico do vesti, tako kot pač vse ostale pravice, skozi dogovor z drugimi člani skupnosti. Lockova pravica do svobode vesti je tako zgolj osnova, na podlagi katere lahko ljudje izpolnjujejo verske dolžnosti. A te izpolnjujejo v družbi z drugimi člani verske skupnosti. Družbeni okvir za izpolnjevanje verskih dolžnosti pa je cerkev.

Zdaj smo se prepričali, da Locke niti ni bil skeptik niti ni religije potisnil v individualni ali zasebni kontekst. Krščanski nauki so resnični, ljudje pa jim lahko prisluhnejo le znotraj verske skupnosti, kateri vlada cerkev.

Kakor koli si že razložimo Lockov zagovor strpnosti danes, ne moremo mimo dejstva, da njegovo dokazovanje ni slonelo na nikakršnem skepticizmu ali dvomih. Menim, da bi to težje pripisali Lockovemu sodobniku Pierru Baylu.

6. PIERRE BAYLE

Humanistično zaupanje v konsenz kot končno rešitev verskih sporov je postopno izginjalo, obenem pa se je razvijala liberalistično navdahnjena filozofija. Med tem ko sta Jefferson in Madison še verjela, da bi lahko svobodna diskusija pripeljala do razkritja resnice, s čimer sta namigovala na možnost religijskega konsenza, liberalizem danes zavrača takšno možnost. Po mnenju Rawlsa leži verska resnica zunaj območja zdrave pameti, torej območja splošno sprejetih trditev (Rawls, 1992:173).

Izgubo verskega konsenza lahko empirično povežemo z vztrajanjem in celo rastjo verske raznolikosti. Na ravni idej pa lahko izginotje konsenza v rečeh vere pripišemo, tako pravi Gary Remer, vzponu radikalnega skepticizma.

Če verska resnica ne more biti spoznana, potem o njej ne more obstajati širok sporazum. Bayle, Lockov sodobnik, je dober primer skeptika, ki zagovarja takšno stališče, v sedemnajstem stoletju.

Francoski profesor filozofije, ki je živel v istem času kot Locke v izgnanstvu na Nizozemskem, ni bil nikoli toliko pohvaljen kot filozof iz Malmesburyja, a je šel v svojem zagovoru strpnosti dlje. Henry Kamen podeli Baylu večjo odliko kot Locku. Prvi naj bi se namreč boril za absolutno svobodo, slednji pa ne.

V praksi, opaža Bayle, ljudje ne delujejo tako, kot bi bile verske resnice spoznane. Empirično gledano se religiozna verovanja ljudi razlikujejo glede na čas in kraj, v katerem živijo. Izobraževanje ter vzgoja, bolj kot kateri koli drug dejavnik, določata vero osebe. Bayle to ponazori s primerom judov, ki so bili v zgodovini najbolj preganjan in opsovan narod, bilo bi jim bolje, če bi se spreobrnili, a tega med njimi ni moč zaslediti.

Moč vzgoje in učenja pri oblikovanju mnenj ni nič presenetljivega. Ljudje se v zgodnjem otroštvu ne morejo zavedati, ali njihovi učitelji poznajo resnico ali ne, zato od njih sprejmejo vse. V zrelih letih pa ljudje ne podvomimo več v otroška prepričanja. Temu je Bayle dal velik pomen, saj je trdil, da je vpliv otroških prepričanj tako velik, da jih je kasneje nhemogoče premagati..

Skepticizem je eden od temeljnih poudarkov Baylove teorije strpnosti. Ljudje se nismo zmožni prikopati do resnice ali absolutne gotovosti, saj v svojem iskanju resnice le-te ne moremo ločiti od zmote. Če bi obstajal kak dokaz o absolutni resnici, bi jo kot takšno dojemali vsi ljudje, obče znano pa je, da se ljudje med seboj prerekajo celo o temeljnih naukih vere. Ker ne moremo vedeti z gotovostjo, kdo ima prav, moramo biti dobrohotni in potrpežljivi do tistih, ki verujejo v zmoto. Vsaka zmota ima namreč videz resnice, vsakdo iskreno veruje, da je njegova 'resnica' prava, zato mora biti spoštovan. Zaključek, do katerega pride Bayle, pa je takšen : vest, ki je v zmoti, ima enake pravice kot vest, ki sledi resnici. Na tej subjektivni osnovi imajo vse veroizpovedi neodtujljivo pravico do popolne svobode.

Bayle zanika objektivno osnovo verjetnosti, ko jo enači z mnenjem. Tako kot Hobbes tudi Bayle potrdi, da verjetnost sama ne more pripeljati do soglasja. Vsaka stran v sporu namreč zagovarja svoja stališča z argumenti verjetnosti, in ti argumenti so enako prepričljivi, saj, kot smo že povedali, zmota nosi videz resnice. A vendar Bayle ni popoln skeptik, ko pravi, da ena stran v sporu izbere tiste nauke za resnične, ki to niso, nasprotna stran pa ima več sreče, saj veruje v resnico. Ker pa ni nobenega načina določitve, katera trditev je pravilna, Bayle opušča verjetnost kot kriterij verske renice.

Humanistična zamisel temeljnih naukov vere je pri tem mislecu porušena. Humanisti, še posebej protestantski, so vztrajali, da Bog od ljudi ni zahteval tega, česar niso zmožni – zahteval je le iskreno verovanje v nekaj osnovnih resnic, ki so razumljive in razvidne vsem razumnim kristjanom. Bayle to reč spreobrne – ker ne moremo spoznati nobene božje resnice, Bog od nas ni zahteval niti verovanja v temeljna sporočila razodetja. Vendar to še ne pomeni, da Bog ni zahteval verovanja. Po Baylovem mnenju ni pomembno, če nekdo najde resnico ali ne, dokler ima človek dobre namene in ljubi resnico. Njegov kriterij, s katerim presoja iskrenost verskega prepričanja osebe, je povsem subjektiven : gre za zvestobo lastni vesti. Zanj so temelji vere kot objektivni kriterij brez pomena; to, kar šteje, je vernikovo lastno dožemanje

verske resnice in njegova lastna zvestoba. Heretiki so lahko le tisti, ki verjamejo, da žaliyo temelje vere, saj s tem grešijo nasproti lastni vesti. A tisti, ki se z ljubeznijo oklepajo njihove iskrene vere, v skladu z njihovo vestjo, so brez krivde. Subjektivni element je tako odločilen, da morajo celo pogani ubogati svojo vest in častiti njihova lažna božanstva.

V praksi Bayle priznava, da ne moremo zlahka presoditi o odkritosti vesti, zato moramo biti do ljudi popustljivi in domnevati, da so njihova prepričanja iskrena. Le ateistom se nikakor ne sme podeliti svoboda, saj z zanikanjem obstoja Boga, izvora vesti, izgubijo pravico do varstva vesti.

Baylu in Locku je vest tisti temelj, na katerem gradita teorijo strpnosti, a Bayle v nasprotju z angleškim filozofom zavrne humanistična načela, katerim je bil Locke še vedno zavezan. Sodobniika sta se strinjala, da področje strpnosti ne bi smelo biti omejeno le na tiste, ki so sprejemali minimum temeljnih naukov krščanstva. Vendar se je Bayle odrekel sami humanistični zamisli temeljev, ki pri Locku še vedno pomaga kot nekak podrejeni argument za strpnost. Še več, Bayle odkloni samo osnovo humanističnega zagovora strpnosti, to pa je zaupanje, da bi strpnost, skupaj z miroljubnium prepričevanjem, vodila h končni krščanski enotnosti. Tam, kjer je Locke še sprejemal humanistično vizijo široko razumevajoče cerkve, Bayle poudarja upoštevanja vredne razlike med denominacijami. Bayle gre daleč s trditvijo, da humanistični ideal enotnosti (krščanskega sveta) ni le trenutno nedosegljiv, temveč je zaradi naše nezmožnosti spoznati resnico popolnoma neuresničljiv cilj. Pomanjkanje kriterija resnice namreč ohranja nestrinjanje. V končni fazi ne more priti do konsenza, zato Bayle vztraja, da moramo ljudje sprejeti svet, v katerem živimo, torej v več religijski družbi, sestavljeni iz različnih krščanskih sekt in ne-krščanskih religij.

7. J.S.MILL : O SVOBODI

7.1. MILL IN SVOBODA POSAMEZNIKA

Nemogoče bi bilo govoriti o toleranci, še posebej o njenih omejitvah, brez natančnega premisleka o ustvarjalnem eseju O svobodi (objavljenem leta 1859) Johna Stuarta Milla. Vsaka razprava o toleranci se eksplicitno ali implicitno nasloni na to delo kot na svojo izhodiščno točko. V liberalni tradiciji se je domače ugnezdila še posebej njena predpostavka, da je edina omejitev svobode, torej edini veljavni razlog za nestrpno dejanje, takšna oblika vedenja, ki povzroča škodo drugim ljudem.

J.S.Mill (1806-1873) se je v zgodovino politične filozofije vpisal z zelo obsežnim opusom, s katerim je sooblikoval danes samoumevne ideje demokracije in utilitarizma. Za naš namen pa so bistveni le njegovi spisi iz zrelih let, ki so bili posvečeni svobodi. Da se razumemo, govorimo o svobodi posameznika in ne svobodi ljudstva. Hamburger je označil Milla za prvega velikega zagovornika svobode, saj je » razglasil pomen popolne svobode govora in, ob nekaterih omejitvah, ravnanja. Zavzeto in z občutkom je podpiral individualnost kot idealen značaj.« (Hamburger, v Gaber 2001 : 255)

Svoboda, kot si jo je zamislil Mill, je pomenila nekaj drugega kot svoboda v času, ki je takrat že minil. Pri Millu postane človek svoboden šele takrat, ko ima pravico izražati svoje misli, ko mu nihče ne brani lastne individualnosti in ekscentričnosti. V času, ko je postala demokracija že trdno ustaljena, se je pojavljal nov problem, ki ga je Tocqueville poimenoval »tiranija večine«. Te omejitve demokracije se je Mill v zrelih letih dobro zavedal in je opozarjal na nevarnosti despotizma v konceptu popolne suverenosti ljudstva. Zaradi moči, podeljene ljudstvu, ni več dovolj varovanje posameznikov samo pred zakonskim poseganjem v individualno svobodo ali pa pred nezakonitim poseganjem na to področje; potrebno je postalo tudi omejevanje moči javnega mnenja, ki enako grobo posega v individualnost ter jo uničuje : »Legitimno vmešavanje kolektivnega mnenja v individualno neodvisnost ima svoje meje in njihovo odkritje ter zavarovanje pred prestopi je za dobro stanje človeških zadev enako nepogrešljivo kot zaščita pred političnim samodržtvom.« (Mill, 2003:141)

Mill se ni ukvarjal s svobodo kot s svobodo volje, temveč je predmet njegovega zanimanja »državljska ali družbena svoboda, narava in meje legitimne oblasti družbe nad posameznikom« (prav tam, 137). To vprašanje v njegovem času še ni bilo toliko uveljavljeno kot vprašanje vzpostavitve demokracije, pa vendar, »s svojo pritajeno navzočnostjo globoko vpliva na praktične polemike naše dobe in se bo po vsej verjetnosti kmalu izkazalo za življensko pomembno vprašanje prihodnosti« (prav tam,144). Svoj čas je Mill opisal v primerjavi z ne tako zelo oddaljeno preteklostjo : »Prepričanje, da ni nobene potrebe, da bi ljudstvo omejilo lastno oblast nad seboj, se je

nemara zdelo kot aksiom v času, ko so lahko o oblasti ljudstva le sanjali... Večina ljudi se še ni naučila dojemati moči oblasti kot svojo moč in njena stališča kot svoje lastno prepričanje...«(prav tam, 144).

V tridesetih letih devetnajstega stoletja je bila demokracije že uveljavljena, ljudje pa so vedeli : » Vladalo bo ljudstvo, ne posameznik.« (Packe 1954:402). Mill pa se je takrat že zavedal nevarnosti demokracije in potrebe po omejitvi njene moči. Po letu 1840 je Mill prenehal posegati v javnost in politiko, obenem pa je tudi omejil svojo poprej obsežno publicistično dejavnost : »Odmik od dnevne politike je dejansko omogočil nastanek del, ki jih danes prištevamo med njegove temeljne tekste. V opozarjanju na pomen refleksije, ki poudarjeno stavi na individualno, pa je bila na delu tudi praksa vzpostavljanja pomena individualne svobode.« (Gaber, 2003: 255)

Mill se je zato uveljavil kot velik zagovornik svobode, takšno umestitev njegovega položaja v zgodovini filozofije bi bilo po Hamburgerjevem mnenju »nesmiselno postavljati pod vprašaj.« (Hamburger, v Gaber 2003 : 253). Millova svoboda govora in misli se vzpostavlja kot antipod konformnosti, splošni nenaklonjenosti individualnim posebnostim in manifestacijam miselne svobode. Zelo je cenil ekscentričnost in sploh različnost, saj je takšno stanje duha pogoj kakršnemu koli napredku človeštva. V drugem poglavju *O svobodi* trdi, da morajo imeti vsa mnenja pravico do tega, da so izražena javno, ne glede na to, koliko nemoralna ali napačna se morebiti zdijo. Odprti duh potrebuje svobodo, s katero svojo drugačnost izpostavlja očem drugih in jo šele tako zagovarja. Kjer ni zagotovljena svoboda te vrste, se kaj kmalu pojavi prizor, ki se ga je Mill od vseh najbolj bal : enakost med ljudmi in potopljenost v predsodke in navade. To pa je »povsod trajna ovira človeškemu napredku« (Mill, 2003:206). Izenačevanje, ki ga povzroča popolna, nebrzdana prevlada javnega mnenja, ima za svojo posledico »..tolikšne individualnosti sovražne vplive, da je težko doumeti, kako se lahko ta sploh ohranja.. Če sploh kdaj, potem je pravi trenutek za izterjavo pravice do individualnosti napočil zdaj...« (prav tam, 209)

Pa vendar Millov čas ni bil tako zelo slab, po njegovem mnenju je prav nedavno vzbrstel duh svobodnega mišljenja in z njim se je porodilo vzpodbudno upanje na postopno duhovno emancipacijo (Warnock, 1987:101) Tako se Mary Warnock sprašuje, čemu potem takšna strast v pisanju, ki je zadevalo vprašanje osebne svobode. V Millovem času je vendarle bilo čutiti upad preganjanja na podlagi vere, biti drugačen v veri ali načinu obnašanja pa je postalo že skoraj sprejemljivo. Warnockova se zato strinja z G.Himmelfarbovo, ki meni, da je bila resnična inspiracija Millovim spisom »žensko vprašanje«. To je bil primer humanosti na najvišji stopnji. Prav ženske so izkusile najbolj usodno obliko družbene tiranije, opisane v tekstu *O svobodi*. Prav one bi bile, tako meni Warnockova, dramatično odrešene suženjstva takrat, ko bi bil sprejet princip svobode, kot ga zagovarja Mill.

To se zdi precej verjetno, če primerjamo eseja *O svobodi* in *Podreditev žensk* (objavljen leta 1860). Obe deli sta prežeti z globokim čustvom in zanosom. Najhujši sovražnik tolerance, okovje, ki priklepa ženske, so seveda običaji, konvencije, predsodki ter splošno sprejete ideje spodobnosti. Mill je

nasprotoval viktorijanski miselnosti, da je potrebno ženske zaščititi pred lastno neumnostjo (Warnock, 1987:104).

Ne glede na to, ali je bil Mill tudi v eseju O svobodi implicitno predan vprašanju žensk, moramo zaključiti, da se je boril za svobodo nasploh, ne le za emancipacijo žensk. Menil je, da mora vsakdo živeti svoje življenje eksperimentalno in kreativno, torej tudi moški.

Mill je si je prizadeval, da bi postavil meje svobode kolikor mogoče daleč. Za opredelitev legitimnega nadzora družbe nad posameznikom pa je izdelal znamenito načelo škode. To načelo pravi, »..da je edini cilj, ki daje človeštvu pravico do individualnega ali kolektivnega poseganja v svobodo katerega koli njenega člana, samozaščita. In da je mogoče upravičeno uporabiti moč na katerem koli članu civilčizirane družbe proti njegovi volji edinole z namenom, da preprečimo škodovanje drugim.« (Mill, 2003:145)

Mill je v tem smislu podpiral strpnost, saj je vztrajal, da mora biti vsem mnenjem in dejanjem dovoljena svoboda izražanja in manifestacije, seveda dokler ne povzročajo škode. Videli bomo pa tudi, da Mill ne le dopušča, da mnenja povzročajo določeno obliko škode, temveč to celo pozdravlja. Raznolikost, drugačnost in ekscentričnost so pojmi, ki imajo pri Millu zelo pozitivno konotacijo, saj vzpodbujajo splošni intelektualni in moralni napredek civilizacije.

7.2.MORALNA PRETRESENOST V LUČI MILLOVEGA NAČELA

Načelo škode, kot ga je oblikoval in zagovarjal Mill, je bilo mnogokrat predmet kritik in neodobravanja. Veliko vprašanj pa se je naslonilo na t.i. moralno pretresenost.

V sodobnih razpravah, ki se pojavljajo v okviru liberalizma, še vedno ostaja nejasno, koliko resno naj se moralna pretresenost obravnava. Pod tem pojmom razumemo vsa občutja nelagodja, bolečine in užaljenosti, ki jih povzroča obstoj neželjenih življenskih slogov, neprijetnih ideologij in moralno slabih mnenj, prisotnih znotraj družbe. V pluralni družbi se pogosto zgodi, da ljudi motijo različne skupnosti, živeče v istem prostoru. Četudi njihova dejanja niso škodljiva v smislu, da neposredno povzročajo gmotno škodo ali telesne bolečine, jih je vendarle mogoče občutiti kot žaljiva, nespodobna, celo grozeča. Vzemimo primer pornografije – ta nas lahko moti in povzroča nelagodje, torej ima nekakšne škodljive posledice, te pa lahko nastopajo v argumentu za prepoved pornografije. A to ne bi bil legitimen argument. Če zagovarjamo liberalno stališče, potem negativnih učinkov pornografije ne pripišemo njej sami, temveč moralnim pogledom in predsodkom proti njej. Tako ne preostane več nobena druga osnova za njeno prepoved, razen argumentov, izvedenih iz moralnih premis. Zato bi lahko tak argument upravičeno pripisali moralistu.

Moralna pretresenost vseeno ni tako nedolžen pojem. Lahko namreč pomeni zelo različna in močna občutja besa, obžalovanja, prezira, krivde... Malce grobo rečeno pa je moralna pretresenost opredeljena kot »..dejstvo, da je nekdo pretresen zaradi nečesa, kar ima sam za nemoralnost ali izprijenost obnašanja drugega...« (Waldron, 1997:100)

Zdaj pa se za trenutek vrnimo k Millovemu načelu škode, ki pravi, da lahko moč uporabimo proti komur koli edino z namenom, da preprečimo škodo.

Problem, ob katerega smo trčili, je več kot očiten: kaj pravzaprav pri Millu šteje za škodo? Ali je lahko moralna pretresenost škoda v tem smislu, da opravičuje prepoved, ali ne? Mill tega vsekakor ne bi potrdil, saj je s svojim načelom škode skušal zaščititi prav individualno svobodo, ne pa ustvariti argument za prepoved izražanja te svobode.

Ted Honderich skuša rešiti zagato tako, da sicer priznava objektivno škodo moralne pretresenosti, vendar je ta škoda neznatna v primerjavi z bolečino, ki bi jo povzročila prepoved določenega ravnanja ali mišljenja. Ta rešitev je z liberalnega gledišča nekoliko nezadovoljiva, saj je navadno tako, da je ogrožena manjšina, ki stoji v nasprotju z moralno razburjeno večino, zato bo v utilitarističnem preračunu take vrste zmagal interes večine. Vendar vemo, da je zagovor strpnosti toliko bolj pomemben takrat, ko imamo opravka z nepriljubljeno, a nemočno manjšino, katere svoboda je ogrožena.

Vsakdo je bolj ali manj prizadet, ko odkrije, da obstaja skupina ljudi, ki sledi drugačnim etičnim ali religioznim vzgibom. In to še posebej velja za tiste, ki svoja prepričanja jemljejo resno. Toda – če bi za zadostno mero škode, ki bi upravičevala prepoved teh neprijetnih pojavov, zadoščala ta vrsta moralne pretresenosti, potem bi to načelo škode ne imelo več nobene prave vsebine, zgolj formo, ki bi ustrezala enako mislečim ljudem. Jeremy Waldron se sprašuje, kaj bi potem sploh bila naloga načela in katere primere vsiljevanja morale bi lahko izključilo. Njegov odgovor je kratek, a zgovoren: »..le tiste primere, ki jih moralisti tako ali tako ne jemljejo resno.« (Waldron, 1997:102)

Millovi argumenti za načelo škode pa so prav varovalo pred izgubo individualne svobode in potopitvijo v moralni konformizem. Če k problemu moralne pretresenosti pristopimo z Millovimi očmi, potem lahko upravičeno sklepamo, »..da ne le, da ne pripravi osnove argumenta za prepoved, po Millovi presoji je moralna pretresenost dejansko pozitivna značilnost odklonskih dejanj in življenjskih stilov; ogorčenje in zmotenje, ki ga izziva odklon, je nekaj, kar velja pozdraviti, negovati in spodbujati v svobodni družbi, za katero si Mill prizadeva.« (prav tam, 102)

V podporo svobodi poda Mill več argumentov, eden poglobitnih pa je pozitivna zaželjenost etične konfrontacije, brez katere bi bila ta svoboda postavljena pod vprašaj. V etični konfrontaciji Mill vidi odkrit spopad med iskrenimi mnenji o naravi in temeljih dobrega življenja. Ti spopadi so lahko moralnega, filozofskega ali verskega značaja, lahko so v obliki razpravljanja ali razkazovanja nasprotujočih so življenjskih stilov. Mill je verjel, da moralni

napredek brez takšne možnosti ni mogoč. Družba bo ujeta v močvirje predsodkov, dokler takšnega stanja ne spremeni etična konfrontacija, saj ta prispeva k temu, da se izoblikujejo nove in boljše ideje.

Mill se ne bori za svobodo v sferi dejanj, ki ne zadevajo drugih, niti ne za strpnost do neškodljivih praks ali mnenj, temveč za popolno svobodo v izpovedovanju in razpravljanju o rečeh, kot so etična prepričanja, pa tudi o vseh drugih idejah, ne glede na to, koliko nemoralne so. Njegov zaključek argumenta je, da mora prevladati popolna in neomejena toleranca do izpovedovanja naukov, idej, mnenj in prepričanj. Takšna vrsta tolerance je po njegovem moralna pravica.

Svoje teorije Mill ne ublaži, tako da bi se zatekal k slabotnemu pozivu, da mnenja ne morejo biti škodljiva. Po oceni D. Edwardsa bi Millov argument težko obdolžili podcenjevanja moči mnenj, saj je priznal, da imajo lahko določene ideje celo pogubne posledice (Edwards, 1988:89). Po drugi strani pa ima svoboda izražanja mnenj tudi potencial dobrega. Millov pogled je, seveda, da morajo biti vse nesrečne posledice obravnavane kot cena, ki jo plačamo za neprecenljivo dobro. Kaj pa to je, bomo povedali malo kasneje.

Argument za svobodo mnenja in razpravljanja je v Millovi teoriji argument za strpnost, nikakor pa ne za indiferenco. Sprejeta mnenja so venomer zagovarjana z odkrito in spontano sovražnostjo nasproti odklonu. Režim svobodne razprave ne bo le tolerant do tistih, ki mnenja izražajo, temveč bo to stanje napetosti in sovraštva med sprtimi mnenji. Konformisti in disidenti, mračnjaki in resnicoljubi, tolerantni in fanatični – vsi tipi ljudi bodo zlahka razvideli, kolikšno moč imajo mnenja kot praktična vodila v življenju. Mill vztraja pri tem, da se mnenja zapletajo s čustvi in zato je neizogibna posledica iskrenega prepričanja občutek mržnje do drugačnega mnenja.

Strpnost do izražanja mnenj torej nima svojega izvora v indiferenci in tudi ne sloni na prepričanju, da so mnenja neškodljiva. Strpnost po mnenju Edwardsa nastopi, ko nekdo uvidi, da je bolje preseči lastni spontani nagib k zatiranju mnenj, ki se zde napačna, slaba, pogubna in podobno. A do takšnega uvida je mogoče priti le na podlagi razumevanja odločilnih razlogov za svobodo, ti razlogi pa so vpeti v Millov esej.

In kaj so ti razlogi? Prvi in najpomembnejši razlog za svobodo je napredek človeštva. Ko se življenski stili in mnenja spopadejo, je vsakdo prisiljen k vnovičnemu preverjanju svojih pogledov. Šele v tej luči človek ugleda vse prednosti in slabosti, ki se oklepajo njegove morale, njegovega življenjskega sloga in njegovih predsodkov. Zato Mill trdi, da s pomočjo etične konfrontacije ljudje veliko pridobijo v moralnem in intelektualnem smislu. To, kar pridobijo, je odprtost duha. Človek lahko le z odprtim srcem strastno zagovarja svoj pogled, ki ga jemlje zelo resno. Etična konfrontacija je torej pozitivno dobro, saj izboljšuje ljudi in vzpodbuja moralni napredek v družbi. Vendar ta etična konfrontacija ni nekaj nebolečega – če zaradi nje ni nihče vznemirjen, to pomeni, da do resnične konfrontacije med moralnimi pogledi ni prišlo. To je še en zaključek, ki pokaže na neobhodno povezanost med strpnostjo in moralnim občutkom. O toleranci ne moremo govoriti, kadar so

subjekti tolerance ali njihovi domnevni preganjalci indiferentni. Če je temu tako, potem ni toleranca tisto »zdravilo«, ki ga potrebujemo, temveč potrebujemo prevetritev duha. Mill meni, da bi v takih okoliščinah morali celo sami proizvesti etični spopad, da bi s tem pretresli samozadostnost sprejetih pogledov.

7.3. MILLOV KONČNI NAMEN : RESNICA

Če želimo zagovor svobodnega izražanja mnenj povzdigniti v paradigmatški zagovor tolerance, moramo pri Millu preseči neko neskladnost, na katero še posebej opozarja David Edwards. Srž neskladnosti leži v očitni prevladi teleološkega argumenta, ki je pravi temelj Millovega zagovora svobode (Edwards, 1988:89). To nesporno velja tudi za Herberta Marcuseja, ki je problem povzel kratko in jedrnat : »Končni smoter tolerance je resnica.«

Mnenja, ki so lahko pogubna, neresnična in moteča, imajo pravico do svobode, pa ne zaradi njih samih, temveč je njihova svoboda podrejena specifičnemu bistvenemu namenu : razodetje in dovršitev resnice. Mill se tu očitno približa staremu načinu argumentacije, ki je razkrila zmoto preganjanja v imenu pravovernosti. Ta stari zagovor se opira na trditev, da je potrpljenje in strpnost do različnosti najboljša, če ne kar edina pot do resnice. Mill je ta argument prisvojil in ga še izboljšal, saj ni nasprotoval nobeni specifični ortodoksni, temveč splošni moralni nestrpnosti množic.

Takšno razumevanje tolerance ima po mnenju Edwardsa slabe strani. Če je to celoten argument za toleranco, potem to ni nič drugega kot hladna, instrumentalna strategija doseganja željenega cilja, ki je resnica in ne svoboda. Preganjalci napačnih verovanj ali mnenj v tej luči niso več zlobni ali okrutni, temveč zgolj neumni in neučinkoviti. Toleranca je le sredstvo, bolje rečeno orožje v vojni za resnico.

Končni rezultat tolerance pa ne bo raznolikost, temveč prav nasprotno : uniformnost. Mill je trdil, da se svobodna mnenja, ki so izpostavljena javnemu preverjanju in kritiki, nenehno izboljšujejo, na koncu pa bodo dosegla tako stopnjo razvoja, da bodo postala neovrgljiva, vanje ne bo več mogoče podvomiti. Zato končni rezultat tolerance ne bo raznovrstnost in pisanost sveta, temveč prav nasprotno : uniformnost. Raznolikost mnenj, ki bi zaživela v svobodi, bi bila končno prav zaradi te svobode izničena. Neizprosni izid poenotenja mnenj, ki sledi iz takšnega utemeljevanja potrebe po toleranci, ni nekaj, kar bi Mill spregledal. V drugem poglavju O svobodi se zaveda postopnega oženja raznovrstnosti mnenj. A to je zanj najboljši rezultat napredujočega uma.

Koliko to dejstvo omaje celovitost in koherentnost ostalih argumentov, je bolj zamotano vprašanje, kot se zdi na prvi pogled. Vemo namreč, da je Mill vseskozi vzpodbujal veliko raznovrstnost mnenj in značajev ter popolno svobodo človeške narave, ki naj se razvija v brezštevilne in nasprotujoče si

smeri. Njegovi hvalospevi individualnosti in originalnosti se zdijo neskladni z argumentom, da je končni cilj strpnosti njihovo uničenje.

Končni smoter tolerance ni individualnost. Takšna interpretacija bi bila po Edwardsovem mnenju napačna. Njegov zagovor tolerance vsebuje zahteve po svobodnem izražanju mnenj in dvomov, kar je pogoj za iskanje končne resnice. Ko bodo nauki tako dovršeni, da bodo postali neovrgljivi, bo nastopilo stanje postopnega enačenja misli in verovanj. Po drugi strani pa Mill poudarja neprimerljivo vrednost raznolikosti človeške misli in načina življenja. Torej : ali ima Mill dva pogleda na toleranco, enega instrumentalnega , drugega pa čustvenega, prežetega z odobravanjem človeške drugačnosti, ekscentričnosti in samoniklosti? Poenotenje mnenj se namreč zdi kot žalosten obet za individualnost, pisanost, originalnost in vse, kar je nenavadno. Človeška raznolikost nima nič drugega kot zlo usodo.

8. LIBERALIZEM, MARKSIZEM IN TOLERANCA

8.1. TOLERANCA ZNOTRAJ LIBERALNE ZAMISLI SVOBODE, PLURALIZMA IN RESNICE

Na toleranco navadno gledamo kot na liberalno vrednoto. Ideja velja za nekakšen povzetek liberalne težnje po svobodi govora in ravnanja, po svobodi izbiranja in intelektualnem skepticizmu.

Če liberalizem pomeni svobodo posameznikov, da izražajo svoje zamisli, da si izbirajo lastne vrednote, prepričanja in življenske stile, potem je jasno, da je tu toleranca osnovno vodilo. V tej verziji liberalizma gnezdi trditev, da nobene vrednote (prepričanja) ne moremo obravnavati kot nadrejene drugi vrednoti (prepričanju). To pomeni, da vlada, ki deluje po liberalnih načelih, ne sme podeliti prednosti nobeni posamezni možnosti. Vsem možnostim mora biti zagotovljena svoboda.

V liberalni tradiciji je zahteva po toleranci navadno pomenila zahtevo po svobodi vesti. Res je, da pojem svobode zavzema v liberalizmu središčno mesto, ali, »če si sposodimo Bellov izraz, vlogo osnega načela...« (Rizman, 1992:23)

Toda svobodo zahtevati ni tako težka naloga, dosti težje je na načelni ravni opredeliti, kaj naj bi svoboda bila. Dworkin pravi, da je svoboda ideal liberalnih političnih struktur, vendar »obenem nimamo koncepta svobode, ki bi bil merljiv tako, kot bi to zahteval dokaz.« (Dworkin, 1992:212).

Podobno razmišlja Isaiah Berlin, ko govori o »..več kot dvestotih smislih te zmuzljive besede, ki so jih zabeležili zgodovinarji idej« (Berlin, 1992:69).

Res je, da je toleranca bistveni element teorije, ki se toliko ukvarja svobodo, vendar slednja v različnih kontekstih venomer pomeni nekaj drugega. Moderni liberalizem razume svobodo kot avtonomijo, ki jo omogočajo vladno zagotavljanje ekonomskih resursov in vladni popravki tržnih gibanj. Klasični liberalizem pa si svobodne družbe niti ne more zamisliti brez institucij privatne lastnine in svobodnega trga.

Sicer pa je v grobem mogoče govoriti o dveh konceptih svobode, pozitivnem in negativnem. Pozitivna svoboda pomeni, da si človek sam zamišlja lastne cilje in načine ravnanja ter jih uresničuje. Heglu pomeni individualna svoboda »priložnost za samouresničenje, pri čemer pa so njeni sestavni deli tudi sredstva, s katerimi je to mogoče doseči. (Rizman, 1992:23). Pri Berlinu pozitivna svoboda » izhaja iz posameznikove želje, da bi bil sam svoj gospodar« (Berlin, 1992:77).

Po drugi strani pa je negativna svoboda » območje, v katerem lahko človek deluje, ne da bi ga drugi ovirali« (prav tam, 69) V nasprotju tej svobodi stoji prisila, ki pomeni »namerno vmešavanje drugih človeških bitij v območje, v katerem bi jaz sicer lahko deloval.« (Berlin,70). Rawlsova opredelitev svobode je skladna z negativno idejo svobode. O svobodi razmišlja v okviru legalnih in ustavnih norm, torej v kontekstu zakona. Oseba je svobodna nekaj storiti (ali ne storiti), ko ni zavezana določenim omejitvam, vendar je njeno početje (ne-početje) zavarovano pred vmešavanjem drugih oseb (prav tam,162). Svoboda vesti tako pomeni prizadevanje za uresničevanje posameznikovih filozofskih, moralnih ali religioznih interesov, ob tem pa imajo vlada in drugi ljudje legalno dolžnost, da se ne vmešavajo.

Problem pri pojmovanju svobode na takšen način je star in zelo poznan, pa vendar ga ponovimo. Človek, ki je formalno svoboden, da si kupi kruh, pa za to nima sredstev, po mnenju nekaterih filozofov, še posebej seveda marksistov, v resnici ni svoboden. Ali ne bi bilo posmehljivo do skupine lačnih in neizobraženih ljudi, če bi se jim dovolilo, da lahko svobodno zapustijo državo, med tem ko si ti ljudje tega ne le ne morejo privoščiti, temveč si tega ne morejo niti zamisliti? Nezmožnost izkoristiti lastne pravice in priložnosti, ki je posledica revščine in pomanjkanje sredstev nasploh, včasih prištevajo med dokončne omejitve svobode. Rawls se s tem ne strinja, temveč o teh rečeh misli tako, kot da zadevajo le »vrednost svobode, vrednost, ko jo za posameznika imajo pravice...« (Rawls, 1992:164).

Isaiah Berlin pravi, da negativna svoboda pomeni odsotnost prisile ali suženjstva. Klasični politični filozofi, kot so John Locke, Mill, Constant in Tocqueville, da bi moralo obstajati neko minimalno območje osebne svobode, kamor nikakor ne bi smeli vdirati. Niso pa prišli do konsenza, koliko široko naj bi to območje bilo. Gotovo ne more biti neomejeno, saj bi to privedlo v družbeni kaos, v katerem bi svoboščine šibkih zatrli močnejši. Vsi pa so se strinjali, da mora biti nek del človeške eksistence zunaj sfere družbenega nadzora.

Ali si je moč zamisliti svobodo v pozitivnem smislu, kadar bi bila svoboda v negativnem pomenu odsotna? Berlin je menil, da človek ne more uživati

nikakršne svobode, če mu ni zagotovljena vsaj minimalna oblika negativne svobode. Po njegovem » moramo ohraniti minimalno območje osebne svobode, če ne bomo degradirali in zanikali svoje narave« (Berlin, 1992:73) Ta minimum je seveda stvar neskončne debate, Berlinu pa pomeni »tisto, čemur se človek ne more odpovedati, ne da bi prizadel bistvo svoje človeške narave« (prav tam)

Berlin se je zavedal, da lahko le malo pomeni svoboda tistim, ki je ne morejo izkoristiti. Po njegovem je temelj liberalne teorije pravica, toda v prid pravičnosti in enakosti se ne moremo odpovedati svobodi. Tako pravi: » Vse ostaja, kar je : svoboda je svoboda, ne pa enakost, poštenost, pravičnost, kultura, človeška sreča ali mirna vest...Toda, če omejim ali izgubim svojo svobodo zato, da bi zmanjšal sramoto take neenakosti, in s tem materialno ne povečam individualne svobode drugih, pride do absolutne izgube svobode.« (prav tam)

Tako torej pozitivna svoboda, ki je priložnost za samouresničenje, ni mogoča brez zagotovila negativne svobode, kajti brez te bi prišlo po Berlinovem mnenju do absolutne izgube svobode. Človek, ki ima osnovna sredstva za preživetje, nima pa pravice izražati svojega mnenja, ni svoboden.

Edino, kar lahko omejuje svobodo vesti, je v liberalnem horizontu lahko le skupni interes za javni red in za varnost. S tem po mnenju Rawlsa » soglašava vsakdo« (prav tam,171). Država naj se ne bi ukvarjala s filozofskimi ali verskimi nauki, mora pa omogočati uravnavati prizadevanja posameznikov, da sledijo svojim duhovnim in moralnim vrednotam. Njena dolžnost je omejena nan jamčenje enake moralne in religiozne svobode vsem.

Ko pa pravična vlada, ki deluje po liberalnih principih, svobodo omejuje, se sklicuje le na skupno potrebo po miru in varnosti. A pri tem se mora vsakdo strinjati, da je javni red resnično ogrožen (zaradi tega ali onega ravnanja). Javni red je nujen pogoj za to, da vsakdo doseže lastne cilje. Vlada ima pravico vzdrževati javni red in mir, to pravico mora nujno imeti, če želi vzdrževati takšne razmere, v katerih lahko vsakdo svobodno sledi svojim interesom.

To ima v mislih Berlin, ko pravi, da so liberalci pripravljene zmanjšati svobodo v interesu drugih vrednot in »pravzaprav v interesu svobode same« (Berlin, 1992:71) Svobodo vesti je torej upravičeno mogoče omejiti, ko obstaja utemeljen razlog, da bi v nasprotnem primeru (če ni omejitve) to privedlo do razkroja javnega reda, do grožnje varnosti in svobode drugih. Ko pravimo utemeljeni razlog, s tem mislimo, da mora sklep o grožnji varnosti zaradi nekega početja temeljiti na »evidenci in načinu sklepanja, sprejemljivih za vse.« (Rawls, 1992:172). Takšno sklepanje mora podpirati »običajno opazovanje in načini mišljenja, ki so splošno priznani za korektna... Kajti to merilo se sklicuje na tisto, kar lahko vsakdo sprejme...« (prav tam, 172). Rawls ima v mislih to, čemur navadno rečemo zdrav razum, ki ni nič drugega kot vrsta splošno priznanih načinov sklepanja. Vendar ti argumenti za strpnost ne slonijo toliko na zdravem razumu, temveč na

pojmovanju pravice. Pravica pa zahteva, da mora motnjo javnega reda in same svobode zanesljivo ugotoviti skupno izkustvo.

Strpnost ni izpeljana iz praktičnih potreb ali državnih razlogov. Moralna in religiozna svoboda izvirata iz načela enake svobode, ali kot pravi Rawls : » Ob predpostavki prioritete tega načela je edini temelj za zanikanje enakih svoboščin izogibanje celo večji nepravčnosti, celo večji izgubi svobode.« (Rawls, 1992:172). Omejitev svobode je torej upravičena le tedaj, ko je nujna za samo svobodo.

Tako velik prostor smo namenili liberalni opredelitvi svobode in njene omejitve, ker na oceni svobode temelji zagovor strpnosti. Vendar »zmuzljivi« pojem svobode ni edini temelj, na katerem liberalizem gradi svoj argument za toleranco. Velikokrat se pojavljata še dve zahtevi : po obstoju pluralnosti idej in življenskih slogov ter po iskanju resnice.

Kompetitivni moralni pluralizem ustvarja konflikte med ljudmi, ki imajo nezdržljive poglede na svet in na najboljšo obliko življenja. Če naj bo zagotovljeno varstvo avtonomnosti posameznika, je potrebno narediti takšne oblike življenja za legitimne. To nalogo pa naj bi, po mnenju J.Raza, opravilo načelo tolerance (Raz,1988 :155).

Graeme Duncan in John Street pravita, da je v liberalizmu toleranca tako temeljna, ker za netoleranco preprosto ne more biti opravičila, oziroma bi ga morali poiskati. Liberalizem, ki se opira na vrednoto pluralizma, mora zagotavljati raznovrstnost možnosti, iz katerih lahko posameznik izbira, kakršen koli poskus omejevanja teh možnosti pa bi ustvaril razpoko v liberalnih načelih. Nestrpnost pa je prav takšen poskus (Duncan in Street, 1988:223).

Netolerantna družba je zato v tej verziji liberalizma avtoritarna, saj se zapleta v cenzuro in preganjanje, tolerantna družba pa je odprta, ker v njej sobivajo med seboj tekmujoče ideje in življenski slogi, od katerih nobena ideja ali način življenja ne prevlada popolno ali za vedno. Temelj toleranci je torej svobodna izbira. Zagovarjati se mora tisti, ki skuša ideje in ravnanja omejevati.

Osnova temu liberalizmu in toleranci je skeptični pristop k resnici, trdita Duncan in Street. Ta pristop spominja na Popperjevo znanstveno metodo : vemo, kdaj se motimo, nikoli pa ne moremo biti gotovi, kdaj imamo prav. (Duncan in Street, 1988: 224). Pri tem pristopu k toleranci pa ne smemo narediti napake, da bi površno zamenjevali obrambo pluralizma in epistemološkega skepticizma z moralnim skepticizmom ali indiferenco. Po Dworkinovem mnenju se liberalno opiranje na pogled, da morajo vlade opravljati politične odločitve neodvisno od določenih zamisli o »dobrem življenju«, ne sme gledati kot na izgovor za moralni skepticizem. Liberalna etika zahteva, da so vljudje obravnavani kot enakopravni, a ne zato, ker ne bi obstajala razlika med dobrim in zlim.

V tem smislu je toleranca zgrajena na epistemoloških in etičnih predpostavkah, ki podpirajo vrednoto pluralizma. Toleranca je tu cilj sam po sebi, je nekakšno načelno utelešenje pluralizma. Ta verzija liberalizma z njenim poudarkom na toleranci, pa po mnenju Duncana ni edina. Pluralistični liberalizem lahko primerjamo z alternativnim liberalizmom, ki ga Duncan imenuje »monistični«. V tem pogledu, katerega največji predstavnik je J.S.Mill, toleranca ni več cilj sam po sebi, temveč postane sredstvo doseganja nekega drugega cilja.

Lahko bi rekli, da je Millov liberalizem v mnogočem pluralističen, saj konec koncev zagovarja pluralnost idej in življenjskih stilov. Vendar pri Millu vse možnosti niso enakovredne, lahko se jih primerja in sodi; dobra družba pa je tista, ki daje prednost boljšim izbiram. Millov pluralizem ne služi le ideji, naj posamezniki izbirajo resnico po lastni presoji. Prav nasprotno, v njegovi viziji naj resnično liberalna družba poskrbi za ugodne pogoje, da bodo ljudje spoznali eno in edino resnico. Mill je verjel, da bo resnica dosežena skozi svoboden pretok idej racionalnih posameznikov. Ko ideje tekmujejo za pozornost in potrditev, so ustvarjeni pogoji, ki lahko privedejo do spoznanja resnice. Pri tem morajo biti vse ideje priznane in vsako mnenje dovoljeno, saj lahko tudi takšno mnenje, ki se zdi napačno, v sebi nosi del resnice, ta pa je za človeštvo neprecenljiv. Toleranca je torej orodje doseganja resnice.

Spoznali smo, da liberalizem kot sistem idej na različne načine ocenjuje namen in vrednost tolerance; toleranca je lahko pogoj za svobodo, za obstoj pluralistične družbe ali za razkrivanje resnice. A vendar imajo liberalistične teorije svoj skupen izvor – vse te teorije namreč glasno poudarjajo vrednoto tolerance in v njej vidijo pogoj za uspešno uresničitev liberalne družbe.

8.2. MARKSIZEM IN HERBERT MARCUSE

» Vi, gospoda, se zadovoljujete s svobodo za svoj razred., mi pa si želimo resnične svobode : svobode človeka, ko bo nasičena njegova lakota, človeka, ko bo rešen nevednosti, človeka, ki mu bo zagotovljeno delo in ne bo imel skrbi, s čim bo vzdrževal otroke...«

Jorge Amado, odlomek iz romana

Katakombe svobode

Liberalizem pogosto opeva svobodo, toda, kot smo že povedali, »nimamo koncepta svobode, ki bi bil merljiv tako, kot bi to zahteval dokaz« (Dworkin, 1992:212).

Marx in njegovi nasledniki so zatrjevali, da svet, v katerem živimo, še zdaleč ni svoboden, saj so ljudje odtujeni drug od drugega in ujeti v ekonomske konflikte, razredne boje, pomanjkanje in nevednost.

Tako kot se razlikuje marksistični pogled od liberalnega na svobodo, prav tolikšne so med obema idejnima usmeritvama razlike v pojmovanju tolerance. Kadar marksisti obravnavajo problem tolerance, se zdi njihova naloga zavrnitev njene liberalne verzije.

Marksizem in liberalizem se opirata na drugačne predstave o vrednosti in vsebini tolerance. Kjer liberalci pogosto cenijo toleranco, ki je cilj sam po sebi, se marksisti nagibajo k njeni instrumentalni naravi, saj je toleranca n v tem pogledu sredstvo in ne cilj. Marksizem toleranco pogosto obravnava kot taktično metodo za doseganje določene resnice, zato se zdi njihova ideja tolerance kot cinična redefinicija liberalnega koncepta. Sama po sebi toleranca v marksizmu nima veliko vrednosti, saj je prikazana kot orodje v delovanju družbe, kot nekakšno sredstvo ohranjanja družbenega reda in nespremenjenega stanja.

Marcuse je razvil idejo, da je strpnost v kapitalistični družbi le navidezna. V imenu raznolikosti kapitalizem ustvarja uniformnost, v imenu demokracije tiranijo. V imenu tolerance se izvaja represija. Kapitalistični dosežek, izdajalski do človeka, je dovolitev tolerance, ki se opira na pluralistični liberalni pogled, v katerem pa so možnosti bolj navidezne kot resnične. Veljavne alternative v mišljenju ali načinu življenja nimajo nobenega pomembnega vpliva na dominantni pogled ali kapitalistično urejenost družbe. Še več, kapitalizem je odvzel ljudem njihovo sposobnost kritičnega razmišljanja in ustvarjanja vizij o boljšem svetu. V dominantnem pogledu obstoji le en svet z enim načinom organizacije in edine možnosti za izbiro so tiste, ki že obstajajo v tej ideji sveta. Marcuse pa vidi v kapitalistični toleranci še bolj strašljivo značilnost : ta ideja strpnosti obravnava vse ideje enako – fašizem in demokracija, rasizem in egalitarizem – vse te ideje so enakopravne in enako cenjene. Zato je ta vrsta tolerance sovražnik moralnemu napredku in orodje sužnosti.

Marcusejeva kritika tolerance znotraj liberalnega kapitalizma zanika, da bi ta toleranca imela kakšno moralno vsebino, vendar Marcuse ni zavračal vrednote tolerance. Zavrnil je njeno liberalno verzijo in jo označil za »represivno«, razvil pa je svojo lastno zamisel in oceno »resnične« tolerance. Tej toleranci postavlja edina merila in omejitve resnica. Resnica je namreč cilj svobode, svoboda pa mora biti omejena z resnico.

Marcuse je branil toleranco, ker omogoča resnici, da je odkrita in potrjena. Svoboda govora je dovoljena prav zato, ker obstaja objektivna resnica, katero je potrebno še najti. Končni smoter tolerance je zato resnica.

Marcuse je bil kritik pluralističnega liberalizma, ni pa napadal tolerance v smislu monističnega liberalizma (Duncan, 1988:230) Pri njem bi težko našli bolševiške nazore, da je potrebno omejiti politične svoboščine, ker le-te škodijo uresničenju revolucije. Trocki je na primer trdil, da tisti, ki se ne strinjajo z diktaturo proletariata, avtomatično postanejo sovražniki, saj je revolucija enaka vojni. Vojska pa ne more biti urejena po liberalnih ali demokratičnih načelih.

Trocki in Marcuse sta sicer oba menila, da je toleranca v kapitalizmu le naprava, ki podpira delovanje pokvarjenega družbenega reda. Vendar pa

Marcuseva zavrnitev kapitalistične, represivne tolerance sloni na ideji, da obstaja višja oblika tolerance. Tisto, kar on imenuje »čista toleranca«, najdemo že pri J.S.Millu. Čista toleranca služi iskanju resnice, torej je progresivna, represivna toleranca pa je konzervativna. Marcuse si je zamislil, da mora biti čista toleranca uporabljena pri prehodu v realizacijo osvobodjene družbe. Tu gre za pristransko toleranco, saj morajo biti ideje in vrednote vzpodbujane, dokler vodijo k resničnemu razumevanju družbe in primernem spoštovanju oseb; ideje in pogledi, ki imajo nasproten učinek, pa morajo biti izločeni.

V tem smislu je toleranca sredstvo doseganja vnaprej določenega cilja : resnica, ki bo ne le odkrita, temveč bo splošno sprejeta kot temelj enotnega sveta. Zopet smo pri ideji, ki so jo razvili že krščanski humanisti, nadaljevali nekateri liberalci in izpilili marksisti. Ta ideja se glasi tako : toleranca do različnosti pogledov je potrebna, da bi se odkrilo resnico, ki bi privedla do ponovnega poenotenja sveta.

V utopčnem svetu, kot si ga je zamislil Marx, za njim pa Marcuse, ne bi bilo več potrebe po toleranci, saj bi bil izkoreninjen osnovni vzrok družbenih konfliktov, torej spopad nasprotujočih si ekonomskih interesov. Okoliščin, ki povzročajo v liberalnih družbah problem nestrinjanja in uporništv, ne bi bilo več po uresničitvi družbene transformacije. V razredni družbi in kapitalizmu sta individualna avtonomija in družbena solidarnost nezdružljiva. V komunizmu pa bodo okoliščine takšne, da posamezniki pri uveljavljanju avtonomije ne bodo več naleteli na ovire, ki bi jim preprečevale složno sobivanje. Te okoliščine pomenijo v prvi vrsti ukinitvev družbenih razredov in ekonomskih konfliktov, ta ukinitvev pa bo pripeljala človeštvo tudi do moralne in politične sloge.

Idejo, ki so jo razvili marksisti, lahko imenujemo »teza o skladnosti interesov« (G.W.Smith, 1988:202). Ta ideja pravi, da bodo v komunizmu razvili natanko tiste sposobnosti in moči, ki jih ceni liberalizem. Pri tem pa bo prisotna velika razlika : ko bodo okoliščine, ki razdeljujejo njihove interese, izničene, lažna ideologija liberalizma pa razkrinkana, se bodo ljudje spontano obrnili k istim človeškim vrednotam. Sedaj lahko uvidimo, zakaj se problem tolerance sploh ne bo pojavil – ker ne bo nasprotij, ne razrednih, ne moralnih, ne političnih.

Marksizem torej kljub Marcusevem zagovoru nima visoke ocene o toleranci : v kapitalizmu služi kot prevara, v času revolucije je neučinkovita, znotraj osvobodjene, komunistične družbe pa nepotrebna.

9. TOLERANCA IN ČLOVEKOVE PRAVICE

Načelo, da je človekove pravice treba zagovarjati, je postalo » ena od vsakdanjosti današnje dobe« (Lukes, 1997: 91).

Resnično še nihče ni trdil, da teh pravic človeštvo ne potrebuje, pojavili pa so se dvomi o njihovi univerzalnosti in primernosti, zato se seznam temeljnih pravic nenehno podaljšuje. Včasih je označen poziv k človekovim pravicam za kontraproduktivnega, toda » dejansko nihče zares ne zavrača načela zagovarjanja človekovih pravic« (prav tam, 91)

Kadar govorimo o temeljnih mednarodnih dokumentih, ki se tičejo človekovih pravic, imamo v mislih Splošno deklaracijo človekovih pravic (1948), Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah (1966) in Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah (1966). Poleg teh obstoje še številne druge deklaracije in konvencije, ki jih je doslej sprejela generalna skupščina Združenih narodov, a te tri se še danes prištevajo med osnovne.

Z besedami Renneja Cassina je znanost o človekovih pravicah » posebna veja družbenih ved, katere predmet je preučevanje odnosov med ljudmi iz zornega kota človeškega dostojanstva in ugotavljanje tistih pravic in svoboščin, ki so potrebne za poln razvoj vsakega človeškega bitja.« (v Vilfan, 1991 : 65). To vodilo, ki si ga je zamišlil eden od soustanoviteljev Splošne deklaracije človekovih pravic (SDČP), velja kot praktični napotek, kadar se ugotavlja, ali so bile človekove pravice kršene.

Pojem človekovih pravic je pravni pojem, katerega namen je s pravnimi sredstvi braniti pravice ljudi pred zlorabo oblasti in hkrati pospeševati humane življenske razmere za vsestranski razvoj človekove osebnosti.

Kaj pa strpnost? Ali jo lahko obravnavamo kot pravni pojem? Na pravnem področju strpnost *je* pravna norma, saj naletimo nanjo v normativnih določbah (dolžnost biti strpen in dolžnost spodbujati toleranco, kar še posebej velja za medije in šolstvo). Pojave strpnega ali nestrpnega vedenja se ponavadi opiše in ovrednoti glede na konstelacijo pravic in dolžnosti subjektov, vključenih v spor.

Človekove pravice varujejo torej človekovo dostojanstvo, njegovo osebno svobodo, obenem pa skušajo zagotavljati tudi pogoje, ki so za to potrebni. Eden od teh pogojev je vsekakor strpen odnos članov družbe do tistih, ki so porinjeni na njen rob.

SDČP ima vrsto določb, ki neposredno urejajo vprašanje strpnosti in ne le posredno, z opredelitvijo temeljnih pravic in dolžnosti posameznikov. V 2. odstavku 26. člena je zapisano, da mora biti izobraževalni proces zasnovan tako, da omogoča poln razvoj človekove osebnosti, utrjuje spoštovanje človekovih pravic, poleg tega pa mora pospeševati razumevanje, strpnost in

prijateljstvo med narodnimi, rasnimi ali verskimi skupinami (abc, str.86) Hujskanje k nacionalnemu, verkemu ali rasnemu sovraštvu je zakonsko prepovedano v 20. členu Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah (Kanduč, 1994: 128). Mednarodna konvencija o odpravi vseh oblik rasne diskriminacije v 4. členu določa, da mora vlada učinkovito preprečevati in odpravljati vsakršno diskriminacijo. Omenimo še Deklaracijo o rasi in rasnih predsodkih, ki priznava posamezniku in skupinam, da se razlikujejo od drugih (na primer v načinu življenja), da se štejejo za drugačne in da jim drugi to priznavajo. V 5. členu govori o tem, da imajo množična občila dolžnost pospeševanja razumevanja in strpnostimed posamezniki ali skupinami ter se vzdržati stereotipnega, pristranskega prikazovanja družbenih skupin.

Zoran Kanduč zatrjuje, da pri strpnosti nimamo toliko »opraviti s specifično pravno določnico, saj bi jo ustrezneje opredelili kot moralno, religiozno ali politično kategorijo« (Kanduč, 1994:124). V tem mu damo prav – toleranca se pogosto nanaša na pogled na svet ali naziranje, torej na strpno naziranje do drugačnosti (rasne, verske in podobno), po drugi strani pa se pravne norme tičejo posameznikovih dejanj, torej praktične sfere človekovega delovanja. Pravo se nanaša zgolj na dejanja, med tem ko » tako imenovani notranji svet, namreč misli, prepričanja, nemre, želje ipd, je pravno relevanten zgolj z ozirom na njegova povnanjenja v čutno zaznavnem svetu« (prav tam,123).

Žrtve nasilja, ki ga povzroča netolerantno prepričanje, bodo imele marsikaj za povedati o tem, kako je lahko naziranje neusmiljeno »povnenjeno« v »čutno zaznavnem svetu«. A predmet prava so lahko le dejanja, ki imajo za posledico neupravičeno škodo drugega pravnega subjekta. Na področju prava se, kot vse ostalo, tudi strpnost navezuje na »škodljiva« ravnanja, navadno pa se ob pojavu nestrpnosti porodi naslednje vprašanje : katera škodljiva ravnanja naj bodo, kljub njihovi škodljivosti, v imenu strpnosti dopuščena? Stavka zagotovo ima škodljive posledice, tako kot kakšna demonstracija, vendar je to potrebno dopuščati. Zakaj?

G.W.Smith pravi, da liberalci pogosto obravnavajo dejanja državljanske neposlušnosti na izrazito prizanesljiv način, saj so ta ravnanja nekaj drugega kot kriminalna dejanja. Državlјanska neposlušnost je, na zelo pomemben način, le razširitev občutja nesoglasja (ali drugačnosti). Predanost vrednoti raznolikosti vsaj implicitno vključuje odobravanje strpnosti do državljanske neposlušnosti, še posebej, če ta neposlušnost zavzame nenasilno obliko. Običajni liberalni pogled na neposlušnost je, da to sicer ni nekaj, do česar ima posameznik pravico, vendar si zasluži pozitivno toleranco (G.W.Smith, 1988:200)

Še nekaj je značilno za liberalno naziranje : zamisel o pravni državi (Rechtstaat) oz. vladavini prava (Rule of law) kot pogoju za tolerantno soočanje konfliktnih stališč (moralnih, političnih, verskih...). Ta pogoj zagotavljajo mednarodnopravne določbe, še posebej tiste, ki se nanašajo na temeljne človekove pravice in svoboščine. Ideal vladavine prava že sam po sebi pomeni, da mora obstajati pravica posameznika do določene sfere negativno zamišljene sobode. Kako se ideal vladavine prava prenaša v

temeljne človekove pravice, je dobro izrazil Arno Baruzzi : » Še vedno in najprej gre za pravice proti državi, za zaščito pred državo, ali kakor na kratko pravimo : gre za človekove pravice kot pravice do obrambe... Te naj bi varovale bistveni človekov osebni svet, ki si ga hoče človek zdaj sam urejati...« (Baruzzi, 1988:1408). Jamstvo posameznikovih pravic tako deluje kot omejitev demokratičnega ideala pravne države, ki terja, da ravnajo državni organi v skladu z veljavnimi predpisi, ne glede na njihovo vsakokratno vsebino. S tem so zavarovane manjšine, ki imajo premalo politične ali ekonomske moči, vendar koncept vladavine prava zagotavlja varstvo le negativno zamišljeni svobodi, zanemarja pa svobodo v pozitivnem smislu. Kot pa bomo videli, tega ne bi mogli očitati SDČP.

Po 25. členu SDČP ima » vsakdo pravico do takšne življenske ravni, ki zagotavlja njemu in njegovi družini zdravje in blaginjo, vključno s hrano, obleko, stanovanjem, zdravniško oskrbo in potrebnimi socialnimi storitvami; pravico do varstva v primeru brezposelnosti, bolezni, delovne nezmožnosti, vdovstva ter starosti ali druge nezmožnosti pridobivanja življenskih sredstev zaradi okoliščin, neodvisnih od njegove volje«. Poleg tega ima vsakdo pravico do dela, do izobraževanja, do počitka in prostega časa.

Te socialnoekonomske zahteve pogosto navajajo kot pravice »druge generacije«, saj so se razvile kasneje kot pravice »prve generacije«. Pravice prve generacije so tradicionalne državljanske in politične svoboščine : svoboda govora, svoboda veroizpovedi, pravica voliti, pravica do pravičnega sojenja...

Veliko liberalnih mislecev se je spraševalo, ali je možno pričakovati, da bi kdor koli užival tradicionalne svoboščine, ne da bi mu bila zagotovljena vsaj minimalna materialna varnost. Navadno so bili tisti, ki so izražali stališče, da brez zadovoljenih osnovnih življenskih potreb posameznik ne bo mogel izkoriščati državljanske ali politične svobode, označeni za zagovornike pozitivnega koncepta svobode. Berlin je takšna stališča odobral, ni pa se strinjal, da je materialna enakost enaka svobodi : » Res je, ponuditi politične pravice ali zagotovila proti intervenciji države ljudem, ki so na pol goli, nepismeni, podhranjeni in bolni, je roganje njihovemu položaju... Kaj je svoboda tistim, ki je ne morejo uporabiti?« (Berlin 1992: 71). Vendar po Berlinovem mnenju svobode ne gre zamenjevati z družbeno pravičnostjo, saj je »svoboda eno, pogoji zanjo pa nekaj drugega« (v Waldron, 2000 : 172)

Toda ne glede na to, ali svobodo analitično ločimo od družbene pravičnosti, kot je to storil Berlin, ali pa, kakor Rawls, pogoje za svobodo štejemo za »vrednost« svobode in ne za svobodo samo, ne moremo mimo naslednjega preprostega dejstva : družba ne more trditi, da ponuja svobodo svojim državljanom, ne da bi bila pozorna na njihov materialni položaj.

Do tega problema se Waldron opredeli tako : » Vsekakor argumenta, ki gre od pravic prve k pravicam druge generacije, nikoli niso imeli za stvar konceptualne analize. Če nam res gre za zagotavljanje državljanske ali politične svobode neki osebi, bi morala to prizadevanje spremljati nadaljna skrb za njene življenske pogoje, ki ji omogočajo uživanje in uveljavljanje te

svobode. (Waldron, 2000:173). Tudi Henry Shue je trdil, da nihče ne more v celoti uživati v nobeni pravici, ki naj bi jo imel, če nima bistvenih pogojev za razmeroma zdravo in dejavno življenje (Shue 1980 : 24)

Povedali smo, da temeljne človekove pravice slonijo na nekem pojmu spoštovanja in človekovega dostojanstva. Ali je zapostavljanje njihove socialne in ekonomske stiske združljivo s tem spoštovanjem? Zagotovo ne, zato ne bi bilo napak, če rečemo, da je zagotovitev socialnih in ekonomskih potreb predpogoj za uresničitev vseh človekovih pravic in svoboščin, s tem pa tudi pravica do drugačnosti, do svobode govora, do izbire lastnih ciljev in življenskih smotrov.

Iz vsega tega logično sledi, da družba v resnici ne more biti strpna, dokler njeni člani živijo v revščini in nevednosti. Tisto, do česar smo strpni, je prav svoboda nekoga, ki je drugačen in živi na drugačen način, vendar brez zadovoljitve osnovnih življenskih potreb nihče ne more razvijati svojih moči ali izkazovati svoje drugačnosti. Mill, veliki zagovornik negativne zamisli svobode, tukaj ne bi imel dosti povedati : le kako naj svobodni ljudje razvijajo spontanost, izvornost, duševno energijo ali moralno hrabrost, če je njihova vsakodnevna skrb omejena na golo preživetje?

10. ROMSKA SKUPNOST : ARGUMENT ZA STRPNOST

Bistveni namen, ki si ga zastavlja pričujoče in sklepno poglavje, je umestitev argumentov za strpnost v konkretni, živi kontekst. Torej, kako je mogoče uporabiti vse zgodovinske razloge, ki so ustvarjali in podpirali načelo strpnosti, v primeru problematike, ki se dandanes vzpostavlja z vprašanjem Romov na Slovenskem in drugod po Evropi. S to problematiko se je že in se še vedno ukvarja mnogo vladnih in nevladnih organizacij, med njimi pa se navadno vsi strinjajo, da je pomemben problem tudi nestrpnost večinskega oz. lokalnega prebivalstva do pripadnikov romskih skupnosti.

Nihče zase ne bo trdil, da je nestrpnost, saj je nestrpnost postala koncept z negativno konotacijo, obenem pa je kritika nestrpnosti »vrednostno vnaprej legitimirana«. (Krek, 2000:4).

Po drugi strani pa razlogi za nestrpnost še niso odpravljeni. V resničnem življenju odpira vprašanje sobivanja Romov z okoliškim prebivalstvom neprestana boleča vprašanja, zato bi bilo nespametno trditi, da je zadovoljiv razlog za načelo strpnosti preprosto kritika nestrpnosti. Videli bomo, kako v praksi delujejo argumenti za in proti strpnosti do Romov, ob tem pa bomo skušali pokazati, kateri od zgodovinskih razlogov za strpnost, ki smo jih do sedaj obravnavali, lahko še danes prepričajo. Po drugi strani pa, kateri so toliko zastareli, da se ne pojavljajo več v nobeni pomembni vlogi.

Še prej pa bomo razložili, kdo so Romi, kakšna problematika se z njimi vzpostavlja ter zakaj so Romi tipičen, malone šolski primer (ne)strpnosti na območju Republike Slovenije.

Romi, ljudstvo ognja in vetra, naj bi imelo svoj nejasen izvor v Indiji. Že dolga stoletja so brezdomci in večni potniki, kjer so se ustalili, pa so praviloma potisnjeni na družbeni rob. Skozi njihovo nomadsko zgodovino so se naselili domala povsod po svetu. Podatki o njihovem številu so precej netočni, saj naj bi jih bilo po neuradnih podatkih med 15 in 30 milijoni, » v uradnem računalniškem registru človeštva pa kar nekaj krat manj.« (Tancer, 1994:21). Romi so ljudstvo brez lastne države, po svetu so razkropljeni in med seboj različni, povezujeta jih le njihov jezik (romano čib) in kultura. Pozornost so nase pritegnili prav zaradi njihove samoniklosti in drugačnosti, ki pa je po drugi strani njihov največji problem, saj se niso zmožni vključiti v družbeno življenje. Vsekakor pa so s svojim načinom življenja vzbudili zanimanje mnogih umetniških in kulturnih ustvarjalcev, pa tudi znanstvenikov. Med domačimi romologi moramo omeniti njenega začetnika Franca Miklošiča, uglednega jezikoslovca, ki je ugotavljal sorodnosti romskega jezika z indoevropskimi, poleg njega pa sta pri raziskovanju avtohtonih Romov na Slovenskem pomembni avtoriteti še Vanek Šiftar in Pavla Štrukelj.

V Sloveniji živi po podatkih centrov za socialno delo približno 6.264 Romov, po občinskih podatkih pa 6.448. Točne ocene je težko postaviti; predsednik

Zveze Romov Joško Horvat-Muc na primer navaja, da po neuradnih podatkih v Sloveniji živi kar 10.000 Romov (Horvat, 1999:3), vendar se mnogi od njih nočejo opredeliti za Rome. Pisni viri omenjajo Rome že v 15.stoletju, danes pa lahko govorimo o zaokroženih območjih poselitve v Prekmurju, na Dolenjskem, v Posavju, Beli Krajimi ter deloma na Gorenjskem (Kovačič, v Pezelj, 2004:8). Na teh območjih žive Romi, ki jih štejemo zan avtohtono prebivalstvo. Mnogo Romov pa se je v Slovenijo priselilo (zlasti po osamosvojitvi) iz držav bivše Jugoslavije (Kosovo, BIH, Makedonija). Slednji so se večinoma nastanili v obrobju večjih mest, predvsem Ljubljane in Maribora.

Ustava Republike Slovenije v 65. členu določa, da položaj in posebne pravice romske skupnosti, ki živi v Sloveniji, ureja zakon. Ustava dopušča zakonodajalcu, da romski skupnosti kot posebni etnični manjšini zagotovi posebne pravice (poleg splošnih, ki veljajo za vse prebivalce). Urejanje položaja te posebne etnične skupnosti pa v celoti prepušča področni zakonodaji in tovrstnim mednarodnopravnim dokumentom. Romska skupnost v Sloveniji je ustavno priznana manjšina, ki ji je tudi zakonsko omogočeno zastopstvo v lokalni samoupravi oziroma v občinskih svetih, torej enakopravno zastopstvo na lokalni ravni. Z zakonom o lokalni samoupravi je določeno, da imajo Romi na območjih, kjer živi avtohtono naseljena romska skupnost, v občinskem svetu najmanj enega predstavnika (5. odstavek 39. člena). Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o lokalni samoupravi (Uradni list RS, št 51/02) je še bolj natančen in določa, da so občine Beltinci, Cankova, Črenšovci, Črnomelj, Dobrovnik, Grosuplje, Kočevje, Krško, Kuzma, Lendava, Metlika, Murska Sobota, Novo mesto, Puconci, Rogašovci, Semič, Šentjernej, Tišina, Trebnje in Turnišče dolžne zagotoviti pravico v občini naseljene romske skupnosti do enega predstavnika v občinskem svetu. Romski svetnik je seveda pomembna pridobitev, ki pa izvira šele iz leta 2002. Predstavniki romske skupnosti v občinskih svetih lahko zadovoljivo opozarja občino na probleme Romov in deluje kot pogajalec ter povezava med občinskim svetom in Romi.

Največja problema, ki jih imajo Romi po Horvatovem mnenju, sta zaposlovanje in bivalne razmere. Skoraj polovica Romov živi v zasilnih bivališčih brez komunalne infrastrukture, brez vodovoda in električne napeljave. Poleg tega imajo Romi velike težave pri vključevanju v delovno okolje, saj »nimajo privzgojenih delovnih navad« (Horvat, 1999:6), najhujša ovira, ki jim onemogoča zadovoljivo zaposlovanje, pa je nizka izobrazbena raven. V osnovne šole je sicer vključenih okoli 1350 romskih otrok, a izstop iz šolskega sistema je med Romi nesorazmerno velik. Osnovna težava je neznanje slovenskega jezika, zaradi česar učenci izostajajo od pouka, njihovi starši pa nimajo prav visokih pričakovanj glede šolskega uspeha. Delež otrok, ki končajo osnovno šolo, je še vedno nizek, kljub mnogim raziskavam, strategijam in programom, ki so jih naročali vlada, državni zbor in druge organizacije. Najnovejši datum (julij 2004) trenutno nosi strategija vzgoje in izobraževanja Romov, ki jo je na pobudo ministrstva za šolstvo, znanost in šport pripravila posebna delovna skupina. Strategija temelji na načelih integracije romskih otrok v vrtce in šole in skuša vpeljati takšne mehanizme, ki bi zagotovili uspešnejšo socializacijo otrok, pa tudi uspešnejše

izobraževanje odraslih. Med rešitvami, ki jih predpiše strategija, lahko izpostavimo dve : zgodnje vključevanje Romov v vzgojno-izobraževalni sistem (otroci naj bi se vpisali v vrtec dve leti pred vstopom v šolo) in uvajanje učiteljev pomočnikov v šole, ki bodo skrbeli za redne stike med šolo in romsko skupnostjo, otrokom pa pomagali prebroditi čustvene in jezikovne težave pri soočanju s šolskim prostorom.

P. Winkler v svojem prispevku izpostavi ugotovitve dveh podrobnih analiz, ki sta bili podlaga za razprave o položaju Romov v vladi in državnem zboru (Winkler, 1997:9). Z analizo so prišli strokovnjaki do naslednjih spoznanj : Romi v Sloveniji predstavljajo ogroženo skupino prebivalstva, ki brez organizirane pomoči nima možnosti, da bi se prilagodila življenju v sodobni družbi. Glavne ovire pri njihovi integraciji v družbo so socialna ogroženost in nizka izobrazbena raven, ki jim zapira poti do zanesljivih poklicev za nedoločen čas. Romska problematika je torej v prvi vrsti socialno vprašanje, ki ga je mogoče rešiti le ob aktivnem sodelovanju državnih in lokalnih organov, organizacij civilne družbe, romskih organizacij in posameznikov.

Poglavitna težava je torej ureditev prostora in prenaseljenosti v romskih naseljih. Ponavadi imamo opravka z dvema vrstama romskih naselij : legalnimi in nelegalnimi. Med legalna štejemo tista romska naselja, kjer je občina pridobila zemljišča za postavitev bivalnih prostorov ter zagotovila delno ali popolno komunalno infrastrukturo. Takšnih naselij ni veliko, saj Romi povečini žive v nelegalnih romskih naseljih, ki so postavljena na zemljiščih v lasti krajanov (okoliških kmetov) ali občine in so naseljena brez njihovega dovoljenja. Lastniki večinoma niso pripravljeni prodati zemljišč, poleg tega ta naselja nimajo vode in kanalizacijske napeljave, zato so higienske razmere slabe.

Poleg težav v zvezi s poselitvijo so tu še problemi nezaposlenosti, nerednega obiskovanja šole romskih otrok, prisotnost velikega števila psov (ki niso cepljeni), vožnja neregistriranih avtomobilov, hrup, prosjačenje...

Veliko županov v občinah, kjer žive Romi, je v vprašalniku v zvezi z romsko problematiko (2.7.2004) odgovorilo, da zaradi razmer, ki vladajo v romskih naseljih, ne more priti do sožitja krajanov s pripadniki romske skupnosti. *** Romom očitajo odlaganje smeti na neprimernih površinah, nekontrolirano sečnjo dreves, ogrožanje varnosti v prometu, izsiljevanje otrok in ustrahovanje občanov, kraje in uničevanje pridelkov na njivah in po vrtovih, vznemirjanje okolice s premočno glasbo, stalne intervencije policije...

Romi torej močno vznemirjajo okolico in vzbujaajo s svojo prisotnostjo neprijetne občutke strahu, jeze, užaljenosti. S svojo drugačnostjo in neprilagojenostjo motijo ljudi in vzbujaajo nestrpne reakcije in mnenja. Zato Romi predstavljajo tako tipičen primer (ne)strpnosti – strpnost je po liberalni definiciji potlačitev lastnih nagnjenj k preganjanju tistega, s čimer se ne strinjamo, kar se nam zdi odvratno, nemoralno, nepravilno. Po drugi strani je strpnost vzpodbujanje sprejemanja drugačnosti, je torej pozitivno dejanje sprejemanja. Način življenja Romov se marsikomu zdi nepravilen ali nepošten; zelo veliko ljudi meni, da si Romi ne zaslužijo socialne pomoči, da

vsi po vrsti kradejo, se pretepajo, streljajo ali prosjačijo. Vsi ti predsodki, pravično utemeljeni ali ne, ustvarjajo nestrpno ozračje, saj vzbujajo tudi pri širši javnosti občutja nezadovoljstva in jeze. To lahko ponazorimo za naslednjim primerom. Zamislimo si delavko, ki pušča svoje zadnje moči v tovarni in pri tem zasluži borih 50 tisočakov. Po radiu pa sliši, da 'ciganska mati' s svojimi petimi otroki zasluži (s socialno pomočjo in otroškimi dodatki) do 170 tisočakov na mesec, seveda brez kakršnega koli dela. Povsem človeško občutje, ki temu sledi, je občutje jeze in užaljenosti, pa tudi ogroženosti. Ta občutja pa lahko vodijo k splošnem nestrpnem ozračju do družbene skupine, ki je označena za 'črno ovco', saj ne le da ne dela, temveč živi bolje od ostalih, 'poštenih' državljanov. Seveda socialna podpora ni edina osnova, ki vodi k nestrpnosti do Romov– k temu največ namreč pripomorejo drugačna tradicija, način življenja, razmere, v katerih živijo, drugačen sistem vrednot in neprilagojenost okolju. Res pa je, da je omejeno potrpljenje do te družbene skupine dostikrat osnovano na povsem realnih temeljih.

V naslednjem razdelku naši primeri ne bodo namišljeni, temveč resnični. Pomagali si bomo z javno razpravo, ki je potekala v novomeškem Kulturnem centru Janeza Trdine, v ponedeljek, 6. oktobra 2003. Javna predstavitev mnenj o romski problematiki je povzeta v zborniku z naslovom Sobivanje (2004, urednik mag. Janez Pezelj) in nam bo v veliko pomoč pri reševanju naloge, ki smo si jo zastavili. Torej skušamo odgovoriti na naslednja vprašanja : zakaj so Romi predmet nestrpnosti, kako bi lahko oblikovali argument za strpnost do njih in kateri od zgodovinskih zagovorov nam lahko pride prav?

Na prvo vprašanje smo sicer že odgovorili, a ne popolno. Res je, da Romi s svojo izrazito drugačnostjo, s svojo neprilagojenostjo in splošno nezaželjenostjo so žrtve nestrpnosti, kajti ljudje ne marajo pretirane samoniklosti, pretiranega odstopanja in raznolikosti v načinu življenja. Vendar k nestrpnosti v pomembnem smislu prispevajo tudi slabe izkušnje ljudi, ki morajo z njimi bivati in iskati možnosti za sožitje..

Romom se največkrat očita, da ne delajo tako kot vsi drugi, a prav pri zaposlovanju naletijo na največje težave. Romi so nedvomno pogostokrat žrtve diskriminacije, tudi tisti, ki si resnično želijo delati in se vključiti v okolje. Koordinator za romska vprašanja v občini Trebnje je na omenjeni javni razpravi potrdil, da » nihče noče zaposliti Roma.... Marsikateremu Romu, ki me je prosil, sem že napisal prošnjo, saj imam pregled, kdo razpisuje delovno mesto nekvalificiranega delavca. In mi obljubijo, da ga bodo zaposlili. Ko pa izvedo, da je to Rom, ga ne marajo...« (Pezelj, 2004 :37) Podobno je ugotovil šentjernejski župan Franc Hudoklin : » Res, da jih delodajalci oziroma lastniki tovarn ali obratov nočejo zaposlovati...« (prav tam, 29) Negativen odnos do Romov je splošen pojav, takšno negativno mnenje pa temelji ne le na njihovi drugačnosti, temveč tudi na negativnih izkušnjah.

Problem ni enostaven. Brezposelnih je okoli 90 odstotkov Romov. A to, da so brezposelni, ni edini očitek, ki na Rome leti s strani krajanov in županov v občinah, kjer žive romske družine. Podpredsednik krajevne skupnosti Miro Škufca ugotavlja, da sožitje vedno bolj zamira, to pa predvsem zaradi streljanja : »Gre za posamične strele in celo do rafalov. Gre za puške, pištole in avtomatsko orožje. Nepojmljivo. Nadalje opažamo povečanje onesnaženja zraka zaradi sežiganja kablov. Romi tako pridobivajo baker in ostale žlahtne kovine. Opažamo oziroma smo priča številnim divjim zabavam, ko pride državni denar. Pa poka, da je kaj. In opažamo gradnjo hiš oziroma predvsem barak ter množično priseljevanje Romov, verjetno iz drugih naselij... Torej, streli iz orožja postajajo vse pogostejši, zlasti ponoči. Bojimo se poškodb, zato se moramo, ko prihaja do streljanja, neposredni sosednje skrivati v hišah...« (prav tam, 38).

Moramo povedati, da so takšne obtožbe kar pogoste, vendar navadno niso tako hude. Občinski funkcionar iz Trebnjega pravi, da Romi »imajo svoje zabave, tam tudi malo streljajo«. A na splošno » še vedno kradejo, brskajo po smeteh, imajo tudi mamila...«(36).

Razumljivo je, da si za svojega soseda nihče ne želi razcapanca, ki krade, strelja, kuri avtomobilske gume in pri tem mu pomaga še država z denarno podporo. Takšen opis 'tipičnega' Roma je morda popačen in pretiran, a tega v tej nalogi tega ne moremo ugotavljati. Naš namen je le vzpostaviti možnost obrambe strpnosti, torej načela, da nekaj dopuščamo, četudi je le-to slabo, nemoralno, če strelja in živi v baraki.

Liberalni zagovor strpnosti se dostikrat nasloni na Millovo načelo škode. Torej je dopuščeno vse, kar ne povzroča neposredne škode. Na tem temelju bi, po moji oceni, lahko temeljil zagovor strpnosti. Millovo načelo zahteva, da je edini veljavni razlog za nestrpno dejanje, torej prepoved nekega načina življenja (in s tem poseg v posameznikovo svobodo), takšna oblika vedenja, ki neposredno povzroča škodo drugim ljudem. Kot pravi Kanduč, ima Millovo načelo le »neznatno razlagalno in usmerjevalno vrednost; ključno vprašanje je namreč, glede na kaj opredeliti določeno ravnanje kot škodljivo oziroma protipravno...« (Kanduč, 124). A kljub temu lahko služi pri oblikovanju argumenta za strpnost – če način življenja Romov neposredno ne ogroža nikogar, potem nimamo utemeljenega razloga za preganjanje ali prepoved ali poseg v osebno svobodo teh ljudi. Videli smo že, da prisotnost Romov vendarle vzbuja strah in občutke ogroženosti, a ta občutja niso vedno utemeljena, saj Romi povečini živijo izolirano, izven naselij. Kočevski podžupan V.Prebilič je povedal tako : »..bi najprej vzpostavil dejstvo, da nas je ponavadi strah tistih stvari, ki jih ne poznamo. Problem, ki ga jaz razumem in ga tudi razumejo moji sodelavci v Kočevju, je, da obstaja popolna odsotnost komunikacije med Romi in občinsko upravo ter med Romi ter sokrajani oziroma ljudmi, ki z njimi bivajo« (pezelj, 2004:24

Če smo liberali, nobeni vrednoti in prepričanju in življenskemu slogu ne podeljujemo prednosti. Argument, do katerega smo prišli, se glasi nekako tako : dokler Romi ne povzročajo nedvomne škode ljudem, s krajo na njihovih vrtovih, s streljanjem v njihovi neposredni bližini ali karkoli drugega, kar

pravo poimenuje 'krivična ravnanja, ki imajo za posledico neupravičljivo škodo drugega pravnega subjekta', potem je družba dolžna dopuščati njihov način življenja. Socialna pomoč, lenoba, brskanje po smeteh in vožnja z neregistriranimi vozili so slabe reči, vendar ne povzročajo krajanom neposredne škode. Žal pa je tako, da velja med ljudmi prepričanje, da Romi večinoma škodijo svoji okolici, ker ne spoštujejo zakonov in so nevarni. To je zelo velikokrat utemeljeno. Svoje izkušnje je na razpravi povedala tudi direktorica maloprodaje Mercator Dolenjske, gospa Ljubica Murn : » In v teh prodajalnah se naši prodajalci vsakodnevno srečujejo z izgredi, krajami in raznimi oblikami nasilja pripadnikov romske skupnosti. V naših prodajalnah se tako pojavljajo dve do tri skupine kritičnih Romov« (Pezelj, 2004:49). Gospa direktorica sicer ne želi vseh Romov metati »v isti koš«, ker se zaveda, da so tudi drugi Romi, in » bi bila krivična, če bi rekla, da so vsi enaki« (prav tam, 49). A vendar pogosto prihaja do vpitja, pljuvanja, groženj in poškodovanja osebne lastnine prodajalk. Pri tem pa je policija brez moči : »Seznani so nas s svojimi pooblastili, to pa je tudi vse...« (prav tam, 50).

Pogosto letijo očitki na delo policije : » Svoje čase je bila številka 113 zaščitena. Ko danes kličemo na pomoč, da Cigani zopet streljajo, prej izvedo oni kot pa policija,« pravi krajan Bučne vasi, in se sprašuje : »Zakaj Romi prej zvedo za naše klice, kot pa policija?« (prav tam, 51). Nasilnost in agresivnost nekaterih Romov meče slabo luč na celotno skupnost, neučinkovitost policije pa to stanje še poslabšuje. Millovo načelo tako ne bo imelo nikoli nobene moči, dokler bodo Romi resnično ogrožali prebivalce občin, kjer živijo, in dokler se ti prebivalci ne bodo počutili varne. Strpnost in sožitje brez tega nista mogoča. Tudi Locke, splošno priznan za prvega in največjega zagovornika strpnosti, ne bi toleriral katolike, ker se mu je zdelo, da je njihov obstoj nevaren družbenemu redu.

Po drugi strani pa lahko tudi načelo škode nekoliko razširimo. Ko smo obravnavali Millovo teorijo, smo izpostavili t.i. moralno pretresenost, torej »..dejstvo, da je nekdo pretresen zaradi nečesa, kar ima sam za nemoralnost ali izprijenost obnašanja drugega...« (Waldron, 1997:100) Škoda, ki je vpeta v moralno pretresenost, ni zadovoljiva škoda za prepoved. Negativnih učinkov romskega načina življenja ne pripišemo Romom, temveč moralnim pogledom in predsodkom proti njim. Mill je menil, da je moralna pretresenost nekaj pozitivnega, saj je cenil popolno svobodo v izpovedovanju nauk, idej in mnenj. To je po njegovem moralna pravica človeka. Poleg tega etična konfrontacija, ki sicer ni neboleča, ima lahko celo usodne posledice, v veliki meri pripomore k napredku družbe. A le družbe, ki ceni to, kar je cenil on : drugačnost, pisanost, raznolikost.

Mill nam lahko pomaga oblikovati še drugi razlog za načelo strpnosti – po njegovem so lastnosti, kot so ekscentričnost, pisanost in odstopanje pozitivne lastnosti, ki preprečujejo potopljenost v monotonost življenja in v močvirje predsodkov. Takšne lastnosti je potrebno vzpodbujati, saj je pluralnost vrednot pogoj napredku družbe. Tako oblikovanega argumenta tukaj marsikdo ne bi jemal resno, vzbujal bi celo posmeh. Romi so pogosto označeni za necivilizirane, zaostale in neumne. Na omejnjeni javni tribuni je predstavil svoje mnenje o možnostih šolanja in izobraževanja Romov poslanec Zmago

Jelinčič Plemeniti : » Gospod Drobnič je prej lepo govoril o usposabljanju in o vzgoji, vendar za to, kar bi on želel, je potrebnih 200 let. Najmanj 200 let ali pa še več...« (Pezelj, 2003 : 17). Tudi poslanec Drobnič meni, da so Romi zašli v neko »slabše civilizacijsko obliko« (prav tam, 16).

Proti takšnim mnenjem se bodo morali braniti Romi sami, pri tem pa jim mora tudi država pomagati ohranjati in vzpodbujati njihovo lastno identiteto. Velik korak je na tem področju storjen z otvoritvijo romskega muzeja in ustanovitvijo romske revije (Romano Them). Na področju kulture se vzpostavlja rešitev, ki bi lahko zmanjšala nestrpnost do Romov, saj bi vzpodbujala stik med romsko kulturo in ostalimi prebivalci Slovenije, odprla bi se tudi nova delovna mesta in možnosti za razvoj. Žal ne mislijo vsi tako, tudi poslanec Drobnič ne: »tako kot večinsko prebivalstvo, slovensko, je imelo neko svojo tradicijo. Neke svoje korenine tradicija vleče, vendar se spreminja tudi civilizacija. In nikakor ne romantizma za Rome in graditi na teh lažnih upanjih. To ne bo uspelo, to je vračanje v preteklost.« (v Pezelj, 2004:15). Res je, da se zdijo takšne rešitve manj pomembne ali vsaj manj nujne, kot so rešitve stanovanjske problematike, šolanja in zaposlovanja, a tudi te ne bi smele biti zanemarjene. Njihovo drugačnost in posebnost bi bilo potrebno predstaviti na pozitiven način, da bi jih bolje sprejemala širša javnost in navsezadnje tudi Romi sami sebe.

Mnoge teorije strpnosti, tudi Millova, predvsem pa humanistične teorije in teorija Herberta Marcuseja, so k tej ideji pristopile z drugega zornega kota : cilj strpnosti ni pluralizem vrednot, temveč prav nasprotno – enotnost človeškega sveta.

Humanisti od Erazma do Bodina so iskali neko temeljno enotnost sveta in univerzalne človeške vrednote. Menili so, da je strpnost potrebna, dokler se ljudje ne prikopljejo do konsenza. Takšen konsenz je možen, saj obstaja skupna in univerzalna resnica, ki je osnova vseh velikih religij sveta. Erazem, Acontius in Chillingworth so trdili, da so razlike v verah nebistvene, kajti bistveni so zgolj 'temelji' vere. Bodinov junak Senamus pa je trdil, je vendarle Bog oče vseh bogov. Torej Resnica, do katere bi lahko pripeljal strpen dialog, bi v končni fazi odpustila načelo tolerance, ker bi načelo tolerance nadomestilo načelo vsesplošnega strinjanja. Tudi v Marcusejevi teoriji načelo tolerance ne bi bilo več potrebno, ko bi družba prešla v stanje osvobojenosti, v katerem bi se vsak človek spontano obrnil k istim človeškim vrednotam. Res je, da velika večina strokovnjakov na področju romske problematike stremi k temu, da bi se Romi 'poenotili' z ostalimi člani družbe, torej da bi se naučili jezika in uspešno socializirali ter integrirali v družbo, a humanistični zagovor vsebuje še nekaj več kot to.

Zahtevo po spoznanju resnice prvi vpelje humanistični zagovor strpnosti. A to ni resnica renutnega političnega interesa, temveč je to resnica, ki je razvidna vsem razumnim ljudem, takoj ko jim je predstavljena. Humanisti torej ne predpostavljajo, da je resnica to, kar trdi cerkev, temveč to, kar lahko vidi vsak razumni posameznik. »Humanistični dispozitiv vpelje nov razlog argumenta, ki ni niti sekularni politični interes niti institucija avtoritete

verovanja. Ta razlog argumenta je, najbolj na kratko rečeno, predpostavka razumnega posameznika.« (Krek, 2000:27)

To domnevo razumnega posameznika podpirata tako Locke kot Mill, nenazadnje pa institucija človekovih pravic. Bistveni del pojma človekovih pravic, to so pravice prve generacije, sestavlja pravica do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Če podpiramo idejo človekovih pravic, potemtakem se nujno strinjamo, da vsak je vsak človek razumno bitje, ki ima določeno 'dostojanstvo'. Lahko rečemo, da so možne različne razlage 'dostojanstva', pa vendar, če so te pravice 'človekove', morajo veljati za vse ljudi. Tudi za Rome.

Koncept pravic je »tista forma, ki v sodobnih liberalnih parlamentarnih demokracijah vpeljuje subjekt strpnosti in zagotavlja zaporo netoleranci«, pravi J.Krek (2000:6). Režim tolerance bo torej Romom priznaval in omogočal osnovne človekove pravice. Vendar Romi kot ogrožena etnična manjšina potrebujejo dodatno zaščito, da bi v teh pravicah dejansko uživali. Določila o prepovedi diskriminacije vsebujejo vsi dokumenti OZN, Sveta Evrope in Organizacije za evropsko varnost in sodelovanje ter drugih mednarodnih organizacij s področja varstva človekovih pravic. Ti dokumenti zagotavljajo Romo formalno enakost, a vsebujejo tudi dodatna določila, ki jim zagotavljajo posebne pravice, zlasti na socialnem področju.

Teh posebnih pravic pa marsikdo nima za legitimne, saj ne uvidi v njih predpogoj za izvršitev splošnih pravic, takšnih, ki teoretično pripadajo vsem. Takole je povedal Zmago Jelinčič Plemeniti : »Skratka, Cigani so danes več vredni kot kateri koli delaven, pošten človek, državljan Republike Slovenije. Vlada jim daje in dopušča in popušča na vseh pozicijah. Postavlja jim posebne šole, daje jim pozicije v občinskih svetih, zdaj zahtevajo, da bodo imeli še svoj sedež v parlamentu. Kaj podobnega se ne dogaja nikjer na svetu:« (v Pezelj, 2004:17)

Verovanje v koncept pravic je lahko dobra, morda edina osnova, na katerem je mogoče zgraditi obrambo tolerance do Romov, kljub temu, da v človekove pravice niso vsi enako prepričani. Vendar, dokler se bodo ljudje zaradi Romov počutili življenjsko ogrožene, je nesmiselno pričakovati od njih izkazovanje strpnosti. Mirno sobivanje, ki ga toleranca omogoča, ne pomeni sobivanje gospodarja in sužnja ali ustrahovalca in prestrašenega. Torej bo potrebno na tem področju storiti še marsikaj več kot le vzpodbujanje strpnejšega odnosa med skupinami. Po drugi strani pa je, kot smo se lahko prepričali, prav potreba po strpnosti vpeta v tiste procese (na primer zaposlovanje), katerih cilj je omogočiti sožitje. Cilj, ki se zdi nedosegljiv, po besedah strokovnjaka B.Kovačiča kljub vsemu ni tako neverjeten : »Čim dlje in dlje se rešujejo romski problemi, do učinka vendarle pride.« (V Pezelj, 2004:32)

11. PROBLEM TOLERANCE: PRAKTIČNE OMEJITVE

Fenomen tolerance v sodobni družbi povzroča obilico nejasnosti, pa tudi nerešenih dilem in problemov. V središču vseh polemik pa, tako kot vselej v zgodovini razvoja tega pojma, leži vprašanje njene končne meje. Torej vprašanje, kaj je po eni strani še lahko tolerirano, kaj pa po drugi kljub vsemu ne more biti dopuščeno.

Sodobna družba se spoprijema s pojavom pluralizma vrednot in obstoja različnih kultur, etnij ali religij na enem samem družbenem prostoru. V tem svetu je toleranca postala osnovno načelo, ki omogoča sobivanje tako raznolikih skupin ljudi in posameznikov. V evropski ustavni pogodbi so kot temeljne vrednote EU zapisani ideali o spoštovanju človekovega dostojanstva, o demokraciji, enakosti, strpnosti, solidarnosti in nediskriminaciji. Niso le nevladne človekoljubne organizacije tiste, ki si postavljajo toleranco kot svoj ideal in svetovni cilj, temveč to počno, seveda na ravni deklaracij ali zakonov, večinoma tudi vlade držav in naddržavnih tvorb. Mnogi si prizadevajo, da bi iz Evrope naredili velesilo – gospodarsko, diplomatsko in politično, vsega tega pa brez integracije ne bodo mogli doseči. Evropa, ki želi uspešno konkurirati ameriškemu trgovskemu bloku, se mora tudi uspešno združiti, k temu pa lahko pripomore le toleranca.

Toleranca torej v sodobnem diskurzu temelji na nekem prepričanju v pozitivno lastnost obstoja pluralnosti. Toda takšno pojmovanje nima nujno željenih posledic (pri čemer imamo za željene posledice strpno ozračje v določeni družbi). Kot meni David Heyd, moderni koncepti tolerance temeljijo na prelahkotnem sprejemanju heterogenosti vrednot in načinov življenja, s čimer koncept tolerance prehaja v indiferenco, še najbolj pa je ogrožena njena vrednost, torej vrednota tolerance.

Med filozofi sicer vre kontinuiran spor o tem, ali je toleranca vrednota ali le pragmatičen izhod, ta spor pa sploh ni tako nepomemben, kot se morda zdi na prvi pogled. Prav nasprotje med pragmatizmom in moralno zavezanostjo lahko povežemo z nasprotjem med formalno politiko države in neformalnim družbenim življenjem. Področje formalne politike ureja vprašanja tolerance na pragmatičen način. Pri distribuciji privilegijev in dobrin načelno ne daje prednosti eni skupini ljudi pred drugo, poleg tega vzpodbuja enakopravnost pred zakonom, participacijo pri političnih odločitvah in svobodo govora. Družba pa s tem še ni tolerantna. Zahteve tolerance segajo tudi na področje neformalnih odnosov znotraj družbe. Bernard Williams na primer postavi tezo, da problem tolerance najprej zadeva raven medčloveških odnosov. (Williams, 1998:34)

Tukaj pa se v resnici zaplete. Toleranca v resničnem življenju ni nekaj lahko sprejemljivega, temveč je zelo težavna in predstavlja veliko breme. To smo dobro pokazali pri vprašanju romske problematike. Država formalno zagovarja stališče, da so Romi ustavno priznana manjšina, ki ima pravico

živeti tako, kot ji to zapovedujejo njene vrednote. Toda vrednote romske skupnosti so povečini nezdržljive z vrednotami ostalih prebivalcev občin, v in ob katerih žive Romi. Romi drugače pojmujejo lastnino in se pogosto naseljujejo tam, kjer po 'naših' merilih seveda to ni sprejemljivo, torej na zemljiščih, ki so v lasti kmetov ali občine. Zato se zdi toleranca do Romov nekaj slabega, nekaj, kar podira večinski sistem vrednot. Še več, politika strpnosti, ki jo tej manjšini izkazuje vlada, se zdi marsikomu, tudi nekaterim politikom, nesprejemljiva.

Tudi če pogledamo širše, bomo videli, da ima toleranca kratke noge. Večina razvitih družb podpira idejo svobode govora. Družba podeljuje vsem svojim članom enako pravico, da se upošteva njihovo mnenje, tudi o tem, v kakšni družbi živijo, ter da sodelujejo pri odločanju, kakšna naj bo družba v prihodnosti. Ta ideja, ki se zdi na prvi pogled nedvoumno načelo pluralne družbe, je v resnici zelo težko sprejemljiva. Vsi imamo namreč globoke interese in želje v zvezi s tem, kako naj se razvijajo poglobitveni običaji in prakse družbe. Vsakdo si želi, da bi družba imela podobne vrednote, kot jih ima on sam. Tudi verska toleranca, ki se danes ne zdi več problematična kot je bila nekoč, postane v tej luči bolj resna in nevarna. Lahko sicer rečemo, da nam je vseeno, kateri veri pripadajo ljudje v naši okolici, toda mi si ne želimo, da bi bila njihova religija nekoč zakonsko vpeljana. Še bolj kot te možnosti pa se vsak človek boji, da bo pristal s svojimi verovanji in prepričanji na margini. Torej da bo prav v neformalnem smislu na dnu družbene lestvice.

Ne glede na to, ali je nevarnost tolerance produkt domišljije ali je realno utemeljena, vendar predstavlja njeno pomembno omejitev. V novem tisočletju smo priča stiku radikalno različnih kultur, od katerih ima vsaka svojo predstavo o tem, kakšna naj bi bila idealna družba. Priznan italijanski pisatelj in zgodovinar Umberto Eco opozarja, da Evropa postaja multi-kulturni kontinent, takšen trk kultur pa lahko privede do prelivanja krvi. Eco celo meni, da se temu ne bomo mogli izogniti in bo trajalo dolgo časa (Eco 2001: 102)

Problem tolerance je globok in zahteva resen premislek. Zaverovanost toleranci je sicer visoka, po mnenju Karla Popperja že kar problematična, saj nas je strah pred netoleranco pripeljal do prevelikega povzdigovanja tolerance (Popper, 1978:17). Podobno je ugotavljal Eco, ko je pretresal fenomen politične korektnosti v Ameriki. Po njegovem mnenju želja po vzpodbujanju tolerance in pripoznavanju vseh različnosti ustvarja neko novo obliko fundamentalizma.

Fundamentalna oblika tolerance ima seveda netolerantne posledice. Med tem ko se toleranco v političnem in javnem besednjaku preveč povzdiguje, to lahko povzroči v 'neformalnem' področju družbenega življenja odpor. V karseda tolerantni družbi se pojavljajo problemi, ki so povezani s takšnim odporom.

Vzemimo primer Nizozemske kot države, ki ima sloves najbolj tolerantne dežele v zgodovini Evrope. Prav v zadnjem času pa dogodki neprijetno

opozarjajo na njene notranje težave. Nizozemsko je namreč pretreslo več zločinov, katerim je najverjetnejši vzrok verska nestrpnost. Ubiti režiser Theo van Gogh je bil v svojih filmih kritičen do islamske vere in tudi sicer ni skrival svojih desničarskih nagnjenj. Umor, katerega je domnevno zakrivil islamski skrajnež, je sprožil veliko razburjenje. Mnogi so napovedali vojno proti islamskemu terorizmu, še posebej skrajni desničarji, ki so pripravili številne shode, nekateri so napadli mošeje in še neznani storilci so poškodovali celo islamsko šolo.

Evropi torej grozi spopad kultur in tudi naraščanje skrajne desnice. Vseprisotna bojazen pred terorizmom ustvarja nove možnosti nasilja in nestrpnosti. Nestrpnost je vpeta v človeško naravo, zaradi česar je v vsakem konkretnem primeru potrebno poiskati argument za strpnost. Ni dovolj sklicevanje na formalne zakone ali deklaracije, saj le-ti ne ustvarjajo strpnega ozračja tam, kjer je najbolj potrebno, v neformalnem družbenem življenju.

Pogosto preveč pozivov k strpnosti ustvarja prav nasprotni učinek: nestrpnost. Vzemimo še en primer, ki zavljo vsakdanjosti in ne pretirane škodljivosti ni tako pomemben, pa je vseeno zelo nazoren. Zamislimo si poklicnega šoferja, ki preživi večino svojega življenja za volanom, pričemer mu je edina zabava in izhod iz sivega vsakdanjika radijska postaja. Vemo, da večina radijskih postaj že ob prvih kapljicah dežja bučno opozarja voznike, naj vozijo previdno in naj bodo do drugih udeležencev v prometu strpni. Sedaj pa se vživimo v vlogo šoferja, ki mora biti zaradi napak drugih (izsiljevanje, prehitro zaviranje...) neprestano previden, vsaj trikrat na uro pa sliši, da mora biti strpen. Ali lahko od njega resnično pričakujemo strpnost?

Strpnost je torej zelo težko dosegljiva. Preprosto pozivanje k strpnosti ni dovolj, potrebno je tudi razumevanje medčloveških odnosov. Čeravno je res, da strpnost lahko pomeni nevarnost, jo je vseeno potrebno vztrajno zagovarjati, kajti brez nje si ni mogoče zamisliti miroljubnega sobivanja raznolikih kultur, etnij ali religij.

12. ZAKLJUČEK

V tej nalogi so bili predstavljeni številni argumenti, ki podpirajo načelo tolerance. Zgodovinski primeri so pokazali, da je toleranco mogoče zagovarjati kot načelo ali kot vodilo v političnem in osebnem življenju, čeravno se ideja tolerance venomer porodi ob neprijetnih in neželjenih pojavih, ki jih je poznala zgodovina in jih pozna sedanost.

Menim, da v vseh poglavitnih smereh argumentacije lahko opazimo tri skupine zagovorov : utilitaristična zahteva po toleranci, toleranca kot zahteva razuma in toleranca kot moralna zahteva. V večini primerov se ti trije, idealno razdeljeni načini argumentiranja potrebe po toleranci, pojavljajo bodisi ločeno bodisi prepletено, čeprav ponavadi stopajo skupaj.

Utilitaristični zagovor tolerance ima dolgo zgodovino. Protagonisti takšnega pristopa so ponavadi dokazovali, da je toleranca potrebna zaradi ohranjanja splošnega miru in stabilnosti družbe. Locku se je zdelo preudarno tolerirati francoske hugenote, saj bi to prineslo državi ekonomske koristi, netoleranca pa bi lahko pomenila nemir ali konflikt. Takšne vrste argumentov so se pojavile že dosti pred rojstvom slavnega Locka. V 16. stoletju je v Franciji delovala (katoliška) stranka politiques, ki je podpirala politično motiviran argument za strpnost. To je bilo stališče, da bi bila sicer bolj zaželjena verska uniformnost, toda če le-ta vodi v propad države, je bolje, če se vladarji odpovedo njeni prisilni vpeljavi. Torej je bolje ločiti državo od vere, kot pa pustiti, da država zgrmi v prepad. Argument stranke politiques ni bila načelna obramba svobode veroizpovedi, bila je pragmatična rešitev. Ta argument je lahko uporaben le, v kolikor prinese mir. Toda – kaj če lahko mir omogoči le brezobzirno zatiranje ali celo pobijanje? V utilitarističnem preračunu takšne vrste je tudi pobijanje dovoljeno, dokler je učinek dejanja mir v državi. Argument je lahko hitro razveljaven – če je odpravljen njegov razlog (mir), je odpravljen tudi razlog za politiko tolerance.

Humanisti so bili primorani poiskati drugačen razlog načela strpnosti. V veliki večini je bila toleranca zahteva morale. Krščanski humanisti so poudarjali krščansko etiko, ki zapoveduje usmiljenje in potrpežljivost. Erazem se je spraševal, čemu cerkveni očetje dovoljujejo nasilje, ki ni v skladu z njihovim poslanstvom. Humanisti šestnajstega stoletja so si prizadevali, da bi s svojim delom dosegli spravo in enotnost krščanstva, vendar na miroljuben način. To je bila njihova moralna zahteva. Heretiki so ljudje v zmoti, zato jim je potrebno potrpežljivo pokazati pravo pot.

Izpostavili pa smo še en drug, bolj pomemben vidik humanističnega zagovora. Cilj strpnosti je konsenz, ob tem pa spoznanje Resnice. Tukaj ne gre za resnico, kot jo v racionalističnem duhu razumeta Mill ali Popper, temveč za božansko razodeto resnico. Kljub temu so humanisti predpostavili tezo, da lahko vsak razumni posameznik resnico uvidi, takoj ko mu je predočena. Še več, Bodin in Castellio sta trdila, da obstaja univerzalna resnica, ki povezuje

vse religije. Torej je humanistični dispozitiv uvedel dve predpostavki : domnevo razumnega posameznika in domnevo univerzalnosti človekove morale. Človekove pravice, ki jih je razglasila generalna skupščina OZN, predvidevajo razumnega posameznika, ki ima pravico do svobode vesti, pa tudi neko univerzalno idejo človeškega dostojanstva.

Razumni posameznik je pridobil veljavo pri Hobbesu in Locku, 'očetu' liberalizma. Locke je zagovarjal toleranco v smislu moralne zahteve in zahteve razuma. Moralna zahteva je imela pri Locku malo moči – takoj, ko je opredelil toleranco kot zapoved krščanske etike, se je usmeril v drugo smer dokazovanja, ki je bila po naravi racionalistična. Versko preganjanje ali prisiljevanje vesti je iracionalno početje, saj prepričanje ni predmet volje. Prisiliti nekoga, da veruje proti svoji volji, ni več neučinkovito, temveč je tudi iracionalno. Pokazali smo, da je tak argument kljub vsemu pomanjkljiv, saj »v zadnji instanci podcenjuje zapletenost problema, ki ga obravnava« (Waldron, 1997:12). Če je res, da je neposredno prisiliti vest v določeno prepričanje nemogoče, pa je tudi res, da je to moč storiti na posreden način, na primer z usmerjanjem pozornosti, s cenzuro in podobno. Locke ni nič govoril o nemoralnosti prisiljevanja vesti in nič o žrtvah preganjanja.

Sto let kasneje je J.S.Mill. menil, da ima človek moralno pravico do popolne svobode v izpovedovanju idej, mnenj in prepričanj, četudi imajo te ideje škodljive posledice. V utilitarističnem smislu je Mill sicer trdil, da je lahko dovoljeno vse, kar ne povzroča neposredne škode, a to ne velja za osebna mnenja, verovanja, način življenja, skratka – za osebno svobodo posameznika. Mill se je zavedal, da imajo lahko mnenja uničujoče učinke, a je kljub temu trdil, kar je bila njegova moralna zahteva, da morajo imeti vsa mnenja priložnost biti izražena. John Stuart Mill je razpravljal o dialektični vrednosti verske, filozofske in etične raznolikosti. V tej točki se njegova moralna zahteva pomeša z zahtevo razuma. Trdil je, da se mnenja, ki so izražena svobodno in so podvržena kritiki, nenehno izboljšujejo; na koncu bodo dosegla takšno stopnjo razvoja, da bodo postala neovrgljiva, vanje ne bo več mogoče podvomiti. Takrat pa načelo tolerance ne bo več potrebno, saj ga bo nadomestilo načelo vsesplošnega strinjanja. Podobno je še sto let kasneje razmišljal Marcuse, ki je v toleranci videl predvsem sredstvo doseganja takšne stopnje razvoja človekove družbe, v kateri bo človek osvobojen, vsakršna lažna ideologija pa razkrinkana.

Liberalizem v svoji zahtevi po toleranci navadno sledi velikim očetom, kot sta Locke in Mill. Moralna zahteva, ki se znotraj liberalizma pogosto pojavlja, se glasi tako : vse vrednote v pluralni družbi so enakovredne, nobena nima prednosti pred drugo. Posameznik pa mora biti toliko avtonomen, da med možnostmi (vrednote ali življenjski slogi) svobodno izbira. Med tem pa je potrebno zaščititi vse možnosti in tudi posameznika pred nasilnim vmešavanjem drugih posameznikov v njegov osebni prostor svobode.

Človekove pravice imajo veliko zahtev po posameznikovi svobodi, ki ne sme obstajati le na ravni deklaracij, temveč v resničnem življenju. Pravice 'druge' generacije zato zahtevajo, da je potrebno vsakemu človeku zagotoviti vsaj minimalno materialno in socialno varnost. Brez teh človek ne more izkoristiti

pravic 'prve' generacije, kot so svoboda vesti, pravica voliti itd., pa tudi pravica do strpnosti.

Najboljši zagovor strpnosti je tisti, ki se nasloni na idejo človekovih pravic. Ker človekove pravice predstavljajo pomembno vrednoto, breme argumenta pade na pleča tistih, ki z dejanjem nestrpnosti tem pravicam nasprotujejo. Z drugimi besedami, koncept pravic je »tista forma, ki v sodobnih liberalnih parlamentarnih demokracijah vpeljuje subjekt strpnosti in zagotavlja zaporo netoleranci« (Krek, 2000:6).

13. LITERATURA

Alatari, Paolo (1980): *Oris zgodovine moderne politične misli*; Ljubljana: Delavska enotnost

Baruzzi, Arno (1988): »Človekove pravice«; v: *Nova revija*, št.71 (1988), str.1408-1427

Berlin, Isaiah (1992): »Dva koncepta svobode«; v: Rizman(ur.) 1992, str. 69-89

Cranston, Maurice (1987): »John Locke and the case for Toleration«; v: Mendus, Susan in Edwards, David (ur.) 1987, str. 101-122

Duncan, Graeme in Street, John (1988): »Liberalism, Marxism, and Tolerance«; v: Mendus (ur.) 1988, str.223-236

Eco, Umberto (2001): *Five Moral Pieces*; New York, San Diego, London : Harcourt

Edwards, David (1988): »Toleration and Mill's liberty of thought and discussion«; v: Mendus (ur.) 1988, str.87-115

Gaber, Slavko (2003): »Svoboda kot pogoj in meja demokracije«; v: Mill 2003, str. 253-273

Harel, Alon (1998): »The Boundaries of Justifiable Tolerance: A Liberal Perspective«; v: Heyd(ur.) 1998, str.389-426

Heyd, David (ur.)(1998): *Toleration: An elusive virtue*; Princeton: Princeton University Press

Horton, John (1996): »Toleration as a virtue«; v: Heyd,David(ur.) 1996, str.28-44

Izboljšanje položaja Romov v srednji in vzhodni Evropi; povzetki referatov na znanstvenem srečanju, Ljubljana 1999

Kamen, Henry (1967): *The Rise of Toleration*; London: World University Library

Kanduč, Zoran (1994): »Toleranca v polju (kazenskega) prava«; v *Toleranca, Časopis za kritiko znanosti*, letn.XXII, št. 164/165, str. 123-141, Ljubljana

- Kocijančič, Gorazd (1992): »O Erazmu in humanizmu«; v: *Nova revija*, št.117/118 (jan./feb. 1992), str. 140-151
- Krek, Janez (1997): »Argument za strpnost«; v: *Problemi*, št.3-4 (1997), str. 31-90, Ljubljana
- Krek, Janez (1998): »Človekove pravice kot prisila in struktura strpnosti«; v: *Problemi*, letn.36, št 3/4, str. 147-193, Ljubljana
- Krek, Janez (2000): *Pojem tolerance v novoveški etični in politični filozofiji*; doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani
- Locke, John (1994): »Pismo o toleranci«; v: *Toleranca, Časopis za kritiko znanosti*, letn.1994, št.164-165, str.29-73, Ljubljana
- Lukes, Steven (1997): »Pet prilik o človekovih pravicah«; v: *Problemi*, št. 3/4, str. 91-107, Ljubljana
- Marcuse, Herbert (1994): »Represivna toleranca«, v: *Toleranca, časopis za kritiko znanosti*, št. 164/165 (1994), str. 97-118, Ljubljana
- Mendus, Susan (ur.) (1988): *Justifying Toleration; Conceptual and Historical Perspectives*; Cambridge University Press
- Mendus, Susan in Edwards, David (ur.) (1987): *On Toleration*, Oxford: Clarendon Press
- Miličić, Vjekoslav (1997): »Načelo tolerance in pravo«; v: *Pravnik*, št.6/8 (1997), str. 335-350
- Mill, J.S. (2003): *Utilitarizem in O svobodi*; Ljubljana: Krtina
- Pezelj, Janez (2004) :*Sobivanje*; Novo mesto: Kulturni center Janeza Trdine
- Pribac, Igor (1994): »Versko in politično ozadje Lockovega Pisma o toleranci«; v: *Toleranca, Časopis za kritiko znanosti*, letn.1994, št.164-165, str.15-23, Ljubljana
- Pribac, Igor (1994) : »Jus circa: Hobbes in Spinoza«; v: *Toleranca, Časopis za kritiko znanosti*, št.164-165 (1994), str. 75-94
- Pogačnik, Jože (1990): *Starejše slovensko slovstvo*; Ljubljana:DZS
- Popper, Karl (1987): »Toleration and intellectual responsibility«; v: Mendus, Susan in Edwards, David (ur.) 1987, str.17-35
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*; New York : Columbia University Press

- Rawls, John (1993): »Dva koncepta pravil«; v *Nova revija*, št.136/137 (avgust/september 1993), str. 1089-1103
- Raz, Joseph (1988): »Autonomy, toleration, and the harm principle«; v: Mendus (ur.) 1988, str. 155-170
- Remer, Gary (1996): *Humanism and the Rhetoric of Toleration*; Pennsylvania University Press
- Rizman, Rudi (ur.) (1992): *Sodobni liberalizem*; zbornik; Ljubljana: Krt
- Rotterdamski, Erazem (1992): »Paraklesis«; v *Nova revija*, št.117/118 (jan./feb.1992), str. 152-159
- Ryan, Alan (1988): »A more tolerant Hobbes?«; v: Mendus, Susan (ur.) 1988, str. 37-61
- Scanlon T.M. (1998): »The Difficulty of Tolerance«; v: Heyd(ur.) 1998, str.32-49
- Skinner, Quentin (1993): *The Foundations of Modern Political Thought; volume 2, The Age of Reformation*; Cambridge: Cambridge University Press
- Smith, G.W. (1988): »Dissent, toleration, and civil rights in communism«; v: Mendus (ur.) 1988, str. 199-222
- Solomon, Robert C. In Higgins, Kathleen M. (1998): *Kratka zgodovina filozofije*; Ljubljana : Znanstveno in publicistično središče
- Tancer, Mladen (1994): *Vzgoja in izobraževanje Romov na Slovenskem*; Založba Obzorja Maribor
- Tuechle, Hermann (1994): *Zgodovina cerkve 3*; Ljubljana:Družina
- Tuck, Richard (1988): »Scepticism and toleration in the seventeenth century«; v: Mendus (ur.) 1988, str.21-36
- Voltaire (1988): »Toleranca«; v *Nova revija*, št.77 (1988), str. 1398-1399
- Waldron, Jeremy (2000): »Liberalne pravice: dve plati medalje«; v: *Problemi*, letn.38, št1/2 (2000), str. 169-202
- Waldron, Jeremy (1997): »Mill in moralna pretresenost kot vrednota«; v: *Problemi*, letn.1997, št.7/8, str. 99-115, Ljubljana
- Waldron, Jeremy (1997): »Locke, toleranca in racionalnost preganjanja«; v: *Problemi*, letn.1997, št.3-4, str.5-30, Ljubljana
- Walzer, Michael (1998): »O toleranci«; v *Problemi*, letn. 1998, št.3-4, str.97-138, Ljubljana

Warnock, Mary (1987): »The Limits of Toleration«; v: Mendus, Susan in
Edwards, David (ur.) 1987, str.123-146

Williams, Bernard (1998): »Toleration: An Impossible Virtue?«; v: Heyd(ur.)
1998, str. 23-41