

Бранислав Д. Стевановић*Универзитет у Нишу, Филозофски факултет*

О ЛАЖНИМ И СТВАРНИМ ГРАНИЦАМА ТОЛЕРАНЦИЈЕ*

Сажетак

У начелу, демократски систем толерише сва одступања од “нормале“, уколико не доводе до насиља или неинституционалног преврата. У стварности се, међутим, економски либерализам и либерална демократија не измирују лако, што повремено доводи и до критика саме идеје толеранције. Критика с лева, која је тврдила да је открила скривене идеолошке последице начела трпеливости, промашује - јер сматра да се стање “репресивне толеранције“ може превазићи некаквом “новом филозофијом заједнице“. И овде се, као и много пута раније, као решење нудило носталгично враћање *заједници* као некој врсти “изгубљеног раја“ (али без демократије, слобода и права појединаца, па и морала). Једнако је, међутим, погрешно мислити и да појединци могу потпуно сами и независно од друштва, изградити некакво “морално законодавство.“ Морал представља иманентну потребу друштва у смислу средства за обуздавање личне похлепе у корист императива колективног живота, па, у принципу, мора бити једнак за све или - не постоји. Јасна граница толеранције свих могућих индивидуалних норми налази се у “парадоксу толеранције“ који гласи да највиши степен слободе подразумева да су неке слободе сасвим онемогућене, пре свих “слобода“ да се уништи она сама. Претходном ваља придружити и ограничења везана за симболички опстанак сваког конкретног социо-културног система, укључујући и оне који слове као “модерни“, “отворени“ и “демократски“.

Кључне речи: толеранција, заједница, слобода, парадокс толеранције, релативизам, морал

* Рад рађен у оквиру пројекта *Традиција, модернизација и национални идентитети у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (179074) који реализује Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

У начелу, у демократском систему у коме су чврсто загарантована људска права и слободе, толеришу се сва она одступања од “нормале“ уколико не доводе до насиља или организовања друштвеног и политичког преврата на (уставом) непрописан начин. Претпоставка за то је да је друштво у тој мери слободно да омогућује стална побољшања, па чак и промене друштвене структуре и друштвених вредности - нормалним током догађаја који је припремљен у равноправном дијалогу на отвореном тржишту идеја и веровања. Разуме се, тако је то *en principie* док је у стварности све ипак много другачије. У њој се императиви економског либерализма (и капитализма) и либералне демократије, тек изузетно поклапају и измирују без икаквих тегоба и забрана. Као резултат тога, шездесетих година 20. века, када је савремени капитализам био жестоко оспораван критикама са становишта тзв. “нове левице“, појавиле су се и прве критике “чисте“, тј. либералне толеранције.¹⁾

Уобичајено, реч *толеранција* се употребљава у смислу прихватања или подношења неке ствари без снажне реакције, али је за њу ипак најкарактеристичније то што - “подразумева прихватање или подношење нечег према чему имамо негативан став.“²⁾ Претпоставка да један акт са наше стране буде толерисан је да му налазимо макар неке замерке. Прилика за моралну и сваку другу толеранцију, јавља се, дакле, само онда када уверења или активности других људи сматрамо неодговарајућим, па чак и лошим, погрешним. Трпети такве активности, подразумева уздржавање од примене физичке силе у кажњавању и стигматизацији оних који те активности спроводе. “Толерисати нешто значи уздржати се од мешања, упркос уверењу да је реч о рђавој ствари, а не уверавати себе да је - премда рђаво - то ипак, на крају крајева, добро.“³⁾ Још, трпељивост претпоставља - “критички однос према ономе што се трпи, осуду оног што се трпи; не могу бити трпељив према нечему што уопште не осуђујем.“⁴⁾ Што се тиче трпељивости коју подразумева живот у савременим демократијама, оно представља знак *снаге* коју осећа сваки истински продуховљен човек, свестан различитих приступа свету који га окружује. У вези с тим, његова

1) R. P. Wolff, V. Moore, H. Marcuse, *Критика чисте толеранције*, Културно-просвјетни сабор Хрватске, Глобус, Загреб, 1984.

2) Џеј Њумен, „Идеја религијске толеранције“, у: *О толеранцији - расправе о демократској култури*, ур. Игор Приморац, Филип Вишњић, Београд, 1989, стр. 121.

3) Р. Т. Гоувир, „Толеранција и »догматизам« у етици“, у: *О толеранцији - расправе о демократској култури*, ур. Игор Приморац, Филип Вишњић, Београд, 1989, стр. 273.

4) Игор Приморац, „О трпељивости и моралу“, у: *О толеранцији - расправе о демократској култури*, ур. Игор Приморац, Филип Вишњић, Београд, 1989, стр. 273.

евентуална благод у разговору не може се тумачити слабошћу, већ управо снажном вољом да упозна и другачије ставове од сопствених. Како на једном месту истиче Ђ. Шушњић - "само јаки људи могу бити толерантни".⁵⁾

Претходном схватању толеранције супротставила се критика с лева, у намери да покаже како толеранција, онако како се разуме и остварује у савременом грађанском друштву, заправо нема ослобађајућу већ - репресивну улогу. Базирана на, чврстим марксистичким основама, ова критика је тежила да открије не увек видљиве идеолошке последице примене начела трпеливости, пре свега у савременој Америци. Колико је у томе успела, скоро да је ирелевантно с обзиром на решења која нуди да би се постојеће стање "репресивне толеранције" превазишло. Један од аутора ове критике Р. П. Вулф (Wolff), на пример, у закључку свог текста предлаже да уместо индивидуалистичке концепције друштва треба изградити "нову филозофију заједнице - с ону страну плурализма и толеранције".⁶⁾ И овде се, као и много пута раније у марксистичкој и другој критици, као решење нуди носталгично враћање - *заједници* - као некој врсти "изгубљеног раја" у који би се људи неизоставно морали вратити. Ако се по стању ствари које познајемо из искуства и целокупне историје људског рода, међутим, ишта може извући као некакав закључак, то је да *de facto* не може бити повратка некаквој "пуноћи првобитног јединства" коју заправо симболизује ова марксистичка "заједница". Слобода од такве *idée fixe* јесте оно по чему се цивилизација и њена историја и разликују од времена трибализма и њене митологије. Не можемо се вратити у заједницу ако се под њом подразумева некакво складно стање, или "рајски врт" пре човековог изгона из њега (за којим он и даље жуди), или, пак, "златно доба" које нам предстоји, у којем људи - пошто ће постати потпуно рационална бића - неће једни друге угрожавати. Оно чему би се могли вратити, међутим, врло лако може да буде некакво "топло и збијено крдо" са "овновском свешћу", којој се у *Немачкој идеологији*, подсмехнуо и сам К. Маркс (Marx). "Нема повратка хармоничном стању природе. Ако се вратимо натраг, морамо прећи цео пут, морамо се вратити зверима."⁷⁾ (Попер/Popper)

Заиста, нема основе за веровање да се негде, у прошлости или у будућности, у делима саме историје или интелектуалним

5) Ђуро Шушњић, *Дијалог и толеранција*, Чигоја штампа, Београд, 1997, стр. 212.

6) R. P. Wolff, "С оне стране толеранције", у: R. P. Wolff, B. Moore и H. Marcuse, *Критика чисте толеранције*, Културно-просветни сабор Хрватске, Загреб, Глобус, 1984, стр. 57.

7) Карл Р. Попер, *Отворено друштво и његови непријатељи, Чар Платона*, Том 1, Београд, БИГЗ, 1993, стр. 259.

висинама науке, може пронаћи било какво “коначно решење“ за проблеме човека и људског друштва. Овај закључак не могу избећи они који су, заједно с И. Кантом, једном за свагда научили да се - “из тако кривог дрвета, од каквог је човек направљен, не може ... истесати ништа сасвим право.“⁸⁾ Али, изгледа да либерално сазнање - да је не само у пракси, већ и у принципу *немогуће доћи до савршено добрих и рационалних људи* - не престаје да збуњује оне који још увек траже некакве “решене загонетке историје“ или свеобухватне системе с неограниченим роком трајања. Њима на супрот, Ниче (Nietzsche) је сматрао следеће: “Да свет *не тежи* за неким стањем мировања, једино је *што је доказано*. Према томе, његов врхунац *не сме* се тако замислити да представља стање равнотеже.“⁹⁾

Готово да је труизам тврдити да политичка једнакост и друштвена правда нису увек спојиве са индивидуалном слободом, као и то да се захтеви духа и захтеви друштва могу жестоко сукобљавати. Тим пре није тешко закључити да све добре ствари нису узајамно сагласне, што поготово важи за *све могуће* идеале човечанства. Прихватити да испуњење неких наших идеала, принципијелно онемогућава испуњење других, значи признати да појам некаквог потпуног “људског испуњења“ можда и није ништа друго до једна од утопистичких химера. Наивно веровање да је некад постојала или да се може накнадно изградити некаква јединствена друштвена и политичка “заједница“, која би могла да усклади све различите људске циљеве, једноставно, више је него неодрживо. Ако људских циљева има много, и ако они, у начелу, нису сагласни, тада из људског живота никада неће нестати могућности сукоба, трагедије, било личне, било друштвене провенијенције. Отуд се сан о рају - не може остварити на земљи: “За оне који су јели са дрвета знања, рај је изгубљен. Што више покушавамо да се вратимо у херојско доба трибализма, сигурније стижемо до Инквизиције.“¹⁰⁾

Свет који срећемо у свакодневном искуству, непрестано нас нагони да бирамо између подједнако важних циљева, при чему, најчешће, остваривање једних нужно доводи до поништења других. И управо због такве своје противуречне егзистенцијалне ситуације, људи придају изузетно велику важност слободи избора, тј. самој *слободи*. У неком савршеном стању замишљеног “повесног смире-

8) Immanuel Kant, *Um и слобода, Списи из филозофије историје, права и државе*. Идеје, Београд, 1974, стр. 34.

9) Фридрих Ниче, *Воља за моћ*, Просвета, Београд, 1976, стр. 170.

10) Карл Р. Попер, *Отворено друштво и његови непријатељи, Чар Платона*, Том 1, Београд, БИГЗ, 1993, стр. 259.

ња“, људски интереси се не би сучељавали, па би нестала потреба за чином бирања, а с њом и средишњи значај слобода. Јер људска слобода, у свом основном значењу, није ништа друго до - слобода од ланаца, од тамнице, од робовања другим људима. Желети слободу исто је што и уклањати препреке, док борба за личну слободу значи непристајање на то да нас спречавају, искоришћавају или поробљавају други људи чији су интереси и циљеви различити од наших. “Слобода је, барем у политичком значењу, одсуство тлачења или надређене воље.“⁽¹¹⁾

Претходно олако заборављају сви они који слободу првенствено одређују као “самореализацију“ (мада она јесте и то), а притом пословично - априорно и некритички утврђују њено значење. Како истиче и Ф. Хајек (Науек), “где год је слобода како је ми (либерали – прим. аутора) разумемо била уништена, то је скоро увек чињено у име неке нове слободе која је обећавана народу.“⁽¹²⁾ У име слободе, у досадашњој историји узношени су најплеменитији идеали социјалне и сваке друге “хармоније“, али се за њих често - чак недопустиво често - патило, гладовало, тукло, сакатило, тровало, робијало и безочно убијало. Како коначних решења за увек тегобна људска питања - нема, они који их заговарају најчешће завршавају тако што бране оно што је надређено слободи и супротно њеном примордијалном бићу - могућности бирања и разобручавања. Пре него само делање, слобода је могућност да се дела, *могућност деловања* а не нужно његово динамичко остварење. Означимо ли изразом слобода делање “као такво“, акцију - онда он добија прешироко значење. Фигуративно речено, степен човекове слободе, у првом реду, зависи од тога која су му врата отворена, колико их је, куда она воде и колико су му заиста отшкринута.

“Човек који се бори против својих ланаца или народ који се бори против поробљавања не мора свесно да стреми неком одређеном будућем стању. Појединац не мора да зна како ће искористити своју слободу: он једино жели да се ослободи јарма. Тако је и с класама и нацијама.“⁽¹³⁾

Укратко, уколико заиста желимо да будемо моралне, самосвесне и одговорне личности, морамо да прихватимо неспорну чињеницу да, макар на тлу западне цивилизације, како каже Берлин, склад са “другима“ није усагласив са самоиндентитетом, и да ће нам уколико не желимо да у потпуности зависимо од других - “би-

11) Исаија Берлин, *Четири огледа о слободи*, Нолит, Београд, 1992, стр. 61.

12) Ф. А. Науек, *Пут у ропство*, Global book, Нови Сад, 1997, стр. 232.

13) Исаија Берлин, *Четири огледа о слободи*, Нолит, Београд, 1992, стр. 47.

ти потребно подручје у којем ме они неће слободно ометати и у којем ћу моћи да рачунам с тим.¹⁴⁾

Из поменутих разлога, *либерални плурализам* који се првенствено заснива на “негативној слободи“ је много искреније, хуманије и делотворније начело од марксизма који, је како се зна, крајње нереално и наивно, инсистирао на позитивној “самореализацији“ не само појединаца, већ и друштвених класа, народа, па и читавог човечанства. Он је искренији, зато што идеолошки не прикрива неспорну чињеницу да човек има много циљева међу којима постоји конкуренција и које није увек могуће ускладити. Он је и хуманији, зато што, за разлику од марксизма, не доводи до деспотизма у име шире “слободе за“, нити жртвује човекову садашњост у име неког удаљеног и утопијског идеала који ће се остварити у незнаној будућности. Схватање да је у начелу могуће открити некакав “хармоничан образац“ у којем су рационално мишљење и хумане вредности, однеле дефинитивну победу над непредвидљивошћу света, злом, несрећом и муком људском, и да том јединственом обрасцу морамо тежити, како је већ истакнуто - у прошлости је исувише често водило не само теоријским бесмислицама већ и варварским поступцима у пракси.

“Где год доминирају утопијске идеје укида се прошлост а садашњост је у служби обећане и “светле будућности”. Ту се не живи, јер се људски животи уграђују у темеље “лебдеће грађевине”. Од свих инвестиција утопијске инвестиције су најнереалније, најризичније и по последицама најтрагичније. Експериментисати с људским животима без иједног чврстог и ваљаног аргумента велики је злочин.¹⁵⁾

Човечја жеља да оствари један такав идеал, по свему судећи, делом је инфантилна а делом последица подсвесног колективног памћења апсолутних вредности родовско-трибалне прошлости читавог човечанства. Не може се ни замислити једно такво “мртво море“, без плиме и осеке, јер је оно бескрајно удаљено од стварног света од којег се неизбежно мора поћи при пројектовању неких нових и могућих облика људске друштвености. Чак је и Канту који је *зло* сматрао за “мамузе за савлађивање лењости и развој свих талената“ човека, једном некритички излетело: “Царство Бога на земљи: то је последње одређење човека.“¹⁶⁾ Да овом царству ин-

14) Исаија Берлин, *Четири огледа о слободи*, Нолит, Београд, 1992, стр. 47-48.

15) Чедомир Чупић, *Политика и зло*, Универзитетска рјеч, Никшић, 1990, стр. 10.

16) Immanuel Kant, *Ум и слобода, Списи из филозофије историје, права и државе*, Идеје, Београд, 1974, str. 203.

тимно тежимо, налаже нам можда нека наша дубока метафизичка потреба, али пристајање на то да она управља и нашим свакодневним понашањем - није ништа друго до израз подједнако снажне, али опасније, како моралне тако и политичке непромишљености.

У такву врсту непромишљености, упао је и Х. Маркузе (Marcuse), када је на трагу своје критике “једнодимензионалног друштва“, осудио у њему испољену “чисту“ (либералну) трпеливост.¹⁷⁾ Његовом начелном филозофско-критичком (и етичком) ставу, разуме се, нема се шта приговорити. Уколико грађанском друштву недостаје она “друга димензија“, тј. негативни, критички приступ стварности који ту стварност просуђује са становишта оног што она није, али може и треба да буде (а што чини срж оног позитивног “идеализма“ сваке праве филозофије), оно је заиста репресивно и “једнодимензионално“. Али, управо то је оно што би се за грађанско друштво као такво, тешко могло казати. Као продукт модерног, новог доба, грађанско друштво поседује могућност метаморфозе, клице сопственог преображаја и то не на својим маргинама. Како је искричаво приметио М. Козомара, *модерност* није пуко супротстављање новог традицији, већ успостављање својеврсне “традиције новог“. Модерна времена, “гутају на све што наиђу“, од свега чине елемент властите динамике, медијум своје репродукције. Модерни свет “живи од себе сама“, не одбацујући ништа на своје рубове. Његово начело јесте “беспощедна критика свега постојећег“, начело револуције - перманентна револуција. У њему влада “присила богаћења“, присила прекорачења сваке границе, “апсолутна страст“ која покреће сва животна испољавања у универзуму модерног грађанства.¹⁸⁾

Наравно, далеко од тога да је грађанско друштво увек било доследно свим императивима Модерне: потпуно изграђено грађанско друштво требало је да буде стварно слободно друштво, и то не само у економском, већ и у политичком погледу, што је оно било само изузетно. Могло би се приметити да је чак и чувени принцип “слободе трговине и конкуренције“ у буржоаској историји, начелно више кршен, но што је био поштован, премда је све то увек било праћено величањем “слободног тржишта“.¹⁹⁾ Мора се ипак

17) Herbert Marcuse, „Репресивна толеранција“, У *Критика чисте толеранције*, R. P. Wolff, V. Moore, H. Marcuse, ур. Иван Прлић, Културно-просвјетни сабор Хрватске, Глобус, Загреб, 1984, стр. 79-109.

18) Младен Козомара, „Криза општих места: модерна и постмодерна“, у: *Постмодерна, нова епоха или заблуда*, ур. Иван Кувачић, Гвозден Флего, Напријед, Загреб, 1988, стр. 65-67.

19) Marshall Berman, „Sve što je čvrsto i ustaljeno pretvara se u dim: Marx, modernizam i modernizacija“, у: *Марксизам у свету*, Београд, бр. 4-5/1986, стр. 97.

признати да је грађанско друштво, од свих досад познатих облика друштвености, и поред својих класних ограничења (које се не би смели губити из вида) - најотвореније друштво, као и то да су у њему процеси индивидуације и демократизације, најдаље одмакли у свом развоју.

На ову чињеницу, међутим, Маркузе и остали ортодоксни марксисти, као и сви други заговорници *радикализма* у политици, се не обазире. У политичком животу сваког друштва, међутим, радикализам може бити пожељан само до извесне мере, изнад које прелази у отворену диктатуру.

“Радикалан став у политичком животу је нетактичан и нефлексибилан, не задовољава се стањем какво јесте већ стално инсистира на стању какво би требало да буде. Идеју за коју се залаже хоће да оствари у његовом чистом јављању, често не водећи рачуна о стварности. ... Оно “треба да буде” претвара се у једино које може да буде. Ультра-радикализам апсолутизује идеју и истину политичке заједнице. Апсолутизација завршава у терору идеје и “једне истине” над свим припадницама политичке заједнице.”²⁰⁾

Одлика сваког радикализма, па и марксистичког, “левичарског“, је да своје становиште формира на хипертрофираној вредносној основи која не води довољно рачуна о чињеницама, но, које врло радо користи онда када одговарају његовим замишљеним политичким циљевима. Утопистички радикализам вазда полази од апсолутизоване појекције будућности, чак и онда ако је тај пројекција крајње нејасна, неизвесна, увијена у идеолошку обланду, измишљена и људској пракси сасвим недоступна. Јер, ако грађанско друштво не зна шта је његова “права истина“ - марксизам то зна! Његова дубља “истина“, оно његово “треба да“ је - комунизам, или барем оно што под тим Маркузе подразумева. Да би се он успоставио, сматра Маркузе, треба спровести “демократску одгојну диктатуру слободних људи“ (sic!), треба бити нетрпељив према “неправилним идејама“, одузимати право на слободу говора и окупљања њиховим носиоцима, поставити ограничења у настави и науци, постарати се да јавне информације буду “унапред обликоване“ и цензурисане, а све то у интересу “истинске слободе“ и “истинске трпељивости“, насупротив “апстрактне“ и “чисте“ трпељивости која постоји у савременом плуралистичком друштву!

Да ли данас уопште вреди полемисати са оваквим ставовима? Чини се да не вреди, па ћемо их оставити без коментара. Можда и понајбољу квалификацију досадашњег практичног односа

20) Чедомир Чупић, *Политика и зло*, Универзитетска ријеч, Никшић, 1990, стр. 86.

“левице“ према етици *per se*, даје Ђ. Сартори када истиче да се “десница“ не позива ни на какав морал, па стога није ни изложена моралном краху. Њој насупрот, она која се хвали моралом - од морала и страда: “Етички акредитиви левице представљају њену Ахилову пету.“²¹⁾ Ипак, истакнимо да у оваквим “препорукама за револуционарну трансформацију друштва“ још увек одзвањају језовите речи (о судбини морала и демократије) са конференције руске Социјал-демократске партије, која је 1903. почела у Бриселу а завршила се у Лондону - о чему нас обавештава И. Берлин.²²⁾ На поменутој конференцији, један делегат по имену Посадовски (заправо, извесни Манделберг), изнео је тезу према којој - “апсолутно нема тих демократских начела која не би требало да подредимо потребама наше партије“. На повик из публике: “И неприкосновеност личности?“, он је одговорио: “Да, и њу!“ Да би подржао ту тезу, реаговао је и А. Плеханов изговарајући речи: *Salus revolutiae suprema lex* (Добро револуције је врховни закон)! Иако је Плеханов касније напустио ово становиште, јер је, како каже Берлин, био исувише “европски настројен“ - мешавина утопијске вере и грубог непоштовања просвећене моралности, нашла је плодно тле за свој развој у потоњем *лењинизму*, који заиста није имао обзира према “буржоаским начелима морала“, тј. према моралу уопште.

Становиште да се револуцији мора жртвовати све ако она то затражи, па и сама демократија, слобода и права појединаца, ионако није било непознато теоријском марксизму, али је његова практична реализација превазишла и најсуморнија предвиђања. Принудни рад, насиље, глад, погубљења, прогони, казамати, потпуно негирање личности, владавина мале групе професионалних револуционара - то су били резултати једне претенциозне теорије и њене погубне политике у неуспешном покушају да преобрати људско друштво и оствари неку врсту “раја на земљи“. У магновењу и ентузијазму револуционарног насиља, заједно са моралом и демократијом, страдали су и људи, али кога то интересује, када је откривена “сврха историје“ и њени “гвоздени закони“ који неумитно воде ка коначном њеном решењу - комунизму - у коме ће, да парадокс буде већи - “слобода појединца бити услов слободе за све“!

Марксизам у примени, дакле, уопште није био имун од противуречности, и то оних најопаснијих. Све време кунећи се у чојека, он, заправо, изражава јасан *презир* према људима онакви какви они јесу, на рачун онога какви би, препотенцирано, могли да

21) Ђовани Сартори, *Демократија. Шта је то?*, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 310.

22) Исаија Берлин, *Четири огледа о слободи*, Нолит, Београд, 1992, стр. 90; такође 298.

буду. Његов основни антрополошки и етички парадокс огледа се у песимистичкој слици људске природе, с једне, и оптимистичком ставу према револуционарној акцији и њеним политичким вођама, с друге стране. А одатле до закључка да се људски род може покренути и поправити једино путем насиља, које ретко кад прави разлику између актуалног поимања добра и зла, заиста није далек пут. Уколико у реализацији својих намера, леви политички радикализам не преза да употреби сва расположива средства, не питајући се притом за њихово морално оправдање, он директно прелази у тзв. *револуционарни макијавелизам*, о коме К. Чавошки пише:

“У свом изворном смислу револуционарни макијавелизам, који полази од Макијавелијевог наука политике као делатног умећа, своди се не само на изреку да циљ оправдава средство већ на много јачу поставку, да из зла, одосно коришћења окрутних средстава може да настане добар исход за државу или народ ако се та средства добро употребе.”²³⁾

У његовој основи је технички приступ делотворности политичких средстава који је аморалан, тј. морално неутралан, те према томе, искључује разматрање било каквих виших вредности, изван процене учинковитости владавине, односно “реал политике” као такве. У пракси се револуционарни макијавелизам понајбоље огледао у константном жигосању политичких неистомишљеника као “непријатеља”, да би им се ускратила нека основна људска права, да би се прогонили и затварали, а све по логици “ко није са нама, тај је против нас”. Притом је само разликовање пријатеља од непријатеља почивало на пукој самовољи “револуционарних мандарина”, којима је постојање “опасних непријатеља” увек био добар изговор за коришћење државне силе против оних који су угрожавали њихов монопол на власт и сваковрсне привилегије. Фундиран у чврстим етичким и вредносним ставовима, комунизам *ин прахи* је увек доводио само до радикалног политичког ауторитаризма, који је старе односе потчињавања, једноставно, заменио новим односима господарења. А сваком ауторитарном поретку, непријатељи представљају структурну потребу - он без њих не може успешно да влада. “Непријатељ је оно супротстављено *друго* без којег и оно прво - монополисана арбитрарна власт - не може да постоји. Утолико је непријатељ конститутивни предуслов оваквог поретка.”²⁴⁾

23) Коста Чавошки, *Револуционарни макијавелизам и други есеји*, Рад, Београд, 1989, стр. 5.

24) Коста Чавошки, *Револуционарни макијавелизам и други есеји*, Рад, Београд, 1989, стр. 253.

У просуђивању било какве идеје, а нарочито етичке, није довољно ослањати се једино на њене побуде, већ и на оно до чега она доводи у стварности. Само у синтези “етике намере” и “етике учинка”, могуће је исправно оценити њену моралну вредност као и вредност оних који је спроводе. Што се тиче комунистичке идеје, њени (пре)високо постављени утопистички морални циљеви немају много шансе у суочењу са сопственим учинцима - а то су често биле и бројне неморалне појаве. Овим примедбама на рачун марксизма, поновимо то још једном, не доводимо у питање “захтев требања” као такав - на који се марксизам све време позивао - јер је он одлика сваке праве филозофије и сваког етичког става - који неизбежно тежи *будућности* као медијуму сопствене реализације. Да човек мислима и вредностима не може да трансцендира друштво свога времена и његове установе, не би било развоја и историје, људи не би били у стању да мењају постојеће и уводе нове облике друштвеног живота. Слобода мисли и делања, креативност, могућност промена, не престају да буду најосновније одлике људскости као такве, упркос сталним настојањима многих поредака током историје да, предупређујући сопствену измену, ове битне атрибите људскости контролишу па чак и отворено гуше. Ниједан историјски тренутак човековог постојања није коначан у смислу некаквог бивствовања које је достигло свој крај, већ увек садржи у себи клицу, могућност сопствене измене. Ова могућност базира се на човековој способности да мислима иде преко граница постојећег, да сваки постали облик схвати као моменат у току кретања, разликујући оно што је у њему битно од пролазног. Човек, тврди Ж. П. Сартр (Sartre) - понајпре егзистира, а то значи да је “човек понајприје оно што себе баца спрам будућности, и што је свјесно да се пројектира у будућност”. Човек је најпре пројект који себе субјективно живи - “човек ће понајприје бити оно што је пројектирао да буде.”²⁵⁾ Овде, дакако, ваља подразумевати како “слободу од (постојећих) окова”, тако и слободу бирања, која се не може свести на избор у постојећем поретку ствари, већ увек нужно садржи и могућност његовог критичког превазилажења. Слобода се не може називати слободом, уколико је утамничена у позитивитету “стварности”, у којој би, наводно, била спречена свака могућност њене промене. То, на крају крајева, није ни могуће, јер

“Човек је стално изван себе самог; пројектирајући се и губећи се изван себе, он чини да човек егзистира и, с друге стране,

25) Жан-Пол Сартр, „Егзистенцијализам је хуманизам“, у: *Филозофски списи*, Нолит, Београд, 1981, стр. 263.

слиједећи трансцендентне циљеве, може он да егзистира; човјек као тај пријелаз и зна предмете само по том пријелазу.²⁶⁾

И, опет, нема на свету поретка који оберучке прихвата нове и оригиналне идеје, и не бори се против њих својим укоренењем вредностима и предрасудама, нарочито онда ако те идеје циљају на измену постојеће структуре моћи. Стога је неупоредиво теже домислити и обелоданити неку нову идеју него је касније популарисати, када је већ увелико постала својином читавог друштва. Но, утолико пре, расте и одговорност оних који те оригиналне идеје промовишу, да не би и оне завршиле као “пусте наде“ у свету новог терора који су саме изазвале. С тим у вези, и ма колико и сâм био утопистички настројен, Кант је на једном месту ипак морао да каже да *права политика* - “не може да учини један корак а да се пре тога не поклони моралу.²⁷⁾ Марксизам је, међутим, чврсто остао на сопственој тврђњи да је морал, у суштини, нешто много мање битно од свеопште “револуције“, нешто “отуђујуће“, изведено, пролазно, нешто што настаје и пада заједно са класном цивилизацијом, нешто што треба, као и власт, политика, право, држава, etc. “одумрети“.

Посебно заблудно (али и данас упозоравајуће) звуче не тако давне расправе вођене међу марксистима о томе да ли ће и у будућем “бескласном“ друштву - постојати *морал*. Већ сама по себи, ова расправа заснована на крајње произвољним премисама, показује до које мере нека идеологија може окупирати па и заглупити, чак и највише људске духове. Једва да треба трошити речи на ставове оних марксиста који су сматрали да морал у комунизму нема шта да тражи, јер какво (лажно) питање - такав и (лажан) одговор.²⁸⁾ Један од ретких изузетака у овој расправи, представљао је став нашег академика, Р. Лукића, коме, највероватније, интелектуално поштење није дозволило да у потпуности подлегне тада владајућој

26) Жан-Пол Сартр, „Егзистенцијализам је хуманизам“, у: *Филозофски списи*, Нолит, Београд, 1981, стр. 284.

27) Immanuel Kant, *Ум и слобода, Списи из филозофије историје, права и државе*. Идеје, Београд, 1974, стр. 164.

28) Тако на пример, један типичан представник овог становишта у некадашњој СФР Југославији, М. Кангрга, хипетрофирајући трансцендентност, тј. повесност и незакљученост човековог бића, комунистичку револуцију не своди на њену етичко-моралну варолизацију, јер би таквим свођењем револуција била “прекратка“. Револуција, по њему, иде даље и шире, хоће деструкцију постојећег, заправо, иде на битну и темељну промену постојеће стварности - “читаваог једног света“. Налазећи Марковој мисли о револуцији упориште тамо где се оно заиста и налази - у немачкој класичној филозофији - Кангрга закључује да револуција не може бити предмет етике, али да “етика може прерастати у револуцију, и ту лежи њезин једини и најдубљи, управо *повијесни смисао*.“ (Милан Кангрга, *Етика или револуција*, Нолит, Београд, 1983, стр. 23.)

утопији и њеним квази-научним догмама. Његовим трезвеним становиштем према “будућности морала“, уједно ћемо и завршити са разматрањем марксистичког (лажног) приговора либералној или “чистој“ толеранцији. Тако критикујући “оптимистичка“ гледишта која искључују морал у комунизму, Лукић истиче:

“То би значило такву промену људске природе да он у ствари више и не буде човек. Он би се изједначио са стварју или, у најбољем случају, са животињом, за коју су Сеин и Соллен једно исто. ... Поред тога, овакав став претпоставља, ..., и савршено друштво у смислу завршености, престанка кретања и развоја. А тако нешто је немогуће замислити: друштво ће се стално мењати, а морал ће бити један од путоказа тог мењања и мора постојати, делимично увек неостварен.“²⁹⁾

Лукић примећује да консеквентно марксистичко гледиште, претпоставља да у комунизму не би било супротности између личног и општег интереса, из које и настаје морал, као и да је човек по природи добар и непротивуречан - па све зло и противуречности, наводно, долазе од друштва. Насупрот томе, Лукић (у то време) смело истиче да му се чини да су све те претпоставке у “најмању руку сумњиве“. Човек није савршено биће јер у њему постоје унутрашњи сукоби и напетости, као што и друштво није и не може бити савршено. Речју, “да би задовољио неке своје насушне потребе које се могу задовољити само у друштву, човек мора да отрпи ограничење задовољења неких других потреба.“³⁰⁾

СТВАРНЕ ГРАНИЦЕ ТОЛЕРАНЦИЈЕ

Управо смо истакли да чак и под непосредном влашћу комунистичких догми, није било немогуће доћи до закључака који су блиски једном избалансираним либералном схватању који деструира саме основе марксизма - свдећи овај на најобичнији утопизам. Једнако је, међутим, илузорно мислити и да човек може потпуно сам, независно од друштва, изградити некакво “морално законодавство.“ Јер, као што тежи слободи, модеран човек тежи и животу у друштву које му пружа основне правце моралног деловања. Извесно слагање са друштвеном средином потребно му је барем онолико колико му је неопходно и разликовање од ње, тј. осећање сопственог “јаства“ и његове непоновљивости.³¹⁾ Тешко-

29) Радомир Лукић, *Социологија морала*, Научна књига, Београд, 1982, стр. 599-600.

30) Радомир Лукић, *Социологија морала*, Научна књига, Београд, 1982, стр. 602.

31) Од ове критике мора бити изузето Хајеково (по нама: дијалектичко) тумачење *индивидуалне етике*, по коме су - »индивидуалистичке врлине, истовремено и друштвене вр-

ће скопчане са (не)могућношћу некаквог “индивидуалног морала” пре и изван сваког друштва, донекле погађају и класично либерално схватање моралности, које се провукло и у савремене погледе на “отворено”, па и “постмодерно друштво”. Тако, на пример, у свом *Постмодерном стању* Ж. Ф. Лиотар (Lyotard) трага за политиком “у којој ће бити подједнако поштоване тежње за правдом и тежња за непознатим”³²⁾ На другом месту, он истиче да актуелна дискусија о смртној казни показује да “правила - нема”, те да смо сви ми у позицији “судије који више нема законик”³³⁾ Велико је, међутим, питање колико постмодернистичко инсистирање на “несводљивости” тзв. “језичких игара” у име “политеизма вредности”, може водити моралној одговорности, ако се има у виду да је морал и једна еминентно друштвена, тј. колективна категорија.

Критика коју овом приликом можемо упутити некаквом “до краја спроведеном”, “консеквентном” или “грубом” либерализму”, пак, није критика која полази од неког универзалног, “опште-људског” морала (мада ни њу не бисмо смели априорно искључивати), већ она стриктно *социо-културолошке* природе. Морал представља иманентну потребу друштва на начин на који су му нужна и остала друга друштвена правила: сва су она средства за обуздавање личне похлепе ради заједничког интереса и императива колективног живота, па, у принципу, морају бити једнака за све или - не постоје

лине, оне које олакшавају друштвене контакте и контролу одозго чине мање потребном, а у исто време и тежом.» (Friedrich A. Hayek, *Пут у поштво*, Global book, Нови Сад, 1997, стр. 220.) Правила индивидуалистичке етике, Хајек заправо посматра по узору на *формално право* које је, како се зна, опште и апсолутно. Морал је нужна појава понашања појединца у смислу одговорности, не према било ком претпостављеном, већ према својој савести и моралном правилу. Али, ко је појединцима »усудио« морална правила? Биће да је на појаву индивидуалистичке етике, сплетом разних историјских и економских околности формираних на Западу, снажно утицало и друштво које Хајек назива »индивидуалистичким друштвом« - премда се то друштво исто тако може називати и »универзалистичким«, »општим«, »демократским«, »либералним« и сл, с обзиром на то које вредности протежира. Оно што Хајек назива врлинама индивидуалног морала, дакле, тешко да може понети епитет »недруштвеног« или строго »индивидуалистичког«, већ спада у најбоље тековине грађанског друштва од његовог настанка, а то су, пре свега - независност, ослањање на самог себе, спремност на ризик, спремност да се подржи сопствено убеђење против већине и добра воља да се сарађује са својим ближњима. У њих, такође, спадају и »брига за слабе и нејаке, здрав презир и отпор према власти«, као и неки »ситни квалитети« који олашавају односе међу људима у слободном друштву: »предусретљивост и смисао за хумор, лична скромност и поштовање приватности и веровање у добре намере суседа.« (Friedrich A. Hayek, *Пут у поштво*, Global book, Нови Сад, 1997, стр. 219-220.) Више од овога, било који моралиста, тешко да би могао пожелети, разуме се, под условом да такав морал заиста одликује све људе или бар значајну већину грађана савременог »индивидуалистичког« друштва.

32) Жан-Франсоа Лиотар, *Постмодерно стање*, Братство-јединство, Нови Сад, 1988, стр. 110.

33) Jean Francois Lyotard, „Апел који нас превазилази“, *Дело* (“Постмодерна аура 3”), Београд, бр. 9-12/1989, стр. 73.

(као у случају некаквог “аномичног друштва”, што је тек граничан случај). Зато и Сартр свој “егзистенцијализам” у исто време назива и - хуманизмом, јер “субјективност” од које он полази, човека чини *одговорним* за оно што јесте, па и за друге људе. “Па кад смо рекли да је човек одговоран за себе самог, нисмо хтјели рећи да је човек одговоран за своју стриктну индивидуалност, него да је одговоран за све људе.”³⁴⁾

Строго посматрано, било какво “индивидуално морално законодавство” не би било ни за кога обавезујуће (као “индивидуално” а не неко “опште” које на окупу држи неку заједницу људи), па према томе, уколико би се и појавило - не би дуго трајало. Једном се сасвим прецизно мора рећи моралном либерализму и плурализму, докле могу ићи у свом заносу “разликама” и “слободама” - што још више важи за постмодернистичке “дицензусе” и “локалне истине”. Консеквентно спроведене, ове “разлике” и “слободе” би, да је то могуће, у најмању руку довеле до моралне равнодушности грађана, а можда и до анархије, тј. до растурања читавог друштва. Постмодернистичка стратегија “глобалне субверзивности” према водећим идејама западне културе вођена сличним премисама (а нешто од тога је присутно у актуелним заговарањима “мултикултурализма”), на пример, оставља врло мало маневарског простора за неке реалне промене и алтернативна решења и, хтела-не хтела, законито води у скептицизам и бесплодни релативизам. Неоснована постмодернистичка претпоставка да ће дестабилизовање универзалистичких појмова модерног друштва, само по себи ослободити простор за “разлике” и “другости”, за Т. Мекартија (McCarthy), једног од критичара “постмодерне политике”, не представља ништа друго до - пуки романтизам. У случају да ова стратегија ипак заживи, оно што би уследило, по овом аутору не би било проширивање друштвеног простора за “другост” и “плурализам”, већ нешто сасвим супротно: “Не, пре ће доћи до нетрпељивог и агресивног раздвајања, до рата свих против свих. Наравно, њега ће преживети најспретнији, а најјачи ће освојити власт.”³⁵⁾

Но, вратимо се опет односу отвореног, демократског друштва и либералне демократије према етичким нормама за које неки сматрају да могу да се базирају на индивидуалном моралу. Најпре, постоји једна веома јасна граница толеранције свих могућих индивидуалних норми, тј. “парадокс толеранције” изведен из позиције

34) Жан-Пол Сартр, „Егзистенцијализам је хуманизам“, у: *Филозофски списи*, Нолит, Београд, 1981, стр. 263.264.

35) Thomas McCarthy, „Политика неизрецивог: Деридина деконструкција“, *Дело (Текст 2б)*, Београд, бр. 3-4/1992, стр. 88.

самог либералног морала. Наиме, највиши степен слободе подразумева да су неке слободе сасвим онемогућене, а пре свих “слобода” да се уништи она сама. Или, како вели К. Попер - “такозвани *парадокс слободе* јесте аргумент да слобода, у смислу одсуства било какве контроле, мора да води ка веома великом ограничењу слободе, пошто силецију чини слободним да пороби кротког.”³⁶⁾ Речју, идеја толеранције се не своди једино на откривање заблуде и враћање заблуделог истини, већ значи и значајно ограничавање слободе нетрпељивима - уколико ови угрожавају саме темеље слободе.

Претходном ваља придружити још једну групу ограничења - ону везану за *симболички опстанак* сваког конкретног социо-културног система, па и оног који испред себе ставља придеве “модерни”, “отворени” и “демократски”. С обзиром да емпиријска друштва нису нешто што настаје *ex nihilo*, већ постоје у континуитету, она већ садрже и неке вредности које представљају право “културно уточиште” његовим припадницима. Наглим и честим променама тих вредности, она не би више пружала могућност било каквог оријентисања у социо-културном простору, па ако такво “комешање вредности” *per se* и не би представљало прекид самог биолошког живота људи у њима, то ипак не би више било то друштво - као што би и идентитет његових припадника на један битан начин био угрожен.

Што се тиче савременог социо-културног система, актуелне полемика о смртној казни или она о абортусу, заиста наводе на скептицизам у погледу могућности заснивања неког “чврстог” вредносног дискурса - првенствено због вредносног плурализма и субјективности избора присутних у њему. Но, овакво духовно стање је, истовремено и једно од *најбољих* и *најгорих* ствари модерне културе којој се, управо зато, макар привремено, морају успостављати извесне (социо-културне) границе. Колективна егзистенција људи не може а да се не заснива на неким “потпуно извесним”, “непроблематичним”, односно апсолутизованим идејама, вредностима или правилима - тврди значајан број социолога и културолога. Наиме, и култура, и друштво, су, пре свега - средства одржања људске заједнице, па, као такви у себи нужно садрже једну редуktivну, “апсолутистичку” црту или димензију. Е. Кале сматра да *поглед на свет* и *вредности* једне културе не морају бити чињенично проверљиве, али су зато увек - функционалне - припадници културе их морају држати за “логичне” и “истините” и равнати се према њима као према “истинама”. Њихова је улога и когнитивна

36) Карл Р. Попер, *Отворено друштво и његови непријатељи*, Чар Платона, Том 1, Београд, БИГЗ, 1993, стр. 349.

и интегративна, јер као путокази “истинитог“ и “доброг“, осигуравају поредак у заједничком животу.³⁷⁾ Узмемо ли, дакле у обзир, више него познате “друштвене функције културе“ (сазнајне, интегративне, вредносне, etc), можемо, заједно са још једним критичарем постмодернистичке мисли, Ф. Креспијем (Crespi), закључити да *на глобалном нивоу друштва није могућ било какав “слаб“ културни поредак.*³⁸⁾ Вероватно је и славни Волтер (Voltaire) ову врсту апсолутизације социо-културног поретка имао на уму док је изрицао своју чувену максиму: *Ако Бог не постоји, требало би га измислити.* Ф. Ниче је пак, свој став по овом питању, изразио на следећи начин:

“Предуслов свих живих бића и њихова живота јесте да мора постојати огромна количина *вере*; да се смеју *доносити судови*; да *не постоји* сумња у погледу на све битне вредности. - Дакле, неопходно је да се нешто *мора* сматрати истинитим - али не да нешто јесте истинито.“³⁹⁾

Овим ставовима, директно је супротстављено становиште Џ. С. Мила (Mill) и неких његових следбеника (посебно К. Попера), које готово да је тражило да “скептицизам добије статус националне религије“, тј. да друштво буде организовано око *слободе говора*, суочавајући нас тиме, по свему судећи, са читавим низом лажних дилема - неограничена слобода говора или потпуна контрола мишљења, отворено друштво или затворено друштво, итд. Све наше знање политике, међутим, налаже нам да не упаднемо у ту клопку, јер *друштво* ипак, како тврди Кендел (Kendall), није “дебатни клуб“. Заиста, тешко да би се могло прихватити да је друштво пре и изван свега другог, предано трагању за истином “као таквом“, попут неког дебатног клуба који све друге преокупације и циљеве подређује том трагању. Исти аутор истиче:

“Друштва, и по дефиницији и по поукама историје, држе до читавог низа добара - међу осталим, и до властитога самоочувања, до *опстојавања* оне истине за коју верују да су је већ отелотворила, као и до преношења те истине (углавном нетакнуте, уз то), њихове религије итд. наредним генерацијама - која не само да вероватно вреднују колико и, или више, од трагања за истином, јер су она *услов* трагања за истином.“⁴⁰⁾

37) Едуард Кале, *Увод у знаност о култури*, Школска књига, Загреб, 1982, стр. 81.

38) Franco Crespi, „Одсуство фундаменталности и друштвеног планирања“, *Дело (Постмодерна аура 1)*, Београд, бр. 1-3/1989, стр.324.

39) Фридрих Ниче, *Воља за моћ*, Просвета, Београд, 1976, стр. 146.

40) Вилмор Кендел, „Отворено друштво« и његове заблуде“, у: *О толеранцији - расправе о демократској култури*, ур. Игор Приморац, Филип Вишњић, Београд, 1989, стр. 174.

Вредносна основа сваког друштва је знатно шира од оне које подразумева екстремни либерализам, јер је *истина* само једна у скупу *вредности* које постоје у друштву. Она, такође, може доћи у колизију са неким другим вредностима, и бити побеђена од њих. Како оних који заиста трагају за истином у сваком реалном друштву има мали број, Милова мисао је *утопијска* као што је и *романтична*, јер очекује да људи буду равнодушни према говору својих ближњих, што би било могуће једино изменом читаве људске природе и уз примену снажне институционалне принуде. Претпоставка да су сва мишљења подједнако вредна, може да значи и да су сва мишљења подједнако - безвредна, што представља средишњи парадокс "теорије слободе говора". Све у свему, Милово "развијено друштво" би тонуло све дубље у дисперзију и разлике у мишљењу, разбијајући оне заједничке премисе, без којих друштво не може обављати своје послове, па и оне које обавља кроз слободну расправу. Чињеница је да сваки идеолошки плурализам потенцијално ради против оног "најмањег заједничког именитеља" моралних начела или "јавне политичке културе", коју прихвата огомна већина припадника једног друштва. Што је једно друштво слободније, то је мање оних институција и вредности које оно сматра базичним, али оне, ма колико малобројне, ипак не престају да постоје и у најлибералнијим срединама. Стога различите мањинске групе могу да очекују поштовање својих идеја само до одређене тачке. Није за очекивати да ће, на пример, "Јеховини сведоци" или припадници неког егзотичног култа, свуда наићи на одобравање њихових посебних потреба и вредности. За њих важи следећи став: "Толерисаћемо ваше религијске чинове и веровања све догле док они не дођу у сукоб с нашим основним институцијама; кад дођу, ви ћете бити ти који ћете морати да се прилагодите."⁴¹⁾ (Њумен/Newman)

Претходним наводом смо се приближили закључку који се увек изводи и из "парадокса толеранције" - да онога који толерише све не треба сматрати врлим, јер према неким стварима једноставно не смемо бити трпељиви. Присталица некаквог "чистог релативизма" (који је, заправо - немогућ), пре је критичар духа толеранције и морални слабић, но што је њен заговорник. Толерисати се може само оно са чиме нисмо сагласни, док морални релативист, у крајњем, сматра да туђи назори нису ништа гори од наших, па их, сходно томе, морамо још и поштовати. Ни поглед на савременост, разуме се, ни у којој мери не показује да су се данашња друштва и културе у потпуности одрекла својих сасвим природних захтева

41) Џеј Њумен, „Идеја религијске толеранције“, у: *О толеранцији - расправе о демократској култури*, ур. Игор Приморац, Филип Вишњић, Београд, 1989, стр. 130.

за апсолутизацијом и универзалношћу. Оно што се дешава је то да са нарастањем свести о моралном и сваком другом релативизму, у исто време расте и стрепња од “егзистенцијалне несигурности” која резултира новим, макар привременим, апсолутизацијама. Ово стога, што ни различитост, ни честе промене, саме по себи, нису довољан гарант човекове слободе. Тамо где је на делу стална и велика промена, људи не могу створити било какве навике и увести какав-такав ред у свој живот, па ће им стварност увек бити претерано загонетна и узнемирујућа.

“Друштво које се одвећ брзо мења, рађа појединце лишене осећања везаности за место, слабих карактера, склоне психичким поремећајима и равнодушности према ономе што се око њих збива, која се смењује с екстремним али чудним острашћеностима.”⁴²⁾ (Дејвис/Davis), 1989:148)

Савремено грађанско друштво, каквим га знамо, није, нити може да буде верно свим императивима Модерне - епоси непрестане диференцијације и преображаја - како због страха од сопственог распада, тако и због очувања привилегованог статуса њених доминантних друштвених група. Изнад одређене границе, различитост и плурализам, чине човека готово једнако беспомоћним као и неког роба, коме уопште није дозвољено да бира. Сликвит пример за претходну тврдњу представљају огромни “супермаркети” које познају сви људи у развијеним друштвима, а чија “брда” конзерви, флаша и кутија, нипошто не уливају човеку осећај контроле, већ пре доводе до очајања и резултирају импулсним куповањем. Сличан је и пример “телевизије обиља” која је својим мноштвом (квази-различитих) садржаја већ довела све људе у положај славног “Буридановог магарца” који је угинуо од глади, не знајући који од два једнака снопа сена да поједе, пошто се налазе на истоветној удаљености од њега.⁴³⁾

Ни превише слобода, дакле, није увек у интересу демократског друштва: свако друштво своју матрицу има у обичајима - дати свакоме право да их тумачи како хоће значи довести у питање оно “добро” које проистиче из заједничког делања - које управо обичаји обезбеђују. Прихватимо ли екстремно тврђење релативизма, односно својеврсног “персоналног волунтаризма”, да моралне и друге

42) Мајкл Дејвис, „Буџет толеранције“, у: *О толеранцији - расправе о демократској култури*, ур. Игор Приморац, Филип Вишњић, Београд, 1989, стр. 148.

43) “Буриданов магарца, *фил.* чувени пример за немогућност слободне воље, који се приписује француском схоластичком филозофу Жану Буридану (1300-1358): гладан магарца који стоји између два потпуно једнака и подједнако од себе удаљена снопа сена мора неминовно скапати од глади, пошто се, због потпуне једнакости и равнотеже победа не може одлучити да приђе ниједном од ова два снопа.” (Вујаклија, 1975:137.)

норме не зависе од друштва, тада не можемо имати било какав морални кодекс, не можемо судити једни другима, нити примењивати моралне санкције и сл. Релативизам или становиште које полази од тога да су све вредности само релативне и “перспективистичке“, може да доведе до подривања и демократских вредности, па и саме толеранције. Стога модерно мишљење мора подићи макар неке баријере евентуалном “нихилистичком рату“ против либералне демократије који би могле да поведу снаге које је, узгред, сама изнедрила. Како истиче К. Лаш (Lasch),

“Заједнички стандарди су апсолутно неопходни једном демократском друштву. Друштва која су организована око хијерархије привилегија могу себи да дозволе множину стандарда, али демократија не може. Дупли стандарди значе друго - класно грађанство.“⁴⁴⁾

Позитивни друштвени морал и његови механизми су надамне неопходни и за васпитање и социјализацију људских бића, за достизање иоле значајног степена људскости. Према томе, а то је закључак који се увек мора извести из “парадокса слободе“ - максималан степен слободе може постојати само ако су неке слободе ускраћене; слободе се међусобно често сукобљавају, па и извесна присила може да унапређује слободу.

Уз све ове разлоге, иде и феномен тзв. *световне религиозности* који је до те мере упечатљив да се на претходним тврдњама не треба задржавати. Постоји, дакле, ипак “нешто“ што читав социо-културни свет држи заједно, назвали то прећутним или експлицитним друштвеним/политичким *консензусом*, или, од културе наметнутим *јединством* идеја и вредности - свеједно. Ми, додуше, у овом тексту нисмо улазили у то како поменуто јединство настаје, већ само указујемо да оно неспорно - постоји. То, на крају крајева, никада нису доводили у питање ни најслободоумнији међу либералним мислиоцима. Тако М. Фридман (Friedman) пише да ниједно друштво не може да буде стабилно уколико не постоји основно језгро вредносних судова које већина његових чланова прихвата без размишљања. “Неке кључне установе морају да се прихвате као “апсолутне”, а не само као помоћне.“⁴⁵⁾ Како истиче и Ф. Фукујама (Fukuyama), релативизам није оружје којим може селективно да се циља на одговарајуће “непријатеље“. Релативизам не прави разлику између “апсолутизама“, догми и извесности западне традиције, и нагласка те традиције на толеранцији, разноликости и

44) Кристофер Лаш, *Побуна елита*, Светови, Нови Сад, 1996, стр. 84.

45) Milton Friedman: *Капитализам и слобода*, Global Book, Нови Сад, 1997, стр. 261.

слободи мисли. “Ако ништа не може да буде апсолутно истинито, ако су све вредности културно одређене, онда неговани принципи као што је људска једнакост такође могу да изгубе на важности.”⁴⁶⁾ Чак и заступник тезе о сасвим спонтаном “проширеном поретку”, Ф. Хајек, не сумња у апсолутност важења неких веровања око којих се окупља свака заједница, уколико жели да опстане у неком дужем временском периоду. Прерани губитак онога што сматрамо “нечињеничним веровањима” би, по овом аутору, “лишило човечанство снажне подршке у дугом развоју проширеног поретка који данас уживамо”, а већ “данас губитак ових веровања, истинитих или погрешних, ствара велике тешкоће.”⁴⁷⁾

Иако не морају да припадају некаквим “свеобухватним доктринама” филозофског, моралног или религијског типа, поменуте идеје и веровања представљају важне моменте “јавне политичке културе” о којој говори Џ. Ролс (Rawls) а на којој израста политичка концепција и јединство, тј. консензус демократског друштва. Проблем стабилности демократског друштва - “захтева да његова политичка концепција може да постане средиште преклапајућег консензуса разложних доктрина које могу да подрже уставни режим.”⁴⁸⁾ Укратко, основ друштвеног јединства у демократском поретку лежи у установљавању консензуса који за своју неопходну претпоставку има извесну идејну разноликост, тј. плурализам свеобухватних доктрина, али се његова политичка концепција формулише не према њима, већ према неким фундаменталним идејама које су латентно и интуитивно присутне у његовој сопственој “јавној политичкој култури”. Разуме се, управо ту негде на брисаном простору између “интуитивних” идеја јавне политичке културе и “свеобухватних доктрина”, крије се и највеће искушење за све демократске системе и њихову политичку стабилност.⁴⁹⁾

46) Френсис Фукујама, *Крај историје и последњи човек*, ЦИД, Подгорица, стр. 340.

47) Фридрих фон Хајек, *Кобна идеја*, ЦИД, Подгорица, 1998, стр. 149.

48) Џон Ролс, *Политички либерализам*, Филип Вишњић, Београд, 1998, стр. 100.

49) Како признаје и сам Џ. Ролс, нема начина да политичка концепција избегне друштвене утицаје који фаворизују неке од доктрина у односу на друге. У исто време, постојећа политичка концепција има удела у томе које ће свеобухватне доктрине истрајати и придобити следбенике током времена. (Џон Ролс, *Политички либерализам*, Филип Вишњић, Београд, 1998, стр. 232). Овде спада и упозорење П. Г. Килмансега (Kielmansegg) да је “од самог почетка демократски консензус угрожен у својој суштини” тј. да демократија подноси приличну количину плурализма интереса, теже јој иде са плурализмом вредности, а најтеже са плурализмом идентитета. (Peter Graf Kielmansegg, „Колико плурализма подноси демократија?“ *Гледишта*. Београд, бр. 3-4, 1991, стр. 39). Исто мисли и Ф. Фукујама истичући да је способност демократије у мирољубивом решавању сукоба највећа када ти сукоби настају између такозваних “интересних група” које деле већи, претходно постојећи вредносни консензус и када су сукоби првенствено економске природе. Све друге врсте неекономских сукоба, попут наслеђених друштвених статуса или

Где год да је приоритетно друштвено и културно порекло демократског консензуса, генерални закључак који се мора прихватити је да је извесно “социо-културно јединство“ - нужан предуслов колико-толико складног функционисања свих друштава и њихових симболичких, па и политичких поредака. Њега смо овом приликом предметно одвојили од нагона за самоодржањем, иако је он с њим у врло директној вези. Сваки социо-културни поредак, као превасходно средство одржања људске друштвености, тежи сопственом обнављању, а претпоставка за то је његова, макар привремена, апсолутизација и нормативно учвршћење. Време “апсолута“, ма шта о њему мислили, још није прошло, нити тако нешто још уопште ваља очекивати.

“Очекивање да ће друштво будућности бити неограничено способно за плурализам зато што ће бити неограничено спремно за толерантност, да ће, дакле, различите вредносне претпоставке и различити колективни идентитети моћи међусобно да егзистирају у складу са својом вољом и правилима демократске игре, бојим се да је нада која против себе има људску природу.“⁵⁰⁾ (Kilmansegg/Kielmansegg)

Савремени социо-културни пореци, једва да су мање сакрални од својих историјских противника и, посебно онда кад то налаже тзв. “национални интерес“, од својих грађана захтевају готово једнаку приврженост оној која је била карактеристична за класичне облике религиозности. Досад се ниједно друштво савременог света, укључивши и она демократска, није одрекло потребе за извесним “додатним“, тј. најпрецизније речено - култно-нарцисоидним разлозима оправдања сопственог постојања. Ако су нека од њих и напустила старије обрасце само-дивинизације, сва су она и надаље остала подложна рестаурацији ауторитета ове врсте – што за последицу има значајна ограничења у погледу практиковања политичке и сваке друге толеранције.

националности, демократија не може нарочито добро да решава, јер су они далеко тврдокорнији. Демократија, дакле, не постаје нужно функционалнија уколико су друштва сложенија и разноврснија. Заправо, “она подбацује тачно онда када друштвена разноликост пређе одређену границу.“ (Френсис Фукујама, *Крај историје и последњи човек*, ЦИД, Подгорица, 1997, стр. 142.) Или, како каже Р. Дал (Dahl) - “са увећањем снаге и различитости супкултура у земљи, изгледи за настанак полиархије се смањују.“ (Роберт Дал, *Демократија и њени критичари*, ЦИД, Подгорица, 1999, стр. 343.)

50) Peter Graf Kielmansegg, „Колико плурализма подноси демократија?“, *Гледишта*, Београд, бр. 3-4, стр. 41.

Branislav Stevanovic**ABOUT FALSE AND REAL
LIMITATIONS OF TOLERANCE****Summary**

In principle, the democratic system tolerates any kind of deviations from the “normal” if it does not lead to violence or non-institutionalized upheaval. In reality, however, economic liberalism and liberal democracy do not settle easily, which occasionally led to criticism of the very idea of tolerance. Criticism from the left, which claimed to have discovered the hidden ideological consequences of the principle of tolerance, is wrong - because it believes that the state of “repressive tolerance” can be overcome with some “new philosophy of community.” Again, like many times before as the solution is provided a nostalgic return to the community as a kind of “lost paradise” (but without democracy, freedom and individual rights, including moral). However, it is equally wrong to think that individuals can solely and completely independent from the society, to build a kind of “moral law”. Morality is an immanent need for society in terms of assets to curb the personal greed in favor to the imperative of collective life, and, in principle, has to be equal for all, or – it does not exist in any way. Solid limit of tolerance of all possible individual norms lay in the “paradox of tolerance” which states that highest degree of freedom imply that some freedoms have to be quite disabled, first of all - the “freedom” to destroy freedom itself. To be added to the previous also are the restrictions related to the symbolic survival of each specific socio-cultural system, including those who are considered to be “modern”, “open” and “democratic.”

Key words: tolerance, community, freedom, paradox of tolerance, relativism, morality

ЛИТЕРАТУРА

- Берлин, Исаија, *Четири огледа о слободи*, Нолит, Београд, 1992.
- Berman, Marshall, „Sve što je čvrsto i ustaljeno pretvara se u dim: Marx, modernizam i modernizacija“, у: *Марксизам у свету*, Београд, бр. 4-5/1986, 73-113.
- Crespi, Franco, „Одсуство фундаменталности и друштвеног планирања“, *Дело (Постмодерна аура I)*, бр. 1-3/1989, 320-335
- Чавошки, Коста, *Револуционарни макијавелизам и други есеји*, Рад, Београд, 1989.
- Чупић, Чедомир, *Политика и зло*. Универзитетска ријеч, Никшић, 1990.
- Дал, Роберт, *Демократија и њени критичари*, ЦИД, Подгорица, 1999.

- Дејвис, Мајкл, „Буџет толеранције“, у: *О толеранцији - расправе о демократској култури*, ур. Игор Приморац, Филип Вишњић, Београд, 1989, 141-160.
- Friedman, Milton, *Капитализам и слобода*, Global Book, Нови Сад, 1997.
- Фукујама, Френсис, *Крај историје и последњи човек*. ЦИД, Подгорица, 1997.
- Говур, Р. Труди, „Толеранција и »догматизам« у етици“, у: *О толеранцији - расправе о демократској култури*, ур. Игор Приморац, 235- 239, Филип Вишњић, Београд, 1989.
- Хајек, Фридрих фон, *Кобна идеја*, ЦИД, Подгорица, 1998.
- Науек, А. Friedrich, *Пут у ропство*. Global Book, Нови Сад, 1997.
- Кале, Едуард, *Увод у знаност о култури*, Школска књига, Загреб, 1982.
- Кантрга, Милан, *Етика или револуција*, Нолит, Београд, 1983.
- Kant, Immanuel, *Ум и слобода, Списи из филозофије историје, права и државе*, Идеје, Београд, 1974.
- Кендел, Вилмор, „Отворено друштво» и његове заблуде“. У *О толеранцији - расправе о демократској култури*, ур. Игор Приморац, Филип Вишњић, Београд, 1989, 161-180.
- Kielmansegg, Graf Peter, „Колико плурализма подноси демократија?“, *Гледишта*. 3-4/1991; 38-42
- Козомара, Младен, „Криза општинских места: модерна и постмодерна“. У *Постмодерна, нова епоха или заблуда*, ур. Иван Кувачић, Гвозден Флего, Напријед, Загреб, 1988, 63-71.
- Лаш, Кристофер, *Побуна елита*, Светови, Нови Сад, 1996.
- Лиотар, Жан-Франсоа, *Постмодерно стање*, Братство-јединство, Нови Сад, 1988.
- Lyotard, Jean François, „Апел који нас превазилази“. *Дело (Постмодерна аура 3)*, бр. 9-12/1989; 60-75
- Липовецки, Жил, *Доба празнине, огледи о савременом индивидуализму*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1987.
- Лукић, Радомир, *Социологија морала*, Научна књига, Београд, 1982.
- Marcuse, Herbert, „Репресивна толеранција“. У *Критика чисте толеранције*, Р. Р. Wolff, В. Мооге, Н. Marcuse, ур. Иван Прпић, Културно-просвјетни сабор Хрватске, Глобус, Загреб, 1984, 79-109.
- McCarthy, Thomas, „Политика неизрецивог: Деридина деконструкција“. *Дело (Текст 26)* бр- 3-4/1992, 64-96.
- Ниче, Фридрих, *Воља за моћ*, Просвета, Београд, 1976.
- Њуман, Цеј, „Идеја религиозне толеранције“, у: *О толеранцији - расправе о демократској култури*, ур. Игор Приморац, Филип Вишњић, Београд, 1989, 119-139.
- Попер, Р. Карл, *Отворено друштво и његови непријатељи, Чар Платона*, Том I. БИГЗ, Београд, 1993.
- Приморац, Игор, „О трпеливости и моралу“, у: *О толеранцији - расправе о демократској култури*, ур. Игор Приморац, Филип Вишњић, Београд, 1989, 261-282.
- Ролс, Џон, *Политички либерализам*, Београд, Филип Вишњић, 1998.
- Рорти, Ричард, *Консеквенце прагматизма*, Нолит, Београд, 1992.
- Сартори, Ђовани, *Демократија. Шта је то?* ЦИД, Подгорица, 2001.

- Сартр, Жан-Пол, „Егзистенцијализам је хуманизам“, у: *Филозофски списи*, Нолит, Београд, 1981, 257-285.
- Шушњић, Буро, *Дијалог и толеранција*, Чигоја штампа, Београд, 1997.
- Вујаклија, Милан, *Лексикон страних речи и израза*, Просвета, Београд, 1975.
- Wolff, Paul Robert, „С оне стране толеранције“, у: R. P. Wolff, V. Moore, H. Marcuse. *Критика чисте толеранције*, ур. Иван Прпић, Културно-просвјетни сабор Хрватске, Глобус, Загреб, 1984, 23-57.

Resume

In principle, the democratic system tolerates any kind of deviations from the “normal” if it does not lead to violence or non-institutionalized upheaval. The prerequisite for this is that the society is free to the extent that it enables continuous improvements and even changing of social structure and social values by normal course of events, prepared in an equal dialogue on the open market of ideas and beliefs. In reality, however, economic liberalism and liberal democracy do not settle easily, which occasionally led to criticism of the very idea of tolerance. In the sixties of the 20th century, the first critics of “clean” or liberal tolerance from the perspective of the so-called “New Left” appeared. Their main intention was to demonstrate that tolerance, as it is understood and exercised in modern civil society, in fact has no freeing but repressive role. Based on solid Marxist basis, this criticism has sought to discover not always visible ideological consequences of the principle of tolerance, especially in contemporary America.

How is it working, is almost irrelevant since the solution offered as a nostalgic return - the community - as a kind of “lost paradise” in which people would inevitably have to come back. We are, however, unable to return to the community if it involves some kind of harmonious balance, or “Garden of Eden” before the man’s expulsion from it, or rather, the “golden age” that we are facing. Simply, naive believe that once existed, or that it can subsequently build some united social and political “community” that could reconcile all the different human purposes is more than unsustainable. If human goals are many, and if they are, in general, do not agree, then the human life never lose potential for conflict, tragedy, either of personally or social origin. The world that we encounter in everyday experience, constantly urges us to choose between the equally important goals, where, usually, the exercise of one necessarily leads to the cancellation of others. And because of these contradictory of their existential situation, people attach very great importance to freedom of choice or to freedom itself.

Previous easily forget those who primarily define freedom as “self-realization” (although it is also that), and yet priory and uncritically pre-determine its meaning. In the history, in the name of freedom,

the noblest ideals of social and other “harmony” were provided, but people for them were often suffered, starved, pounded, maimed, poisoned, captured, and ruthlessly killed. Before all, freedom is the ability to work, the ability of action and not necessarily its dynamic realization. For these reasons, liberal pluralism, which is primarily based on the “negative freedom” is a much more honest, more humane and effective principle than Marxism that is highly unrealistic and naive, and insisted on the positive “self-realization” not only of individuals but also of social class, nation, and whole humanity.

However, it is equally an illusion to think that a man can alone, independently from the society, to build a kind of “moral law.” Because, as it seeks freedom, modern man also strives to live in a society that gives him the basic lines of moral action. Criticism that affects a “completely implemented”, “consequential” or “rough” moral liberalism is strictly socio-cultural one. Morality is an immanent need for society in terms of assets to curb the personal greed in favor to the imperative of collective life, and, in principle, has to be equal for all, or – it does not exist in any way. Strictly speaking, any “individual moral law” would not be mandatory for anyone and not even a long time. Consistently implemented “differences” in the moral views would have led to moral indifference of citizens, and perhaps anarchy. Also, there is a very clear line of tolerance of all possible individual standards, or “paradox of tolerance” that is derived from the position of the very liberal morality. The highest degree of freedom implies that some liberties have to be totally disabled, in particular - the “freedom” to destroy freedom itself. The idea of tolerance is not limited only to detect errors and to return of the prodigal man to the truth; it also means a significant restriction of freedom of intolerant people - if these threaten the very foundation of freedom.

To be added to the previous also are the restrictions related to the symbolic survival of each specific socio-cultural system, including those who are considered to be “modern”, “open” and “democratic.” Given that the empirical societies is not something that occurs from nowhere (eh nihilo), than exist continuously, they contain some values that represent the true “cultural shelter” for their members. If changes in these values are rapid and frequent, they would no longer offer any opportunity for people to orient in a socio-cultural space, and so the identity of the individuals would be significantly compromised. For that reason, in reality, together with the rise of awareness of moral relativism, is growing anxiety over the “existential uncertainty” and result with new, although temporary, absolute rules. Because, no diversity, no frequent changes, by themselves, are sufficient to guarantee human

freedom. Where the great change is constant, people can not create any kind of habits and introduce some kind of order in their lives, so they will always experience reality as a too puzzling and disturbing.

* Овај рад је примљен 10. децембра 2012. године а прихваћен за штампу на састанку Редакције 04. марта 2013. године.