

TOLERANCIJA KAO NUŽNI UVJET LJUDSKOGA ZAJEDNIŠTVA I DOSTOJANSTVA

Nikola Skledar

Institut za društvena istraživanja, Zagreb

UDK 316.644(497.5):261.8

289(497.5):123.2

172.3(497.5)

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 18. 1. 1996.

U ovom tekstu nastojali smo izvesti tezu o toleranciji (trpeljivosti) i uvažavanju nekih ljudskih spekulativnih i praktičnih različitosti kao nužnom uvjetu i sastavnici doista ljudskoga zajedništva (*societas*), a koje kao takvo omogućuje i temeljno ljudsko dostojanstvo svojih pripadnika – pojedinaca i raznih socio-kulturnih skupina. No, valja ovdje naglasiti da ni tolerancija ne može biti neograničena. Neke izravne nehumane postupke i shvaćanja što ugrožavaju osnovna prava i slobodu drugih ne samo da se ne može tolerirati, već im se u ime elementarne ljudskosti treba suprotstaviti. Radi navedene nakane, prvo su određeni i razloženi u naslovu spomenuti pojmovi: zajedništvo, dostojanstvo i tolerancija, da bi se zatim pokazala i njihova naznačena relacija. Na kraju, ovaj tekst se zauzima za dijalog (*dia-logos*) kao daljnji stupanj uljudženosti i odnos među ljudima u uvjetima neizbježne multikulturalnosti, osobito naših prostora.

Uvodna napomena

U ovom radu pokušat ćemo izvesti tezu o toleranciji i uvažavanju nekih ljudskih spekulativnih i praktičnih različitosti kao *conditio sine qua non* i konstituensu svakog doista ljudskoga zajedništva (*societas*), a koje time omogućuje i nužne socio-kulturne (uz metafizičke) uvjete elementarnoga ljudskoga dostojanstva svojih pripadnika-pojedinaca i raznih skupina. Stoga ćemo nastojati najprije valjano odrediti i razložiti u naslovu spomenute pojmove i pojave: zajedništvo, dostojanstvo i toleranciju, kako bismo ukazali i na njihovu naznačenu relaciju.

O zajedništvu

Osim što je prirodno, tjelesno biće, duhovno, racionalno biće (*ehon logon*), simboličko biće (*animal symbolicum*), praktičko, stvaralačko, poietičko itd. biće,

čovjek je po svojoj generičkoj, antropološkoj danosti i određenosti, i društveno biće, biće zajednice (*zoon politikon*). Na to upućuje i etimologija riječi "čovjek". Po jednom etimologijskom izvodu, ona potječe od staroslavenskoga "Čelovêk" (čel + vêk). "čel" znači – roj, rod, pleme, skupina, zajednica, a "vêk" – dijete. Prema tome, čovjek je dijete roda, plemena, član zajednice.

Latinski *socius* (prijatelj, drug) navodi na to da se radi o inherentnoj ljudskoj potrebi za druženjem, koja proizlazi upravo iz "ljudske situacije" (Fromm), iz bitne čovjekove upućenosti na druge ljude, a ne samo iz potrebe i nagona za održanjem u borbi i u odnosu s prirodom.

Svaki čovjek je kao osoba pripadnik konkretnoga društva, određene društvene grupe i kulture i njegov život kao jedinke moguć je jedino u zajednici.

Sam može biti samo Bog, ili pak zvijer, kako reče Aristotel.

No pojedinac se u društveni život ne uključuje izravno, neposredno, već preko posrednih instancija. Te posredne formacije jesu društvene grupe. Čovjekov cjelokupni život u zajednici odvija se unutar raznih društvenih grupa (obiteljske, školske, radne, narodne) i njihove interakcije. Društvo bez te posredne funkcije teško je i zamisliti. Što se tiče odnosa pojedinca i društvene grupe ispravnima se čine ona shvaćanja toga odnosa koja ga razumiju kao odnos međusobne funkcionalnosti i uzajamnoga djelovanja.

Pod pojmom društvene grupe promišljaju se oni kolektivi u kojima se priznaje izvjesna neovisnost članova, ali u kojima ukupnost znači nešto više od pukoga njihova agregata (nominalizam), tj. njihovu povezanost i ovisnost, međusobnu, kao i s cjelinom.

Društvena grupa, kao i globalno društvo, naime, iako funkcioniraju po nekim vlastitim zakonitostima, ili bar pravilnostima, nisu apstrakcija, odvojena i neovisna od pojedinaca, ili samo njihov zbroj. Taj je odnos u grupi podložan i društvenoj dinamici (jer je društvena grupa, kao i društvo u globalu, povijesna kategorija), tj. neprestanim promjenama značajki i grupe, i pojedinaca koji je tvore, a što je oboje u dijalektičkoj svezi s gibanjima i razvojem društva u cjelini.

Čovjek jest i biće kulture, proizvod, ali i proizvođač kulture (u smislu *cultus, colere*), koja je kao usavršavanje čovjekovih danosti i oplemenjivanje njegova svijeta, dana u njegovoj naravi kao potencijal, a ne kao gotov sadržaj.

Stoga su sadržaji i oblici ljudskoga duha i kulture, kao i mnogolike organizacije ljudskoga društva, rezultat čovjekova stvaralaštva i njegova razvoja, ne samo po imperativu vanjskih okolnosti već i snagom njegova stvaralačkog duha.

U novovjekovnoj filozofiji ima orijentacija koje čovjeka, njegovu bit i osobnost poimaju kao izvandruštveni, apovijesni entitet i drže neovisnima o društvu. Osobine, moći i djelovanje subjekta shvaćeni su npr. kao misleće ja (Des-

cartesovo: *cogito ergo sum*), kao moralna autonomija (Kant), kao apsolutno proizvođače ja (Fichte: ja stvara ne-ja), kao čista svijest (Husserl). Tome je srodna i romantičarska koncepcija osobnosti i subjektivnosti koja je htjela ozbiljiti "zakon srca", ne osvrćući se na bilo koje društvene situacije, uvjete i norme.

Ima i orijentacija u socijalnoj filozofiji, a kasnije i u znanosti o društvu, a i u povijesnoj i političkoj praksi (Comte, Durkheim; Staljin) koje zastupaju primat društva kao fenomena *sui generis* nad pojedincem i podređenost pojedinačne svijesti i interesa kolektivnoj svijesti, zajedničkim, "višim" ciljevima i sl. Takvo sociologističko shvaćanje, u konačnici totalitarističko, znači potpunu dominaciju društvene cjeline, sustava, "općeg interesa" nad pojedincem i gušenje i gubitak njegove osobnosti ili kreativnosti (fašizam i staljinizam u teoriji i praksi).

Suprotna je ovima orijentacija u socijalnoj filozofiji koja naglašuje da je pojedinac društveno posredovan, pa se u tom smislu bavi njihovim odnosom kao recipročnim, kao uzajamnošću i prožetošću. Što je društvena zajednica pravednija, slobodnija i humanija, to je i pojedinac u njoj "vlastitiji", slobodniji, kreativniji i komunikativniji, jednom riječju, i društveniji. Već po Platonu i Aristotelu, čovjek jedino u zajedništvu s drugim ljudima jest i može biti čovjek, tj. njegova se ljudska narav može ozbiljiti jedino u zajednici (polisu).

Po grčkom shvaćanju, čovjek je po svojoj naravi društveno, što će za njih reći, političko biće, koje tek u zajednici (*koinonia*), u jedinstvu s njom ozbiljuje smisao svoga opstanka. Svrha je zajednice (države) postizanje dobra svijju. Stoga je i smisao njena opstanka ćudoredan, pa i bavljenje zajedničkim, državničkim poslovima nužno implicira moralni značaj. Stoga je, po njihovu shvaćanju (za razliku od kasnijih), etika zapravo neodvojiva od politike (Platon).

Otuda i njeno primarno značenje kao djelatnosti na javnom području, čiji je cilj opće dobro, tj. uređenje zajedničkog (društvenog) života ljudi. U tom smislu politika je samodjelatnost (slobodnih) ljudi, sukladno njihovim bitnim interesima i potrebama.

U rimskoj tradiciji politika je usko povezana s pravom i s odnosom institucija koje normiraju političko djelovanje, a *res publicae* stvar je javnog djelovanja (naspram privatnog).

U srednjem je vijeku u središtu politike odnos svjetovne i crkvene vlasti i unutar toga u kršćanstvu se uvodi mogućnost neposlušnosti svjetovnoj vlasti, ako je ona u suprotnosti s božanskim (crkvenim) zakonima.

S renesansom počinje u novome vijeku moderno shvaćanje politike njenim odvajanjem od religijske etike (N. Machiavelli) i uvođenjem samostalnog entiteta države i njenog djelovanja.

Općenito, sintetički, politika se određuje kao smisljeno djelovanje koje nastoji na uređenju zajednice prema određenim idealima, ali i djelovanje koje je pove-

zано s моћи, тј. s могућношћу да се воља неког политичког субјекта наметне вољи других.

Држава је основна установа политичког живота којом се институционализира моћ (постиже формална правилност и стабилност политичког живота), установљује власт, преводe друштвено-политичке тенденције и намјере у правне нормe.

Однос политике и етике трајан је његов проблем. Нјиме се бавио и класик друштвене мисли, Max Weber. У познатом предавању "Политика као позив", он пита искључују ли се оне међусобно? Нјегов је одговор: не! Али, упозорава, у политици треба вриједити одређена врста етике, а то је етика одговорности, која свакако мора водити рачуна о послједicama својих поступака, будући да располаже средствима моћи.¹ Наиме, ради се о односу политичког средства и циља и трајно етичко питање о политици јест и остаје – колико добар циљ може оправдати лоше средство?

У сваком случају, будући да је његов друштвено биће, да је упућен на друге људе и заједницу да би се одржао и испунио смисао свог живљења, може се говорити и о политици (у ширем смислу ријечи) као о његовој антрополошкој детерминанти која му је као његову "судбину", која је његова судбина (*moira*), дакако, не шваћена fatalistički, већ као друштвени оквир унутар којег постоји и простор и могућност слободног стваралачког људског djelovanja, али и владање и манипулирање људима као стварима, дакле као стваралачка игра људи или као manipulativna игра људима.²

И сам појам "друштво" вишезначајан је. У свакодневном говору постоји тако струковно, културно, sportsko друштво, друштво за излазак итд. У свим тим примјерима ради се о специфичним облицима друштвености.

Знаност о друштву, међутим, не обухваћа само поједине стране друштва, него друштво у cjelini, globalno друштво као организирану заједницу, у којој, да би се одржала, морају вриједити одређена правила и вредности, заједнички систем живота и међуљудских односа (друштвене установе).

У сваком друштву, примитивном и развијеном, постоји одређена организација заједничког живљења која свим његовима одређује њихове друштвене улоге и функције, а којих се морају придржавати. Без тога минимума конформизма и консензуса, који као споне људе држи заједно, заједнички живот није могућ.

Th. Adorno и M. Horkheimer дају једну одредбу друштва која садржи и сједињује све ове споменуте елементе: "Под друштвом у пуном смислу разумијева се нека врста низа људи, у којем су сви међусобно оvisни, у којем cjelina пос-

1

Usp. Weber, M., *Политика као позив*, у: *Сociолошка hrestomatija* 6, Мatica hrvatska, Загреб, 1964., стр. 186-198.

2

Usp. Ćimić, E., *Политика као судбина*, Стварност, Загреб, 1989. стр. 33-41.

toji samo preko jedinstva funkcija što su ih na sebe preuzeli sudionici, gdje je u načelu svaki pojedinac određen svojom pripadnošću cjelokupnom nizu. Pojam društva postaje tako funkcionalni pojam time što u prvom redu označuje odnose između svojih elemenata i zakonitosti takvih odnosa, a potom elemente njihova jedinstva.¹³

U ovom kontekstu valja samo napomenuti da se u povijesti socijalnih teorija pojmovi "društvo" i "država" nekad poistovjećuju, a nekad razlikuju. Počevši od Platona koji ih (za razliku od sofista Antigona) ne razdvaja, ti se pojmovi često izjednačuju (Sv. Augustin, Th. Hobbes npr.) i društvo se ne može ni zamisliti bez države.

Marx i sljedbenici oštro ih razlikuju i suprotstavljaju. "Društvo" tu označuje pravednu (buduću) humanu zajednicu, slobodno zajedništvo ljudi, utopijsko "carstvo slobode", oslobođeno od nužnosti i suprotnosti (ekonomskih, ideoloških itd.) staroga neljudskoga društva, a "država" je instrument vladajućih slojeva za upravljanje ljudima. Ona je povijesno nastala i trebala bi kao takva i odumrijeti u novom humanom društvu budućnosti.

Spomenut ćemo samo još distinkciju pojmova "zajednica" i "društvo" F. Tönnies-a, po kojoj "zajednica" označuje povezanost običaja, jezika, dobara, a "društvo" odlikuje, ali i razdvaja tržište, razmjena, novac.

Humanistička i kritička znanost pod pojmom "društvo" pomišlja konkretno – povijesnu cjelinu, ali (za razliku od pozitivizma i funkcionalizma) cjelinu koju tvore živi ljudi kao društvena bića, kao osobe u svojoj samosvojnosti, osebnosti, autentičnosti, što se potvrđuje jedino u nastojanju na zbiljskom ljudskom zajedništvu, združenosti, kako nas upućuje izvorno značenje riječi *societas*, a ne u egoističkom izoliranju ili u službi funkcioniranja mehanizma i sustava nehumanoga društva.

O dostojanstvu

Ako je dostojanstvo ono što je dostojno, tj. vrijedno zbog nečega, štovano (dostojanstvenik je obnašatelj neke časti, uglednik), onda ga, kao ukupnost ljudskih vrлина, uz odmjerenost, ukus i korektnost odlikuje prije svega i vlastitost, identitet autonomnost (*autos*) i sloboda, kako pojedinca tako i različitih sociokulturnih skupina i zajednica.

Ako je, pak, identitet istovjetnost sa sobom, (z)bivanje istosti (*idem*) bića (*ens*) sebi i svojoj biti (*essentia*), tj. jednakost onome po čemu nešto ili netko jest; odnosno odgovor na pitanje: tko smo, i po čemu to što jesmo, kamo ili kome individualno ili kolektivno pripadamo, odakle dolazimo, kamo idemo?, onda je kulturni identitet – sinteza (struktura, ne puka suma ili konglomerati!) svih ma-

terijalnih i duhovno-kulturnih tvorevina i djelatnosti, simbola, svjetonazora, vrednota, oblika duha i modela ponašanja, ukupnost (danih i traženih) odgovora na bitna čovjekova pitanja i osnovne potrebe određenog socio-kulturnog prostora, što ga i čini zasebnim, vlastitim, autohtonim, znači i autentičnim. Simboli su značajan strukturalni dio kulturnog i nacionalnog identiteta, veoma važan čimbenik za život, očuvanje i afirmaciju pojedinih kultura i nacionalno-kulturnog identiteta.

Autonomija čovjeka njegovo je samoodređenje i slobodno uređenje njegova života, djelovanja i odnošenja spram svijeta. Ona je, osim svog društvenog aspekta, svakako povezana i s odnosom čovjeka spram prirodnog i natprirodnog svijeta, spram kozmosa i transcendentnog bića. To je stara tema etike i antropologije, u kojima se čovjek tretira kao autonomno biće kad se shvaća kao samostalno biće u kozmosu, koje vlastitim načelima uređuje i usklađuje svoje odnose i djelovanja (Kantova autonomna etika), a kao heteronomno biće ako te odnose djelovanja propisuje netko ili nešto izvan ili iznad njega, jednom riječju – nadnaravni, božanski um.

Nasuprot tradicionalnim dihotomijama: autonomno-heteronomno, primjerenijim se čini shvaćanje po kojem je čovjek istinski autonoman onda kad je slobodan da autonomno prihvati jednu ili drugu soluciju, tj. da kozmos, svijet i život shvaća ili bolje reći, doživljuje (budući da je ljudski teorijski um u tim temeljnim metafizičkim pitanjima ograničen, antinomičan) ili kao prirodni, samonikli proces uređen imanentnim prirodnim, psihičkim, društvenim i moralnim zakonitostima, ili, pak, kao stvoren i uređen savršenim umom božanskog demijurga i zakonodavca, s čijim zakonima na temelju slobodne volje usklađuje svoje življenje.

Ozbiljenje takve ideje slobode religioznoga vjerovanja ili nevjerovanja, odnosno za vjernike sloboda očitovanja njihove vjere kao odnosa spram svijeta i načina života ali i odvojenosti Crkve i države, značilo bi svakako pozitivan civilizacijski pomak u oslobađanju čovjekova duha i savjesti, ali i u društvenoj emancipaciji (jer ne bi bilo građana "drugoga reda"). Bio bi to korak naprijed prema uistinu demokratskom, pluralističkom, civilnom društvu kao razvojnoj paradigmi.

U toj koncepciji u fokusu je čovjek kao slobodno – prirodno, društveno i duhovno biće, kao autonomno biće unutar i u susretu sa svojim antropološkim – prirodnim, povijesnim i kulturnim determinantama i mogućnostima.

Kao stvaralačko-inventivno biće, čovjek (i ljudsko društvo) ne živi i ne razvija se uniformno, već u različitim i svojevrsnim povjesno-kulturnim varijetetima kao specifičnim izrazima njegovih univerzalnih značajki i određenja. Ljudska se narav i smisao ne ozbiljuju sponatno samo prirodnim i društvenim determinizmom, već čovjek svojim povijesnim i egzistencijalnim angažmanom proizvodi i mijenja svoj svijet, modificira svoju narav i prirodni okoliš.

Sloboda je pak shvaćena ne samo kao spoznata nužnost i usklađivanje čovjekova života s njom već kao sloboda vlastitog izbora između različitih, a barem dviju mogućnosti (tzv. "sloboda za", pozitivna sloboda). Sloboda je samoodređujuća djelatnost. Čovjek ne čini samo izbor između već danih mogućnosti nego proizvodi i nove mogućnosti. Biti slobodan znači biti odgovoran izvor djelovanja i izbora. No ne radi se o nekakvoj apsolutnoj slobodi, već o slobodi unutar nekih determinanti ("odozdo" – biološke naravi i "odozgo" – društvenopovijesnih) i u njihovom sukobu. Slobodni izbor pojedinca onda obvezuje kao dužnost, a ograničuju ga samo jednaka takva sloboda i prava drugih. To je moralna dimenzija slobode, za razliku od samovolje, a sve se to u društvenom životu osniva na dogovoru i ugovoru (konstitucionalizam).

Čovjek može biti slobodan jedino u zajednici s drugim ljudima, uvažavanjem drugih kao slobodnih subjekata, te je tako slobodan pojedinac nezamjenjiv temelj i uvjet slobodne zajednice (kao i obratno!). Sloboda se, dakle, u društvenopolitičkoj, državnoj zajednici ozbiljuje samo tada kada se na dobrobit svi ju podudaraju i prožimaju pojedinačni, posebni i opći interesi.

Praktički, čovjekova sloboda, kao jedna od temeljnih ontičkih značajki njegova bića, ne može se ozbiljiti bez osnovnih ljudskih prava, pa otuda i bliska, reverzibilna sveza slobode i prava čovjeka.

Realno povijesno ozbiljenje slobode, dakako, svagda u određenom povijesno-društvenom sklopu, događa se kao niz slobodnih činjenja na društvenom, ekonomskom, političkom i duhovnom području, kojima se djelatno potvrđuju i temeljna prava i slobode građana: sloboda savjesti, govora, zbora, udruživanja, dogovora.

Poznati engleski filozof i polihistor iz 19. st., J. S. Mill, otac ideje liberalne demokracije, naglasak stavlja na slobodnu i svestranu inicijativu pojedinca. U svom poznatom djelu *On liberty* zastupa slobodu u svim pitanjima: spekulativnim i praktičnim, znanstvenim, moralnim i religijskim. Zalaže se za slobodu pojedinca i njegova mišljenja i djelovanja, što zajednica ima pravo ograničiti samo onda kada to nanosi štetu drugima. Ali, kada se radi o pojedincu samom, o njegovu interesu, dobru, šteti itd., zajednica nema pravo prisiliti ga na bilo što. Može s njime razgovarati, uvjeravati ga, čak i moliti, ali ne i siliti ili kažnjavati zbog mišljenja ili čina i načina života koji se odnose samo na njega.

No, uzgred, tu se javlja problem, budući da se ono što se tiče jedne osobe i njene odgovornosti može, makar neizravno, ticati i drugih, pa je to ponekad teško točno razgraničiti! Stoga to zahtijeva diferenciran, individualni pristup.

Prema Millovu mišljenju, ozbiljenje načela afirmacije slobode individualnosti uvjet je sreće i boljitka u životu zajednice, budući da su za nešto novo, društveno napredno, uvijek potrebne neovisne i jake osobnosti koje su kadre misliti i djelovati slobodno, drukčije od ustaljenog, uobičajenog itd.

Naime, tek zbiljska ljudska prava čine ljudsku osobu političkim i pravnim subjektom, a kako tek subjekt može biti obnašatelj obveza i dužnosti, to su osigurana čovjekova prava – pretpostavka dužnosti pojedinca.

Opće je prihvaćeno da osnovna prava: urođeno pravo na život, zdravlje i nepovredivost i čovjekovu slobodu – proizlaze iz jednakog prirodnog trajanja (rođenja i smrti) i čovjekova opstanka kao ljudskog (naravnog i društvenog) bića, a otuda izvedena i kodificirana pozitivnim zakonodavstvom u političkoj zajednici – kao prava državljanina, zaštita su čovjekova u njegovom društvenom i političkom djelovanju i življenju uopće. U svim prirodnopravnim teorijama i antropologijama, od stoika nadalje (H. Grotius), čovjekova prava i slobode izvode se iz njegova naravnog postojanja, iz svrhovitog prirodnog (božanskog) reda u kojem je svakom biću dano njegovo mjesto u skladu s njegovom naravi. Taj svrhoviti poredak i svoje mjesto u njemu čovjek poima svojim umom i sviješću kao temelj i izvor načela za istinsku ljudsku egzistenciju.

To je shvaćanje i bitan sadržaj ideje humanizma kao radikalnog usmjerenja na čovjeka kao svrhu i cilj (a nikad kao na sredstvo), na ono doista ljudsko, kao nastojanje da "čovjek" zaista zvuči gordo.

* * *

Ovo razlaganje fenomena uistinu ljudskoga zajedništva i dostojanstva nastojalo je već implicate ukazati da je u njihovoj ideji, a dakako i u njezinom ozbiljenju, kao nužna sastavnica i preduvjet ugrađena, inherentna, i tolerancija (trpeljivost) drugog i različitog, kao izraz određenoga stupnja ljudske samosvijesti i uljuđenosti.

O toleranciji

U našem vremenu i civilizaciji, u svijetu posvemašnje suprotstavljenosti – socijalne, kulturne, političke, ideologijske, svjetonazorne itd. na međugrupnoj i inter-personalnoj razini do zastrašujućih razmjera, čovjeku se nužnim i nezaobilaznim nameće problem tolerancije (odnos trpeljivosti, snošljivosti i njezine granice spram drukčijih, različitih, pa i suprotnih shvaćanja i čina, što je, dakle između njihova prihvaćanja i suzbijanja, ili pak ignorancije i ravnodušnosti).

Tolerancija se kao filozofijski relevantno i metodički raspravljano pitanje u zapadnoj filozofiji javlja tek u novije vrijeme, preciznije, u novom vijeku, da bi kao takva perzistirala do danas i bila osobito aktualna u suvremenoj filozofiji i kulturi uopće.⁴

Ideja tolerancije i jednakosti temelji se i razvila se iz ideje vjerske tolerancije.

4

Usp. Morawski, S., O etosu borbe i etosu tolerancije, *Gledišta* 1-2/1981.

Uopćavanjem te ideje, tj. ideje o slobodi savjesti, mišljenja i vjeroispovijesti, nastala je maksima o jednakosti svih ljudi u pravima i slobodama, bez obzira na sve razlike: u vjeri, politici, naciji, rasi, spolu, profesiji, imetku, a koja je temelj svakog civiliziranog i humanog političkog poretka. Stoga možemo reći da se takvo učenje temelji, odnosno suponira, osim elemenata novovjekog humanizma i antropocentrizma te teza prirodnopravne filozofije, i bitne postavke vjerske tolerancije.

Među prvima koji je teorijski elaborirao problem vjerske tolerancije (snošljivosti, trpeljivosti) različitih shvaćanja i čina jest engleski filozof iz 17. st., J. Locke, jedan od vjesnika modernog liberalizma, u raspravi *Epistola de tolerantia* (Pismo o toleranciji).

Kasnije, u 18. st. poznata je još Voltaireova rasprava o toleranciji – *Traite sur le tolerance*, napisana povodom mučeničke smrti protestanta Jeana Calasa kao prosvjed protiv vjerske netrpeljivosti i fanatizma.

Potaknut postojećim nezadovoljavajućim rješenjima problema vjerske tolerancije, prije svega u Engleskoj njegova vremena, u ime istinske slobode u tim pitanjima, Locke traži "pravi lijek" za takvo stanje bolesne "uskogrudnosti duha".

Taj lijek vidi on u autentičnom kršćanskom humanizmu, u benevolentnosti prema čitavom čovječanstvu, znači i prema nekršćanima. Naravno, to uključuje i međusobnu toleranciju kršćana različitih ispovijedanja i obreda, bez obzira na njihovu ortodoksnost (jer svatko o sebi misli kao o pravovjernom), a isključuje svako gospodarenje nad drugima.

Locke se bespoštedno kritički obara na humano neprihvatljiv fanatizam koji, tobože u ime religije, "ognjem i mačem" progoni, okrutno muči i bez milosti ubija, i tako on implicite naznačuje granice tolerancije, što će kasnije fiksirati. Isto tako kritički se osvrće na nemoralnost isključivih "pravednika" – prijevaru, podmitljivost, zatim na idolopoklonstvo te sklonost vanjskoj raskoši u službi božjoj i zahtijeva dosljednost u ethosu borbe protiv tih moralnih mana, motiviranu istinskom dobrohotnošću, kršćanskim čovjekoljubljem u osmišljavanju ljudske egzistencije, nasuprot proizvoljnosti tolerancije poticane vanjskim razlozima želje za vlašću, dominacijom i građanskim privilegijama. To znači zahtjev za propovijedanje vrline, prije svega vlastitim svjedočenjem i primjerom, vlastitim životom, tj. zahtjev za zbiljskom, a ne samo deklarativnom moralnošću, dok su razlike u religijskim učenjima i obredima u drugom planu, što je, kaže Locke, utemeljeno u Evanđelju i u skladu s ljudskom razboritošću.

Kad je u Lockeja riječ o toleranciji i o njenim granicama, onda se tu radi o toleranciji u okviru vjerskih zajednica i između njih. On postavlja granicu tolerancije zajednice prema svojim članovima, koja ne može prelaziti preko kršenja onih zakona zajednice na kojima se ona zasniva, jer bi se u suprotnom uzdrimali temelji egzistencije zajednice, budući da bi podnosila ponašanje opasno za ostale članove (npr. ateizam).

Prema tome, ekskomunikacija je nužno sredstvo za održavanje vjerske organizacije. Samo, naglašava Locke, valja biti oprezan i ekskomunikacija ne smije biti nasilna te protjeranog oštetiti tjelesno i lišiti ga materijalnih dobara. To obvezuje sve članove zajednice u osobnom odnosu prema ekskomuniciranom.

U predjelima spekulativnog, on se zalaže za široku toleranciju prema učenjima raznih crkava i religija međusobno, kao i svjetovnog vladara prema njima, jer smatra da ona nemaju bitnih posljedica na praktičnu građansku dimenziju života.

On ispravno podsjeća da su putovi prave religioznosti individualni, budući da je to pitanje unutarnjeg prihvaćanja, individualnog osjećaja, shvaćanja i doživljavanja čovjekova svijeta i univerzuma. U tome ljudski duh ima autonomiju u odnosu na bilo kakvu vanjsku silu ili prisilu.

Locke smatra da je stoga nužno razgraničiti područje građanske vlasti, koja treba brinuti o ovozemaljskim građanskim interesima, i religije, s druge strane, čija je briga duša i onostranost, da bi se tako izbjegli nesporazumi i proturječnosti među njima (zahtjev za odvojenošću Crkve i države).

Locke se, u skladu sa shvaćanjem individualnosti, vlastitosti religije, zalaže i za slobodan izbor pripadanja određenoj religijskoj organizaciji.

Naime, on ima ispravno stajalište o nepostojanju ljuskog općeg i objektivnog doktrinarnog kriterija pravovjernosti, tj. istinitosti učenja i čistoće obreda (Locke priznaje samo "vrhovnog suca"), i kao neoborive humane razloge za toleranciju u prvi plan stavlja praktičke, etičke aspekte i uvjete ljudskog življenja – mir, pravednost i prijateljstvo.

Ako se sada, na kraju, osvrnemo na Lockeovo shvaćanje vjerske tolerancije, onda možemo ustvrditi kako je on razlikovanjem između osnovnih zasada religije – spekulativnih i praktičnih – naznačio i anticipirao bitne probleme vjerske tolerancije kao i razloge i granice tolerancije uopće.

Doista valja razlikovati između tolerancije različitih shvaćanja i mišljenja s kojima se ne slažemo i tolerancije postupaka koje ne prihvaćamo.⁵ Naime, pretenzije određenog mišljenja na istinu i univerzalnost, iznesene snagom vlastitog unutarnjeg smisla, pokušajima argumentiranog osporavanja i kritičkom analizom drukčijeg mišljenja u nastojanju da se reafirmira, a ne suzbijanje drugog mišljenja nekom vanjskom silom ili pritiskom, svakako je nešto što svagda u ime slobode i humanuma, u ime ljudskog zajedništva i društvenosti uopće treba dopustiti i tolerirati, kao i ljudske postupke, koji, doduše, nisu na razini našeg ideala ljudskosti, ali nisu izravno nehumani, nego su rezultat ljudskog traganja za novim svijetom, ljudskog stvaralaštva i njegovih različitih putova.

5

Usp. Wolf, Moor, Marcuse, *Kritika čiste tolerancije*.

Međutim, neke izravno nehumane postupke (ubojstva, mučenja, progone, okrutna psihička zlostavljanja itd.), kao i otvorena neljudska shvaćanja (i ideologije) koja pozivaju na takve zločine i propagiraju ih, dakako, ne samo da se ne može tolerirati nego im se u ime elementarne ljudskosti svim mogućim sredstvima treba suprotstaviti, jer tolerantnost prema njima gotovo da im je jednaka u nehumanosti.

No, to razlikovanje između tolerirajućih shvaćanja i djelovanja nije tako jednostavno, nego se tu javljaju prilične teškoće. Ponekad je teško povući oštru granicu između tzv. normalnih i patoloških postupaka, ali ta granica postoji i nužno je uložiti napor da se ona točno odredi.

Još je teže strogo razgraničiti mišljenje i činjenje. Ovaj problem ostavljamo otvorenim, jer svaka autentična teorijska misao i uvjerenje izvire iz životne prakse i u nju uvire, ima tendenciju da se u njoj ozbilji. No to nije prožimanje bez ostatka, nego u toj dijalektičkoj igri oba sudionika zadržavaju jedan naspram drugoga i u odnosu prema zajedničkoj igri i svoju razmjernu samostalnost, svoju nekad više, nekad manje sretnu autonomiju.

Locke je, kao što smo vidjeli, zahtijevao trpeljivost prema različitim religijama i Crkvama i njihovim sljedbenicima, ali je tu postavio neke granice (pridržavanje građanskih i moralnih zakona temeljnih za opstanak vjerske organizacije).

U te okvire nikako ne mogu ići ateisti, spram kojih je odlučno netolerantan, jer drži da oni koji poriču Božju egzistenciju kao temelj svega, ne poštuju ni zakletve ni ugovore na kojima se zasniva ljudsko društvo.

Možemo samo usput naznačiti da je time Locke u proturječnosti sa samim sobom, budući da prije nije dovodio u značajniju svezu teorijska shvaćanja i uvjerenja s praktičko-društvenom orijentacijom.

Svjesni suptilne dijalektičke sveze navedenih relata, mišljenja i čina, i upravo stoga, intencija nam je ne samo da proširimo Lockeove okvire tolerancije već da je zbog imperativa povijesnog trenutka i promaknemo u novu kvalitetu – u dijalog i suradnju različitih nazora i orijentacija u ime njihova humanijeg suživljenja.⁶

Naime, još su nedvojbeno legitimna, otvorena i aktualna stara antropologijska pitanja: je li moguća eliminacija dominacije, sile, grupnog i pojedinačnog egoizma i fanatizma iz ljudskih odnosa? Je li ljudska narav isključivo povijesna, pozitivno promjenljiva u svezi s progresivnim promjenama društvenih odnosa ili je, pak, u nekim aspektima postojana, žilava i otporna na povijesne promjene društva?

6

Usp. Gaudium et spes, 12, 1, *Dokumenti Drugog vatikanskoga koncila*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

No, i bez obzira na sva ta otvorena i teško odgovoriva pitanja i dileme, ili tome unatoč humanističke emancipatorke ideje, radikalno usmjerene na oslobađanje čovjeka, na njegove autentične potrebe i smisao, ostaju svagda ideje vodilje (vječni utopijski san čovjekov kao dinamogeni faktor povijesnih nastojanja) humaniziranja još neljudskog društva i čovjeka, ostaju vazda ideal – svjetionik (a ne recept) na otvorenom obzorju budućnosti, istine i smisla, kojem čovjeku valja neprestano težiti.

A mediji, neposredno univerzalno sredstvo toga cilja na idejnom i praktičnom – društvenom, ekonomskom, političkom i kulturnom planu, jesu dijalog i suradnja (a ne zatvaranje, polemike i sukobi), osobito u multikulturalnim uvjetima. I to dijalog shvaćen izvorno kao dia-logos, kao razgovor (a ne plemos, rat, ili indoktrinacija) između ljudi različitih shvaćanja i interesa o njihovim bitnim svjetonazornim, kulturalnim i egzistencijalnim, teorijskim i praktičnim pitanjima i problemima, kao raspravljanje, ali i spravljanje mogućnosti zajedništva u traženju istine (legain), radi doista humanijeg suživljenja.

Dijalog, naime, i pretpostavlja razlike, pa i suprotnosti (*dialogoi*), a ne identitet ili disparitet, jer bi se tada sveo ili na potvrđivanje suglasnosti ili, zbog disparatnosti ideja i stavova, ne bi uopće bio moguć.

Dijalog pretpostavlja i otvorenost spram istine, budući da nitko nije posjednik apsolutne istine, i budući da biti ljudske spoznaje spada da je nesvršena i nepotpuna. Stoga i putovi prema istini mogu biti različiti, tj. po vlastitom slobodnom, ali i odgovornom izboru i uvjerenju. Taj pluralizam, vlastitost, slobodu i dostojanstvo valja uvažavati, s napomenom da se razlike i suprotnosti u dijalogu, naravno, eo ipso ne niveliraju, već su i dijalektički očuvane i prevladane (Hegel).

Na taj se način jedino i mogu prevladavati postojeće idejne, kulturalne i društvene suprotnosti, autarkije, mitskonacionalni, partijski, vjerski, sekularno-religijski i drugi destruktivni sukobi i militantni, humano neprihvatljivi fanatizmi i mržnja.

LITERATURA

Adorno Th., Horkheimer M., *Sociološke studije*, Školska knjiga, Zagreb, 1980.

Aristotel, *Politika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Biblioteka filozofski klasici, knjiga br. 4, Zagreb, 1992.

Beck, H., Quilles, J. (Hrsg), *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur*, Frankfurt/Main, 1988.

Benjamin, W., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, V. 1978.

Čimić, E., *Politika kao sudbina*, Stvarnost, Zagreb, 1989.

Despot, Bl., Plädoyer za dijalog teologije, filozofije i znanosti, *Socijalna ekologija* 3/1992.

French, M., *Jenseits der Macht – Frauen, Männer und Moral*, Hamburg, Reinbeck, 1988.

- Gaudium et spes, *Dokumenti drugog vatikanskog koncila*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.
- Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, V. 1983.
- Kant, I., *Zum Ewigen Frieden*, Stuttgart, 1981.
- Küng, H., *Projekt Weltethos*, München, Piper V., 1990.
- Kuenzelen, G., *Der neue Mensch*, München, 1994.
- Locke J., *Pismo o toleranciji, Ideje*, Beograd. 1978.
- Mill, J. S. *On Liberty*, Penguin Books, LTD, London, 1974.
- Morawski, S., *O etosu borbe i etosu tolerancije, Gledišta 1-2/1981.*
- Seibert, R., *Recht, Macht und Liebe*, Frankfurt a.M., 1993.
- Tenbruck, F. (Hrsg.), *Die kulturelle Grundlagen der Gesellschaft Der Fall der Moderne*, Opladen, 1989.
- Voltaire, *Rasprava o toleranciji, Školske novine*, Zagreb, 1988.
- Weber, M., *Politika kao poziv, u: Sociološka hrestomatija 6*, Matica Hrvatska, 1964.
- Wolf, Moor, Marcuse, *Kritika čiste tolerancije.*

TOLERANCE AS A NECESSITY OF HUMAN TOGETHERNESS AND DIGNITY

Nikola Skledar

Institute for Social Research, Zagreb

In this text we have tried to develop a thesis signifying that tolerance and respect of certain human speculative and practical differences is a necessity and constituent part of the truly human togetherness *societas*, which as such enables the fundamental human dignity of its members - individuals and various socio-cultural groups. However, it should be stressed that even tolerance cannot be limitless. Not only can we not tolerate some outwardly inhuman modes of behavior and viewpoints threatening the basic rights and freedoms of others, but we have to, in the name of elementary humanness, stand up against them. Having in mind this intention, the author first defines and expounds the terms mentioned in the title: togetherness, dignity and tolerance, in order to then demonstrate their designated relations. Finally, this text supports dialogue *dia-logos* as a further degree of civilized interaction amongst people in circumstances of inimitable multiculturalism, especially in this part of the world.

TOLERANZ ALS NOTWENDIGE VORAUSSETZUNG FÜR MENSCHLICHE GEMEINSCHAFT UND MENSCHENWÜRDE

Nikola Skledar

Institut für angewandte
Sozialforschung, Zagreb

Der Verfasser dieses Textes bemüht sich um den Nachweis der These, daß Toleranz sowie die Respektierung bestimmter spekulativer und praktischer Unterschiede zwischen den Menschen notwendig sind als Voraussetzung und Bestandteil einer wirklich menschlichen *societas*, welche erst eine elementare Menschenwürde aller ihrer Mitglieder – sowohl der Individuellen als auch der Mitglieder diverser sozio-kultureller Gruppen – möglich macht. Es muß hier aber betont werden, daß auch Toleranz ihre Grenzen hat. Inhumane Verfahrensweisen und Auffassungen, die die menschlichen Grundrechte und Freiheiten unmittelbar gefährden, können nicht nur nicht toleriert, sondern müssen im Namen elementarer Menschlichkeit auch angefochten werden. Zum Ziel seines intendierten Nachweises bestimmt und erläutert der Verfasser zunächst die in der Überschrift angeführten Begriffe Gemeinschaft, Würde und Toleranz, um sodann ihre angedeuteten Relationen aufzuzeigen. Der Text befürwortet schließlich den Dialog – *dia-logos* – als weitere Stufe der Kultiviertheit und zwischenmenschlichen Beziehungen in den Verhältnissen unausweichlicher Multikulturalität vor allem des südosteuropäischen Raums.