

Razmišljanje o toleranciji.

O jednoj zanemarenoj temeljnoj vrijednosti demokratskoga ustavnog morala

WERNER BECKER*

Sažetak

Prema autoru postoje različiti tipovi tolerancije a toleranciju definira kao dispozicijsko svojstvo osoba spram drugih osoba; ono sadrži moralnu kompetenciju onih koji žele drugim osobama zabraniti stanovito ponašanje ili stajalište. Tolerancija zahtijeva postojanje normativnog sustava u kojem je tolerirani čin zabranjen, a ako ga nema, nema smisla govoriti o toleranciji. Nakon šireg razmatranja povijesti tolerancije i njezinih granica, autor zaključuje da temeljna računica demokratske tolerancije glasi: uzajamna je tolerancija bolja i od rizika samovlade intolerancijom i od rizika građanskog rata. Ona prikriva latentnu agresivnost ispod površine naših demokratskih društava. Za budućnost Europske unije naslućuje se opasan razvoj. Ona stoji pred pitanjem, hoće li se ubuduće razvijati prema nacionalnim državama ili prema europeizaciji nacionalnih država. Prvi način vodi u sve veću netoleranciju. Rješenje je u toleranciji koja se može očuvati europeizacijom demokracije.

1. MODERNA NETOLERANCIJA

Najvažnije razloge za razmišljanje o toleranciji pruža netolerancija. Nisu bila nužna tek strašna iskustva 20. stoljeća, kako bi se upoznale posljedice netolerantnih uvjerenja, stajališta i ponašanja. Čini se da postoji nepovijesnost u mijenama oblika netolerancije. Preradivši strahotna iskustva s vjerskim građanskim ratovima 16. i 17. stoljeća, hranjena religijskom netolerancijom, putem postupnoga prilagodivanja toleranciji, Europljani su se ponovno u 19. i 20. stoljeću prepustili netoleranciji u znaku svjetovnih religija nacionalizma i komunizma.

Obilježje totalitarnih pokreta politički je moral *kolektivism*a. Kolektivistički moral ne poznaje individue kao odgovorne subjekte. Pojedinaac vrijedi jedino kao predstavnik religije, naroda, rase ili klase. U kolektivističkom se

* Werner Becker, redovni profesor u Centru za filozofiju i temeljne znanosti Sveučilišta *Justus Liebig* u Gissenu.

moralu prosuđuje prema kategorijama “dobar” i “zao”, tj. prema kategorijama *etičkoga maniheizma*. U etičkome maniheizmu postoji, prvo, izvjesnost u razlikovanju dobra i zla i, drugo, pravo na uništenje zla. Zlo se definira djelovanjima i stajalištima što dovode u pitanje homogenost kolektiva. Može se reći da u kolektivističkom moralu vlastito vrijedi kao “dobro”, a drugo, strano ili odstupajuće kao “zlo”.

Etička intuicija, koju slijedimo pri kritici kolektivismu, izražava suprotno stajalište individualizma. Ako je prema iskustvima ovoga stoljeća jedino demokracijama rezervirano da se zalažu za temeljna prava individua, kritikom se implicitno poziva na političku etiku zapadne demokracije.

U povijesti je europske kulture opreka između kolektivističkoga i individualističkog morala starija nego opreka između individualizma moderne demokracije i kolektivismu diktature 20. stoljeća. Ona je poznata antici i povezana je s otkrićem konfliktnog karaktera morala u grčkoj antici. Može se reći da opreka između shvaćanja morala, kojemu pripada konflikt, i shvaćanja morala jedinstve zaokruženosti ne producira oba porijekla europskoga morala uopće. Predodžba o jedinstvenosti potječe iz židovsko-kršćanske tradicije monoteizma. Predodžba o konfliktnom karakteru potječe iz grčke tradicije, koja je temeljem svoje političke slike svijeta razvila poseban odnos prema fenomenu tragičnoga, što se odražava u dramskoj književnosti i u filozofiji. S oprekom se povezuju suprotne etičke antropologije. Tamo gdje se polazi od “dubokih” moralnih konflikata, dospijeva u prvi plan ideja prema kojoj čovjek koji im je izložen treba sam odlučiti koju će dužnost slijediti. Moralni konflikti koji zahtijevaju odluku savjesti mogu se pojaviti na raznim razinama moralnoga. To mogu biti konflikti u pogledu valjanosnih instancija morala. Takve je vrste klasični konflikt između božjega i svjetovnoga prava kao u “Antigoni”. To može biti konflikt između sadržaja, kao što je različito vrednovanje jednoga te istog djelovanja kao “mudro” ili kao “kukavičko”. Konflikt se može odnositi na primjenu moralnih normi na konkretne situacije djelovanja: je li, npr., za prosudbu ovoga čina prikladna ova ili ona moralna norma.

2. DEFINICIJE TOLERANCIJE

Držimo li se jedino jezične upotrebe u njemačkome, tada je “tolerancija” istoznačna s izrazima “velikodušnost”, “slobodarstvo”, “spremnost za kompromis”, “spremnost za razumijevanje”, “spremnost za priznavanje”. To su maglovita značenja pojma tolerancije. Za zahtjevan pojam tolerancije držim se definicija što ih je predložio filozof prava Ernesto Garzon Valdes.

Prema njemu, “tolerancija” znači dispozicijsko svojstvo osoba spram drugih osoba. Ono sadrži, prvo, moralnu kompetenciju onih koji žele drugim osobama zabraniti stanovito ponašanje ili stajalište. “Tolerancija za-

htijeva pojmovno postojanje utemeljujućega normativnog sustava, u kojemu je tolerirani čin zabranjen; ako nema takva sustava, nema smisla govoriti o toleranciji”.¹ Ono sadrži, drugo, istodobno odluku da se, pozivajući se na konkurentsku normu, zabrana ne provodi: “Zabrana se obesnažuje iz razloga koji proizlaze iz opravdavajućega normativnog sustava”.² Ovaj “opravdavajući normativni sustav” mora se razlikovati kvalitativno od “normativnog sustava” na kojemu se temelji moralna kompetencija. A kako “bi intrasistemska tolerancija bila protuslovna; tolerancija svagda pretpostavlja intersistemički odnos”.³ Temeljni je uvjet za pojam tolerancije održavanje napetosti između utemeljujućega i opravdavajućeg normativnog sustava. Jer, ne može se više govoriti o toleranciji ako čin dopuštenja uključuje ukidanje utemeljujućega normativnog sustava. Bitan uvjet svijesti pripravnice za toleranciju nalazi se u znanju da postoje konkurentske i u mnogim slučajevima čak protuslovne norme našega morala.⁴ Garzon Valdesova opreka između “utemeljujućega” i “opravdavajućega normativnog sustava” izraz je takve konkurencije ili protuslovnosti. Normativni sustav, na kojemu se temelji kompetencija zabrana, osuđuje djelovanje drugoga. Opravdavajući normativni sustav ga odobrava; bilo bi previše reći: “dopušta ili dozvoljava”. Opreka između obaju normativnih sustava jest opreka u nečijoj moralnoj svijesti. Netko tko se u svojim moralnim sudovima uvijek doživljava kao onaj koji prosuđuje ili djeluje po jedinstvenome moralnom kodeksu, neće pokazivati spremnost za toleranciju. Toleranciju iskazuje samo onaj tko je spreman za odmjeravanje između *suprotstavljenih* normi svoga morala. U konkretnim slučajevima mogu različite normativne relacije ispunjavati mjesta zabranjujućega i opravdavajućeg sustava. To mogu biti slučajevi koje Garzon Valdes navodi kao primjere: od toleriranja pušenja nekoga tko se opravdano ipak boji zbog štete i za svoje i za pušačevo zdravlje, do čuvenih historijskih akata vladara u 15. i 17. stoljeću koji su poradi pravnog mira ili ekonomskih prednosti naređivali trpljenje manjina čije su vjeroispovijesti odstupale od službeno ustavne vjeroispovijesti.

Razlozi za dopuštanje “po sebi” zabranjenih stajališta ili djelovanja mogu biti i moralni i korisnoracionalni. Oni su moralni ako se ponašanje drugoga tolerira poštivajući njegovu slobodnu odluku, premda je u “kompetenciji” tolerantnoga da je zabrani. Oni su korisnoracionalni ako se dopuštanjem mogu steći prednosti. Ako moral pojedincu svagda donosi

¹Navodi su iz rukopisa koji sam dobio od E.Garcona Valdesa, a koji će se uskoro objaviti: Valdes, E.Garcon, R. Zimmerling (ured.): *Facetten der Wahrheit, FS für M. Wewel*, Freiburg/München: Alber 1995.

² Valdes, Garcon, *n.d.m.*

³ Valdes, Garcon, *n.d.m.*

⁴Pojmovi tolerancije razlikuju se u suvremenoj filozofiji po načinu kako se postavlja prema prihvaćanju opreka u moralnoj svijesti. Tako Th. Nagel želi izbjeći oprečnost pretvarajući toleranciju u “nepripravnost višega stupnja” (usp. Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit*. Paderborn: Schöningh, 1994.)

troškove u obliku odustajanja, tada za toleranciju vrijedi da još jednom povisuje troškove morala: ponajprije time što onaj tko prakticira toleranciju, ugrožava svoj vlastiti "utemeljujući" normativni sustav. Vratit ću se tome. *Opreka vrednovanja* u konfliktnoj svijesti tolerancije sadrži, na jednoj strani, moralnu kompetenciju za *odbijanje* stajališta i djelovanja drugih, a na drugoj, preferiranje *zajedništava* s njima. Odbijanje i zajedništvo čine neotklonjivu napetost tolerancije.

Jasno je ne samo iz primjera koje navodi Garzon Valdes da je tolerancija vezana za stajalište *individue*. S tolerancijom se, osim toga, ne može spojiti korištenje moralnih vrijednosnih predikata "dobar" i "zao" u smislu etičkoga maniheizma. Tko je spreman *dopustiti* zabranjena stajališta ili djelovanja, ne može ih osuditi kao jednostavno zla. Njihovim toleriranjem pokazuje se barem razumijevanje za onoga tko odbijeno stajalište očituje ili zabranjeno čini.

Garzon Valdes razlikuje, nadalje, "*vertikalni*" i "*horizontalni*" *pojam tolerancije*. Vertikalna se tolerancija izražava odnosom nadređenosti i podređenosti dok horizontalna postoji u odnosu uzajamnosti. U prvom se slučaju tolerancija očituje jednostrano kao neka vrsta iskazivanja milosti, a u drugome kao uzajamna razmjena odustajanja. Razlikovanje vertikalne i horizontalne tolerancije daje oba modelska pojma koji opisuju stanja što se uspostavljaju tolerantnim činovima dopuštanja zabranjenoga, odnosno nepriznatoga. Ono se odnosi na način kako se rješava normativni konflikt, koji u etičkoj svijesti čini temelj tolerancije. Rješenje izgleda u slučaju *vertikalne tolerancije* tako što su tolerirana djelovanja ili stajališta djelovanja ili stajališta podređenih, odnosno manjina. Odnos subordinacije može se izraziti i kvantitativno i kvalitativno. Kvantitativan je ako se predstavlja kao odnos između moćnijega i slabijega ili kao odnos između većine i manjine. Kvalitativan je ako se radi o odnosu vjerovanja i nevjerovanja, istine i pogrešnosti. Oblikom subordinacije treba zajamčiti da tolerantni činovi ne ugrožavaju moral koji "utemeljuje" vlastito ponašanje i vlastito stajalište. Jednostranost i ugrožavajući potencijal prouzrokuju povezivanje vertikalne tolerancije najčešće s nestabilnim stanjima. Njezin status ovisi o procjeni onoga koji tolerantno djeluje o rizicima kojima izlaže svoja moralna uvjerenja. *Horizontalna tolerancija*, koja se zasniva na uzajamnosti, posjeduje, nasuprot tome, veći afinitet za stabilna stanja. Ona ima, kao što ćemo vidjeti, veće historijsko značenje nego vertikalna tolerancija.

3. O POVIJESTI TOLERANCIJE

Oba pojma tolerancije mogu se pripisati različitim društvenim formacijama. *Vertikalna tolerancija* pripada društvenim formacijama koje imaju hijerarhijsko temeljno ustrojstvo. Horizontalna tolerancija pripada formacijama čija je temeljna struktura egalitarna. Za hijerarhijske društvene formacije tipični su paternalistički oblici vladanja, a za egalitarne demokratski.

Činovi tolerancije su u paternalističkim oblicima vladanja, npr. u monarhijama, pomilovanja sa strane pojedinaca, naime vladara. Oni su izraz njihove dobrohotnosti i ovise isključivo o njoj. Povijesni primjeri za ovakvu toleranciju sežu u europskoj povijesti od ranoga doba do novovjekovlja. Rani primjer odnosi se na kalifa Cordobe Abd ar-Rahmana, koji je 956. godine primio ljubazno izaslanika Ota I., premda mu je on prenio u pismu napade na islam, na koje je kalif prema islamskome pravu mogao reagirati smaknućem donositelja.⁵ Čuveni je primjer Edikt o toleranciji Henrika IV. francuskoga, koji je ovaj izdao 1598. u Nantesu povodom završetka hugenotskih ratova. Oba su čina tolerancije bila vezana za osobu vladara. Složenije je u slučaju *horizontalne tolerancije*. Njezina je stvarna relevantnost u pogledu političke povijesti novovjekovlja sudbonosnije nego ona vertikalne tolerancije. Pojam horizontalne tolerancije potječe iz liberalne tradicijske crte demokracije. U povijesti liberalizma tolerancija je usko povezana s borbom za vjersku slobodu. U njemačkoj novovjekovnoj povijesti Augsburski vjerski mir iz 1555. odlučan je modelski korak na tome putu. Slijedim razmatranja pravnoga povjesničara Karla Michaelisa, koji se bavio pretpostavkama pravne države u njemačkoj povijesti.⁶

Augsburski vjerski mir kodificirao je prvi put u europskoj povijesti novu situaciju nakon nestanka vjerskoga jedinstva, izrazivši da dvije vjeroispovijesti trebaju imati pravo na opstojnost u jednome carstvu. Time je dosegnuto pravno pomirenje vjeroispovijesnoga sukoba, premda se nije pokazalo trajnim. Ipak je dan znak koji se više nije mogao otkloniti iz svijeta. Drukčije nego u Španjolskoj, Francuskoj i Italiji, pomirenje nije postignuto uobičajenim potčinjavanjem jedne vjeroispovijesti, nego “na teškome putu ugovaranja”.⁷

U središtu je Lutherov nauk o svećeništvu svih vjernika i njegova kritika klasično katoličkoga pojma Crkve. Po obomu je — isprva protiv svoje volje — postao utemeljivačem nove protestantske vjeroispovijesti, čija je osnovica sloboda vjere i savjesti: “Bog ne može i ne želi nikome dopustiti da vlada dušom, osim samome sebi. Zato gdje se svjetovna vlast drzne dati zakon duši, tu se mijesha u Božju vladavinu i samo kvari dušu”.⁸ Bilo mu je stalo do “vanjskoga” pravnog mira, koji je desakralizirao kao Božjom voljom stanje zemaljskoga čovjeka. Lutherovu pojmu tolerancije pripada obilježje privremenosti, kojim je odlučno pridonio uspjehu Augsburskoga vjerskog mira. On je bio povezan s očekivanjem kasnijega ponovnog ujedinjenja opozicijskih vjeroispovijesti, jer su se obje strane sporile vjerujući da im se radi o istome: o sadržaju kršćanske poruke.

⁵Primjer navodi Garzon Valdes.

⁶Michaelis, Karl, *Die Deutschen und ihr Rechtsstaat. Schriftenreihe der Juristischen Gesellschaft Berlin*. De Gruyter, Berlin 1980.

⁷Michaelis, *na d.mj.*, str. 12.

⁸Michaelis, *na d.mj.*, str. 13.

Sredstvo i svrha su u okviru "augsturškoga" razumijevanja tolerancije u stanovitom međusobnom odnosu. "Katoličko načelo" izražava se u predodžbi koja predstavlja *svrhu* tolerancije: u očekivanju zajedništva što će se ponovo postići. "Protestantsko načelo" leži u *sredstvu* tolerancije: u premještanju religioznoga u sferu individua. Odnos svrha-sredstvo povezuje oboje: *očekivanje zajedništva i individualizam*. Konzekvenca je bila da se očekivanje zajedništva, koje opravdava toleranciju, ubuduće moglo ozbiljiti jedino preko autonomnom odlukom savjesti.

Ovim konceptom tolerancije, augsturško je sklapanje mira položilo važan temelj za sve kasnije političke pojmove tolerancije. Koncept definira, s jedne strane, ekvivalent za troškove koje stranke preuzimaju na sebe obostranim toleriranjem. Ekvivalent je u očekivanju da se druga strana može pridobiti za ponovno uspostavljanje jedinstva. S druge strane, koncept određuje sredstvo za postizanje svrhe: put ide preko individua, autonomnih u svome odlučivanju. Individualizam predstavlja presudni uvjet za toleranciju koja počiva na uzajamnosti. On je uvjet *horizontalne tolerancije*, koja se sastoji u nagodbi da se savjest pojedinca prihvati kao instancija odlučivanja u moralnim pitanjima.

Vjerska tolerancija radi omogućivanja individualne vjerske pozicije ima modelsko obilježje za političku slobodu i time za modernu demokraciju. Jer, u vjerskim borbama onoga vremena radilo se o raspravama o onoj dimenziji koju danas povezujemo s političkim ustavom. Nije još postojala moderna svijest o privatnome karakteru religije. Sporilo se o *političkome ustavnom nauku*, raspravljajući o ulozi pojedinca u vjerskome odnosu, o poziciji Biblije pri navještanju, o značenjskome sadržaju sakramenata. Lutherov, Calvinov i Zwinglijev napad na bitne elemente katoličkoga vjerskog nauka bio je napad na ustavni nauk univerzalne monarhije Svetoga Rimskog Carstva. Vladari su odmah preuzeli ustavni spor. Većina vladara, koji su se priključili pokretu, uvidjeli su mogućnost da se s razvojem u apsolutizam oslobode zavisnosti od cara. Carstvo je, naprotiv, u svome univerzalnom zaletu bilo usko povezano s katoličkom univerzalnom crkvom koju je vodio rimski papa. Tolerancija Augsturškoga vjerskog mira znači, prema tome, *političku toleranciju*, toleranciju kao ustavnu vrijednost. Individualizam, koji se izrazio kao sredstvo tolerancije u duhu vjerske slobode — isprva vladara, onda postupno građana općenito — značio je osvajanje prve *političke slobode*. Augsturški se mir u svome značenju za njemački razvoj neće precijeniti, jer je već dvije generacije kasnije izbio tridesetogodišnji rat s pogubnim posljedicama za njemačke zemlje i Carstvo. Unatoč tome on predstavlja uzorak europskoga koncepta pravne države, čija je bit u razrješavanju sukoba građanskoga rata tolerancijom na temelju individualnih prava. Povijesni primjeri odgovaraju ujedno na pitanje *opravdanja valjanosti*, koje se u filozofskoj etici većinom dramtizira. Na nj se odgovara glede tolerancije hobbesovski: Put razrješavanja sukoba građanskoga rata tolerancijom bolja je alternativa u duhu umnoga interesa za samoodržanjem.

Rasprava o pravnome priznanju vjerske tolerancije u obliku vjerske slobode potrajala je do u 19. stoljeće, u južnoeuropskim zemljama do u 20. stoljeće. Značajnu je ulogu u priznavanju tolerancije imala prosvjetiteljska filozofija. Voltaire je najpoznatiji borac za toleranciju. U Njemačkoj valja podsjetiti na Mosesa Mendelsohna i Lessinga. Ovdje se od kraja 18. stoljeća pravna ravnopravnost triju, carstvenim pravom priznatih, kršćanskih vjeroispovijesti (katolici, luterani i reformirani) naziva "političkom tolerancijom". Na početku 19. stoljeća "politička tolerancija" proširuje se i na židovski dio pučanstva.

Konfesijsku netoleranciju kao tematski povod zamijenila je u 19. stoljeću netolerancija političkih stranaka. Ona se u većini država kontinenta temeljila na sustavnom sukobu između monarhista i republikanaca. Carl von Rotteck kaže: "Umjesto vjerske tolerancije, koja se sve više povlačila pred duhom vremena, došla je u našim danima politička i ima već mnogo žalosnih žrtava".⁹ To je u vezi sa sve jačom radikalizacijom stranačkih programa i u konstitucijskim monarhijama i u republikama. Posebice se u Njemačkoj nije mogao naći nadstranački kanon političkih temeljnih vrijednosti u parlamentarizmu. Građanske su se stranke služile nacionalnim nazivjem i oslanjale se na antidemokratski liberalizam. Socijaldemokratske su se stranke u svojoj slici svijeta upravljale prema revolucionarnom internacionalističkom socijalizmu, koja je sve jače bila obilježena Marxovim i Engelsovim naukom. Na prijelazu u 20. stoljeće pojam tolerancije nije više bio značajan u političkom jeziku. Nametnuli su se pojmovi morala kolektivističkoga maniheizma pod znacima nacionalizma i socijalizma. U Njemačkoj je poraz u prvom svjetskom ratu i slom monarhije ojačao tendenciju da se kritički gleda na toleranciju kao temeljnu vrijednost demokracije. Za političku je filozofiju karakteristična opreka između Kelsenovih i Schmittovih shvaćanja. U Kelsenovu pravnom pozitivizmu tolerancija je izraz za "samoprotuslovlje demokracije". Doduše, "načelo tolerancije" jest demokratska temeljna vrijednost. Ipak je upravo demokracija zbog demokratske tolerancije nemoćna protiv netolerancije: "Ako (demokracija) ostane sebi vjerna, mora trpjeti i pokret usmjeren na uništenje demokracije".¹⁰ Schmitt vidi u toleranciji, iz suprotstavljene antidemokratske pozicije, također krizni fenomen parlamentarnoga sustava. Po njemu, zbog "pasivne tolerancije" država ne može djelovati ni odlučivati. Ona vodi u "opću neutralnost naspram svim mogućim nazorima i problemima i u apsolutno jednako tretiranje..., pri čemu se vjernik ne smije više zaštititi od ateiste, nacionalist ne više od neprijatelja i preziratelja nacije".¹¹ Schmitt propagira

⁹Rotteck, Art. *Duldung, Toleranz; Unduldung, Intoleranz*, Rotteck/Welcker, sv. 4 (1846.), 548.

¹⁰Kelsen, H., *Verteidigung der Demokratie*, u: *H. Kelsen, Demokratie und Sozialismus*, ured. N. Leser, Beč 1967, 68.

¹¹Schmitt, C., *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland* (1993.), u: *Schmitt, Positionen und Begriff im Kampf mit Weimar/Gent/Versailles 1923/1939*, Hamburg 1940., 186.

“totalnu državu na temelju jakosti”. “Takva država ne dopušta nastanak nikakvih antidržavnih snaga, koje je koč i rastaču u njezinoj unutarnjosti. Ona ne pomišlja svoja sredstva predati vlastitim neprijateljima i rušiteljima, niti svoju moć potkopati pod nekakvim natuknicama, zvale se one liberalizam, pravna država ili bilo kako drukčije”.

Tome vremenu nije bilo ništa nužnije nego politička tolerancija u moralnome smislu, jer je to bilo razdoblje u Njemačkoj, u kojemu je stranačka programatika bila isključivo vođena u stilu antagonističkih ustavnih nacrtā. Živjelo se u svijesti građanskoga rata, a svaka je strana bila stalno pri skoku u “posve drugu” državu.

Hitlerovo je Treće carstvo preokrenulo vrijednosti u njemačkome političkom jeziku. “Netrpeljivost” i “netolerancija” postali su moralno pozitivni vrijednosni pojmovi, dok je tolerancija degradirana u pojam političkoga preziranja. Hitler je već u svojim govorima s početka dvadesetih godina naznačio motrište koje će nakon 1933. godine zavladati: Nationalsocijalistička država valja biti “ne proizvod ‘međunarodne mudrosti’, već fanatičkoga nacionalnog uvjerenja. Ta država također neće biti država trpeljivosti, već netrpeljivosti prema svakoem tko u toj državi ne želi biti Nijemac”.¹²

U Saveznoj Republici Njemačkoj prihvaćeno je pitanje demokratske tolerancije opet tamo gdje je bilo stalo s raspravom između Kelsena i Schmitta na kraju Weimarske Republike. Doduše, zaista je opravdano što se “tolerancija” ne pojavljuje kao riječ u ustavu, jer taj pojam ne označuje temeljno pravo, već ustavnomoralno stajalište primjene temeljnih prava. Ipak, pojam pripada od samoga početka ustavnome tumačenju, koje, nakon strašnih iskustava s nationalsocijalističkom diktaturom, razumijevanju “formalne tolerancije” (što je dominiralo u ustavnoj raspravi Weimarske Republike) suprotstavlja moralno određeno razumijevanje tolerancije, što ga jedni nazivaju “vrijednosno vezanom”, a drugi “supstancijalnom tolerancijom”.¹³ D. Sternberger je učinio najviše za rehabilitaciju pojma u političkoj poratnoj teoriji. Prema njemu, tolerancija služi “unutarnjem miru”, koji “je cilj i bit politike”.¹⁴ Novije publikacije o toleranciji kao “političko-socijalnome temeljnom obliku pluralne demokracije” — među njima H.

¹²Hitler, A., *Mein Kampf* (1925), komentirano izdanje uredio Ch. Zentner, München 1974., 961.

¹³Usp. Werner, F., *Recht und Toleranz*, u: *Verhandlungen des 44. Deutschen Juristentages Hannover 1962*, sv. 2, Tübingen 1964., B 13; Arndt, A., *Das Toleranzproblem aus der Sicht des Staates*, u: *A. Arndt, Politische Reden und Schriften*, ured. H. Ehmke i C. Schmidt, Berlin 1975., 142 sl.

¹⁴Sternberger, D., *Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit*, u: *Sternberger, Schriften*, Frankfurt 1986., sv. 9.

Mandta¹⁵ i E. Drehera¹⁶ — ističu da se “supstancijalni pojam tolerancije”, na kojemu se temelji ustavno razumijevanje njemačkoga temeljnoga zakona, ne smije brkati s vrijednosno neutralnim razumijevanjem tolerancije Kelsenovim i Schmittovim.

Njihov koncept tolerancije ne samo da nema ništa zajedničkoga s tradicijskom ponudom tolerancije. On je, k tome, *protuslovan*, ako potvrđivanje tolerancije treba uključiti moguće negiranje tolerancije. Središnjem sadržaju pojma tolerancije pripada *pozitivno vrednovanje*. Stoga samo “supstancijalni” pojam tolerancije može adekvatno odraziti sadržaj. Neće se nazvati “tolerancijom” nešto što se ne odobrava kao stav ili stajalište u moralnome smislu. “Tolerancija” u svim relevantnim značenjima ne znači vrijednosno neutralno dopuštanje svega i svakoga.¹⁷ Podsjećam na Garzon Valdesovu analizu pojma tolerancije, iz koje također proizlazi da tolerancija nije logički defektan pojam. Nužan uvjet za toleriranje sastoji se u procjeni rizika koji postoji za vlastiti moral dopuštanjem “po sebi” zabranjenoga stajališta. Neće se očekivati da netko tolerira nešto što time vodi u *ukidanje* njegova temeljnoga moralnog uvjerenja. Istoimni pojam, na kojemu Kelsen i Schmitt temelje demokraciju, nije *moralni* pojam tolerancije, već pojam *vrijednosno neutralnoga* laissez-fairea.

4. TOLERANCIJA I PRIZNAVANJE

“Supstancijalni” pojam tolerancije pripada “*logici demokracije*”. Polazim od toga da zapadna demokracija posjeduje *model političke etike*, u čijim je elementima i “supstancijalni” pojam tolerancije. Pretpostavke modela potječu iz povijesnih problemskih položaja konkretnih društava.

Model zapadne demokracije po svojoj je dugoj povijesti vezan za dva društvena činjenična stanja: prvo, za nastanak društvenih velikih skupina u okviru nacionalnih država i, drugo, za iskustvo da velike skupine svoje sukobe ne *rješavaju stabilno*, već da one mogu jedino *stabilno regulirati način* kako rješavaju sukobe. Onaj sukob koji je kao prvi izazvao ova iskustva u Europi bio je rraskol vjeroispovijesti kao rezultat reformacije u 16. stoljeću.

Podsjetio sam na Augsburgski vjerski mir koji u biti već sadrži demokratski model: *reguliranje sukoba umjesto rješavanje sukoba*. Također već

¹⁵Mandt, H., Demokratie und Toleranz, Zum Verfassungsgrundsatz der streitbaren Demokratie, u: *Res Publica, Studien zum Verfassungswesen, F Schr. D. Sternberger*, ured. P. Haungs, München 1977.

¹⁶Dreher, E., *Bemühungen um das Recht, Ges. Aufsätze*, München 1972.

¹⁷Usp. Becker, W., *Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung für die liberale Demokratie*, München 1984., 192.

postoje bitni elementi metode reguliranja sukoba: *individualizacija* razloga sukoba i *horizontalna (= uzajamna) tolerancija*, čiji se troškovi kompenziraju očekivanjem zajedništva. Individualizacija je utjecala da su razlozi sukoba sve više skidani "s neba na zemlju". Ako su na početku povijesnog razvoja razlozi za sukobe bili u vjerskoj svijesti čovjekovoj, to su od 19. stoljeća takvi razlozi u sukobima zbog gospodarskih interesa. Gubitak očekivanja zajedništva u duhu kršćanskoga vjerskog jedinstva prouzročio je traženje kompenzacija na drugim poljima. U njemačkoj kulturi na prijelazu iz 18. u 19. stoljeće ulogu kompenzacije za naobražene preuzima filozofija. Idealisti Fichte, Schelling i Hegel načinju temu koja je otad postala glavnim motivom kulturne kritike sve do sadašnjosti. Oni kritiziraju raskol "duha" individualizacijom. Oni postuliraju i konstruiraju "nova" jedinstva "izmirenja" individua u "višim" zajedništvima estetskih, mitskih ili filozofskih iskustava. Političke ideologije 19. stoljeća prenose problematiku u socijalno područje, za koje "otudjenje čovjeka" individualizacijom postaje obilježje i u kojemu se "dokidanje otudjenja" treba kompenzirati "novim" zajedništvom.¹⁸

Onoliko koliko razlozi za sukob postaju "temeljsko-ljudskim" interesima, pojavljuje se "zemaljsko-ljudska" metoda nagodbe sve jasnije u svijesti ljudi umjesto budućega zajedništva. To je *demokratska metoda većinskog odlučivanja*. Ona dopušta političke nagodbe od slučaja do slučaja, koje se zato mogu revidirati. Povijesne borbe za afirmiranje većinske demokracije mogu se tumačiti kao skupocjena zaobilazna iskustva europskog ljudstva. Nacionalističke i socijalističke ideologije 19. i 20. stoljeća mogu se tumačiti kao pokušaji da se očekivanje zajedništva vjeroispovijesnog sukoba ispuni "zemaljskim" društvenim utopijama kako bi se ljudi oslobodili od troškova tolerancije u konfliktnom društvu.

Među otrežnjavajućim uvjetima većinsko-demokratske kompenzacije vjerskog očekivanja zajedništva tolerancija nije postala manje važnom. Ona je, obratno, morala postati važnijom. Jer, zajedništvo znači u demokraciji uvijek većinsko odlučivanje. Većinske odluke vrijede, doduše, za sve; one utoliko konstituiraju zajedništvo. Ali one nijednom ne uvažavaju interese manjina ili se upravljaju često protiv interesa manjina koje se bročano često približuju većini.

Osebnost je većinske demokracije s motrišta političke etike u posebnome "dvostrukom moralu": u dvostrukom moralu iz *pravnoga* i *civilnog morala*. Temeljna je norma pravnoga morala *priznanje*, a civilnoga *tolerancija*. U filozofskoj raspravi posljednjih godina pojam priznanja prihvaćen je u vezi s pitanjem multikulturalnosti. Neki se filozofi nadovezuju na Hegelovu dijalektiku vladavine i podjarmljenosti, jer on kao pojam filozofske antropologije tamo ima svoje korijenje. A. Barcia Düttman povezuje s pojmom najdalekosežniji postulat, izjednačujući njegovu etičku upotrebu s

¹⁸S pojmom kompenzacije pozivam se na središnji metodički pojam O. Marquarda.

“bezuwjetnim priznanjem”.¹⁹ No, pojam “bezuwjetnoga” priznanja već je “drveno željezo”, jer kao svaki drugi, može se i pojam priznanja odrediti jedino uwažavajući pretpostavke. Ali je važniji od pojmovno-logičkoga prigovora stvarni prigovor da se pojam priznanja, koji se odnosi na naše moderne intuicije, može zastupati jedino kao *pravni pojam*. Jer, priznanje znači *ravnopravnost*, i to upravo onda kad je riječ o pravdanju različitosti: o različitostima ljudi u njihovoj spolnosti sve do razlika u swjetonazorskim shvaćanjima.²⁰

Priznanje kao pravni pojam znači da je *jednakost* vodeći normativni implikat. Odnosi priznanja te vrste regulirani su odnosi između natjecatelja. Primjeri su svi konkurentski odnosi između građana u uwjetima pravne države: od ekonomskih konkurentskih odnosa i konkurencije oko društvenih pozicija, do konkurencije u sportu. Odnos priznanja, koji se odnosi na utemeljujuće pravilo, ne daje ni jednome konkurentu pravo da opreku svoga cilja upotrijebi za proswjed protiv pravila. *Konsenzus* je pojam nagodbe pravne dužnosti obostranoga *priznanja*. Konsenzus — premda uvijek pretpostavljen samo kontrafaktično — služi opravdanju individualne odgovornosti građanina, kao i njegove sposobnosti za krivnju i legitimnoga sankcioniranja prava.²¹

U mnogim se upotrebama pojam “tolerancija” već odnosi na spremnost konkurenata za priznanje pravila. To je, međutim, trivijalizacija pojma, jer se poistovjećivanjem s priznanjem iskopčava *konfliktna situacija* koja pripada “ambicioznome” razumijevanju tolerancije. Tome razumijevanju pripada konfliktna svijest moralne vrste, i to svijest da postoji opreka preferencija koje se na jednak način smatraju moralnima.²² Kad za ljude u demokraciji ne bi postojale situacije te konfliktne vrste, mogli bismo problematiku ograničiti na pojam priznanja. Tada bi svi sukobi bili jedino opreke — većinom interesne opreke između konkurenata. U gospodarskim se područjima interesne opreke konkurenata podreduju državno nadziranom

¹⁹Düttman, A. Garcia, *Babylon*, svezak 13—14, *Neue Kritik* 1994.

²⁰Pojam prava može se, doduše, proširiti na prirodnepravne interpretacije ako se prirodno pravo smatra više nego jednom pozicijom europskoga swjetonazora. Ipak bi se trebalo držati *prirode prava*, također toliko antropološki široko uzetoga pojma priznanja.

²¹S razloga te logike valjanosti razvijene su u političkoj filozofiji sve do sadašnje koncepcije koje trebaju ne samo eksplicirati logiku pravne valjanosti već pravnu valjanost utemeljiti iz “pretpравnih” pretpostavki. Mislim na nacрте prirodnoga prava i prava uma koji sežu od Lockeа, preko Kanta, do Rawlsa. Ali preokretanje eksplikacije valjanosti u ulogu utemeljenja argumentacijski je uzorak čije su slabosti dovoljno često dokazane.

²²Sličnu argumentaciju za političku toleranciju razgraničenjem od pojma priznanja zastupa J. Raz u “*The Morality of Freedom*” (Oxford: Oxford University Press, 1986.). On govori o “kompetitivnome pluralizmu”, u kojemu jedan pored drugoga mogu supostojati različiti moralni životni oblici.

priznanju pravila. U politici se opreke stranaka podređuju priznanju "pravilima igre" većinske demokracije. "Tolerancija" bi u ambicioznome smislu bila u demokraciji suvišan koncept. Tvrdim, — međutim, da je pluralnoj demokraciji potrebna tolerancija u "ambicioznome" smislu, kao sastavni dio njezina političkog morala. Osim toga, tvrdim da tolerancija tek čini mogućim priznanje (u smislu priznanja pravila): *Tolerancija je civilno-moralni uvjet priznanja kao temeljnoga odnosa pravnoga morala*. Koliko ovisi o toleranciji, pokazuje se u vezi sa svjetonazornim interesnim suprotnostima u društvu i politici. To su suprotnosti koje se ne daju neometano podrediti priznanju pravila. Već se ne da ukinuti sukob između pozicija liberalnoga natjecateljskog načela, prema kojemu *individue* konkuriraju, i *kolektivističkoga*, demokratskog načela, a još manje sukobi s *vjerskim* i *nacionalnim* pozicijama. To što se liberali, socijalisti, vjernici i nacionalisti mogu složiti oko većinske demokracije, tomu je uzrok *spremnost za toleranciju* a ne uvjerenje da su se svi složili *konsenzusom* oko pravila *jedne "igre"*, većinske demokracije.²³ Kod interesnih suprotnosti demokracije radi se o "dubokim" sukobima. Oni se mogu racionalno zato razriješiti što većini sukobljenih protivnika više odgovara uzajamno toleriranje nego građanski rat kao alternativa, ili bi trebalo odgovarati. I dalje je na snazi, kao što sam već spomenuo, *hobbesovsko pravdanje tolerancije*. *Priznanje kao temeljni pojam pravnoga morala* i *tolerancija kao temeljni pojam civilnoga morala* uvjetuju se na označeni način. Priznanje se odnosi i na priznanje građana kao pravnih subjekata i na demokratsko priznanje stranaka. Kad ne bi bilo tolerancije kao civilnog morala u demokraciji, ne bi se moglo održati pravno stanje priznanja, osim kad bi se zamislilo da se pravno priznanje može uspostaviti jedino sankcijskim mjerama države, tj. policijom i sudstvom. Ne postoji, međutim, nijedna država — i kada bi raspolagala diktatorskim ovlastima — koja bi jedino prisilnim sredstvima uspjela svoje građane nadzirati u pravnome mislu.²⁴

²³Osim našega uobičajenog jezika ustava, posreduje, npr., i ekonomska teorija politike pogrešnu sliku demokracije, tumačeći borbe stranaka za većine jedino prema ekonomskom natjecateljskom modelu.

²⁴Tolerancija se stoga ne da svesti na priznanje. Oboje se ne može smatrati sinonimnim, jer je to pogreška mnogoga istaknutog doprinosa tolerancije s ustavnopravnoga motrišta: tako u A. Arndta, koji, doduše, ispravno smatra toleranciju "vrijednosno vezanom tolerancijom", ali koji je istodobno izjednačuje opet s priznanjem kao "načelom uzajamnosti, kojim se ljudi međusobno priznaju kao ravnopravni u svome ljudskom dostojanstvu". (A. Arndt, *Das Toleranzproblem aus der Sicht des Staates*, u: Arndt, *Politische Reden und Schriften*, na dr.mj., 144), tako također u E. Bende, koji u svome prilogu "Frieden und Verfassung" (*Archiv des öffentl. Rechts* 109 (1984), str. 2. piše: "Priznanje svakoga čovjeka u njegovu dostojanstvu, kao i obvezatnost demokratskih pravila postupanja i odlučivanja izraz su te tolerancije".

5. GRANICE TOLERANCIJE

Moraju postojati granice tolerancije jer "supstancijalni" pojam tolerancije isključuje netoleranciju. Zabluda je govoriti da se "netolerancija protiv netolerantnih" može opravdano primijeniti, kako bi se tolerantno ponašanje zaštitilo od svoga iskorištavanja. Takvo govorenje potječe iz vrijednosno neutralnoga korištenja pojma, što je karakteristično za Kelsena i Schmitta.²⁵ Podsjećam da onaj tko je spreman za toleranciju, snosi rizik za svoje moralno uvjerenje, koje kao dominantno daje "kompetenciju" za zabranu djelovanja. U oba koncepta *procjena rizika* određuje granice spremnosti za toleranciju.

U konceptu vertikalne tolerancije postoji rizik za vlastiti moral u opasnosti da se dovodi u pitanje odnos dominacije. Čovjek mora, s jedne strane, u sebi opažati protuslovne preferencije morala. S druge strane, mora, da bi sačuvao svoj identitet kao etički subjekt, imati poredak relevantnosti. U tome poretku vrijednost, koja opravdava dopuštanje, ima uvijek ulogu drugog stupnja naspram vrijednosti koja opravdava zabranjivanje. Granice su vertikalne tolerancije tamo gdje spremni za toleranciju imaju dobre razloge da se boje za dominantan odnos svoga moralnog vrijednosnog poretka. Želimo li primjer iz područja vjerske tolerancije, možemo navesti toleriranje islama u zapadnim zemljama s pretežito kršćanskim pučanstvom. Ta će se vrsta vjerske tolerancije održati dotle dok se u očima kršćana radi o jasnoj nadređenosti i podređenosti većine i manjine.

U političkoj je toleranciji stanje usporedivo. Ta se tolerancija može u demokratskim društvima prakticirati naspram nedemokratskim ili antidemokratskim autsajderima. Dokle treba tolerirati ekstremiste kao individue i skupine? Tolerancija demokrata naspram nedemokratskim *stajalištima* (može biti riječi jedino o takvima, jer su nedemokratska *djelovanja* po definiciji protuzakonita) trebala bi prestati tamo gdje je ugrožena dominantnost demokratskih shvaćanja. Dovoljno je znati da razgraničavanje od netolerancije pojmovno nužno pripada toleranciji, kako bi prestala zbrkanost pojma prouzrokovana utjecajnim pravnim teoretičarima, kao što su Kelsen i Schmitt.

Za demokraciju je *horizontalna*, tj. *uzajamna tolerancija* značajnija jer pripada ustavnome moralu demokracije. Dok političke stranačke raspre moraju slijediti *etiku priznanja*, može se rezultat, a to je zakonodavstvo što ga određuje parlamentarna većina, jedino održati ako se prakticira *etika tolerancije*. Jer, manjina ne mora odustati od svoga prava na suzbijanje zakonodavstva većine. Ona nije obvezatna — a to je osebujnost demokracije — na *moralno* priznanje zakonodavnih sadržaja. U demokraciji

²⁵Vrijednosno neutralni pojam tolerancije upotrebljava se i u sadašnjosti; tako u J. Rawlsa, kod kojega također unosi zbrku u argumentaciju. Usp. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993., 241 i d.

svaka manjinska pozicija ostaje pri temeljnome *sukobu* između svoga vlastitog političkog morala i zajedništva s protivnikom. Sukob se može prebroditi jedino tolerancijom. I tu vrijedi hobbesovsko opravdanje tolerancije. Temeljna osnovna računica demokratske tolerancije glasi: Uzajamna je tolerancija bolja i od rizika samovlade intolerancijom i od rizika građanskoga rata. Ona prikriva na spasonosan način latentnu agresivnost koja je stalno nazočna ispod površine naših demokratskih društava.

Granice su te tolerancije tamo gdje je uzajamnost ugrožena, a ona je ugrožena ako se sumnja u uzajamnost nužnu za toleriranje. Ono što je za spremnost za toleranciju vjeroispovijesti zajedništvo u vjeri u kršćanskoga Boga bilo i jest, to je za spremnost za toleranciju u političkim strankama u demokraciji državno zajedništvo, koje se sastoji u *nacionalnoj* povezanosti.

Danas se ne moramo mnogo plašiti za tolerantan odnos stranaka i društvenih svjetonazornih skupina u okviru nacionalnih država. Za budućnost se, međutim, naslućuje opasan razvoj u Europskoj uniji. Tamo se stoji pred raspućem: Ili će se jedinstvo Europe i dalje tražiti na putu nacionalnih vlada — takav je dosadašnji “bruxelski put”: tada će to biti rješenje saveza država bez demokracije. Ili će se nastojati za demokratizacijom prema državnome modelu: tada će se morati više preferirati “strasburški put” parlamentarizacije i više naglašavati europeizaciju političkih stranaka, društvenih udruženja i dodira ljudi na individualnoj razini. Nastavljanje “bruxelskoga puta” vodit će u blokadu, jer on je put u sve veću netoleranciju. Nacionalnodržavne identifikacije u našem stoljeću bivaju nošene ili demokratski tradicijama, u kojima definiraju granice tolerancije, ili diktatorskim tradicijama netolerancije. Na razini nacionalnih država može biti priznanja, ali ne i tolerancije. Tolerancija će se očuvati jedino *europeizacijom demokracije*.

Preveo s njemačkoga:

Tomislav Martinović

Werner Becker

THOUGHTS ON TOLERANCE

Summary

The author claims there are various types of tolerance. He defines tolerance as a dispositional feature of human beings versus other human beings. The basic formula of democratic tolerance runs as follows: mutual tolerance is better than both the risks of tyranny due to intolerance and the risks of a civil war. It disguises the latent aggressiveness underlying our democratic societies. Dangerous developments have been detected for the future of European Union. It is faced with a choice: is it going to develop according in the direction of national states or the europeization of national states. The first leads into an increasing intolerance. The solution lies in tolerance which can be preserved by the europeization of democracy.