

princip tolerancije

(ideja političke kulture od antropogonije do negativne etike)

relja knežević

Kada je rimski car Konstantin Veliki 329. godine izdao edikt o toleranciji hrišćanske vere kojim se propisuje njeno važenje unutar granica Carstva naspram paganskog verovanja, kao da u isti mah nastaju i prve nedoumice u pogledu važenja ovog termina. Na stranu to što neko može da deluje čudno da se uz pomoć tolerancije nešto propisuje (na primer »budi tolerantan!«), jer kao da priroda ovog pojma ne dozvoljava zapovest. Ali, to je odista lažna nedoumica: upotreba ovog pojma pretpostavlja nekakvu moć da bi on »profunkcionisao«. Tolerancija nije puka nemoć, niti nekakvo pasivno iščekivanje sudbine.

S druge strane, podzrenje budi ličnost koja je iskazuje. Da bi to uvideli ne treba da budemo preveliki moralisti — dovoljno je da imamo na umu par istorijskih činjenica. Konstantin je bio »velik« i po tome što je ubio preko 1000 ljudi (među inima i nešto članova svoje porodice), koji su mu stajali na putu do trona. Imajući to u vidu, ne čini se da je on najkvalifikovaniji izvor odredbi o toleranciji. Duša kojoj je na savesti posejano nekih 1000 žrtava nije baš podobna za humanističke ideje tolerancije, niti joj se objektivno može priznati kompetencija poslednje instance u prosudivanju šta je tolerantno a šta nije.

Istorija delovanja svetskih religija može se posmatrati i kroz rekordan broj žrtava¹ koje su u njihovo ime pale. No korišćenjem ove konstatacije ne upućujem princip tolerancije na opšti kontekst njegovog nastanka, koji je uostalom već dovoljno poznat. Trivijalni sadržaji tolerancije kao što su »živi i pusti druge da žive« (ili, u ovom slučaju »veruj i pusti druge da veruju«), odveć često su potkrepljivani ljudskom krvlju da bi bili samo u slučajnoj vezi.

Više me zanima logika primarne situacije. Jedna recepcija Konstantinovog delovanja (iz ugla biskupa Teodoret), može biti dovoljno dobar uvod u ovu logiku. Ona glasi: »Svi ljudi su ga upoznali kao dobrog oca«. Konstantin bi prema ovom gledanju mogao biti shvaćen gotovo kao aršin protivurečne ljudske prirode u kojoj očevi imaju sklonosti prema ubijanju svoje dece. U tom slučaju ovu protivurečnost zadržavao bi i sam princip. Ali ovaj argument lako otpada: teško da bi ljudi pristali na veru u kojoj su izloženi samovolji očeva. Inače u njoj ne bi tražili nikakav red.² Pred bogom su svi jednaki, pa i sam Konstantin. To je iskustvo hrišćanstva koje uopšte uzevši može biti shvaćeno i kao moralna refleksija pred neopravdanim postupcima silnika. U sledu ovakvog razmišljanja pobija se i pretpostavka da je princip tolerancije tek tako ispaljen iz Konstantinovog pištolja bez obzira pogađa li ili ne. On sâm se i te kako tiče angažmana ljudi kojima se obraća na saglasnost. Od njega se uvek očekuje dobrovoljno priznavanje nove vere (sada hrišćanske), kao i novog vladara nad ljudima. Moja prava teza je, da ako ne želimo upadanje u protivurečje istorijskog i teološkog zasnivanja principa tolerancije, moramo pretpostaviti njegovu konstitutivnu ulogu za zajednicu: on legitimise socijalno-kosmološki poredak u koji se uvodi. Tome u prilog navodim nešto od kulturne istorije:

Rim se ne temelji niti na poznatoj istoriji naroda³ (o čijem poreklu svedoče uglavnom oborive pretpostavke), niti je izrastao na vlastitoj mitologiji, nacionalnom epu ili filozofiji. Upravo obrnuto: Rimljani su mislili praktično i želeli da vladaju. U tome je moglo pomoći uglavnom ono što dovodi apstraktnu volju sopstva do važenja. U svoj jezik od stoičara unose pojam imperativa, na kome se razvija pravo kao definicija poopštivih normi. Konačno, tu je i »politika« u vidu principa tolerancije koji uvodi ideju jednog boga među politeističke, paganske narode. Svi putevi vode u Rim, tamo stoluje Jedno, smisao mnogih egzistencija. Menja se ontološki odnos prema stvarnosti: paganim se posreduje jedinstvena slika sveta razvijena na univerbalizujućim potencijalima hrišćanstva. Subjekt tolerancije nije ništa drugo nego Bog koji apsolutno postavlja drugo: monizam uspostavlja pluralizam, monoteistička religija politeističku. Ali kakav je to princip tolerancije?

Nije li to pre produžetak rata bogova za egzistenciju sveta u kome preživeli bog više ne želi naklonost ljudi nego im je samo pripisuje. Nemogućnost istorijsko-teološkog utemeljenja ogleda se u ovim aporijama. Prema tome osnovna strategija u daljem razmišljanju ne može biti više striktna teološka definicija predmeta, jer ona vodi u otvoreno protivurečje (»ne imaj drugih bogova nego samo mene«).

Sama tolerancija mora biti shvaćena u razlici od jednoznačnog potvrđivanja apsoluta.

Iz ovoga sledi moja druga teza: idealno-tipski gledano, ovakav model tolerancije već je predstavljen grčkim polisom, a njegovo utemeljenje idejom političke kulture koju preuzima na sebe aristotelova praktična filozofija.

Praktična filozofija se ne bavi nekakvim posebnim vidom čovekove delatnosti koji bi se mogao nazvati praksom, nego onim što uopšte omogućuje bilo kakvu delatnost prethodeći joj. Evidencija zajednice je jedna od pretpostavki praktičnog uma, ali ne tako da ovu obznaniuje neka transcendentna norma po sebi koja se tigrovim skokom unosi u spoznaju naj mudrijih, koji onda upravljaju ostalima (u smislu Platono-ve države). Ne pade Reč sa neba kao logos koji unosi smisao u besmisao. Aristotelova analiza je zdravorazumska i isključuje metafizički vi-

šak koncepta »božje države« prema kojima bi čovek morao da sledi svoje ciljeve poredajući se sa idealnim poretom stvari. Osnovne institucije dobrog života, nasuprot ovome, jesu za Aristotela u horizontu sveta života obeležene metaforom kuće. U privrednoj delatnosti čovek vodi domaćinstvo u smislu »ekonomskog doma«, pravo kojim štiti svoje osnovne interese pripada odvajkada »običaju kuće«, a politika čija je svrha održanje zajednice slobodnih ljudi — upućena je na etičke poretke koji su tradirani još od starih. Etičko⁴ je sinonimno običaju, navici, poretku, pravednosti (kao vrlina), i situirano je kako u polis, tako i porodicu. Politika prema tome nije stvar samo viših staleža koji donose umne odluke i zaostale, nego se tiče svih slobodnih ljudi. Polis je dinamična celina u kojoj nisu odvojeni spoznaja i delanje, posebnost interesa samostalnog pojedinca od opšteg sa kojim se ujedinjuje u zajednicu. Praktična filozofija u svom pojmu sadrži etiku, ekonomiju i politiku⁵. Metodički gledano, njome se Aristotel ograđuje od pada u empirizam s jedne, i dedukcije države iz jednog etičkog principa (na pr. tolerancije), s druge strane.

Utoliko ni danas ne možemo olako odustati od ovih uvida. Ako bi se praktična filozofija shvatila kao nesamostalna disciplina duha u smislu regionalne ontologije, koja samo parazitizira na posledicama mišljenja koje je na višoj instanci već odlučilo o njenoj sudbini, upada se u veliki nesporazum sa onim što praktični um jeste i znači, jer te odluke nisu posledice njegovog nego teorijskog mišljenja. Kada postmoderno »stanje« prebacuje praktičnoj filozofiji da je zarobljenik sopstvene kritičnosti, onda ovaj argument izvrđava suptilnu uvučenu kritiku u postmodernom mišljenje. Ovome se može i dalje uputiti pregnantna Ador- nova formulacija: »Filozofija, kakva bi poslije svega jedino još bila odgovorna, ne bi više smela zamišljati da je dorusla apsolutnome, dapače, morala bi sebi zabraniti pomisao na to da ga ne izda, a opet ne bi smela dopustiti cjenkanje oko amfatičnog pojma istine. To protivurečje njezin je element. On je određuje kao negativnu. Kantova slavna izreka, da je još jedino otvoren kritički put, pripada iskazima kojima filozofija iz koje potječe, izdržava kušnju time što oni, kao ulomci, preživljuju sistem«⁶. Iako je sama ideja kritike postala sumnjivom, ona još uvek čini delatnu stranu filozofske povesti. Odricanje od sistema apsolutne istine koji se upravo u vidokruhu praktične filozofije ispostavlja kao »sistem ludila«, ujedno je i odricanje od apsolutne refleksije u čiju dialektičku mrežu iza leda praktičnog života upada žudeni plen: politička »istinitost«. Praktičan um je Grcima utoliko potreban, ukoliko za svoju evidenciju o dobrom životu u zajednici ne traže »naučni« dokaz koji bi je legitimisao. U pitanju je sasvim drugačiji tip racionalnosti koji nazivam političkom kulturom. On dozvoljava pitanje o ispravnosti delanja ujedno problematizujući mogućnost programiranja političkog života. Praktičan život kome pripadaju etika, pravo, politika i sva ona znanja koja omogućavaju da se ciljevi i vrednosti ljudske prirode ispune, razvija se u međijumu političke kulture. Norma se ne može naprosto postaviti kao princip nego se uvek iznova ispituje u skladu s kontigencijom praktičnog delanja.

Iz ovoga ne sledi zaključak da iz savremene situacije treba da se vratimo u dobra stara vremena. Upravo obrnuto: ukazivanje na povesnu mogućnost modela koji se nudi s grčkim polisom treba da istakne značaj ideje političke kulture naspram svih apriornih konstrukata povesti u koje se nasilno ugurava princip organizacije zajednice. Ideja političke kulture poštuje »zakonitosti« života u zajednici ne prevodeći je u nužnost egzistencije nekakvog božanstva. Ovaj kritički impuls sledim zahvaljujući interpretaciji Joakima Ritera⁷. Problem koji nastaje ako se na Aristotela gleda kao na jakog institucionalistu koji navodno glorifikuje tradiciju i samorazumljivost postojećih normi, Riter rešava prepuštajući reč Aristotelu: etos nije puka identifikacija sa poretom koji potiče od otaca. »Besmisleno je ostati pri onome što su mislili očevi« i »kretanje (je) bolje«⁸, kaže eksplicitno Aristotel. Iz ovoga jasno sledi da jednostavni identitet običajnosti i stvarnosti individuumu ne postoji, što se Aristotel često pripisuje. Etos je neka vrsta horizonta samorazumevanja koji, međutim, ne određuje šta treba da se radi a šta ne — »svi traže dobro a ne ono što su očevi predali«⁹ kaže Aristotel.

U onome što su stari mislili ne nalazi se već čitava istina, nego se u sporu s novim razvija. Paradigma tradicije i inovacije nužno je upućena na ideju kritike.

Privodeenje svrhe čovekove prirode u polis koji ne gradi samo sebe nego i ljudsku zajednicu kao kulturnu vrednost i specifičnost njenog opstanka (homo politicus), uslovno bih nazvao antropogonijom. »Antropogonijski« gledano, više se ne radi o pripovesti o nastanku prvog čoveka, niti o uključivanju starih mitskih predstava koje posreduju nekakvu pra-zajednicu. Praktična filozofija ne spada u evolucionističku teoriju socijalnog delanja. Praktična filozofija nije najmlađa, nego upravo obrnuto¹⁰, najstarija filozofska »disciplina«. Ona se pokazuje kao filozofija konca, ostvarenja čovekove prirode, a ne kao filozofija izvora i početka. Ukoliko bi se perspektiva pomerila prema ovoj drugoj opciji, neminovno sledi priča koja obiluje romantičarskim predstavama o izvornoj snazi čovekovog bića sa kojom ovaj današnji čovek ne može ni da se poredi budući da je davno ispucao sve svoje potencije. Romantičarska koncepcija izvora i porekla čak zabranjuje politički govor o subjektu koji je ujedno i umno i konačno biće: ona se može rekonstruisati u potezu od Ničea do Hajdegera i u njihovom, blago rečeno, nedostatku političke kulture.

Zadobijajući nekakav refleks svog prethodnog pojma, političke kulture princip tolerancije je u daljim pokušajima zasnivanja mišljenja uglavnom u humanističkoj tradiciji.

Kod stoika, tolerancija se tanji do kataleptičke fantazije¹¹, koja jednom rečju, treba da uveri čoveka da njegovo transcendentno Ja gradi ovaj svet kao pravedan.

Pojedinac živi pravi život jedino unutar etičko-kosmološkog poretka prema kome su političke prilike puka slučajnost. Stavljajući u zagradu spoljašnje uzročnosti, subjekt politke stoika odlučuje o delanju pozivajući se na svoju savest i orijentišući se prema idealu mudraca koji je slobodan čak i u okovima. Princip tolerancije samo je negativan mome-

nat fantazije kojoj je najpre do toga da postavi slobodu osobe kao dužnost. Tolerancija je čista unutrašnjost kojoj nedostaje »sistem slobode koji egzistira kao nužnost«¹²

Pomenuta figura mišljenja čuje se sve do tenora egzistencijalnog teologa Gabrijela Marsela (Marcel). On želi toleranciju u imanenciji. Zbog toga se osvrće na dijalektiku pitanja o toleranciji: ona treba da je kontra-netolerancija¹³. Da bi se tome približio, Marsel smatra da se mora izbeći heterodoksija: čovek ne može da služi ovom principu na dve strane — s jedne strane Bogu, s druge osobi. Sigurnost osobe da poseduje istinu ne isključuje mogućnost da bude tolerantna prema onima koji misle drugačije (u tome se sastoji fenomenologija tolerancije), ali ih mora sprečiti da pri tome povrede drugoga. Tek onda su u službi Boga. Egzistencijalni teolog ne može da dopusti da se u njegovo ime vrši nasilje. Fenomenologija tolerancije je, pre svega, antidemonologija koja ne pristaje da bude uz paralelnu kriminalnu istoriju hrišćanstva. Um i srce, ruža i krst, moraju biti jedno.

Egzistencijalno-teološko tumačenje tolerancije plaća danak gubitku dimenzije političke kulture, ali otkriva ključni momenat u strukturi novovekovnog političkog mišljenja. Topika političkog mišljenja je teologija, a njena kruna nauka ontologija. Ontologija u svojoj nadležnosti drži princip tolerancije zbog ograničavanja demonske ljudske prirode. Ovakva instrumentalizacija prisutna je sve do danas: konzervativci u građanskim demokratijama gledaju na toleranciju kao put u revoluciju (otuda česti zahtevi za ostrim državnim intervencijama prema svemu što zamiriše na vanparlamentarnu opoziciju), dok su režimi u socijalističkim društvima uvereni da ona vodi direktno u kontrarevoluciju. U oba slučaja, tolerancija je strah od drugoga, koji se označava tako da drugi ni ne treba da prizna mene, moju tradiciju i vrednosti. Ekstenzija pojma uvek se odnosi na negativno područje primene (»nećemo tolerisati...«), uz prečutnu pretpostavku vlasti da je već preko svake mere tolerantna i da ne bi trebalo zloupotrebljavati njenu dobrotu. Na mestu ovog subjekta, stajao je ranije Bog, neštedimice rasipajući milost. Država, novi je subjekt tolerancije ukoliko ima legitimaciju pravne države. Ona može da zahteva bez puno premišljanja od svojih građana ono što je Kant u svom eseju o prosvetiteljstvu formulisao kao »marširanje, ne rezoniranje«.

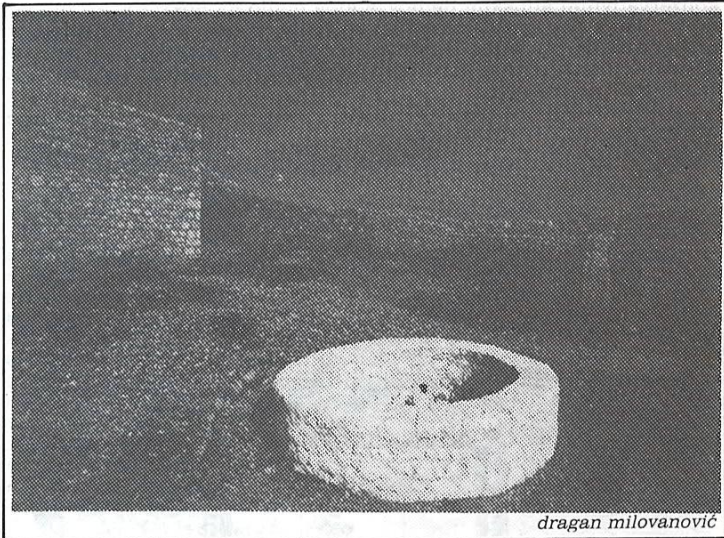
Tolerancija je ovde suštinski shvaćena kao pretnja drugim stanjem za razliku od postojećeg. Ona se za političkog teologa temelji kao tehnika manipulacije i predstavlja apsolutan strah od drugoga — a ne proklamovano poštovanje drugačijeg mišljenja. Drugi je transcendencija, užas praznine (onaj Sartrov »pakao to su drugi«), koga unapred treba eliminisati: tolerantan stav u ovom smislu je »tolerisem te da bih u duhu ostao svoj«. U ovom stavu je na delu politički pesimizam koji je odredio još »prvi psiholog« Niče. Za njega je tolerancija samo još jedan dodatni znak slabljenja modernog čoveka hrišćanstvom i pad u nihilizam: nesposobnost da se kaže da ili ne vlastitom idealu.

Negativan psihološki tip čoveka koji je podlegao principu tolerancije izjednačava ga sa nesposobnim i nemoćnim bićem koje nije u stanju da se suoči s realnim problemima, dok oni priprostiji tipovi ne pitaju puno o stvarima nego naprosto delaju. Škripac u kome se našlo prosvetiteljstvo dobro ilustruje metode njegovog samospasavanja: ovako stanje tolerancije trebalo je da bude iskorišćeno kao prednost. Scenarij preokreta odvija se u vreme raspadanja religije objave. Traži se njena adekvatna zamenja umskom religijom. Istorijske posebnosti pojedinih religija, njihove objave i učenja, običaji i institucije, sa stanovišta umske religije više ne mogu biti nužne svetinje nego samo puki ritual, puke različitosti pojave božanske ideje koju svaki čovek može da dosegne vlastitim umom. Bodēn¹⁴ i Lok¹⁵ nude ovakav, humanistički pravac razumevanja u koji se upliće princip tolerancije više kao praktičan uslov za vođenje umne rasprave. Njihova intencija je anti-metafizička: svaki čovek, kultura ili država mogu biti priznati ukoliko dele neko elementarno religiozno ubeđenje. Egzistencijalni i kulturni faktum pripadnosti nekoj religiji pretpostavke su za priznavanje čovečnosti čoveka. Iz ovog faktuma, međutim, izvodio se pogrešan naturalistički zaključak da samo ljudi s verskim ubeđenjima mogu imati građanska prava i pravo na čovečnost. Ateisti se ne mogu tolerisati, isto kao što se nisu tolerisale veštice. Ovakva inscenacija tolerancije ne predstavlja samo na umu utemeljenu prirodnu religiju svakog čoveka, nego i političkom funkcijom ograničenu ideologiju apsolutizma. Religiozni mislilac tolerancije istovremeno je teorijski utemeljitelj političkog apsolutizma. Princip tolerancije tako je opet redukovani na dve nespojive ravni u kojima se na jednoj pojavljuje kao pluralizam a na drugoj kao monizam. Dok otkriva praktičnu mogućnost egzistiranja u političkoj zajednici, on velom neprozirnosti zakriva izvor suverenosti vlasti. Shodno tome njegova legitimacija u narodnim demokratijama je ozloglašena kao totalitarizam: jakobinski apsolutizam je proglašavajući toleranciju u vidu prava čoveka (bez obzira na pol rasu, pripadnost veri ili naciji), pokretao revolucionarnog »građanina sveta« na teror u ime ubeđenja¹⁶ na dela ispravno. Tolerancija tako pada opet u dijalektiku prosvetiteljstva čija je druga strana nasilje.

Na princip tolerancije kao idealan tip za delanje može se gledati i u okvirima pacifikacije unutrašnjih odnosa u društvu. Ova, pozitivna strana hrišćanskog humanizma, sledi se u Veberovim poznatim radovima koji povezuju protestansku etiku i nastajanje kapitalističke privrede. Ranoprotestantsko zalaganje za individualnu slobodu arhetip je pojma liberalizma. U ovoj vezi, tolerancija je direktno protumačena kao temeljna norma demokratskog humanizma. Društvo koje odgovara ovom etičkom postulat, uzorak je prestabilizirane harmonije. Interesi koji gone individue na delanje u temelju su takvog društva. Članovi društva ne treba ni za šta drugo da se brinu nego da se bogate i time ujedno uvećavaju opšte blagostanje. Usrećujući sebe, individua toleriše drugog. Tako se stiže do opšte stvari, — maksimizira se sreća u društvu. U ovom sistemu prestabilizirane harmonije, monade svedene da slobodu savesti i egoistični interes, mnogo lakše postižu kompromis nego da se bore za objektivno priznavanje svojih principa. Ipak, Paul Kurc¹⁷ proširuje ovako utilitaristički shvaćenu toleranciju na najviše etičko stanište — put do same objektivnosti. Ona respektuje pravo drugih indivi-

dua i grupa da postoje kao život drugačiji od našeg. Princip tolerancije ne znači da moramo priznati verovanja i vrednosti drugih, niti nas sprečava da kritikujemo njihove stavove i utičemo da ih promene. Kurc se pri tome poziva na tri dobra razloga. Prvi je epistemološki i pripisuje se začetniku teorije liberalizma Milu.

Kritikom metodičkog solipsizma dolazimo do negativnog dokaza za toleranciju. Ako si netolerantan prema drugima, pretpostavljaš da ti i tvoja grupa posedujete apsolutnu istinu. Ali ovome se opire činjenica da su najviši dokazi nepogrešivosti u istoriji ideja uglavnom falsifikovani (na primer u ontološki dokaz o postojanju Boga prokrijumčarena je pretpostavka o savršenoj egzistenciji koja tek treba da se dokaže. Monopol na istinu blokira put istraživanja bez kojeg društvo nije u stanju da se obnavlja i stagnira na nerešenim problemima.



dragan milovanović

Drugi argument je psihološki: verovanja koja su nepromenljiva degenerišu u dogmu. Tolerancija prema oponirajućim verovanjima, omogućuje proveru vlastitog stanovišta, kao i njegovu modifikaciju ukoliko je ono pogrešno. Treći razlog za toleranciju je politički. Ni jedna grupa ili klasa nisu sveznažuci, tvrde pristalice tolerancije, niti svima u društvu podjednako dobri. Ako se snaga istine prizna samo jednom mišljenju, briše se razlika između vlastitog interesa i opšteg dobra. »Ekskomunicirani« su na gubitku u svakom slučaju, a interesi i »opšte dobro« su samo interpretacije važeće verzije¹⁸, koja potiče od vladajuće grupe ljudi.

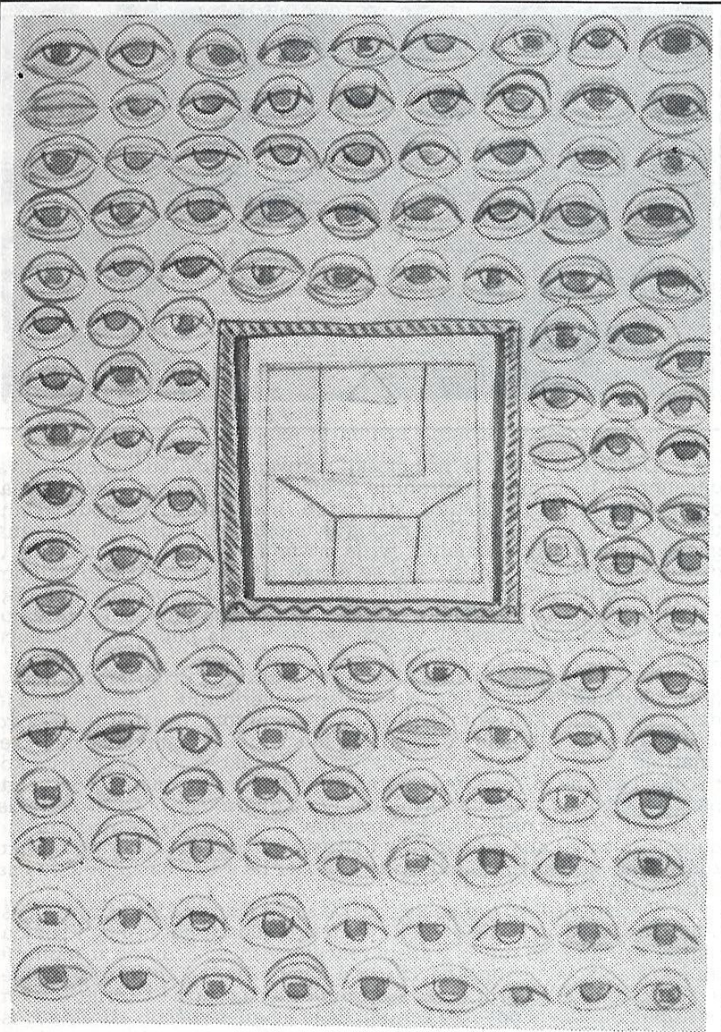
Ovim, mora se priznati ubedljivim razlozima prigovara se uglavnom, s pozicije decizionizma. Humanizmu tolerantnih se dobacuje da je nemoćan.¹⁹ Ljudi koji se indentifikuju s apsolutom, uvećavaju mnogo jače snage od onih kojima raspolazu tolerantni. Princip tolerancije je, smatraju decizionisti, tipično prosvetiteljska tekovina koja zahteva korišćenje razuma (prosvetitelj tolerancijom Lok, treba imati na umu, napisao je »Ogled o ljudskom razumu«). Etika tolerancije prenebragava da za ovakvu zrelost nisu svi ljudi sposobni. Netolerancija je »rođena« da bude ideologija: ona se poziva na strasti i prosto pravilo »uradi kako znaš«. Ona predstavlja jednostavan odgovor na sve situacije, tolerancija je čist višak.

Decizionističko tumačenje odriče sferu političke kulture, premeštajući čovekovo Ja iz duše u telo. Na tragu otkrića nesvesnog i psihoanalize, kritikuje se mit o transparentnosti svesti: ono umno u nama je mnogo slabije od nagonskog. Izletima u nepoznata područja psihe želelo se u psihoanalizi profitirati naspram intuiciji stare ezoterije, ali sam postupak odmah je pobudio sumnju da je moguće stići do »direktnog iskustva«. On mora biti shvaćen kao »racionalizacija« uz čiju pomoć psihoanalitičar iščepkava nesvesno koje sprečava iskazivanje prave prirode osobe: medijum političke kulture joj to više ne garantuje. Ipak, poeta kritike transparentnosti ostaje: kako prosvetlene demokrate mogu biti sigurne da svako Ja iz neposredne blizine sebe najbolje poznaje²⁰? Ono što se čini racionalno u isti mah produžava i nelagodnost u kulturi, pa konsekvantno tome »okeansko osećanje«²¹ koje nudi religija pretvarajući političku kulturu u apstraktan princip tolerancije, samo je pokrivač privatne i kolektivne iracionalnosti. Da je Frojd bio u pravu potvrđuje neslavan kraj liberalizma u totalitarnoj državi, Vajmarske Republike u Hitlerovom »trećem rajhu«. Princip tolerancije kao temeljna norma humanističkog (liberalističkog) društva, temelji se na isto tako slepim i iracionalnim snagama kao i u vreme apsolutističkih država.

Zbog toga on mora biti podignut na viši stepen apstrakcije: društvo blagostanja. Politička kultura se širi sa ekonomske, pravne i etičke sfere na socijalno dobro i postaje jedna od funkcija »prosvetlene države«. Međutim, i u ovom prosvetljavanju uočavaju se prekid, kako je to video Markuze²² u svom čuvenom eseju »Kritika čiste tolerancije«. U njegovoj analizi »post-nju-dilovska« Amerika i pored izlaska iz predratne velike ekonomske krize prosvetljenim metodama, nije uspevala da se obezbedi od regresije i iskliznuća u hladnoratovski neokolonijalizam koji se naselilo u temelje društva. Shodno svom marksističkom poreklu, Markuze u institucijama političke kulture vidi masku represivne tolerancije zasnovanu na teoriji »čiste tolerancije«. Represivna tolerancija službeno priznaje nemoć čoveka da reaguje na nepravdu u društvu kome država blagostanja potura svoju neutralnost pred ovakvim problemima, prikrivši ih dostupnošću »kosmosa roba«. Naspram umske strukture tolerancije kao samosvrhe, nastupa njeno prevodenje u funkciju

vlastitog znaka — pretvaranja u sredstvo. Markuze pri tome ne previda dimenziju institucije tolerancije što mu inače njegovi kritičari prebacuju²³. On kaže: »... *revolucija sama po sebi ne donosi ništa dobrog i čak je na nižoj ravni od postojećeg. ... Demokratska tolerancija je bolja nego institucionalizovana netolerancija koja žrtvuje prava i slobode živih generacija u ime budućnosti.*«²⁴ Primena etičkih kriterijuma na povest ne može ići onako kako je to zamišljeno sa univerzalističkim konceptima tolerancije »treba da«, kao puke dužnosti okružene sistemom neslobode. Na liniji ovakvog razumevanja čitamo šifru utopije koja se u uslovima objektivne nemogućnosti i izostajanja revolucije u zapadnim industrijskim demokratijama nudi umesto nasilnog prevrata.

U ovoj perspektivi, treba čitati i novu ulogu namenjenu filozofiji. Ona bi bila u ometanju podružljavanja lažne saglasnosti koju nude politički reprezentivi. Filozofija radikalizuje disens, nesaglasnost: dok se konzervativnim atinskim demokratama činilo da Sokrat kvari omladinu remeteći postignuti minimum socijalne kooperacije, sofisti su mu prebacivali da želi samo legitimaciju postojećeg poretka (dok oni sami doslovno interpretiraju korumpibilnu čovekovu prirodu kao nešto što vazda teži zadovoljstvu).



mariana macri

U svakom slučaju Markuze u princip tolerancije unosi više nego što može da odčita. On od njega zahteva da bude povestan princip, ali onda mora ispuniti pretpostavke povestnosti — etika ne može biti primenjena na povest ukoliko se na neki način ne ispreplete se sa socijalno-ontoloških pretpostavkama za organizaciju društva. Samo imenovanje utopijskih energija koje bi trebale da rade na ovom poslu organizovanja, previše je šturo rešenje za socijalno sve kompleksniji svet.

Zbog toga, umesto razlivanja u okeanskim osećanjima, i bilo kakvim očekivanjima, predlažem da se etika tolerancije danas ograniči na političko kultivisanje čovekove prirode koje bih nazvao negativnom etikom. Ovaj izraz ne treba shvatiti kao puklo preokretanje Kantovog pitanja od »šta treba da radim« u »šta ne treba da radim«, niti bi negativna etika trebala da propisuje umesto uputstva za, uputstvo protiv delanja i nekakvu askezu. Ona smatra samo, da u nedostatku neposredne intuicije o onom supstancijalnom, delanje ne bi trebalo pošto poto da usrećuje ljude nudeći im opšti cilj. Kako kaže Habermas,²⁵ filozofski diskurs moderne se i zaglibio na tlu »poslednjeg utemeljenja«. Pozivajući se na Šurman (R. Schurmann), on vidi kraj vladavine metafizike u tome što je zaključen sled epoha u kojima je ontološko razumevanje sveta bilo određeno vladavinom pojedinih principa. Postmoderna stoji u znaku odumiranja svakog oblika objedinjavajućeg izlaganja sveta vodenog principima: ona nosi anarhične crte policentričnog sveta. Promena o kojoj je reč ne daje prednost spoznavanju iz kojeg izvodi delovanje, nego ovaj odnos obrće u pravcu delovanja, menjajući tako i sam pojam političkog. Šurman²⁶ navodi pet elemenata o kojima praktična filozofija

danas mora da vodi računa: 1) odbacuje se prvenstvo teologije u delovanju, 2) odbacuje se primat odgovornosti u legitimisanju delovanja, 3) delovanje je shvaćeno kao protest protiv upravljanog sveta, 4) nezainteresovanost za budućnost čovečanstva i 5) anarhija kao srž onoga što je »učinljivo«.

Ove zahteve postmoderne negativna etika uglavnom ispunjava, izuzev što ne poziva na mističnu apstinenciju prema stvarnosti jer to nikako ne oslobađa od posledica stvarnosti. Njen interes nije upravljen niti na paralizu čovekovih funkcija, niti prema sprečavanju delanja, pa je sa stanovišta moderne od sekundarnog značaja. Po tome se razlikuje od Špemanovog²⁷ neoaristotelovskog odgovora na izazove naučno-tehničkog ovladavanja prirodom. Špeman se pod motom brige za život opredeljuje za neku vrstu kosmološke etike. On od delanja traži da ne bude vezano isključivo za kalkulaciju korisnosti i dramatičnu visoku opasnost od stepena tehnologizacije sveta. Protiv ovoga, zastupa kategorijalnu ravan ugroženosti života. Špemanova zamisao je da ograniči instrumentalni um utilitarizmom preživljavanja. Ne može se tolerisati on što ugrožava život na planeti, kao ni bespogovorno naučno-tehničko-tehno-lško ovladavanje prirodom. On ne želi da mistifikuje, pretvarajući prirodu u arkadijsku šumu, nego samo ukazuje na realnu opasnost od njenog ukidanja (koju je valjda još Hegel predvideo gledajući na nju kao na otuđenje duha). Špemanovo vraćanje čoveka u nju, ponovno aktivira učenje da joj kao svrha pripada. Nevolja koja odatle proizilazi nalazi se u potrebi za stvaranjem jedne eko-policijske države ukoliko teologija prirode zakaže. Špeman je međutim, spreman i na ovu konsekvencu: ako čovek nije u stanju drugačije da ostvaruje svoje snage nego uz stalno preokretanje vlastitih ograničenja, onda mu doista i treba jedna takva spoljašnja prinuda.²⁸

Negativna etika ovakve između nauke i etike »ili-ili« alterantive smatra lažnim: kas Buridanovog magarca između dva plasta sena ne rešava dilemu o slobodi volje. Ona nema recepte za to šta da se radi, kao što uostalom filozofija u svojoj nadležnosti nema snagu neposredne naredbe. Ona samo želi da probudi kritičke potencijale tamo gde postoji potreba za diskurzivnim obrazovanjem volje. Zbog toga je njen stvarni predmet slabljenje prejakih namera subjekta moderne. Ona treba da ga ubedi da nešto uvek može manje ili više da se uradi. Donošenje odluka koje mogu imati dalekosežne posledice ne bi trebalo prepustiti altruizmu tehnokratske vladavine. Socijalni eksperimenti ugrožavaju opstanak čitavih naroda pri čemu male greške vode u krupne posledice.

Umesto svega toga, negativna etika nudi nekoliko provizornih pravila. »Može li neko drugi da uradi to bolje od mene«, pitanje je koje može da opomene onoga koji od vlastitog delanja može da pretrpi loše posledice. Ovde se ne misli isključivo na fizički supstrat subjekta delanja niti na eventualne psihološke posledice. Ipak, tu spada i povremeno pritiskanje kočnica na prodor socijalne neuroze tipa »moramo biti spremni na sve«. Terapija sažeta u pravilo »budi hladan« može delovati blagotvorno ali i ironično prema pokušajima (V. Špeman) na prinudu da se dela, na primer, u pravcu »spasavanja« prirode, dakle onoga što je nekada trebalo da spase nas. Jer ako već transcendentni subjekt u vidu nauke postavlja sebe apsolutno, kakva sorta moralnosti je uopšte moguća u odnosu na nju? Ipak, negativna etika uključuje u sebe i nešto od onih klasičnih »zlatnih pravila« kao što su: »ne mogu odobravati ono što preko loših sredstava daje dobre rezultate«. Umnost i konačnost dovedeni do pojma za nju imaju važenje preventive: »ne čini ono čiji kraj ne možeš sagledati«. Pažljiviji čitalac u svim ovim stavovima negativne etike sa jakim obeležjem estetsko-političkog odnosa prema stvarnosti može naslutiti neku vrstu pragmatike tolerancije. To je naprosto pragmatika rizika sa kojim se mora živeti u totalno upravljanoj svetu.

- 1 Up, na primer Karlheinz Deschner: »Kriminalgeschichte des Christentums«, Reinbek 1988.
- 2 Ili možda ne bi? Pekić o tome ispisiuje karakteristične redove: »Ne možemo dozvoliti da nas gane patnja jednog čoveka, kada je u pitanju sudbina miliona.« — kaže Juda. A odgovor: »Nisam razumevao zašto je potrebno da čovek pati da bi bio srećan, kad mu se to već ionako u dovoljnoj meri dešava.« (Borislav Pekić: »Vreme čuda«, str. 245, Beograd 1983.) Ovo cinično pitanje iritira raskrivajući apsurd žrtvovanja — da li je ono uopšte neophodno? Čita se u podtekstu dijaloga. Konsekventno tome: verujem zato što je apsurdno.
- 3 Herman Glockner: »Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart«, str. 228, Stuttgart 1968.
- 4 Joachim Ritter: »Metafizika i politika«, str. 121, Zagreb 1987.
- 5 Aristotel o tome podrobno raspreda u šestoj glavni »Nikomahove etike«.
- 6 Theodor W. Adorno: »Čemu još filozofija« u: »Čemu još filozofija« str. 11, Zagreb 1978.
- 7 Ritter, op. cit. str. 130.
- 8 Ibid.
- 9 Ibid. str. 131.
- 10 Ibid. str. 134.
- 11 Glockner, op. cit. str. 224.
- 12 G. W. F. Hegel: »Istorija filozofije« — druga knjiga, str. 390, Beograd 1962.
- 13 Gabriel Marcel: »Od neprihvatanja do zazivanja«, str. 233, Zagreb 1984.
- 14 Johannes Bodinus: »Heptaplomers« (»Razgovor sedmorice«, napisan je 1593. godine). U formi je diskusije sedmorice vernika koji se sastaju u Veneciji upoređujući svoje religije: katoličku, luteransku, kalvinističku, jevrejsku, muhamedansku i prirodnu. Oni potvrđuju međusobnu odgovornost religija opredeljujući se za njihovu ravnopravnost. Svako od njih uči da razumeva drugu religiju kako bi se odstranila dogmatska isključivost.
- 15 John Locke: »Pismo o toleranciji« u: »Dve rasprave o vladi« — druga knjiga, Beograd 1978.
- 16 Decizionizam oponira svrhama tolerancije pozivajući se na ubeđenje: auctoritas non veritas facit legem (»autoritet, ne istina, čini zakon«).
- 17 Paul Kurtz: »In defense of Tolerance« u: »Tolerance and Revolution«, str. 53 i dalje, Beograd 1970.
- 18 Kurtz, op. cit. str. 57.
- 19 Mathilde Niel: »Commentary on Kurtz«, u: istoj knjizi, str. 60.
- 20 Peter Sloterdijk: »Kritik der zynischen Vernunft« — knjiga prva, str. 114, Frankfurt 1983.
- 21 Siegmund Freud: »Nelagodnost u kulturi« u: »Iz kulture i umetnosti«, Novi Sad 1979.
- 22 Herbert Marcuse: »Kritika čiste tolerancije«, Zagreb 1984.
- 23 Nikola Milošević u svojoj studiji »Socijalna psihologija staljinizma« (objavljena u: Č. Miloš »Zarobljeni um«, Beograd 1985) prebacuje Markuzeu da zaslepljen novolevičarskom ideologijom ne ume teorijski da razlikuje totalitarizam od manipulacije, ali ovaj bi mu verovatno odgovorio da to i nije teorijsko pitanje.
- 24 Marcuse, op. cit. str. 92.
- 25 Jürgen Habermas: »Filozofski diskurs moderne«, str. 134, Zagreb 1988.
- 26 Citiram prema Habermasu, str. 135.
- 27 Robert Spaemann: »Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Etik u: K.-O. Apel, D. Böhler u.a. (Hrsg.): »Praktische Philosophie/Ethik«, knjiga prva, str. 229, Frankfurt 1980.
- 28 R. Spaemann u: K.-O. Apel, Dietrich Böhler und Gerd Kadelbach: »Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge«, knjiga prva, str. 419, Frankfurt 1984.