

Predrag Krstić

## TOLERANCIJA

Tematizovanje tolerancije (trpeljivosti) u maniru koji i danas dominira, kao lekovite vrline koja se temeljno suprotstavlja praksi netolerancije, na velika vrata ulazi u javni diskurs tek negde u XVIII veku. Jasno, i pre toga bi se mogli naći dokumenti koji zagovaraju trpeljivost i, još češće, primeri odgovarajućeg postupanja, bilo da je reč o individualnim podvizima, bilo o običajnosti određenih naroda. Uzornim se u tom pogledu po pravilu smatraju politeistička društva antičke Grčke i Rimskog carstva. Njihove religije su bile po svojoj prirodi trpeljive i – uprkos znamenitim kontraprimerima Sokratove sudsbine, odnosno progona hrišćana, čija izuzetnost i konsekvence samo ilustruju nepoznavanje sistemske ne-trpeljivosti na način srednjeg i ranog novog veka – držale se načela da o uvredama nanesenim bogovima treba da brinu sami bogovi: *Deorum offensae Diis curae*. Izostanak sankcija i zbog najbogohulnijih pogleda – ukoliko sami nisu bili isključivi ili njihova suspenzija nije bila politički motivisana – svedoči o dubokoj ukorenjenjenosti i u običaj prerasloj nesputanoj slobodi mišljenja (up.

Bury, 1952; Voltaire, 1988: 50–53; Mil, 1988: 120; Primorac, 1989a: 7–10). Znatno ređe se, međutim, ukazuje i na pojedine oblike koje je, u činovima ili pisanim materijalima, nagovor na toleranciju imao van zapadnog civilizacijskog kruga, pri čemu bi se kroz istorije različitih naroda mogle otkriti značajne podudarnosti i čak „komparativistički” ustavoviti njegov, da tako kažemo, kroskulturalni status (v. Morsy, 1974).

Dobom netolerancije se pak jednodušno smatra srednji vek, sa svojom teocentričkom političkom i diskuživnom formacijom. Upravo nasuprot današnjem jednoznačnom i gotovo automatskom asociranju tolerancije sa etički poželjnim postupanjem, netolerantno držanje se smatralo jedino nesumnjivo vrlim odgovorom na izazove koje upućuje svet. Apsolutna izvesnost je počivala u Bogu, odnosno ovozemnim interpretatorima njegovih naloga. Učenje koje zna da je istinito može imati samo jedan adekvatan odgovor na naopake doktrine drugačije od njega: kardinalnu i bezizuzetnu netrpeljivost. Njihove zastupnike valja brižno privesti istini, dosledno imajući u vidu njihovu dobrobit. Ako je spas duše u večnosti vrhunsko dobro, a crkva jedini garant spasenja, onda se spaljivanje jeretika i nevernika mora smatrati humanitarnim radom na vraćanju zabludelih duša u okrilje milosti Svevišnjeg o koju su se ogrešili. Analogno tome, jedinstvo vere je razumevano i kao garant političkog mira, stabilnosti i reda u državi, a svako odstupanje od njega – kao opasnost raskola u kompaktном državnom tkivu. I u mišljenju i u društvu Vere, dakle, ono što nije podvedeno pod njen metar ne samo da

ne zaslužuje poštovanje, nego ni podnošenje (up. Kamen, 1967).

Unisonost ovog sklopa progona i likvidacije različitog potrajaće sve do XVI i XVII veka. Njih obeležavaju dugotrajna sporenja o religijskoj toleranciji, pri čemu se potkopava čvrsta vera u prirodu najvišeg dobra i osnovu moralne obaveze u božanskom zakonu. Ali to se dešava više pod prinudom okolnosti, više kao jedan „liberalizam straha”, onaj Montenjov (Montaigne) na primer, koji se rađa iz surovosti verskog građanskog rata. Budući da je alternativa njegovo beskonačno trajanje, manje je zlo, a ne samo sobom dobro, pokušati ipak organizovati društvo koje je sačinjeno od pripadnika različitih vera. I za rane zagovornike religijske tolerancije mirenje sa jerezičkim pogledima i versko nejedinstvo hrišćana ostaju dakle nesreće, ali ipak podnošljivije nego nepiznavanje tog pluralizma i opresija nad njegovim ispoljavanjem u vidu ograničavanja slobode misli i savesti. Činjenica da se podela po verskoj osnovi već nepovratno zbila tek će kasnije nagnati liberalni konstitucionalizam da otkrije dotad nezamislivu mogućnost postojanja razložnog, skladnog i stabilnog pluralističkog društva. „Kao što je Hegel mislio, versku slobodu je omogućio pluralizam, a ne Luterova i Kalvinova namera. Pre nego što su društva sa liberalnim ustanovama počela uspešno da primenjuju praksu miroljubive tolerancije, za tu mogućnost se nije moglo ni znati. Netolerancija je prihvatana kao uslov društvenog poretka i stabilnosti. Slabljenje tog verovanja doprinelo je da se otvori prostor za liberalne ustanove” (Rols, 1998b: 23).

Taj prostor se, međutim, otvarao sporo i bolno. Još i u XVII veku *tolerance* je uglavnom pokuda. Proglasiti nekog za tolerantnog značilo je optužiti ga za kolebljivost i popustljivost prema zlu. „Biskup Bosije (Bossuet), teolog i najistaknutiji katolički polemičar svoga doba, tvrdio je s ponosom u jednom od svojih brojnih napisa protiv protestantizma da je katolička crkva od svih najnetrpeljivija. No protestanti mu nisu ostali dužni: valonski crkveni sabor u Lajdenu (Leyden) osudio je trpežljivost kao jeres.” (Primorac, 1989a: 11). Netolerancija, ukoliko hoće da bude viđena kao vrlina, svoje ultimativno opravdanje mora da zasniva u onoj pouzdanosti i crpi iz one privilegije koju daje nadmoćno poznanje istine. Bosije će i to izraziti na najjednostavniji i najdirektniji način: „Ja imam pravo da te progonim jer sam ja u pravu a ti nisi” (v. Mendus, 1989: 7).

Pa čak i u vreme prosvećenosti – kada netolerancija definitivno izlazi na zao glas – opat De Malvo (Malvaux) 1762. objavljuje spis: *Slaganje vere i čovečnosti o netoleranciji*. Ovo slaganje je ipak tada bespovratno nagnjeno. Kant u *Odgovoru na pitanje: Šta je prosvećenost?* iz 1784. već govori o „ponosnom imenu tolerancije” koje po zasluzi „oslobađanja ljudskog roda od nezrelosti i dopuštanja da se u svemu što je stvar savesti služi svojim vlastitim umom”, pre svih dopada „prosvećenog kneza” i simbola prosvetiteljskog reformizma, Fridriha Velikog, „koji nije našao nedostojnim da kaže da smatra svojom dužnošću da ljudima u religioznim stvarima ne propisuje ništa, već da im u tome ostavlja punu slobodu” (Kant, 1974: 47). Tradicija prepoznavanja i artikulacije ideje

tolerancije već je ne samo nezanemarljiva, nego i superiorna. Mogla se unazad iščitavati do Žana Bodena (Jean Bodin) u XVI veku i, doduše na različite načine, kod svih koji pokušavaju da formulišu društvenoteorijsku alternativnu projekciju ratovima rastrzane Evrope XVII veka: Miltona (Milton), Erazma (Erasmus), Spinoze (Spinoza, 1957), Bejla (Bayle, 1989). Svi se oni trude ili da, s jedne strane, prikažu kako hrišćanstvo, umesto što je glavni izvor i apologet netrpeljivosti, upravo podrazumeva, štaviše zahteva toleranciju ili da, s druge strane, ustanove toleranciju naspram netrpeljivosti verskih konflikata, kao uslov građanskog mira i jedino razumno rešenje za organizaciju multikonfesionalnog društva (v. Newman, 1982; Levine, 1999).

### **Formacija**

Oba motiva nalazimo kod Voltera (Voltaire). On galski sugestivno zaoštrava dualizam tolerancija-netolerancija, ukazujući na nepriličnost, pogubnost i teorijsku neobrazloživost netolerancije. Očita namera je da se ona progna u varvarske predele neprosvećenih doba, a da njen opozit, kao neka vrsta povratka zagubljenoj izvornosti čovečanstva, iznova iznikne i postane standard javnog ophođenja. „Ta tolerancija nije nikada izazvala građanski rat; netolerancija je prekrila zemlju leševima i krvljom. Pa prosudite sad, odlučite se između ove dve suparnice: između majke koja želi da joj ubiju sina i majke koja popušta samo da bi on živeo!“ (Voltaire, 1988: 43). Za prosvetljeno oko, kao nekada za posvećeno, samo sa-

da na drugom polu, ispravno postavljena alternativa zapravo ne ostavlja mesto dvojenju oko izbora.

U *Filozofskom rečniku* iz 1764/5. tolerancija je već zaslužila posebnu jedinicu. Samo njeno određenje govori o razlogu njene neophodnosti. „Šta je to trpeljivost? To je plata ljudskosti. Svi smo mi sazdani od slabosti i zabluda; oprštajmo jedni drugima naše gluposti, to je prvi zakon prirode.” (Volter, 1990: 384). Nedvosmislena preporuka je da se brana netoleranciji sagradi na uvidu u insuficijenciju ljudskih moći. „Međusobno treba da se podnosimo jer smo svi slabi, nedosledni, podložni promenama, greškama” (Volter, 1990: 390). Dve godine ranije, Volter piše *Raspravu o toleranciji*, koja vrhuni upravo tim opštim naturalističko-humanističkim argumentom za tolerisanje inoveraca. „Na sve ljude treba gledati kao na našu braću”, jer smo „svi mi deca istog oca i stvorenja istog Boga”, jer nas je priroda sve „rodila slabe i neuke, da bismo nekoliko trenutaka živeli na zemlji i pognojili je svojim leševima”. Stoga je jedino uputno da, kao slabi „pomažemo jedni drugima”, a kao neuki „prosvećujemo se i podnosimo međusobno” (Voltaire, 1988: 118, 131).

Prvom promocijom celovitog koncepta tolerancije smatra se ipak delo Džona Loka (John Locke) koje je štampano anonimno na latinskom 1689. – iste godine kada je u Engleskoj donet i Zakon o toleranciji (*Toleration Act*) – i koje je znano kao prvo *Pismo o toleranciji*. Tolerancija je i ovde shvaćena kao religijska tolerancija, još preciznije, „međusobna tolerancija hrišćana koji se ispovedaju na različite načine”. I Lokova centralna briga

je da dokaže kako je tolerancija osnovna karakteristika istinske crkve: „Tolerancija prema onima koji se od drugih razlikuju u religioznim pitanjima saglasna je sa Jevandeljem Isusa Hrista i istinskim umom čovečanstva, tako da je užasno što su ljudi toliko zaslepljeni da ne vide nužnost i prednost ove tolerancije u jasnom svetu” (Locke, 1978: 139). Istinski um čovečanstva i autentično hrišćanstvo, dakle, ne mogu da prosijaju ljudima i pokažu belodanost očite istine koja se sada spremno objavljuje: „Nije raznolikost mišljenja (koja se ne može izbeći), već odbijanje tolerancije prema onima sa različitim mišljenjem (koje je moglo da se dopusti) stvorilo svu zbrku i ratove u hrišćanskom svetu zbog vere” (Locke, 1978: 140).

Ali, kako je moguće da su se toliki prevarili, prevideli tu istinu i dopustili da budu rukovođeni nalogom netolerancije? Ko je kriv za tu zbrku, za inverziju razloga? Odgovor je uzor prosvetiteljske filozofije istorije: „Glavari i vođe crkve, pokretani pohlepom i nezasitom željom za dominacijom, koristeći neumerenu ambiciju vladara i praznoverje lakoumnog mnoštva, uzbudili su ljude i pokrenuli ih protiv onih sa suprotinim mišljenjem propovedajući im, protivno propisima Jevandelja i nalozima milosrđa, da raskolnike i jeretičare treba lišiti imovine i uništiti ih.” A kako im je to pošlo za rukom, u čemu je varljiva ubedljivost njihove argumentacije? Prema Lokovim mišljenju, „oni su pomešali dve stvari koje su po sebi različite – crkvu i državu”. Između njih, odnosno između sveštenika i vladara, postoji nesrećni sporazum koji reprodukuje nasilje i to će činiti „sve dok prin-

cip persekucije zbog vere bude trajao i sve dok oni koji treba da budu propovednici mira i slove nastave svom svojom snagom i umešnošću da pokreću ljudi na oružje” (Locke, 1978: 170). Ako je takva dijagnoza i prognoza, kakav bi protivotrov zahtevala terapija? Jednostavan: razvrgavanje pakta crkve i države. Valja da se „tačno razgraniči zadatak građanske vlade od zadatka religije i da se uspostavi pravična veza između jedne i druge”. Nadležnost vlasti treba da dopire samo do granica brige za „stvari ovoga sveta”, za građanske interese kao što su „život, sloboda, zdravlje i odsustvo telesnih bolova, kao i posedovanje spoljašnjih stvari”. Ona nema nikakve veze sa „onozemaljskim svetom”, s obzirom da „briga o duši svakog čoveka pripada njemu samom” i da je treba prepustiti njegovoj savesti (Locke, 1978: 140-149, 163). Na tom razgraničenju domena uspostavljen prostor tolerancije, ima svoje (gotovo) neograničeno važenje i zahteve koje postavlja pred sve: „Niko, ni pojedine osobe, ni crkve, pa čak ni države, nema nikakvo pravo da međusobno ugrožava građanska prava i materijalna dobra pod izlikom religije” (Locke, 1978: 147).

Spis Džona Stjuarta Mila (John Stuart Mill) *O slobodi* predstavlja još jedno jevanđelje tolerancije, koje baštini i proširuje nalaze preteča. Odnos individue i društva je centralna tema, pri čemu se i Mil trudi da u toj tenziji ne samo nepokolebljivo zauzme stranu neotuđivih individualnih sloboda, nego i ustanovi supremaciju one zajednice koja bi bila osnovana i organizovana na tom principu. Učenje koje izlaže sačinjeno je iz dva komplementarna načela. Prvo je „da pojedinac nije od-

govoran društvu za ono što radi ukoliko se to ne tiče interesa nikog drugog osim njega samog”, a da društvo istovremeno ima pravo „da izrazi svoje nedopadanje ili neodobravanje ponašanja pojedinca, savetom, poukom, ubedivanjem, i ako smatra da je neophodno po dobro drugih, izbegavanjem takvih pojedinaca”. Drugo načelo jeste „da je pojedinac odgovoran za ono ponašanje koje je štetno po interesu drugih i da stoga može da bude podvrgnut bilo društvenoj ili zakonskoj kazni ako društvo misli da je jedna od tih kazni nužna za njegovu zaštitu” (Mil, 1988: 123–124). Dakle, ograničava se odgovornost pojedinca društvu, odnosno pravo društva da je ište od pojedinca. Iza ovog napora leži briga da se, u skladu sa modernim konceptom slobode, izuzme individua koliko od neopravdanih zahteva organizovane zajednice, toliko i od običajne tiranije javnog mnjenja. Pravo područje njegove slobode, za koju društvo nema ili ima samo posredan interes, obuhvata: „prvo, unutrašnju oblast svesti, slobodu savesti u najširem smislu, slobodu misli i osećanja, absolutnu slobodu mišljenja i čuvstva u svim pitanjima, praktičnim ili spekulativnim, naučnim, moralnim ili teološkim”; drugo, „slobodu ukusa i težnji, planiranja našega života tako da odgovara našem karakteru, da radimo ono što želimo bez obzira na moguće posledice, a da nas naši bližnji ne sprečavaju ukoliko im time što činimo ne nanosimo štetu, čak i ako misle da je naše ponašanje budalasto, izopačeno ili nepravilno”; i treće, slobodu „udruživanja pojedinaca, slobodu da se ujedine u bilo kom cilju koji ne podrazumeva

povredu drugih, ako su osobe koje se udružuju punoletne i nisu prisiljene ili obmanute” (Mil, 1988: 45–46).

Razlozi u prilog absolutne slobode u oblasti mišljenja nastoje da pokažu kako je učutkivanje izražavanja raznovrsnih mišljenja, bez obzira na okolnosti, zlo koje „potkrada ljudsku rasu”. „Nikada ne možemo biti sigurni da je mišljenje koje pokušavamo da ugušimo pogrešno, a i kada bismo i bili sigurni, takvo gušenje bi ipak bilo zlo.” Moguće je da proganjeno mišljenje bude istinito. Tada je hendikep za čovečanstvo očit, a opšti argument da svako učutkivanje rasprave pretpostavlja vlastitu nepogrešivost – dovoljan (v. Mil, 1988: 51). Ali sve i da mišljenje koje se guši nije istinito, nego je to upravo ono oficijelno prihvaćeno, nastaje šteta od nasilja nad prvim, i to po samu istinu drugog. Ukoliko se o njemu ne raspravlja slobodno i javno, živa istina koju sobom nosi pretvorice se u mrtvu dogmu (v. Mil, 1988: 66–67). Najzad treća i, prema Milu, najčešća situacija jeste ona kada je svako od suprotstavljenih mišljenja delimično istinito i kada tek uzajamnim nadopunjavanjem ukidaju vlastite jednostranosti. Stoga, „svako mišljenje koje izražava ma i delić istine izostavljene iz opšteprihvaćenog mišljenja, treba smatrati dragocenim, bez obzira na greške i zabune sa kojima ta istina može biti pomešana” (Mil, 1988: 76–77). Što se tiče razloga protiv „mešanja javnosti u čisto lične stvari”, Mil dopušta da mišljenje većine bude najčešće u pravu „u pitanjima društvenog morala i dužnosti prema drugima”, ali ne i kada se mišljenje većine „nameće kao zakon manjini u pitanjima koja se tiču samog pojedinca”. Pošto „moralni

javni poredak” neodoljivo teži proširenju svojih granica sve do konačne kolonizacije i „neosporno opravdanih ličnih sloboda”, osnova za osudu takve ekspanzije i odgovarajućeg progona svega neintegriranog može biti jedino univerzalni stav da ni pod kojim uslovima „društvo ne treba da se meša u lični ukus i lične interese pojedinca” (Mil, 1988: 113–116).

Moglo bi se reći da u XX veku tolerancija postaje opšteprihvaćena šifra za alternativu tragičnim iskustvima sistematskog terora. U protivstavu prema teorijskom (neo)iracionalizmu koji je potkrepljivao ili opravdavao stvarne patnje i stradanja, Karl Popper (Karl Popper) usred Drugog svetskog rata određuje svoje stanovište kao „kritički racionalizam”. Njegova deviza je: „Ja mogu grešiti, ti možeš biti u pravu i zajedničkim naporom možemo se približiti istini”. Budući da su dakle svi pogrešivi, te da su greške uočljive i ispravljive, ovo stanovište „sugeriše ideju nepristrasnosti, ideju da niko ne može biti svoj sopstveni sudija”. A odатle nužno sledi odbacivanje autoriteta i uzimanje za ozbiljno drugih i njihovih argumenata. Tako je kritički racionalizam „povezan s idejom da drugi ima pravo da bude saslušan i da brani svoje argumente”, što „implicira priznanje zahteva za tolerancijom, bar svih onih koji sami nisu netolerantni” (Popper, 1993b: 285–286).

Ali to nije sve. Nije dovoljno samo slušati argumente drugih, već postoji i obaveza da se na njih odgovori ukoliko se naše akcije tiču drugih. Iz „ideje nepristrasnosti” sledi „ideja odgovornosti”. Putanja kritičkog racionalizma nas tako konsekvetno privodi svetu društva, gde se

ispostavlja neizbežnim „priznavanje nužnosti društvenih institucija koje imaju za cilj da zaštite slobodu kritike, slobodu mišljenja i, prema tome, slobodu ljudi”. Time je utemeljeno „nešto poput moralne obaveze” da se te ustanove slobode podrže. Popov se čak ne libi da odatle ukaže i na uputnost zahteva za svojevrsnim korak-po-korak praktičko-političkim „društvenim inženjeringom”. Ali je smisao tog zahteva upravo motivisan omogućavanjem i pospešivanjem slobode. Reč je o „racionilaciji” društva, o „planiranju slobode i njenoj kontroli pomoću razuma”. I reč je o ne-platonovskom, o „sokratskom razumu koji je svestan svojih ograničenja i koji, zato, poštuje drugog čoveka i ne teži da ga prinudi – čak ni na sreću” (Popov, 1993b: 286–287).

Ovako intonirana proklamacija tolerancije ubrzo je ušla u oblast zatečenih i podrazumevajućih političkih tekovina za dobar deo država, u oblast čak nezaobilaznih konstituenata na kojima se mora organizovati održivo ili poželjno kompleksno društvo. Sveobuhvatne religijske, filozofske i moralne doktrine nisu više mogле poslužiti kao osnova društva, već se ona sada morala potražiti u principima ustavne vlasti, koje bi svi građani razložnim, obaveštenim i dobrovoljnim političkim dogovorom mogli da prihvate. Imajući to u vidu, Rolsov (Rawls) „politički liberalizam” nastoji da primeni princip tolerancije na samu filozofiju i da tako nađe konceptualni oslonac za jedan takav dogovor. To znači da se građanima jednog složenog društva prepušta da reše pitanja religije, filozofije i morala u skladu sa doktrinarnim gledištem koje slobodno afirmašu, a da se istovremeno

„pravda kao nepristrasnost“ instalira kao, da tako kažemo, infrastrukturnalni i dovoljni uslov za „preklapajući konsenzus“ njihovih „razložnih doktrina“ (Rols, 1998b: 41–42). „Ako bi pravda kao nepristrasnost mogla da omogući preklapajući konsenzus, ona bi dovršila i proširila tok misli koji je pre tri veka započeo s postepenim prihvatanjem principa tolerancije i doveo do nekonfesionalne države i jednake slobode savesti“ (Rols, 1998b: 191).

Za ovo „dovršenje i proširenje“ potrebno je da zastupnici različitih sveobuhvatnih doktrina prihvate političku razložnu koncepciju koja podržava ustavni demokratski režim, prihvate intrinsične političke ideale i vrednosti demokratskog društva – i to ne zbog toga što će tako prosperirati ili obezbediti ravnotežu političkih i društvenih snaga. Ako to nije slučaj, društvo ostaje „podeljeno na zasebne grupe, od kojih svaka ima vlastite fundamentalne interese zbog kojih je spremna da se odupre legitimnom demokratskom zakonu i da ga prekrši“. Kao što su katolici i protestanti u XVI i XVII veku poštivali princip tolerancije samo kao *modus vivendi*, zadržavajući interes svojih vera da, ukoliko se steknu uslovi, nametnu hegemoniju. Kao što se u društvu u kom brojne religije imaju otprilike jednaku političku moć poštuje ustav tek kao „ugovor o održanju građanskog mira“ (Rols, 2003: 177–178). Sveobuhvatne doktrine će zaista prihvatići ustavni režim koji ih ne favorizuje tek ukoliko „shvate i uvaže činjenicu da, osim usvajanja razložne ustavne demokratije, ne postoji drugi put za nepristrasno osiguranje slobode svih njihovih prijatelja koji bi bio konzistentan s jednakim slobodama

drugih razložno slobodnih i jednakih građana". Formulacije kojima će te doktrine pravdati prihvatanje ustavnog demokratskog režima biće različite, drugačije će uskladiti u svom registru slobodu savesti i princip tolerancije sa jednakom pravdom za sve građane u razložnom demokratskom društvu<sup>1</sup>. Ali će se na ovaj ili onaj način ispostaviti da principi tolerancije i slobode savesti predstavljaju onaj zajednički imenitelj koji postavlja neophodnu, prihvatljivu i nepristrasnu osnovu za sve građane, da upravo on reguliše međusobno suparništvo doktrina i da, stoga, mora imati „bitno mesto u svakoj ustavnoj demokratskoj koncepciji” (Rols, 2003: 191–193).

Tako je, uprkos svim „konzervativnim” i „progresivnim” revolucijama, liberalni koncept tolerancije doživeo u dobroj formi svoj najmanje tristoti rođendan. U nastojanju da se što plastičnije prikažu blagodeti i što čvršće zasnuje socijalna neophodnost tolerancije, na tradicionalne argumente dopisivani su novi. Pre svih valja pomenuti onaj, nesumnjivo praktički efikasan, koji se tiče pragmatičnosti sledjenja načela tolerancije u politici. On se obraćunava u društvenim, ekonomskim ili socijalnim troškovima netolerancije, posebno za same netolerantne, da bi u sumi otvoreno prizivao moralne vrednosti mira, reda, sigurnosti i izbegavanja patnje. Potom je tu ono utilitarno opravdanje tolerancije koje ar-

<sup>1</sup> Mogućnost različitih pristupanja ovom „preklapajućem konsenzusu”, kao i različitost načina njegovog zastupanja, dovoljan je razlog da Rols razlučuje „dve ideje tolerancije”. Razlika među njima je, u osnovi, u tome da li se utemeljujući argumenti za toleranciju nalaze u čisto političkoj ili u doktrinarnoj oblasti, te onda na način odgovarajućeg diskursa i izlažu (v. Rols, 2003: 194, 198–199, 223–4).

gumentiše sa stanovišta maksimalizacije sreće, blagostanja, zadovoljstva ili nekako drugačije interpretirane dobrobiti, smeštajući granicu tolerancije tako da obezbedi optimalnu ravnotežu koristi nad štetama u svim društvenim okolnostima. Nezaobilazan je najzad i onaj „skeptički“ argument, prema kome je uzdržavanje od nametanja uverenja i verovanja jedini adekvatan odgovor na činjenicu pogrešivosti, na manjak garancija da smo ikada u konačnom posedu istine. Ova apologija tolerancije posebno ukazuje na pogubnost situacija (samo)privilegovanja neke grupe na ekskluzivni posed istine i vrline. Na taj „epistemološki“ nadovezuje se obično, u Milovom maniru, i „psihološki“ argument, koji nas opominje da se uverenja ne mogu ni artikulisati bez tolerisanja suprotstavljenih stanovišta i da, makar i istinita, verovanja koja su ostavljena nepropitana degenerišu u puku dogmu. Svi ovi argumenti su i dalje u opticaju, s tim što je primetno da savremeni politički filozofi, namerni da brane načelo tolerancije, traže snažniju teorijsku podršku moralne teorije i otvorenije se okreću vrednostima autonomije i poštovanja ličnosti ili nepristrasnosti. Tolerancija se tada pokazuje kao suštinski element društva u kome bi svaki pojedinac mogao da živi autonomni život i neodvojivo deo ideje da je svaka ličnost svrha za sebe dostoјna poštovanja; odnosno, kao nužna implikacija zahteva da država bude na pravdi zasnovana i neutralna prema različitim koncepcijama dobra (v. Horton / Mendus, 1985: 9–13; Horton / Nicholson, 1992: 15; Kurtz, 1970: 56–58). Stari problemi međutim time nisu sasvim rešeni, već pre preoblikovani, a na-

meću se i neka nova pitanja. Kako neprotivrečno koncipirati tolerantnu ličnost sposobnu da bira, oblikuje i sledi vlastitu koncepciju dobra? Kako ustanoviti granicu između opravdane i neopravdane intervencije drugih ljudi i, naročito, države u ljudski život?

### **Granica**

Izgleda da problem tolerancije spada u one koji se mogu razumeti samo u svetlosti njegovih krajnosti, da se i „pitanje njenoga statusa postavlja samo u funkciji pitanja o granicama tolerancije” (Raulet, 2000: 250). Odgovor određuje ne samo obim važenja nego i karakter tolerancije. On pretpostavlja da ipak postoje stvari prema kojima ne treba biti tolerantan, neki region gde počinje relativno pravo netolerancije, gde staje mogućnost opravdanja trpljenja različitog. Odnosno, da vrlina tolerancije, kao jedna „negativna” vrlina, nije bezuslovna i apsolutna, da sama postavlja među gde prestaje njen nadleštvlo, da isključuje neku klasu mišljenja ili postupaka iz domena onih koji potпадaju pod i zaslužuju primenu njenog načela (v. Njuman, 1989: 135–137; Horton, 1996). Ta klasa, pa i ta granica je različito identifikovana i pravdana.

Volter jedno poglavlje svoje *Rasprave o toleranciji* posvećuje „jedinim slučajevima u kojima je netolerancija u skladu s ljudskom prirodom”. Svi bi oni mogli stati pod jedno ime: fanatizam. Izgleda da se ima u vidu pre svega ono što bismo danas nazvali verskim „fundamentalizmom”: isključivost u pravovernosti, ekstremna doslednost u ispravljanju istorijskih nepravdi. Jedino prema

protagonistima takvog postupanja, misli Volter, netrpe-ljivost je razumna, a slanje na robiju adekvatna protiv-mera. Svi ostali zaslužuju tolerisanje. „Da neka vlast ne bi imala pravo da kažnjava greške ljudi, nužno je da te greške ne budu zločini; one su zločini jedino kad uzne-miruju društvo: one uznemiruju društvo ako potiču fa-natizam; potrebno je, dakle, da ljudi ne budu fanatici da bi zaslužili toleranciju” (Voltaire, 1988: 109).

Lok uskraćuje, na sve ostale prošireno, uživanje tole-rancije pripadnicima dveju grupacija: katolicima i ateistima. Razlog za sumnju u ispravnost tolerisanja katoli-ka on nalazi u njihovoј vernosti papi. Tu bi odanost u slučaju konfrontacije oni mogli prepostaviti onoj koja se polaže državi i za sebe tražiti „imunitet” u odnosu na nju. Ateistima pak nedostaje motivacija za bilo kakvu ljudsku odgovornost ili građansku dužnost, budući da im manjka vera u večnu kaznu. Oni su takođe hendike-pirani i za alibi ikakve vere – da bi potpali pod načelo tr-peljivosti različitih vera. Za sva ostala mišljenja, što se Loka tiče, ukoliko „ne nameravaju da uspostave domi-naciju nad drugima ili građanski imunitet crkve”, nema nikakvog razloga da ne budu tolerisana (Locke, 1978: 166).

Klasični liberalizam sa Milom na najjasniji način for-muliše onu konstitutivnu granicu tolerancije. Društvo – prinudom ili kontrolom, fizičkom silom, zakonskim sredstvima ili moralnim pritiskom javnog mnjenja – ima prava da se meša u slobodu delovanja pojedinca je-dino u cilju samoodbrane, a sprečavanje povrede drugih jedino je opravданje za korišćenje vlasti protiv člana za-

jednice. Taj jedostavan princip isključuje prisiljavanje da se učini ili ne učini nešto zbog vlastitog dobra, sreće ili zato što se smatra da je to mudro ili ispravno. Kao suveren nad svojim telom i duhom, pojedinac ima u ponasanju koje se samo njega tiče absolutnu nezavisnost. Unutar nje sledi ipak još jedno ograničenje koje određuje uslov pod kojim se pojedinac može smatrati dostoјnim slobode. Kao jedan tradicional kantovskog prosveštiteljstva, on se već u toj meri podrazumeva da ga Mil jedva usputno pominje: mora biti reč o „ljudskim bićima koja su postigla zrelost u razvoju svojih sposobnosti”. Za nepunoletne, odnosno za one koji nisu u stanju da se sami o sebi brinu, načelo tolerancije ne važi. Takođe, nezrelost može biti i kolektivna. U društvima u kojima se „sama rasa može smatrati maloletnom” a ljudi „prečutnim podanicima”, ne postoje uslovi da se primeni princip slobode, pa mogu važiti i drugačija načela. „Despotizam je legitimni oblik vladavine kad su u pitanju varvari: pod uslovom da je cilj njihov napredak, i sredstva su opravdana ako se zaista postiže taj cilj”. Ali ukoliko je reč o prosvetljenim narodima, bilo kakav oblik prisile nad njegovim pripadnicima „nije više prihvatljiv kao sredstvo za postizanje njihovog sopstvenog dobra i opravdan je samo za obezbeđenje sigurnosti drugih” (Mil, 1988: 43–44).

Zapazićemo, sámo određenje slobode odvija se potpuno negativno, preko onih izuzetaka gde se suspenduje njen važenje. Osnovna formula je prosta: granice slobode autonomnog pojedinca pružaju se sve do tle dok ne smetaju drugim takvim pojedincima; granica vlasti dru-

štva nad njim počinje tek tamo gde prestaje sfera njegovih sopstvenih interesa. Ova jedva limitirana afirmacija individualnosti kao da se neopazice obustavlja samo u jednom trenutku ogleda *O slobodi*. Uprkos tome što su ispunjeni uslovi važenja slobode čija se neotuđivost i garantovanost zagovara, Mil ipak odbija da dopusti zdravom i zrelom pojedincu pravo da se sam proda u ropstvo. Argument je “paternalistički” i tvrdi da se time negira upravo sloboda koja, prema definiciji, valja da se potvrduje (up. Dejvis, 1989: 142). Nema slobode ukoliko se izabere ropstvo, ukoliko postoji zloupotreba ili ogrešenje o sam princip slobode.

Posle Mila će ovo postati refren koji će deliti svi liberalni zastupnici tolerancije, ne krijući njegovo prividno protivrečje. U pogledu tako određenih granica slobode i tolerancije, zanimljivo bi bilo odmah uporediti Milov zaključak sa Rolsovim. Rols nalazi da bi se sloboda morala ograničiti jedino upućivanjem na zajednički interes za javni poredak i sigurnost kao nužan preduslov za realizaciju same slobode. Oko tog principa bi se (u početnoj situaciji jednakosti) mogli saglasiti svi, uviđajući i priznajući da je „poremećaj ovih uslova opasnost za slobodu svih”. Državni interes za javni poredak, izведен iz principa zajedničkog interesa reprezentativnog jednako-  
g građanina, ocrtava dakle tu ne uvek prozirnu granicu slobode. To znači da državi doduše pripada „ovlašćujuće pravo” i dužnost održavanja javnog poretku i sigurnosti, ali upravo i jedino zato da bi nepristrasno omogućila individualne slobode svih svojih pripadnika. „Sloboda je vođena pomoću nužnih uslova za samu slobodu” – nika-

da dovoljno naglasiti – „Ograničenje slobode je opravдано само kada je то nužno za samу slobodu, да sprečи najezdu slobode koja bi bila još gora” (Rols, 1998a: 201–203).

Ali, ako sa oslanjanjem teorije na taj čisto formalni „elementarni princip” – da se sloboda može ograničiti samo same slobode radi – zaista i otpadaju mnogi argumenti za netoleranciju i redukovanje tolerancije,<sup>2</sup> i dalje ostaje otvoreno pitanje konkretnijeg pozitivnog određenja demarkacione linije. Gde je tačno granica koju treba da povuče ustavni demokratski režim kada je reč o toleriranju onih „nerazložnih doktrina” (recimo, verskog fundamentalizma ili svetovne autokratije) koje su nespojive s njim? Rolsov odgovor je svakako instruktivan, u izvesnoj meri informativan i ponajmanje – preskriptivan. On kao da se hotimice zadržava na detekciji nerazrešive tenzije koju suprotstavlјene sile stvaraju u takvoj društvenoj situaciji. S jedne strane, politički principi

<sup>2</sup> Poput onih Tome Akvinskog u prilog smrтne kazne koji iz dogme zaključuje “da je vera život duše, i da je gušenje jeresi nužno za sigurnost duše” ili onih “apriornih psiholoških” razloga Rusoa i Loka da se suspenduje tolerancija sektama koje druge smatraju prokletima, odnosno katolicima i ateistima. Ono što, međutim, razlikuje Akvinskog koji zastupa netoleranciju, s jedne strane, i Loka i Rusoa kao zastupnike ograničenja tolerancije, s druge, jeste (ne)prihvatanje “prioriteta principa koji bi bili izabrani u prvobitnom položaju”. Potonji su, prema Rolsu, “ograničili slobodu na osnovu onoga što su oni smatrali jasnim i očiglednim posledicama za javni poredak”; čak bi se moglo pretpostaviti “da bi ih veće istorijsko iskustvo i znanje o širim mogućnostima političkog života ubedilo da greši, ili da su bar njihove tvrdnje istinite samo u posebnim okolnostima”. Kod Akvinskog i protestantskih reformatora to nije slučaj: nemoguće je pozvati se na argument iz iskustva ili korigovati ograničenja zdravorazumskim uvidom da su nepravilno povučena s obzirom na interes javnog poretkta. “Osnovi za netoleranciju sami po sebi su teološki principi ili stvar vere i ova razlika je temeljnija od stvarno istaknutih ograničenja tolerancije” (Rols, 1998a: 204–205).

pravde i ponašanje koje oni dopuštaju moraju predstavljati univerzalni standard, ukoliko ne želimo da postoji jedan „prikaz tolerancije” za razložne a drugi za nerazložne doktrine. S druge strane, upravo su nerazložne doktrine opasnost za demokratske institucije, s obzirom da ustavni režim mogu prihvati jedino kao *modus vivendi*. To, priznaje Rols, postavlja objektivnu granicu „postizanju cilja potpunog ostvarivanja razložnog demokratskog društva s njegovim idealom javnog uma i idejom legitimnog zakona”. Ali uprkos tome, ili utoliko pre, treba istrajavati na hvale vrednim pokušajima da se taj ideal „u najvećem mogućem obimu ostvari” (Rols, 2003: 226–227).

Na osnovu ovoga bi se moglo ukazati da je razgraničenje onoga što bi jedno demokratsko društvo trebalo i onoga što ne bi smelo tolerisati uvek kontekstualno određeno, da nije jednom za svagda dato i da je, u bitnom, „pitanje mere” (Horton, 1996). Izvesno je da će liberalni pripadnici, na primer, religijskih manjina tolerisati sve dok svojim obredima i verovanjima ne dođu u sukob sa „osnovnim institucijama” liberalnog društva, kada će ipak morati da zahteva njihovo prilagođavanje. U tom smislu, koliko god da je društvo liberalno i koliko god da je broj tih osnovnih institucija mali, pripadnik religijske manjine već unapred ima doznačen prostor unutar koga će biti tolerisan. A s druge strane, pitanje koje postavlja liberalni u društvu izgrađenom po njegovoj meri po tendenciji je upavo suprotno: koliko se trpeljivosti uopšte može očekivati od razumnog čoveka, gde je granica ionako već zamašnim dopuštanjima i povlađivanjima, „treba li izmeniti svoj stil života da bi se prilagodilo

potrebama zoroasterovaca i obožavalaca Meseca” – pitanje koje, ako uopšte ima, nema svevremen odgovor. „Svojevremeno bi pripadnici religijskih manjina bili srećni što im je dopušteno da čine samo x; potom su svoje pravo da čine x uzimali zdravo za gotovo i zahtevali pravo da čine y; i tako dalje. Po nekim srednjovekovnim merilima, društvo je tolerantno ako autsajdere ne spaљuje na lomači” (Njuman, 1989: 131–132).

Ali upravo ako je tolerancija pitanje mere, onda je potreban metar i premeravanje. To je ono što je pokušao Dejvis (Davis), sugerijući jednu temeljnu reviziju Milove teorije, kojom bi se većina sporova oko toga šta treba a šta ne treba tolerisati svela na probleme koje, bar u načelu, mogu rešiti društvene nauke (Dejvis, 1989: 143). Problem s Milovom postavkom tolerancije je, prema Dejvisu, u tome što on različitost i promene vidi kao nesporne uslove individualnog i društvenog napretka i blagostanja, u oštem protivstavu prema osakaćenim jedinkama i okamenjenim društvima kao nužnim proizvodima netolerancije. „Društvene nauke i zdravi razum daju nam dovoljno dobrih razloga da mislimo da različitost (a pogotovo promena) koja prelazi određene graniče, ne služi ni interesima pojedinca ni interesima društva, i da im, zapravo, može naneti znatne štete” (Dejvis, 1989: 147). Dejvis s odobravanjem navodi bogatu tradiciju konzervativne kritike „otrova modernosti”, zaključujući da je „bezmalo truizam” da postoji jaka veza između velikih sloboda u zapadnom industrijskom društvu i, s jedne strane, čestih poremećaja ličnosti, a s druge, razaranja društvene koordinacije i nesposobnosti

društva da održi red (Dejvis, 1989: 149–152). Pošto društvo, dakle, mora da ograniči slobode, mora da postoji i „ekonomija slobode”, a pošto je zahtev za slobodom veći od onoga što društvo sebi može da dozvoli, ona je nužno „ekonomija oskudice”. To govori u prilog neophodnosti pravljenja jednog „budžeta slobode”, u kojem Dejvis misli da bi se moglo precizno meriti veličine poput „tolerancije slobode, količine raznolikosti, stope promena, kao i posledice koje to ima po društvenu dezintegraciju”. Ovako postavljeni, ovo bi bili prevashodno sociološki fenomeni, raspoloživi konačno odgovarajućoj naučnoj analizi (Dejvis, 1989: 155–156).

Dejvisova sugestija, transparentnije nego druge, priznaje jedan napor koji, nasuprot njegovom ubeđenju, ulaže zapravo svi zastupnici tolerancije, napor da se na tradicijama liberalizma iznutra izgraniči tolerancija i – u doduše ne uvek precizno definisanim i kalkulabilnim monetama – obračunaju troškovi „prava na različitost”. Drevna jednačina po kojoj „tolerancija čini mogućim postojanje različitosti, a različitosti čine nužnim praksu tolerancije” (Walzer, 1997: 10), koliko god deklarativno ubedljiva, možda pre zamračuje nego što rasvetljava stvari. Ovo naročito važi kada je reč o onim pitanjima koja su u domenu (real-)politike i gde valja ukazati i na pravni status koji bi se toleranciji eventualno mogao pridati, ukoliko ona treba da bude išta više od „pragmatičnog uređivanja konflikata”. Posle žestokih najava slobode i maksimalizovanja granica njenog važenja, čini se kao da je nastupila reakcija primeravanja, korekcija pre

svega neumerenih aspiracija njenog protezanja, ali i same koncepcije koja to omogućava. Nema više oprosta ni za apostole tolerancije. Kendel (Kendall) je u tom pogledu možda najbespoštedniji. „Milov najdrskiji *demande* u *Ogledu* (kao i Popov u *Otvorenom društvu i njegovim prijateljima*) predstavlja sučeljavanje čitaoca s nizom lažnih dilema; neograničena sloboda govora ili potpuna kontrola mišljenja; otvoreno duštvvo ili zatvoreno društvo; itd.” Te nerealno zaoštrene alternative, te šizofrene ili–ili izbore, valja zameniti „stvarnim” političkim pitanjem: „koliko otvoreno neko društvo može biti a da, pri tom, ipak uopšte ostane otvoreno?”, odnosno još sugestivnije, „ima li sigurnijeg načina da stignemo, hteli-ne-hтели, do zatvorenog društva, od onog što ga podrazumevaju zalaganja za otvoreno društvo?” (Kendel, 1989: 172–173).

Odgovarajući, Kendel otkriva prečutnu prepostavku cele Milove konstrukcije u „pogrešnoj koncepciji prirode društva”, u viziji društva kao „debatnog kluba” predanog traganju za istinom. Niti je društvo debatni klub, niti je traganje za istinom njegovo vrhunsko dobro, već mu u najmanju ruku konkurišu i dobra „vlastitog samoočuvanja, opstojavanje one istine za koju se veruje da je već otelotvorena, prenošenja te istine, religije itd. narednim generacijama”. I preko toga, tolerantno društvo posvećeno isključivo traganju za istinom sačekuje ona najmanje očekivana opasnost: da postane netolerantno do mere prestanka traganja za istinom, žrtovanja istine zarad konformističkog sivila. To društvo u

kome je, prma Kendelovom viđenju, skepticizam postao nacionalna religija, tolerisalo bi doduše izražavanje svakog mišljenja – ali samo ukoliko počiva na njegovom viđenju istine. Sa nekim disonantnim glasom koji bi doveo u pitanje i same njegove temelje ono ne bi moglo ne samo da razgovara, nego bi mu jedino preostalo da ga učutka. Vajmarski scenario je najverovatniji ishod kada teorija slobode govora ostaje slepa za paradoks u koji zapada. „Da biste se držali tolerancije zarad traganja za istinom, prvo morate vrednovati i verovati, ne samo u traganje za istinom, već i u istinu samu, sa svim njenim do sada akumuliranim bogatstvima. Društvo svih-otvorenih-pitanja to nije u stanju, pa zato ne može ni da toleriše one koji se s njim ne slažu. Ono mora da progoni – otud i od same svoje pojave da zaustavi traganje za istinom” (Kendel; 1989: 173–177).

Tako se problem normativnih kriterijuma koji bi omogućili da se odrede granice tolerancije zaoštroi otkrićem intrinskičnih protivrečja njenog liberalnog koncipiranja. Iz pitanja u ime čega i do koje mere se, ostajući na pozicijama pluralizma kao univerzalno vežeće ideje dobra, može zabraniti netolerantnim mišljenjima da budu izražena (up. Raulet, 2000: 249–250) – izrastala su još korenitija. Nije li liberalna demokratija, priznajući svakom isto pravo i iste šanse da plasira svoje gledište, prinuđena da prihvati pozicije koje ugrožavaju njene sopstvene temelje? Ne vodi li tolerancija nužno priznavanju netolerancije? Odgovori kao da su bezizgledni; unapred osuđeni ili na nedoslednost ili na odbranu paradoksalnog postava

## Paradoks

Paradoks tolerancije je znamenita sintagma, pod kojom se podrazumeva to da praktikovanje tolerancije sadrži u sebi ili povlači sobom neko protivrečje. Na jednom nivou koji se prevashodno tiče njenog statusa u oblasti morala, moglo bi se reći da je tolerancija unutar sebe problematična već stoga što uključuje „principijelno odbijanje da zabrani ponašanje koje smatra pogrešnim”, što je prinuđena da zastupa stav čija bi interpretacija mogla i ovako glasiti: „ispravno je dozvoliti ono što je pogrešno” (Horton, 1996). U savremenoj etici se izdvajaju dva moguća odgovora na ovaj paradoks. Jedan ukazuje na univerzalizam kao na onu specifičnost moralnih sudova koja čini nepodobnjim nerestriktivnu primenu načela tolerancija na tu sferu. Načelo tolerancija ili „nedogmatizma” u moralu, kondenzovano u izreku: „Svako treba da čini ono što smatra da treba da čini”, svojim autodestruktivnim karakterom samo ukazuje na „logičku neminovnost” moralnog dogmatizma (Kouen, 1989: 213–215). Ukoliko u oblasti moralnih vrednosti i normi uopšte ima mesta načelu trpeljivosti, onda je ono, i uvek će biti, „samo na periferiji morala”, samo tamo gde nemamo posla sa „ozbiljnijim postupcima moralnog disidenta”, koji inače neminovno zaslужuju žestoko netolerantnu reakciju, adekvatnu velikom značaju koji pridajemo moralnim sudovima (Primorac, 1989b: 281–282).

Drugi, dugo vremena znatno uticajniji način rešavanja problema statusa načela tolerancije u moralu, jeste da se sfera morala više ne zamišlja kao jedinstveno pod-

ručje, nego da se učini razlikovanje dva dela ili dva nivoa moralnosti. Tako je, među drugima, učinio Stroson, razgraničivši, s jedne strane, "društveni moral", skup moralnih pravila čija je svrha jednoobraznost ponašanja koja utiče na ostale pripadnike društva i, s druge strane, "individualne ideale", oblast ličnih idealova koja nije u striktnom značenju moralna i u kojoj je različitost poželjna. Prema prekršajima prvog se ne očekuje da budeмо trpeljivi, dok se u oblasti drugog preporučuje liberalni ideal trpeljivosti (Strawson, 1970). Liberalu je onda svojstveno da, „kao sastavni deo svog idealova, prihvata i ideal tolerancije – to jest, spremnosti na uvažavanje idealova drugih ljudi kao da su njegovi vlastiti”. On dopušta svakom da sledi svoje idealove i interes, uz istovremeno odbijanje da favorizuje ijedne, uključujući i sopstvene. To se pruža sve dok se ne pojavi neko ko sledi svoje idealove i interes tako da ometa druge u činjenju istog. Tada njihovo „odmeravanje postaje neophodno; tu je granica tolerancije”. Liberalov ideal dakle ne zahteva od njega da toleriše netoleranciju, već ga štaviše sprečava da dopusti da „čak i fanatik svoje idealove sledi bez prepreka” (Hare, 1963: 177-179).

Liberali su u striktno političkoj sferi zapravo uvek tako i činili. Ali je upovo to privelo onoj mnogo frekventnijoj varijanti izlaganja paradoksa tolerancije prema kojoj se antinomija ispovedanja i provodenja tog načela predstavlja na sledeći način: „Postupamo protiv načela tolerantnosti ako netolerantne poglеде i pokrete silom primoravamo na čutanje; postupamo protiv načela tolerantnosti ako ih tolerišemo, jer samim tim omogućuje-

mo im ovladavanje situacijom i uništenje načela tolerantnosti u praksi društvenog života” (Kolakovski, 1989: 451). Za ovakvu artikulaciju i teorijsku promociju paradoksa tolerancije je verovatno najzaslužniji Karl Popper. Sledеći svoje nalaze o strukturi logičkih paradoksa, on razmatra njihov odnos prema paradoksima slobode, demokratije i tolerancije, kao i prema opštijim „paradoksima suverenosti” (Popper, 1991: 149). Izgleda da je svuda u pitanju ista početna forma: dosledno praktikovanje načela vodi njegovoj negaciji. „Neograničena tolerancija mora da dovede do nestanka tolerancije.” U prvi mah se čini da se rešenje paradoksa na koje pretenjuje Popper strateški pozicionira tako da ograniči univerzalnost tolerancije i ogreši se o princip – da ne bi sama tolerancija bila uništena. Vehementno se zagovara pravo tolerantnog društva da se zaštiti uskraćivanjem tolerancije onima koji nisu tolerantni. U ime tolerancije trebalo bi zahtevati „da se svaki pokret koji propoveda netoleranciju stavi izvan zakona i da huškanje na netoleranciju i proganjanje smatramo kriminalom, na isti način na koji smatramo da je kriminal huškanje na ubistvo, otmicu ili oživljavanje trgovine robljem” (Popper, 1993a: 349).

Popervovo rešenje paradoksa, međutim, ne treba videti kao nekakvo spolja izvedeno ograničenje tolerancije, nego zapravo naprotiv, kao unošenje granice u samu njenu definiciju. Načelo tolerancije je prvo među njegovim načelima „humane i egalitarne etike”, ali je njegova „načelnost” već u odredbi omeđena kružnicom koju opisuju oni isključeni iz kruga njenih beneficijenata:

„Tolerancija prema svima koji nisu netolerantni i koji ne propagiraju netoleranciju. Posebno, to podrazumeva da bi moralne odluke drugih trebalo da se tretiraju s poštovanjem sve dotle dok takve odluke nisu u sukobu s načelom tolerancije” (Popov, 1993a: 308). Tako gledano, paradoksa zapravo nema. Tolerancija se ne misli „neograničeno”, pa se i načelo tolerancije ukida kao jednostavni princip koji se dosledno i bezuslovno primenjuje. Jedna asocijativna zebnja se ipak javlja pri pomisli da formula po kojoj nema trpeljivosti prema netrpeljivima „veoma podseća na one poznate Sen-Žistove (Saint-Just) reči da nema slobode za neprijatelje slobode” (Čavoški, 1989: 351). A osim toga, iskršava i jedno podezrivo pitanje: šta se ovim zapravo legitimiše, trpeljivost ili netrpeljivost?

Rols takođe ne vidi nerazrešivi paradoks u „starom problemu tolerisanja netolerantnih”. Ukoliko netolerantni predstavljaju neposrednu opasnost po jednaka prava drugih, podrazumeva se opravdanost i netolerantnih mera samozaštite. Pravo pitanje međutim glasi: da li tolerantni imaju pravo na obuzdavanje netolerantnih i onda kada oni ne predstavljaju neposrednu opasnost jednakim slobodama drugih? Rolsov odgovor je, da tako kažemo, situacionistički. „Da li sloboda netolerantnih treba da bude ograničena kako bi se sačuvala sloboda pod pravednim ustavom zavisi od okolnosti.” Ako postoji pravedan ustav i ako je on bezbedan, nema nikakvog razloga da se odrekne netolerantnima; ako pak to nije slučaj, netolerantni se mogu punopravno prinudititi da poštuju slobodu drugih. Dakle, „pitanje tolerisanja

netolerantnih neposredno je povezano sa stabilnošću dobro uređenog društva". Ova korelacija, može se reći, na pragmatičkoj osnovi relativizuje pretenziju na univerzalno važenje tolerancije. Ona upućuje na stabilnost ustanova kao svojevrsni orijentir za odluku o (ne)trpeljivosti pri pojavi netolerantnih u dobro uređenom društvu. Sve što se može reći sa stanovišta jedne teorije pravde jeste da članovi takvog društva treba da budu svesni inherentne stabilnosti pravednog ustava i da s obzirom na to imaju poverenje da ograniče slobodu netolerantnih samo na posebne slučajeve kada je to nužno za očuvanje same jednakе slobode. Jer, ako i oko jednog, ljudi se sa stanovišta prвobитног položaja mogu saglasiti oko usvajanja upravo ovog principa jednakе slobode kao „graničnog slučaja” koji, najzad, nije ništa drugo nego proširenje na druge slučajeve svog prvog istorijskog povjavlјivanja u vidu ideje verske tolerancije<sup>3</sup> (Rols, 1998a: 205–209).

Moglo bi se reći da postoji figura nastojanja liberalnih teoretičara da izbegnu nevolju u koji se upada kada se do samodestrukcije konsekventno sledi načelo tolerancije. Oni pokušavaju razložno da ograniče važenje tog načela i tako opravdaju drugu nevolju koja nas izborom tog poteza sačekuje: tolerancija zahteva da se prema onima koji nisu takvi ne bude tolerantan. Ali moglo bi se biti i manje benevolentan prema održivosti samog paradoksальног složaja liberalne tolerancije. Liberalizam se,

---

<sup>3</sup> O neophodnosti još jednog „proširenja” principa tolerancije, na onaj međudržavni nivo Društva naroda, v. Rols, 2003: 81–83.

naime, ovde suočava sa svojom hroničnom i vrlo neprijatnom boljkom određenja vrste ubeđenja, pa i vrste tolerancije, koja bi za njega uopšte bila moguća. Njegova dilema je već u artikulaciji vlastitog pozicioniranja prema kritičarima koji, sa svoje strane, spremno dočekuju njegova dvojenja. „Kako je uopšte moguće dosledno prihvati liberalnu poziciju u pogledu prava a ipak imati kritički stav prema načinu ostvarivanja tih prava? Da li je taj paradoks temeljna nedoslednost liberalizma koja nehotično pokazuje, kako bi marksist tvrdio, subjektivnost vrednosti koju liberali u osnovi zastupaju beznadno se nadajući da će je izbeći, ili, kako bi tvrdili konzervativci, pokazuje nemogućnost jedne političke pozicije koja odbija da se opredeli za ma koju konkretnu viziju dobrog života?” (Richards, 1979: 464).

Džošua Halberstem (Joshua Halberstam) će sasvim zaoštiti stvari: svako ubeđenje potencijalno isključuje toleranciju, zbog čega potpuno tolerantan ne može da bude niko; istovremeno jedino oni koji imaju ubeđenja mogu biti tolerantni, budući da se jedino s tačke gledišta nekog ubeđenja drukčija tačka može smatrati protivničkom, pa onda i tolerantibilnom. „Kad je kontekstualno moguća, tolerancija je neodrživa; tolerancija je paradoksalna” (Halberstem, 1989: 363). Nijedna advokatura tolerancije, misli Halberstem, nije uspela da umakne paradoksalnom ishodu. Ili je manjak ikakvih ubeđenja, kao kod agnostičkog zagovaranja tolerancije (v. Wolff, 1968: 14), zapravo onemogućavao položaj u kome bi se tolerancija uopšte ispoljavala ili se na ugrožavanje prisutnog ubeđenja reagovalo netolerantno: bilo proraču-

natim dopuštanjem izražavanja suprotstavljenog stanovišta u svrhu jačanja vlastite pozicije, što je manipulacija, bilo gušenjem devijantnog stanovišta, što svakako takođe nije tolerancija. Ukoliko se pak načelo tolerancije utemelji na potrebi za sumnjom u uslovima jednakopravne pretenzije različitih ubeđenja na istinu – reč je o racionalnom diskursu a ne o toleranciji; ukoliko se i sam liberalizam proglaši jednim ubeđenjem – on mora biti netolerantan prema netoleranciji i tolerisati samo različita stanovišta liberalnih istomišljenika, kada toleranca izostaje zbog nedostatka istinskog suprotstavljanja (Halberstem, 1989: 371, 377).

Tolerancija je neodrživa ali, prema Halberstemu, netolerancija zbog toga nije naša sudbina. Ono što se preporučuje jeste jedna, rekli bismo, redukcija preambicioznog teorijskog koncepta u korist nepretencioznih zahvata. Pre svega moramo priznati vezu između ubeđenja i netolerancije koju ona stvaraju i „očuvati otvorenost pogleda koja odbija da uzdigne naše prolazne ukuse i verovanja na nivo duboko uvreženih ubeđenja, zarad kojih smo spremni da narušimo slobodu drugih”. Ograničavanjem broja i obima takvih naših ubeđenja možemo „ograničiti i broj mogućih opasnosti po naša ubeđenja, pa i netoleranciju koja sledi” (Halberstem, 1989: 388, 378). Da li je ova zdravorazumska opomena i utesna korektura sve što ostaje posle temeljne destrukcije pojma „tolerancije” i da li je to jedina delatnost koja još preostaje impresivnoj tradiciji pokušaja konstrukcije „društva tolerancije”?

## Situacija

Najteže iskušenje za koncept tolerancije nastupilo je šezdesetih godina prošlog veka, istovremeno i kao podrška i kao inspiracija društvenim „gibanjima” koja su bila isprovocirana na ovaj ili onaj način reformisanim mark-sizmom (v. npr. Stojanović, 1970). Jedan od najznačajnijih momenata u radikalnom osporavanju liberalnog društva koje je preduzela „nova levica” bila je svakako knjiga izdata 1965. pod nazivom *Kritika čiste tolerancije*. U njoj autori ulažu napor da sa stanovišta kritičke uto-pije demaskiraju represivnu prirodu liberalne tolerancije i signaliziraju alternativu koja bi zaista ostvarila njene emancipatorske potencijale i zašla s onu stranu njenih beznadežnih aporija. Tematizujući status tolerancije u industrijski razvijenom kapitalizmu i tragajući za legitimacijskom osnovom zahteva za njegovim kardinalnim „prevladavanjem”, Vulf (Wolff) i Markuze (Marcuse) raskrinkavaju nesklad između samorazumevanja društva koje toleranciju smatra svojom *differentia specifica* i njegovog ustrojstva koje ukida prostor tolerancije (v. Prpić, 1984: 22).

Markuzeova analiza ideje tolerancije mogla bi se prepoznati kao pokušaj izlaganja jedne „dijalektike” tolerancije. On razumeva toleranciju kao autentično „subverzivni oslobađajući pojам i isto takvu praksu”, čak kao „vitalni element i simbol slobodnog društva” (Marcuse, 1984: 79, 109) – koji je doživeo svoju kardinalnu istorijsku mutaciju. U aktuelnim društvenim uslovima i uslovi tolerancije su tako „namešteni” da onemogućuju

emancipaciju. Oni su „definirani institucionaliziranom nejednakostju (koja je nesumnjivo spojiva sa ustavnom jednakostju), tj. određeni su klasnom strukturu društva“. Antagonistička struktura propisuje pravila igre i ta „ograničenja u pozadini“ već unapred ograničavaju i pacifikuju i samu socijalnu funkciju toleranciju. Ona postaje „apstraktna“ ili „čista“, jedna potpuno nediferencirana i prema svemu jednako nepristrasna toleranca. Markuze tu i smešta problem: toleranca koja je realizovala slobodarske potencijale uvek je bila u izvesnom stepenu pristrasna, odnosno „netolerantna prema protagonistima represivnog postojećeg stanja“ (Marcuse, 1984: 81–83; 87; up. Marcuse, 1969).

Demokratski proces koji je nekada baštinio oslobađajuću snagu kroz dopuštanje neslaganja, tolerisanje disidentstva i otvorenost prema kvalitativno drugačijim oblicima ljudskog života – u uslovima tehnologijom integrisanog društva, koncentracije ekonimske i političke moći i monopolisanih medija – izopačio se u vlastitu suprotnost i stavio u službu „zaštite i očuvanja represivnog društva, neutraliziranja opozicije, kao i tome da se u ljudima razvije imunitet prema drugim ili boljim oblicima života“ (Marcuse, 1984: 88–89). Budući da je, dakle, „stvarni razvoj demokratskog društva razorio osnovu za univerzalnu toleranciju“ i ukinuo uslove pod kojima ona može „ponovo postati oslobađajuća i humanizirajuća snaga“, jedna „oslobađajuća tolerancija“ je prinuđena da se veže za nesumnjivo antidemokratsku ideju netolerancije, za netolerisanje mišljenja i reči reakcionarnih desničarskih pokreta, uz aktivno tolerisanje onih levih

(Marcuse, 1984: 100). Markuze je izričit da bi tek na takav način diferencirana tolerancija služila „borbi za stvarnu demokratiju”, čiji je deo i „borba protiv ideologije tolerancije koja, u stvari, pospješuje i podupire očuvanje sadašnjeg stanja nejednakosti i diskriminacije” (Marcuse, 1984: 107).

I za Vulfu je socijalna analiza jedini ispravan način da se razume tolerancija, budući da ona i nije ništa drugo do „duhovno ustrojstvo i stanje društva” neodvojivo od funkcionalisanja modernog demokratskog pluralizma (Wolff, 1984: 24). Vulf razlikuje dve teorije pluralizma: prva „proizlazi iz tradicionalne liberalno-demokratske teorije, a druga iz društveno-psihološke analize grupne osnove ličnosti i kulture”. I pojam tolerancije je u zavisnosti od toga različit. „U prvom slučaju tolerancija se poistovećuje sa prihvaćanjem individualnih predrasuda i konflikata između pojedinaca, u drugoj interpretaciji tolerancija se slavi kao mnogostrukost primarnih grupa.” Između te dve teorije i ta dva pojma se desilo jedno pomeranje težišta, jedno izmeštanje subjekta, koje se može shvatiti i kao protivstavljanje. Dok je za čitavu filozofiju klasičnog liberalizma tolerancija bila spremnost da se uvažava nepovredivost privatne sfere individualnog opstanka i „istinska radost zbog raznolikosti”, najkarakterističnije obeležje pluralističke demokratije postaje mešavina „povezivanja najveće tolerancije prema najraznovrsnijim etabliranim društvenim grupama s krajnjom intolerancijom prema omrznutom izdvojenom pojedincu” (Wolff, 1984: 35–39).

Pluralistička demokratija, kao „najviši stupanj političkog razvoja industrijskog kapitalizma”, transcendira individualistički liberalizam i „utire put komunitarnim tendencijama društvenog života, kao i politici interesnih grupa koja se pojavila kao blaža verzija klasne borbe”. S obzirom da je aktuelno istorijsko razdoblje nadraslo ono koje je iznedrilo socijalnu teoriju pluralizma, Vulf poentira potrebom još jednog transcendiranja. Problem više nije „pravednost koja izjednačava, već opšte dobro”. A to zahteva, pre svega, takvo korenito socijalno preispitivanje koje bi moglo ukinuti zlo koje pogarda celu zajednicu, potom, odbacivanje slike društva kao bojnog polja konkurentnih grupa i, najzad, formulisanje društvenog idealta koji bi stajao iznad puke tolerancije suprotstavljenih interesa i običaja; ukratko, jednu „novu filozofiju zajednice – s one strane pluralizma i tolerancije” (Wolf, 1984: 57).

Obrana tolerancije pred ovom radikalnom kritikom pokušava pre svega da se pozove na nalaz da je tolerancija nezaobilazan i „fundamentalan normativni princip humanizma”, koji se ne može napadati a da se ne potkopa sam „etički humanizam” (Kurtz, 1970: 53). Takođe bi se moglo ukazati da je tolerancija vredna odbrane s čisto političkih razloga. Ona, pre svega predstavlja „osnovno pravilo” koje određuje sva ostala pravila demokratskog društva. Potom, sámo njeno postojanje već je garancija postojanja i odgovorne vlade. Dalje, tolerancija na odlučujući način omogućuje i pospešuje različitost, koja je vrednost od suštinskog značaja i za razvoj individualnosti i za opšte dobro. Najzad bi se moglo is-

tači da jedino pod načelom tolerancije različite grupe u pluralističkom društvu uopšte mogu da žive zajedno (v. Spic, 1989: 422).

A potom bi se moglo preći i u kontranapad i ukazati da se atak na „čistu toleranciju” smešta u karakteristični niz napadača, „od Platona i srednjovekovne crkve do Staljina i Maoa”, u jednu istoriju beščašća koju obeležavaju cenzurisanje mišljenja koja su smatrana pogrešnim ili opasnim, zabrana jeresi i anatemisanje svakog revizionizma ili neortodoksije (Kurtz, 1970: 54–55). U toj istoriji uvek postoje nekakvi „pravoverni” koji su „tajnom inkarnacije” povlašćeni za znanje istine i, s druge strane, oni hendikepirani za uvid u nju, kojima se ne sme dopustiti da šire svoja verovanja, jer bi se tako dopustila mogućnost da ono pogrešno bude prihvачeno na uštrb istine. Istinu moraju da nametnu „pravi ljudi”, e da bi ona vladala svim ljudima i da bi oni, makar i pri-nudno, bili slobodni. „To je, naravno, Sokratova argumentacija iz *Države*. Takva je i Rusova u *Društvenom ugovoru*. To je argumentacija Velikog inkvizitora, kato-ličke crkve i Staljinove Rusije. To je tradicionalna argumen-tacija desnice, svih onih koji bi da usurpiraju vrata raja. To je u biti, takođe, i Markuzeova argumentacija.” Spram ovakvih napada „reakcionara”, jedna druga argumen-tacija, ona iz Milovog ogleda *O slobodi*, „u osnovi, ostaje neokrnjena” (Spic, 1989: 437–438, 442).

Ova odbrana tolerancije se, očito, zasniva na eter-nizaciji dualizma tolerancije i netolerancije i identifikova-nju prethodno svedene „kritike čiste tolerancije” kao starog neprijatelja u novom ruhu. No, ta kritika se poka-

zala ne samo značajnjom od mesta koje joj je namenjeno skladištenjem u omraze dostoјnu fioku zagovoranja netolerancije, nego i po uticaju dalekosežnjom od vlastitog kontekstualnog ograničenja teorijskim horizontom radikalne levice šezdesetih. Opozicija koju je ona postavila – ona „između organizacije *status quo* i volje da se ona radikalno transformiše” – i danas je borbena linija koja razdvaja liberale i neo-komunitariste (Raulet, 2000: 256).

Ovu tvrdnju bi mogao ilustrovati Volcerov prigovor Rolsu da se „socijalizacija” ostvaruje mnogo složenijim i posrednjim putevima od onog koji garantuje Rolsov „prvi princip” jednakog učešća u političkim slobodama i slobodi mišljenja. U multikulturalnom društvu naporanstvo se nedovoljnim pokazuje uzimanje u obzir samo potencijalnog građanina kao čistog otelovljenja principa građanskog, nezavisno od svakog kulturnog identita. Problem se danas postavlja iz aspekta evolucije građanstva izazvane globalizacijom koja, s jedne strane, pogođuje raskidu pojedinaca sa njihovim komunitarnim pripadanostima, ali, s druge strane, i njihovoj nezainteresovanosti za državu kao okvir političke i ljudske emancipacije. Na tu situaciju možemo gledati sa rezigniranim nostalgijom „liberalizma starog kova” ili, kao Volcer, „optimistički”: individualna pripadnost mrežama društvenosti može realizovati građanstvo posredovanjem udruženja i grupa za pritisak, koja su, kao prava „škola demokratije”, medijatori između grupnog pripadanja i građanskog statusa; u „postmodernom” društvu koje je jedna laboratorija oblika novih socijalizacija, individue

tako dobijaju šansu da iznova ustanove načine integracije i emancipacije u odnosu na zajednicu iz koje potiču (Walzer, 1997: 124–131). Pomalja se izgledna nada da se u takvim uslovima relativizuju tradicionalne i komunitarne identitetske reference i da individue, lišene sigurnosti na kojoj su zasnivale svoje odnose, prepoznaju toleranciju kao „najrazumniju politiku” (Walzer, 1997: 81).

Bez obzira na rešenje koje nudi, alternativa u kojoj se Volcer kreće ostaje odlučujuća (i) za savremenost. Tema recentne političke teorije jeste upravo mogućnost prevazilaženja dualizma s lošim izgledima na obe strane: ili individua bez povezanosti ili grupe za pritisak koje sve više zauzimaju politički teren; ili republikanska moralnost koju su zbivanja učinila zastareлом ili povratak tradicionalnim etničkim ili komunitarističkim pripadnostima; ili, najzad, „pravo na toleranciju”, koje kao takvo ne donosi ništa više od „čiste tolerancije” i ideologije liberalizma ili potpuno novi model pravne države republikanskog tipa (up. Raulet, 2000: 269).

Moglo bi se reći da je razvoj multikulturalnih društava samo zaoštrio stare probleme liberalne teorije pluralističke demokratije i iznova ukazao na neophodnost iznalaženja prihvatljive zajedničke osnove akomodacije grupa sa duboko suprotstavljenim konceptima dobra (up. Horton, 1993: 27). U praktičko-političkoj ravni, međutim, tradicionalna neslaganja oko položaja i graniča tolerisanja različitih religioznih i političkih grupacija dopunjena su kontroverzama oko novih oblika afirmisanja i javnog dejstva neformalnih grupa (ženskih, gej i le-

zbijskih pokreta, itd.). Takođe se čini da se (pre)opšti problem tolerancije u recentnim pojavljivanjima sve češće decentrira, izmešta i iskušava na koliko specifičnim toliko i dalekosežnim temama, kao što su „govor mržnje” ili dopustivost pornografije i blasfemije. Interesantno je da u tim disputima, koncept tolerancije biva napadnut ne samo od uobičajenih neprijatelja, već i sa stanovišta onih od kojih se mogao nadati podršci. Feministkinje, socijalisti, pa čak i pojedini (neo)liberali doveли су u pitanje i neke najtemeljnije postavke tolerancije (Horton / Mendus, 1999: 11). Postmodernizam, recimo, od koga bi se upravo moglo očekivati da zastupa „hipertoleranciju”, podvrgao je prezriov kritici liberalno koncipiranu vrednost tolerancije. Oni koji slave drugost ne mogu se zadovoljiti njenim pukim podnošenjem (v. Young, 1990; Nederman / Laursen, 1996). Ali šta bi to značilo u konkretnoj situaciji; da li više ili manje tolerancije od liberala prema, na primer, prostituciji ili rasičkim pokretima – ostaje otvoreno pitanje bez jednoznačnog (up. Critchley, 1992; White, 1991), a, rekli bismo, i nekog novog odgovora.

## Literatura

- BEJL, P. (1989). „Filozofsko tumačenje o rečima Isusa Hrista žNatjeraj ih da dođu”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 51–71, Filip Višnjić, Beograd
- BURY, J. B. (1952). *A History of Freedom of Thought*, Oxford University Press, London
- ČAVOŠKI, K. (1989). „Popov paradoks trpeljivosti”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 343–361, Filip Višnjić, Beograd
- CRITCHLEY, S. (1992). „A Question of Politics: The Future of Deconstruction” u: *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, s. 188–247, Blackwell, Oxford
- DEJVIS, M. (1989). „Budžet tolerancije”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 141–160, Filip Višnjić, Beograd
- FETSCHER, I. (1987). *Toleranz: von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie: historische Rückblicke und aktuelle Probleme*, Radius
- HALBERSTEM, Dž. (1989). „Paradoks tolerancije”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 363–388, Filip Višnjić, Beograd
- HARE, R. M. (1963). *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford
- HARE, R. M. (1981). *Moral Thinking*, Oxford University Press, Oxford
- HERDTLE, C. / LEEB, T. (Hrsg.) (1987). *Toleranz: Texte zur Theorie und politischen Praxis*, Reclam, Stuttgart

## Kritički pojmovnik civilnog društva

- HEYD, D. (ed.) (1996). *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton NJ
- HORTON, J. (1996). „Toleration”; Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, CD-ROM
- HORTON, J. (ed.) (1993). *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, Macmillan, London
- HORTON, J. / MENDUS, S. (eds.) (1985). *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, Routledge, London
- HORTON, J. / MENDUS, S. (eds.) (1999). *Toleration, Identity and Difference*, Macmillan, London.
- HORTON, J. / NICHOLSON, P. (eds.) (1992). *Toleration: Philosophy and Practice*, Avebury, Aldershot
- KARMEN, H. (1967). *The Rise of Toleration*, Weidenfeld & Nicolson, London
- KANT, E. (1974). „Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost”, u: Kant, E., *Um i sloboda*, s. 41–48, Ideje, Beograd
- KENDEL, V. (1989). „‘Otvoreno društvo’ i njegove zablude”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 161–180, Filip Višnjić, Beograd
- KING, P. (1976). *Toleration*, Allen & Unwin, London
- KOLAKOVSKI, L. (1989). „Pohvala nedoslednosti”, u: Primorac I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 443–454, Filip Višnjić, Beograd
- KOUEN, B. (1989). „Jedan etički paradoks”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 213–225, Filip Višnjić, Beograd
- KURTZ, P. (1970). „In Defence of Tolerance”, u: Kurtz, P. / Stojanović S. (eds.), *Tolerance and Revolution. A*

- Marxist – non-Marxist Humanist Dialogue*, s. 53–60,  
Philosophical Society of Serbia, Beograd
- LEVINE, A. (ed.) (1999). *Early Modern Skepticism and the  
Origins of Toleration*, Rowman & Littlefield
- LOCKE, J. (1978). „Pismo o toleranciji”, u: *Dve rasprave o  
vladi kojima prethodi Patriarcha ser F. Filmera, a sledi  
Lockeovo Pismo o toleranciji (II)*, s. 133–175, Mladost,  
Beograd
- MARCUSE, H. (1969). *An Essay on Liberation*, Beacon  
Press, Boston
- MARCUSE, H. (1984). „Represivna tolerancija (+ Post  
scriptum 1968)”, u: Wolff, R. P. / Moore, B. / Marcuse,  
H., *Kritika čiste tolerancije*, s. 79–109, Globus, Zagreb
- MENDUS, S. (1989). *Toleration and the Limits of Liberal-  
ism*. Humanities Press, Atlantic Highlands NJ
- MENDUS, S. (ed.) (1988). *Justifying Toleration: Concep-  
tual and Historical Perspectives*, Cambridge University  
Press, Cambridge
- MENDUS, S. (ed.) (2000). *The Politics of Toleration in  
Modern Life*, Duke University Press
- MENDUS, S. / EDWARDS, D. (eds.) (1990). *On Tolera-  
tion*, Oxford University Press
- MIL, Dž. S. (1988). *O slobodi*, Filip Višnjić, Beograd
- MORSY, Z. (1974). *La tolerance. Essai d'anthologie*, Les  
Editions Arabes, UNESCO, Lyon
- NEDERMAN, C. J. / LAURSEN, J. Ch. (eds.) (1996).  
*Difference and Dissent*, Rowman & Littlefield
- NEWMAN, J. (1982). *Foundations of Religious Tolerance*,  
University of Toronto Press, Toronto

## Kritički pojmovnik civilnog društva

- NJUMAN, Dž. (1989). „Ideja religijske tolerancije”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 119–139, Filip Višnjić, Beograd
- OBERDIEK, H. (ed.) (2001). *Tolerance*, Rowman & Littlefield
- POPER, K. R. (1991). *Traganje bez kraja. Intelektualna autobiografija*, Nolit, Beograd
- POPER, K. R. (1993a). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji (I). Čar Platona*, BIGZ, Beograd
- POPER, K. R. (1993b). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji (II). Plima proročanstva – Hegel, Marks i posledice*, BIGZ, Beograd
- PRIMORAC, I. (1989a). „Predgovor”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 5–43, Filip Višnjić, Beograd
- PRIMORAC, I. (1989b). „O trpeljivosti u moralu”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 261–282, Filip Višnjić, Beograd
- PRIPIĆ, I. (1984). „Protuslovlja tolerancije”, u: Wolff, R. P. / Moore, B. / Marcuse, H., *Kritika čiste tolerancije*, s. 7–22, Globus, Zagreb
- RAULET, G. (2000). „Der hochmütige Name der Toleranz”, u: Koepfer, R. / Ducker, B. (Hrsg.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, s. 249–269, Synchron, Heidelberg
- RICHARDS, D. (1979). „Human Rights and Moral Ideals: An Essay on the Moral Theory of Liberalism”, *Social Theory and Practise*, Vol. 5, No. 3–4.
- RICHARDS, D. (1989). *Toleration and the Constitution*, Oxford University Press, New York

- ROLS, Dž. (1998a). *Teorija pravde*, JP Službeni list SRJ / CID, Beograd / Podgorica
- ROLS, Dž. (1998b). *Politički liberalizam*, Filip Višnjić, Beograd
- ROLS, Dž. (2003). *Pravo naroda sa „Još jednom o ideji javnog uma”*, Alexandria Press / Nova srpska politička misao, Beograd
- SPIC, D. (1989). „Čista tolerancija: kritika kritike”, u: Primorac, I. (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, s. 421–442, Filip Višnjić, Beograd
- SPINOZA, B. (1957). *Teološko-politički traktat*, Kultura, Beograd
- STOJANOVIC, S. (1970). „Revolutionary Teleology and Ethics”, u: Kurtz P. / Stojanović S. (eds.) *Tolerance and Revolution. A Marxist – non-Marxist Humanist Dialogue*, s. 29–49, Philosophical Society of Serbia, Beograd
- STRAWSON, P. F. (1970). „Social Morality and Individual Ideal”, u: Wallace, G. / Walker, A. D. (eds.), *The Definition of Morality*, Methuen, London
- ŠUŠNJIĆ, Đ. (1997). *Dijalog i tolerancija*, Čigoja štampa, Beograd
- TINDER, G. (1976). *Tolerance*, University of Massachusetts Press, Amherst
- VOLTER (1988). *Rasprava o toleranciji*, Školske novine, Zagreb
- VOLTER (1990). *Filozofski rečnik*, Matica Srpska, Novi Sad
- WALZER, M. (1997). *On Toleration*, Yale University Press
- WHITE, S. K. (1991). *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge

Kritički pojmovnik civilnog društva

- WOLFF, R. P. (1968). *The Poverty of Liberalism*, Beacon Press, Boston
- WOLFF, R. P. (1984). „S onu stranu tolerancije”, u: Wolff, R. P. / Moore, B. / Marcuse, H., *Kritika čiste tolerancije*, s. 23–57, Globus, Zagreb
- YOUNG, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton NJ