
Politika ničelne tolerance

Zdenko Kodelja

Izraz »ničelna toleranca« ima v različnih kontekstih različen pomen. Vendar ničelno toleranco kljub različnim opredelitvam in razumevanjem v okviru izobraževanja po navadi razumemo kot odziv na nasilje v šolah.¹ Šole, ki so sprejele politiko ničelne tolerance, ne smejo pokazati strpnosti do šolskega nasilja in morajo strogo kaznovati nasilne dijake in učence. V ZDA, na primer, je predpisana kazen začasna oziroma trajna izključitev iz šole. ZDA navajam zato, ker jih pogosto omenjajo kot prvo državo, v kateri so uvedli politiko ničelne tolerance. To se je zgodilo pred več kot dvema desetletjema. Uvedba ničelne tolerance je bila politični odgovor na vse večjo zaskrbljenost javnosti zaradi povečevanja števila primerov nasilja v šolah, tudi streljanj, ki so se končala s smrtjo.² Politika ničelne tolerance je torej politika, ki ni strpna do nasilja v šolah. Ali z drugimi besedami povedano: to je politika, katere glavni cilj je ustvariti primer-

¹ Ničelna toleranca se poleg nasilja nanaša še na druge stvari, ki lahko izzovejo nasilje – orožje v nasilnem dejanju in oblike vedenja, ki so telesno nevarne oziroma pri drugih vzbudijo občutek, da niso varni (James, S., Freeze, R., One step forward, two steps back: immanent critique of the practice of zero tolerance in inclusive schools, *International Journal of Inclusive Education*, 2006/6, 64).

² Kot pravita Skiba in Peterson, izvira izraz »ničelna toleranca« (ki označuje politike, ki strogo kaznujejo vsak, tudi najmanjši prekršek) »iz uveljavljanja državne in zvezne politike o mamilih iz 80. let prejšnjega stoletja«. Prva znana raba tega izraza je iz leta 1983. Leta 1989 sta dva šolska okraja (v Kaliforniji in Kentuckyju) uvedla politiko ničelne tolerance, ki je narekovala obvezno izključitev zaradi posesti mamil in sodelovanja pri dejanjih, povezanih s tolpami. Do leta 1993 so politiko ničelne tolerance sprejeli šolski odbori po vsej državi. Politika je zajemala prekrške, povezane z mamili, orožjem, tobakom in motenjem pouka. Kongres je leta 1994 sprejel zakon o šolah brez orožja. Politiko ničelne tolerance v šolah je s tem dvignil na državno raven. Zakon od šol, ki prejemajo sredstva iz zveznega proračuna, zahteva, da sprejmejo politiko ničelne tolerance in za vsaj eno koledarsko leto izključijo vse učence oziroma dijake, ki v šolo prinesejo orožje. Dijaka mora poleg tega obravnavati sodišče za mladoletnike. Vendar ta zakon dopušča, da glavni upravnik lokalnega šolskega okoliša preuči vsak primer in lahko spremeni enoletno izključitev (Skiba, R., Peterson, R., The Dark Side of Zero Tolerance: Can Punishment Lead to Safe Schools?, *Phi Delta Kappan*, januar 1999, 1–2).

no okolje za šolanje, to se pravi, okolje, v katerem so tako učenci kakor tudi učitelji varni pred nasiljem. Toda kritiki politike ničelne tolerance pravijo, da ni trdnih dokazov o tem, da ta politika učinkovito zmanjšuje nasilje v šolah in izboljšuje vedenje učencev oziroma dijakov. Še več, prepričani so, da začasna in trajna izključitev iz šole v več pogledih slabo vplivata na šole in dijake. Tako, denimo, v raziskavi o ničelni toleranci, ki jo je na harvardski univerzi opravil Program za državljanske pravice, piše, da politika ničelne tolerance prizadene nesorazmerno veliko dijakov, ki pripadajo manjšinam, poleg tega pa omogoča krivično kaznovanje študentov.³

Po drugi strani pa zagovorniki politike ničelne tolerance trdijo, da so morda vprašljive le metode, uporabljene pri izvajanju politike ničelne tolerance, medtem ko cilji, ki so jih s sprejetjem te politike želele doseči šolske oblasti, niso vprašljivi. In res, kako neki bi kdo lahko nasprotoval ideji, da nasilja v šolah ne bi smeli trpeti? Če namreč menimo, da je nasilje v šolah moralno sporno, potem le stežka pojasnimo, zakaj je v moralnem smislu prav dopuščati nekaj, kar velja za moralno oporečno. Kajti, kot je dejala Susan Mendus, že sama misel, da je nekaj moralno oporečno, implicira, da je prav, da to preprečimo.⁴ Ker politika ničelne tolerance predpostavlja, da je nasilje v šolah tako moralno sporno, da se ga ne sme dovoliti, se ničelna toleranca v bistvu ne razlikuje od netolerance. Netoleranco tu razumemo kot nasprotje klasične opredelitve tolerance,⁵ tj. kot nedopustnost nečesa, kar je po našem mnenju tako moralno oporečno, da ne bi smelo biti dovoljeno.

Tu pa se zastavi vprašanje, ali so res vse oblike nasilja v šolah tako zelo moralno oporečne, da jih ne bi smeli dovoljevati? Na to vprašanje ne moremo pravilno odgovoriti, če ne poznamo odgovora na dve temeljni in povezani vprašanji. Prvo je konceptualno: Kaj je nasilje? Drugo pa je moralno: Lahko nasilje moralno upravičimo?

Filozofi na obe vprašanji ponujajo različne odgovore. V zvezi s težavami, povezanimi z opredelitvijo nasilja, omenimo dva glavna pristopa. Na eni strani imamo zagovornike zelo širokih opredelitev nasilja, na drugi strani pa njihove nasprotnike, ki imajo raje omejene opredelitve. Med prvimi niso le

³ *Opportunities Suspended: The Devastating Consequences of Zero Tolerance and School Discipline Policies*, Report by the Advancement Project and the Civil Rights Project, Harvard University, 2000.

⁴ Mendus, S. (1992), Toleration, v: *The Encyclopedia of Ethics*, Vol. 2, New York: Garland Publishing, 1251.

⁵ Toleranco lahko opredelimo kot dopuščanje nečesa, za kar vemo, da je moralno oporečno, čeprav bi to lahko preprečili. Če dovoljujemo nekaj, kar je moralno oporečno zato, ker ne vemo, da je napačno, tega ne dopuščamo, ampak dovoljujemo, ker menimo, da to sploh ni moralno oporečno. Če trpimo ali dopuščamo stvari, ki veljajo za sporne, predvsem pa moralno oporečne zgolj zato, ker smo proti njim nemočni, prav tako nismo strpni. Zato smo do nasilja v šolah strpni le, če sta izpolnjena dva pogoja. Prvič: nasilje v šolah mora biti za nas moralno oporečno, in, drugič, kljub temu ga moramo dovoljevati, čeprav bi ga lahko preprečili.

legitimisti, ki nasilje opredeljujejo kot »nezakonito uporabo sile«, ⁶ in zagovorniki ideje strukturnega nasilja, ki nasilje opredeljujejo kot »vsako obliko socialne krivice, ki jo povzročijo posamezniki, ustanove in delovanje družbe, ne glede na to, ali vsebuje načrtno povzročitev poškodb z telesno ali duševno silo«, ⁷ ampak tudi Levinas, ki ponuja še širšo opredelitev nasilja. Ta vključuje tudi naravne pojave. Levinas na primer piše, da »nasilja ne zasledimo samo v trku dveh krogel za biljard ali v nevihti, ki uniči pridelek, pri gospodarju, ki slabo ravna s svojim sužnjem, totalitarni državi, ki obrekuje svoje državljane, ali zavzetju in podreditvi ljudi v vojni. Nasilje najdemo v vsakem dejanju, v katerem se nekdo vede, kot da ima samo on pravico do delovanja, kot da vsi drugi obstajajo le zato, da njegova dejanja sprejmejo. Nasilje je zato tudi vsako dejanje, ki ga trpimo, vendar pri njem ne sodelujemo.« ⁸ Še več, zdi se, da je zanj »v tem smislu nasilna vsaka vzročnost: izdelava predmeta, zadovoljitev potrebe, želja in celo zanje o nekem predmetu.« ⁹ Glavna razlika med Levinasovo in prej omenjenimi teorijami nasilja kot nezakonite uporabe sile ali kot strukturnega nasilja pa je, da je nasilje v teh teorijah razumljeno kot osrednji koncept političnih in moralnih teorij, medtem ko je za Levinasa nasilje tudi metafizična, ontološka, fenomenološka in eshatološka kategorija. ¹⁰

A tudi če Levinasovega specifičnega razumevanja nasilja ne upoštevamo, so tudi druge široke opredelitve nasilja še vedno preširoke, da bi bile sprejemljive za zagovornike ozkih opredelitev nasilja. Tako denimo Tony Coady, avstralski filozof, ki se je mednarodno uveljavil s preučevanjem epistemologije ter politične in uporabne filozofije, kritizira konceptualne in praktične temelje obeh omenjenih teorij, ki nasilje opredeljujeta kot nezakonito upora-

⁶ Robert Wolff na primer opredeljuje nasilje kot »nezakonito ali nepooblaščenno uporabo sile za uveljavitev odločitev, ki so v nasprotju z voljo in željo drugih (Wolff, R. (1969), *On violence*, *Journal of Philosophy*, 606). Tudi Hondrich podobno opredeljuje politično nasilje, ko piše, da je to »znatna ali uničevalna raba sile proti ljudem ali predmetom, raba sile, ki jo prepoveduje zakon in je usmerjena v spremembe v politiki, osebuju in vladnem sistemu, s tem pa k spremembam v družbi« (Hondrich, T. (1980), *Violence of equality*, Harmondsworth, 154). C.A.J (Tony) Coady pri svoji ostri kritiki širokih opredelitev nasilja uporablja prepričljive argumente, s katerimi želi pokazati, da obe omenjeni opredelitvi nasilja – zlasti pa prva, ki ga opredeljuje kot nezakonito uporabo sile – ustvarjata absurdne posledice, saj v tem primeru »neodvisni državi s politično zakonito vlado ne bi bili vpleteni v nasilje, čeprav bi se obstrlejevali z jedrskimi raketami. To bi se zgodilo, če bi obe zakoniti vladi zakonito dovolili vojno.« (Coady, C. A. J. (1986), *The Idea of Violence*, *Journal of Applied Philosophy*, 1986/1, 12–15.)

⁷ Cody pravi, da je to osnovna ideja koncepta strukturnega nasilja, ki jo je v svojih delih razvijal predvsem norveški sociolog J. Galtung v *Violence, Peace and Peace Research*, *The Journal of Peace Research*, 1969/2, 167–191 (C. A. J. Coady, *Violence*, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*).

⁸ Levinas, E. (1990), *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Baltimore: J. Hopkins University, 6, 18.

⁹ Ibid., 6, 18.

¹⁰ O vprašanjih, ki jih postavlja Levinasovo razumevanje nasilja, razpravlja Derrida v svoji znameniti razpravi *Violence and Metaphysics* (Derrida, J. (2003), *Writing and Difference*, London, , New York: Routledge, 97–192).

bo sile in kot strukturno nasilje. Obenem pa zagovarja ožje opredelitve nasilja, v katerih ima nasilje podoben pomen kot v kontekstu običajne govorice, tj. kot uporabo telesne ali duševne sile, s katero želi nekdo poškodovati človeka ali lastnino.¹¹

Takšne ožje opredelitve nasilja so uporabljene tudi v kontekstu politike ničelne tolerance v ZDA. Nasilje, ki ga ne bi smeli dopuščati, je včasih še ožje opredeljeno, tj. kot »povzročitev resnih telesnih poškodb, spolni napad in spolno nasilje oziroma poskus česa takega« in kot »napad ali pretepanje katerega od šolskih uslužbencev«. ¹² Prednost take ozke opredelitve nasilja pred širokimi je v tem, da med nasilna dejanja vključuje le tista, ki po navadi služijo kot paradigmatški primeri nasilja. Toda če nasilja v šolah ne bi smeli dopuščati, se zdi takšna omejena opredelitev nasilja preozka, saj izključuje druge oblike nasilja. Po eni strani ne vključuje t. i. duševnega nasilja, verbalnega nasilja, spolnega nadlegovanja itd. Vendar so v številnih drugih primerih predmet politike ničelne tolerance tudi te oblike nasilja. Po drugi strani pa celo širše opredelitve nasilja v šolah izključujejo vsaj dve obliki nasilja v šolah. Prvo lahko opišemo kot povzročitev resnih telesnih poškodb v samoobrambi.¹³ Ta oblika nasilja je prepoznana kot nasilje in bi nemara morala veljati tudi za moralno oporečno in obžalovanja vredno, vendar še vedno dopustno, tj. takšno, ki ne bi smela biti prepovedana.

Druga oblika nasilja, ki je politika ničelne tolerance ne vključuje, pa je kaznovanje dijakov v šoli. Presenetljivo in nenavadno je namreč, da kaznovanje v šoli ne velja za nasilje in da ga tako tudi ne obravnavamo, čeprav kaznen po navadi opredeljujemo kot nekaj neugodnega ali bolečega, kar pooblaščen oseba namerno naloži tistemu, ki je storil prekršek. Morebitni razlog za izključitev kaznovanja iz opredelitve nasilja v šolah, kakor je opredeljeno v uradnih dokumentih, ki določajo politiko ničelne tolerance, je morda ta, da je tako razumevanje nasilja podobno prej omenjeni legitimistični opredelitvi nasilja kot nezakonite uporabe sile. V tem primeru namreč zakonitega oziroma dovoljenega kaznovanja v šolah ne razumemo kot nasilje iz povsem enakega razloga kot pri legitimni uporabi kazni, ki tudi ne velja za nasilje. Vendar je trditev, da dovoljena uporaba kazni v šolah ne more vključevati nasilja, ker je kazen oblika legitimne rabe sile, enaka trditvi, da v »legitimni državi policist, ki je nekoga ustrelil ali surovo pretepel«, ni bil »nasilen, saj je nasi-

11 C. A. J. Coady, *The Idea of Violence*, 15.

12 Kalifornijski *Šolski zakonik*, poglavje 48915.

13 Ibid. »Zdi se očitno, da imamo moralno pravico v samoobrambi poškodovati in celo ubiti napadalca, čeprav na splošno velja, da je moralno nedopustno nekoga poškodovati ali ubiti. Kaj pa, če je napadalec nedolžen (recimo majhen otrok, ki »bo nameril pištolo v nas, nedolžno misleč, da je igrača«)? Imamo v takem primeru še vedno moralno pravico, da se branimo pred njim?« (Clark, M. (2000), Self-defence Against the Innocent, *Journal of Applied Philosophy*, 2000/2, 145–155.)

lje politično legitimna uporaba sile«. ¹⁴ Težava take razlage je torej v tem, da kazni (kljub trditvi, da logično ne more vsebovati nasilja), vključuje povzročanje bolečine, ki bi bilo pravilno opisano kot nasilje, če kaznovanje ne bi bilo opredeljeno kot oblika zakonite uporabe sile. Iz tega sledi, da karkoli si že mislimo o legitimistični razlagi nasilja, ne moremo zanikati, da je kaznovanje nasilno dejanje. Vsak, ki tako ravna, ima namreč namen povzročiti bolečino, hoče, da nekdo trpi. Pri telesni kazni je to več kot očitno. Ker je kazni oblika nasilja, je vprašanje, ali nasilje lahko moralno upravičimo, še vedno odprto, čeprav je kaznovanje po legitimističnih opredelitvah nekaj, kar ne vsebuje nasilja.

V zvezi z moralnim statusom nasilja se mnenja avtorjev razhajajo v tem, kako naj ga opredelimo. Konsekvencialisti presoajo nasilje, tako kot vse drugo, glede na dobre oziroma slabe posledice, ki jih prinaša. Nekonsekvencialisti pa prav nasprotno trdijo, da moralni položaj ni odvisen le od posledic nasilja, ampak je določen s tem, kar nasilje je. Mnenja o moralnosti nasilja »segajo od upravičevanja, kdaj so posledice dobre oz. kdaj je zadoščeno določenim deontološkim moralnim zahtevam, pa vse do popolne ali skoraj popolne zavrnitve«. ¹⁵

Francoski filozof Jean-Marie Muller je v besedilu *Nenasilje v izobraževalnem sistemu*, ki ga je za Unesco napisal pred nekaj leti, poudaril, »da moramo nasilje nujno opredeliti tako, da ne more veljati za ‚dobro‘«. ¹⁶ Zdi se, da razliko med »dobrim« in »slabim« nasiljem zavrača zato, ker je nasilje zanj vedno moralno oporečno. In zanj je nasilje vedno moralno napačno tudi – če že ne predvsem – zato, ker ni v skladu z drugo formulacijo Kantovega kategoričnega imperativa, ki pravi, da moramo ljudi vedno obravnavati kot cilj sam po sebi in nikoli zgolj kot sredstvo. ¹⁷ Zato, pravi Muller, vsak, ki »druge ljudi uporablja zgolj kot orodja, krši njihovo osebnost in je nasilen do njih«. Iz tega izpelje sklep, da lahko nasilje opredelimo takole: »/B/iti nasilen pomeni, uporabiti drugega človeka le kot sredstvo, ne meneč se za načelo, da moramo druge ljudi kot razumna bitja vedno obravnavati tudi kot cilj.« ¹⁸

¹⁴ C. A. J. Coady, *Violence*.

¹⁵ Primoratz, I., Terrorism, v: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

¹⁶ »Ko rečemo, da znamo razlikovati ‚dobro‘ nasilje od ‚slabega‘, besedo nehamo pravilno uporabljati in se zapletemo v nejasnosti. Predvsem pa: kakor hitro rečemo, da razvijamo merila za opredelitev domnevno ‚dobrega‘ nasilja, jih vsak zlahka izrabi za opravičilo svojih nasilnih dejanj.« (Muller, J.-M. (2002), *Non-Violence in Education*, Paris: UNESCO, 22.)

¹⁷ Kant, I. (1996), Groundwork of the Metaphysics of Morals, v: Kant, I., *Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 80.

¹⁸ Muller, J.-M., *Non-Violence in Education*, 23–24. Ta opredelitev nasilja sledi in razširja tisto, ki jo je ponudila Simone Weil, ko je dejala, da je nasilje »nekaj, kar človeka, nad katerim je izvršeno, spremeni v predmet, tj. v truplo« (cf. ibid., 23; Weil, S. (1953), *L'Illade ou le poème de la force*, v: *La source grecque*, Pariz: Gallimard, 12–13). Podobno skuša prvi del prej navedene Levinasove opredelitve nasilja razložiti tudi Hent de Vries: »Levinas opredeljuje ‚nasilje‘ kot silo, ki je značilna za naravne pojave, in kot

Dober primer, ki podpira to opredelitev nasilja, je t. i. »kaznovanje« nedolžnih dijakov zaradi preprečevanja nasilja oziroma odvracanja od njega, tj. zaradi preprečevanja kaznivih dejanj v šoli. Tu je povsem jasno, da tisti, ki nedolžne dijake »kaznuje«, te dijake obravnava zgolj kot sredstvo za dosego drugih ciljev (za odvracanje od nasilja) in ne kot cilj sam po sebi. Primer tega je kolektivno kaznovanje v šolah, ki vključuje »kaznovanje« nedolžnih dijakov. To se zgodi vsakič, ko je za prekršek posameznika ali peščice dijakov kaznovan ves razred le zato, ker krivca ni mogoče najti. Vendar se ob tem moramo vprašati, ali je kaznovanje dijakov, ki niso ničesar zagrešili, moralno opravičljivo? Za nekonsekvencialiste očitno ne, saj vidijo moralno osnovo za kaznovanje edino v tem, da je bilo kaznivo dejanje storjeno.¹⁹ Konsekvencialisti pa menijo prav nasprotno – tako kaznovanje je moralno upravičeno vedno, kadar so posledice kaznovanja boljše, kot bi bile, če nedolžnih ne bi kaznovali.

Ker je »kaznovanje« nedolžnih dijakov po Mullerjevi opredelitvi nasilja kot obravnavanja drugega človeka zgolj kot sredstva oblika nasilja, je tudi nasilje v šoli moralno oporečno – in torej nekaj, česar v šolah ne bi smeli dopuščati – le znotraj nekonsekvencialističnega pogleda na moralo, kajti samo za ta pogled je nasilje samo po sebi videno kot nekaj moralno slabega. Takšno je zaradi tega, kar samo po sebi je, in ne zato, ker so njegove posledice slabše, kot bi bile, če bi nasilje dopuščali. A kljub temu je kaznovanje v šolah dopuščeno. Dovoljeno je, čeprav velja za moralno oporečno. To velja tudi za politiko ničelne tolerance. Ne samo, da je za ničelno toleranco stroga kazen pogoj za njeno učinkovitost, temveč dovoljuje tudi krivično kaznovanje, to je enako kazen za različne prekrške²⁰ in nesorazmerno kaznovanje. Takšno kaznovanje pa je, vsaj v okviru retributivne teorije kaznovanja, nepravično, tudi če je zaslužno. Kajti nepravično je vedno, kadar ni sorazmerja med prekrškom in kaznijo. Ena izmed oblik takega kaznovanja je tudi pretirana kazen, ki je krivična vedno, kadar se manjši prekršek strogo kaznuje.²¹

obliko človeških interakcij, v katerih jaz, drugi ali vsi drugi niso obravnavani kot svobodni ali kot cilj sam po sebi, temveč kot predmeti, podvrženi cilju zunaj sebe in v katerega niso privolili.« (Vries, H. de, *Religion and Violence*, Baltimore, London: The John Hopkins University Press, 125.)

19 V skladu z retributivno teorijo kaznovanja, ki je deontološka, je moralno merilo kazni »merilo pravičnosti. Kaznovanje je moralno upravičeno, ker je pravično, ker izvajamo pravico, ko kaznujemo. Merilo pravičnosti v kazni najdemo v ideji zaslužnosti: kazen je pravična, ker je povračilo – je zlo, ki si ga je kršitelj zaslužil zaradi kaznivega dejanja.« (Primoratz, I. (1997). *Justifying Legal Punishment*, New Jersey: Humanities Press International, 12.)

20 Ničelna toleranca je po definiciji »enako strogo obravnavanje manjših in večjih prekrškov, in sicer ‚v svarilo‘ morebitnim kršiteljem« (Skiba, R., Peterson, R., *The Dark Side of Zero Tolerance: Can Punishment Lead to Safe Schools?*, 3).

21 Na podlagi objavljenih opisov primerov kazni, ki so bile izvršene zaradi politike ničelne tolerance, lahko sklepamo, da v okviru teh politik ni možnosti za drugo možnost nesorazmerne in zato krivične kazni: preblage kazni glede na storjeni prekršek.

Kot na primer takrat, ko je bil zaradi politike ničelne tolerance iz šole začasno izključen neki petletni deček, ker je neko deklico poljubil na lice,²² ali ko so bili osnovnošolci začasno izključeni, ker so v šolo prinesli škarje za nohte oziroma plastični nož, da bi si za malico razrezali sadje.²³

Zato lahko sklenemo, da kaznovanje, čeprav je vedno oblika nasilja in v primeru kaznovanja »nedolžnih«²⁴ dijakov tudi oblika krivice, ni predmet politike ničelne tolerance. Pravzaprav niti ne more biti. Če bi bilo, politike ničelne tolerance (kakor je zasnovana in udejanjena) ne bi mogli uporabiti, saj predvideva kazen kot nujni ukrep za preprečevanje drugih oblik nasilja v šolah. Toda čeprav nekatere oblike nasilja niso in ne morejo biti predmet ničelne tolerance in čeprav je njena uporaba v ZDA sporna, neučinkovita in pogosto krivična, skoraj nihče ne zanika, da je ideja ničelne tolerance, če jo razumemo kot nestrpnost do nasilja v šolah, dobra. Vendar zapletena vprašanja ostajajo tudi, če se strinjamo zgolj s samo idejo ničelne tolerance. Na primer: Kje naj postavimo mejo tolerance, ki ločuje še sprejemljivo od nesprejemljivega, in kdo naj jo postavi? Kaj naj pokriva ničelna toleranca? V ZDA, denimo, ne obsega samo nasilja, temveč tudi posest in prodajo orožja, posest, uporabo in prodajo mamil (tudi alkohola in tobaka). Včasih pa ničelno toleranco uporabljajo tudi kot »odziv na druge oblike vedenja, ki so telesno nevarne, in oblike vedenja, zaradi katerih bi drugi dobili občutek, da niso varni: grožnje, verbalno nasilje, preklinjanje, žaljivi gibi, grozilni gibi in celo oblačila, ki niso v skladu s šolsko politiko oblačenja, na primer barve oblačil in dodatki, ki služijo kot razločevalna znamenja posameznih mladinskih tolpe, in majice s slogani ali slikami, povezanimi z mamili.«²⁴ Dokler je predmet netolerance v šolah nasilje v ožjem pomenu, velja netoleranca za povsem sprejemljivo. Enako velja za posest orožja v šolah. A če je v šoli prepovedana posest kakršnega koli orožja, ali naj bo prepovedana tudi nošnja kirpana (obrednega noža), ki jo ortodoksnim sikhom narekuje vera? Odgovor na to vprašanje ni nedvoumen. V Kanadi so številne šole sikhovskim dijakom prepovedale nositi kirpan v šolo, ker so s tem kršili šolska pravila vedenja. Ta vključujejo tudi nošnjo orožja. Vendar so pozneje številna sodišča nošnjo kirpana dovolila, saj so jo priznala kot pravico, ki izvira iz verske svobode. Seveda pod pogojem, da s tem ni ogrožena varnost v šolah.²⁵ To je samo še en dokaz, kako težavno je praktično izvajanje politike ničelne tolerance. Kljub vsem tem težavam pa se vendarle zdi, da sama ideja ničelne tolerance ni spor-

22 First, J. (2000), Protection for Whom? At What Price?, *Harvard Education Letter*, 16. 1. 2000, 8, 7.

23 Ewing, C. P. (2000), Sensible Zero Tolerance Protects Students, *Harvard Education Letter* 16. 1. 2000, 8, 7.

24 James, S., Freeze, R., *One step forward, two steps back: immanent critique of the practice of zero tolerance in inclusive schools*, 584.

25 Barnett, L. (2006), Signes religieux des la sphère publie et liberté de religion, *Bibliothèque du Parlement*, 14. 3. 2006, 12–14.

na, če jo razumemo tako, da do nasilja v šoli – pa naj gre za fizično, spolno, verbalno ali kako drugo nasilje – ne smemo biti strpni.

Literatura

- Barnett, L. (2006). Signes religieux dans la sphère publique et liberté de religion. *Bibliothèque du Parlement*, 14. 3. 2006.
- California *Education Code*, Section 48915.
- Clark, M. (2000). Self-defence Against the Innocent. *Journal of Applied Philosophy*, 2000/2.
- Coady, C. A. J. (1986). The Idea of Violence. *Journal of Applied Philosophy*, 1986/1.
- Coady, C. A. J. Violence. V: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- De Vries, H. (s. a.). *Religion and Violence*. Baltimore, London: The John Hopkins University Press.
- Derrida, J. (2003). *Writing and Difference*. London, New York: Routledge.
- Ewing, C. P. (2000). Sensible Zero Tolerance Protects Students. *Harvard Education Letter*, 16. 1. 2000.
- First, J. (2000). Protection for Whom? At What Price? *Harvard Education Letter*, 16. 1. 2000.
- Galtung, J. (1962). Violence, Peace and Peace Research. *The Journal of Peace Research*, 1969/2.
- Hondrich, T. (1980). *Violence of equality*. Harmondsworth.
- James, S., Freeze, R. (2006). One step forward, two steps back: immanent critique of the practice of zero tolerance in inclusive schools. *International Journal of Inclusive Education*, 2006/6.
- Kant, I. (1996). Groundwork of the Metaphysics of Morals. V: Kant, I. *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1990). *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore: J. Hopkins University.
- Mendus, S. (1992). Toleration. V: *The Encyclopedia of Ethics*, Vol. 2. New York: Garland Publishing.
- Muller, J.-M. (2002). *Non-Violence in Education*. Paris: UNESCO.
- Opportunities Suspended: The Devastating Consequences of Zero Tolerance and School Discipline Policies*, Report by the Advancement Project and the Civil Rights Project. Harvard University, 2000.
- Primoratz, I. Terrorism. V: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

- Primoratz, I. (1997). *Justifying Legal Punishment*. New Jersey: Humanities Press International.
- Skiba, R., Peterson, R. (1999). The Dark Side of Zero Tolerance: Can Punishment Lead to Safe Schools? *Phi Delta Kappan*, januar 1999.
- Weil, S. (1953). L'Iliade ou le poème de la force. V: *La source grecque*. Pariz: Gallimard.
- Wolff, R. (1969). On violence. *Journal of Philosophy*.

Poetika Odnosa: nauki Éduarda Glissanta, pesnika, od Karibov do Vse-Sveta

Marie-Hélène Estéoule-Exel

Kadar želimo opredeliti nek pojem, kot je, denimo, strpnost, se po navadi sklicujemo na sociologe, politologe, pedagoge in druge filozofe. Zakaj se ne bi enkrat obrnili na pesnika, da bi nam po svoje povedal, kako se v njegovo delo, a tudi v mrežo branja, ki ga predlaga, vpisuje razmerje do Drugega.¹ Razmerje, ki se nič več ne spreminja glede na pojmovanje strpnosti ali nestrpnosti, pač pa glede na pojmovanje odnosa do Drugega. Ob tem nas pesnik opozarja na dolgo pot, ki jo je prehodil, pove, kako je napredoval in spet nazadoval, kako je trpel in slavil zmago. Zato njegovo bodisi pesniško bodisi romaneskno delo ponuja domišljiji bralstva drugačna področja in drugačne vire za razmišljanje.

Édward Glissant, antilski pesnik, »eno največjih imen sodobne svetovne literature«, kot ga je označil neki literarni kritik, nam predlaga, naj naše branje sveta nadgradimo ne le s tem, čemur pravi Poetika Odnosa, marveč tudi s Poetiko različnega. Ta nova opredelitev sodobnega sveta se je prek zavojev in ovinkov Glissantove misli uveljavila tudi v njegovem pisanju. Kaže si torej na kratko ogledati, na kakšen način razmišlja. Kako ga je v devetdesetih letih njegova analiza karibske preteklosti in sedanjosti, še posebej francoskih prekomorskih okrožij, Guadeloupa in Martiniqua, pripeljala do zamisli o »velikem svetu«, ki ga je v nedavnejših besedilih opredelil kot »kaos-svet« (*chaos-monde*), z izrazom, nemara izposojenim pri fiziki kaosa? Ta kaos Glissant opredeli kot »različnost, ki je nenehno na delu v šoku, prepletenosti, zavračanjih, privlačnostih, popustljivostih, nasprotovanjih in medkulturnih konfliktih v okviru sodobne raznolikosti«.

¹ Pri prevajanju besedila, še zlasti Glissantovih citatov in specifičnih pojmov, sem upoštevala vrsto posebnosti. Kot je razumljivo iz besedila, se je pesnik Glissant navezoval na Deleuzovo filozofijo, iz česar izvirajo posamezne pojmovne inovacije v obliki dveh terminov povezanih z vezajem. Tako kot avtorica tega besedila v izvirniku, sem v prevodu upoštevala zapis posameznih posebnih pojmov z veliko začetnico. (Op. prev.)

»Kadar pravim, da je naš svet kaos-svet, nočem reči, da gre za apokaliptični svet, temveč bolj za svet, ki ga ni mogoče več vnaprej predvideti ali načrtovati. Mešanja, ki so na delu, so zapletla svet. Moramo se torej privaditi na misel, da lahko živimo v svetu, ne da bi si prizadevali predvidevati njegovo prihodnost ali ga usmerjati. Prav tako se moramo tudi privaditi na misel, da se bo naša identiteta v stiku z drugim temeljito spremenila, kot se bo tudi identiteta drugega v stiku z nami. Toda pri tem se ne bo nihče izrodil niti se razkrojil v magmi večkulturnosti. Tu gre za pojme, ki jih je težko razumeti in še težje udejanjiti v praksi. Dejstvo, ki daje mero temu, čemur pravim kaos-svet.«²

Kako je torej Glissant razvil pojem poetike odnosa, ki je bistvena za njegovo delo? Z njo je predlagal skrajno drugačen odnos do Drugega in ta pojem v svojih besedilih, tako v prozi kot poeziji, še naprej nenehno izpopolnjuje.

Od antilskosti do univerzalnosti

Éduard Glissant je antilski pesnik, rojen na Martiniquu leta 1928. V petdesetih letih dvajsetega stoletja je odigral pomembno vlogo v kulturni renesansi črnih Afričanov. Za svoj prvi roman *La Lézarde*³ je prejel pomembno francosko nagrado Renaudot. Zaradi njegove borbe na strani alžirskih razumnikov med alžirsko vojno in njegovega sodelovanja pri ustanovitvi antilsko-gvajanske fronte so ga izgnali iz Antilov in ga prisilno zadržali v Franciji. Ko se je vrnil na Antile, je nadaljeval s svojim obsežnim in raznolikim delom – z romani, pesniškimi zbirkami in besedili, kjer preizkuša svoje esejistično pisanje, in to predvsem v treh svojih najpomembnejših esejih: Poetika Odnosa (*Poétique de la Relation*), Uvod v Poetiko drugačnosti (*Introduction à une Poétique du divers*) in Razprava o Vse-Svetu (*Traité du Tout-Monde*). V delu *Cohée du lamentin*,⁴ eni svojih pesniških zbirk, zapiše: »Deluj v svojem kraju, v njem se nahaja svet. Misli s svetom, ta izhaja iz tvojega kraja.«

Glissant je torej svojo misel, s katero mu je uspelo zajeti totalizacijo sveta, razvil, izhajajoč iz analize »svojega kraja«. Pot te misli neogibno vodi skozi Antile. V sedemdesetih letih je antilsko družbo opredelil kot družbo uspele kolonizacije. Se pravi, da so sprejeli nadvlado matične dežele (Francije), saj se je tudi najrahljša namera upora zdela neuresničljiva. Francoski Antili, pre-

² Izjave, kijih je zbral Tirthankar Chanda, Pogovor z Édouardom Glissantom »kulturna kreolizacija sveta«, št. 38, 2000, http://www.diplomatic.gouv.fr/fr/archives-label-france_5343/les-themes_5497/dossiers-fond_14492/enjeux-an-2000-no38-2000_14589/echanger_14590/creolisation-culturelle-du-monde-entretien-avec-eduard-glissant_37415.html (2. 7. 2010).

³ Naslov romana je tako večpomenski, da ga ni mogoče prevesti. Sama beseda pomeni bodisi razpoko (v zidu) bodisi našiv na podčastniški uniformi, bodisi ime enega od pritokov Seine ... (Op. prev.)

⁴ Tudi v tem primeru pesnik rabi večpomenske lokalno in specifično kulturno obarvane termine. Tako *cohée* lahko pomeni plitvino ali v nekaterih predelih Amerike, kjer je vladalo suženjstvo, nlastnika sužnjev, torej svobodnjaka. *Lamentin* pa je ime pokrajine na Martiniquu in hkrati označuje žival, karibskega lamantina (*trichechus manatus*) iz rodu siren. (Op. prev.)

komorski departma, so bili gospodarsko popolnoma odvisni od matične dežele. Tako vidik neodvisnosti preprosto ni prišel v poštev. Izhodišče Glissantove misli je načelo, po katerem naj bi se Antili zopet osredinili nase, se pravi izkoristili svojo specifično kulturo, porojeno iz plantažnega sistema pridelovanja sladkorja, a tudi nejasni spomin afriške dediščine in kreolizacijo tako jezika kot tudi načina življenja, zlasti pri oblikah povezovanja in mešanja z drugimi kulturami. Pesnik seveda stavi tudi na jezikovno ustvarjalnost in na ustno posredovanje imaginarnega. Vse naštetu se bistveno razlikuje od predhodnega črnskega gibanja (*negritudes*), katerega osnove so postavili afriški pesniki, na primer Leopold Sédar Senghor, Gvajanec Léon Gontrand Damas in celo Aimé Césaire, tudi Antilec. Eno njihovih osrednjih načel je načelo mešanja. Kreolizacija bo tako postala

»brezmejno mešanje, katerega prvine so nepreštevne, rezultati pa nepredvidljivi ... Privedla bo do avanture večjezičnosti in do nezaslišane eksplozije kultur. Toda eksplozija kultur ne pomeni njihove razpršitve niti njihove vzajemne razpustitve. Je neizbrisno znamenje njihove soudeležnosti, soglasne, ne vsiljene.« (Glissant, 1990: 46.)

Toda v tistem času se je Glissantova zahteva, ki je bila zahteva antilskosti, osredinila na poziv k združitvi celotnega Karibskega arhipelaga, ki bi kljub majhnim možnostim politične enotnosti, po kateri je hrepenel Glissant, lahko oblikovala mozaično kulturno enotnost. V letih, ki so sledila, se je Glissant v svojih delih, romanih in dramah, posvetil obujanju preteklosti in povezovanju svojega ljudstva z njegovo zgodovino in kulturo, ki nista bili nikoli napisani. Te raziskave so ga pripeljale do misli o Vse-Svetu (*Tout-Monde*) in potem še do misli o kaos-svetu.

Suženjska ladja in plantaža

Če je Glissant svojo misel oblikoval na podlagi primera Karibov in jo potem razširil na Vse-Svet (*Tout-Monde*), je bilo to zato, ker je v njih videl primer identitete, ki se je oblikovala brez utemeljitvenega mita. Identiteta črnskih Antilcev na Karibih dejansko izvira iz ladijskega trebuha, napolnjenega z Afričani različnih obzorij in jezikov, zbranih in nagrmdenih v ladijskem trupu, z namenom, da postanejo sužnji na antilskih plantažah. Ladja s sužnji ni utemeljitveni mit, na katerega bi se ljudstvo lahko oprlo, zato da bi pravno utemeljilo svojo navzočnost na ozemlju Antilov. To je kraj, kjer so sledovi preteklosti pri sleherniku zanikani, razmetani, izbrisani, brez možnosti posredovanja. Karibska identiteta je torej plod mnogoterega konstruiranja, mešani-ce sledov brez hierarhije in mnogoobličnih razvejanosti. Ladja je ta matrica.

To, samo za Karibe značilno oblikovanje kulture, kar Glissant imenuje kreolizacija, se reproducira v nedrjih plantaže. Zakaj plantaža? Zato ker

»gre za enega od središčnih krajev, kjer so se oblikovali nekateri od sedanjih modelov odnosa«. V mikrokozmosu plantaže nastajajo stiki med gospodarji in sužnji.

»Poleg tega se srečanje kultur najbolj izostreno kaže na plantaži, kjer ga je mogoče opazovati neposredno. Dasi nihče od tistih, ki so jo naseljevali, ni niti najmanj posumil, da gre zares za trk kultur. V tem mešanju kultur, ki nas vse zaposluje, lahko naletimo na kakšnega od zakonov razvoja. Plantaža je eden od trebušov sveta, ne edini, samo eden med drugimi, toda trebuš, ki ima prednost, da ga lahko raziskujemo, kar se le da natančno ... To je en del, izmerljivi del lekcije, ki jo daje svet.« (Glissant, 1990: 89.)

Toda če so Karibi kraj, kjer se lahko odnos razvije najbolj odmevno, potem je to tudi, kot opazuje Glissant, zahvaljujoč njihovemu mestu v »morju, ki defraktira« (lomi žarke, op. prev.), zgleden kraj srečevanja in prehajanja.

»Če so se civilizacije in velike monoteistične religije, čeprav skozi drame, vojne in konflikte, rojevale okoli sredozemskega bazena, je bilo to zavoljo moči, ki jo ima morje, da človeško misel usmerja k mišljenju enega in k enotnosti. Karibsko morje pa je, nasprotno, morje, ki defraktira in zbujata nemir ob raznolikosti. Ne samo, da je to morje prehodov in poti, je tudi morje srečevanj in vključevanj.« (Glissant, 1996: 14–5.)

Glissant na podlagi te ugotovitve izdela svojo tezo:

»Teza, ki jo bom zagovarjal, je naslednja: kreolizacija, ki se je oblikovala v sodobni Ameriki /*Néo-Amérique*/, in kreolizacija, ki je dosegla druge Amerike, je istovetna tisti, ki deluje širom sveta. Teza, ki jo bom zagovarjal pred vami, je, da se svet kreolizira, se pravi, da kulture današnjega sveta bliskovito prihajajo v stik in se dobro zavedajo druga druge, se vzajemno spreminjajo, in sicer prek neodpušljivih trenj, neusmiljenih vojn, a tudi z napredovanjem zavedanja in upanja, ki nam dopušča, da rečemo, ne da bi se vdajali utopiji – ali bolje, sprejemajoč utopijo –, da današnje humanistične vede težko opustijo nekaj, pri čemer že nekaj časa trdovratno vztrajajo, da je namreč identiteta nekega bitja veljavna in prepoznavna samo, če je drugačna od identitete vseh drugih možnih bitij.« /Ibid./

V devetdesetih letih je Glissant dojel, da je svet postal »totalen« (globalen). Zato je začel razmišljati o posledicah, ki bi jih to dejstvo utegnilo imeti za njegovo politično misel, a tudi za njegovo literarno delo. Oboje je namreč tesno medsebojno povezano. »Tam, kjer so sistemi in ideologije opešali, in ne da bi se kakorkoli odpovedal zavračanju ali borbi, ki jo moraš voditi v svojem lastnem kraju, podaljšujemo imaginarno, in sicer z nenehnim odpiranjem in neskončnim ponavljanjem tem mešanja, večjezičja in kreolizacije.« (Glissant, 1997: 54.) Svojo analizo, ki je do tedaj veljala samo za stanje na Karibih, je dojel kot možen zgled za globalizirani svet.

Poetika Odnosa

Glissantova teza je močnejše in širše vplivala šele po objavi *Poetike Odnosa*. Sam pojem je posledica njegovega branja *Anti-Ojdipa* iz leta 1972 avtorjev Gillesa Deleuzea in Félixja Guattarija, ki sta od tedaj nenehno razburjala učenjaško sfero. Prvi, ki se je odzval, je bil Michel Foucault v svojem ameriškem uvodu k izdaji dela, kjer ožigosa nasprotnike tega koncepta, utemeljenega med drugim v pojmu misli-rizoma oziroma rizomske misli, ki jo dojema kot nasprotje misli-korenine oziroma koreninskega mišljenja. Označi jih takole:

»1. Politični krepostniki, mrki aktivisti, teoretiki-teroristi, tisti, ki bi hoteli ohraniti čisti red politike in političnega govora, birokrati revolucije in funkcionarji Resnice.

2. Pomilovanja vredni tehniki želje, psihoanalitiki in semiotiki, ki zabeležijo sleherno znamenje in vsak simptom in ki bi radi mnogotero organizacijo želje zreducirali na binarni zakon strukture in manjka.

3. Končno, poglobitni sovražnik, strateški nasprotnik (razen če nasprotovanje *Anti-Ojdipa* njegovim drugim sovražnikom vzpostavlja bolj taktično zavezanost): fašizem. A ne samo zgodovinski fašizem Hitlerja in Mussolinija, ki je znal tako dobro mobilizirati in uporabljati željo množic, marveč fašizem, ki se nahaja v vseh nas, ki straši v naših dušah in v našem vsakdanjem življenju, fašizem, ki nas sili, da ljubimo oblast, da jo želimo, čeprav nas obvladuje in izkorišča.« (Foucault, 2001: 133 – 136.)⁵

Nasprotniki teorije Deleuzea in Guattarija, ki jih je ožigosal Foucault, so bržkone prav tisti, ki nasprotujejo Glissantu.

Éduard Glissant si je namreč koncept rizoma sposodil v polju misli, ki sta jo opredelila Deleuze in Guattari, in ga prenesel v polje identitete. Ta kontekstualna premestitev je poglobitni element, potreben za pravilno razumevanje Glissantove analize.

Po Glissantu obstajata dve vrsti identitetnega mišljenja, atavistično, »povezano s statusom identitete ene same korenine«, in rizomsko, kjer se korenine vzajemno prepletajo. »Podoba rizoma je prav v tem, da nas napeljuje k spoznanju, da identiteta ni samo v korenini, ampak tudi v odnosu. Se pravi, da misliti tavanje pomeni misliti relativno, se pravi to, kar je posredovano in povedano. Mišljenje tavanja je poetika, ki predpostavlja, da se bo v nekem trenutku izrekla. Izrečeno tavanja pa je izrečeno odnosa.« (Glissant, 1990: 31.)

⁵ Tu citiramo Uvod Michela Foucaulta v ameriški prevod Deleuzovega in Guattarijevega dela *Anti-Ojdip: kapitalizem in shizofrenija*, ki je bil objavljen v: Foucault, M. (2001, 1. izd.: 1994), *Diis et Ecrits II*, 1976–1988, Pariz: Gallimard.

Poti mišljenja

Toda po kakšnih poteh je Glissant, opirajoč se na misel Deleuza in Guattarija, prišel do tega, da je svoje lastno polje analize Karibskega arhipelaga razširil na Vse-Svet (*Tout-Monde*). Prav to je pozneje razložil s pomočjo tematizacije tavanja nekaterih oseb v svojih romanih. Ti ljudje potujejo, bežijo v Vse-Svet, daleč proč od majhnosti njihovega otoka, in odkrivajo eno od temeljnih pomanjkljivosti karibske kulture, odsotnost utemeljitvenega mita: »Med miti, ki so utirali pot k zgodovinski zavesti, so utemeljitveni miti potrjevali navzočnost neke skupnosti na njeni lastni zemlji, s tem da so jo z zakonito filiacijo vnovič navezali na neko genezo. To je tisto, kar jim daje atavističen značaj.« (Glissant, 1996: 61.)

Dejansko so se črni Antilci identitetno oblikovali, ne da bi poznali svoje izvore. In ta bistveni manko je tako postal možnost identitete v pojmovanju nenehno spremenljivega sveta, v odpiranju do Drugega.

»Koreninska identiteta je način delovanja zahodnega sveta, navezanega na eno samo korenino, na mit stvarjenja sveta, na pravico posedovanja zemlje, ki postane teritorij, mišljen kot posledica zavojevanja. Rizomska identiteta pa se navezuje na medkulturne stike, na sistem odnosov, na to, kar razveljavlja morebitno zakonitost posedovanja zemlje. Ljudje sami bodo razvili odnos, ki se bo hranil bodisi s trpljenjem in razdvojenostjo bodisi z veseljem in srečo.« (Glissant, 1990: 157–158.)

»Konceptijo koreninske identitete zoperstavljam identiteti odnosa... Korenina je edinstvena, je izvor, ki vse potegne vase in pobije vse okoli sebe. Gilles Deleuze in Félix Guattari sta ji nasproti postavila rizom, pomnoženo korenino, ki se mrežasto širi v zemlji in zraku, ne da bi vanjo posegla ena sama izvorna korenika kot neukrotljiva roparica. Pojem identitete-odnosa potemtakem ohranja idejo ukoreninjenja, vendar zavrača idejo edinstvene in totalitarne korenike. To je eden od prenašalcev tega, kar imenujem poetika odnosa, kjer so zbrani nekateri od naših prispevkov k svetovnemu mešanju, v skladu s katerim se vsako načelo identitete odslej širi v smeri razmerja do Drugega.«⁶

Glissant torej predlaga, da se odnos oblikuje v srečanju z Drugim, drugačnim in različnim. Ti morajo biti prepoznani in priznani takšni, kot so, s svojo neprosojno platjo, ki je nujna za takšen odnos. To sprejemanje neprosojnosti »ščiti drugačnost«; »splošno pristajanje na posamezne neprosojnosti« je namreč »najpreprostejši ekvivalent ne-barbarskosti«.

⁶ *Identiteta kot korenina, identiteta kot odnos, Identiteta, kultura, razvoj*, Mednarodni kolokvij, ki ga je organiziral Komite za kulturo, vzgojo in okolje v Pointe-à-Pitre, 11., 12., in 13. decembra 1989, Pariz: Editions Caribéennes, 1992, 202.

Za neprosojnost

Pravica do neprosojnosti je bistveni del odnosa do Drugega. Glissant gre v svoji koncepciji pravice do različnosti, o kateri se na veliko razpravlja, še dlje. Svoj predlog takole utemeljuje: »Ko sem opozoril na svoj predlog o tem, da ,zahtevamo pravico do neprosojnosti', ali ko sem pred leti podajal dokaze v njen prid, so moji sogovorniki protestirali: ,Kakšno vračanje barbarskosti! Kako naj se sporazumevamo z nečim, česar ne razumemo?'«

»Če preučimo proces ,razumevanja' bitij in idej z vidika zahodne misli, ugotovimo, da temelji na načelu zahteve po tej prosojnosti. Da te lahko ,razumem' in potemtakem sprejemem, moram tvojo globino zreducirati na neko idealno lestvico, ki mi omogoči primerjanje in morda celo presojanje. Potrebujem reduciranje ... Sprejeti razlike seveda pomeni preobrniti hierarhijo lestvice. Če ,razumem' tvojo različnost, pomeni, da jo, ne da bi jo hierarhiziral, postavim v določeno razmerje do svoje norme. Dovolim ti, da obstajaš v mojem sistemu. Ustvarim te na novo. Nemara pa bi morali celo opustiti sam pojem lestvice. Omiliti sleherno reduciranje. Ne samo privoliti v pravico do različnosti, ampak tudi v pravico do neprosojnosti, ki ni zaprtost v nepredirno samozadostnost, pač pa vztrajanje pri ireducibilni singularnosti ... Mišljenje sebstva in mišljenje drugega se v svoji dvojnosti v njej razveljavita ... Pravica do neprosojnosti naj ne bi vzpostavila avtizma, odnos naj bi dejansko utemeljila v svoboščinah.« (Glissant, 1990: 203–206.)

Ali odlomek ne zveni kot pesniški odmev filozofske misli Jacquesa Derrida? Derrida namreč meni, da se iznajdba drugega, ki prihaja od drugega, zagotovo ne *gradi* kot subjektivni roditelj, a prav tako ne kot objektivni roditelj. Tako je, čeprav iznajdba prihaja od drugega. Kajti ta odtlej ni ne subjekt ne objekt, ne neki jaz, ne zavedno in ne nezavedno. Priprava na prihod drugega je to, kar je mogoče poimenovati dekonstrukcija. Ta dekonstruira prav ta dvojni genitiv in sama kot dekonstruktivna invencija naredi korak k drugemu. Iznajti bi potemtakem pomenilo »znati« reči »pridi« in odgovoriti na »pridi« drugega (Derrida, 1987).

Delo v nastajanju

Toda pot je še dolga in prva naloga je poskusiti

»povzeti to, česar še ne vemo, to, za kar trenutno nimamo nobenega sredstva, namreč kako se poučiti o vseh singularnostih, vseh potekih, vseh zgodbah, vseh izkrivljanjih in o vseh sintezah, ki so na delu ali so posledica naših srečevanj ... Skušajmo izračunati rezultanto vsega tega. Ne bomo je mogli. To, kar izkušamo ob srečevanju, postane za zmeraj del njegove totalitete /.../ ne-poznavanje te totalitete ne ustvarja nobene hibe. Ni si treba želeči, da bi jo spoznali, zanesljivo. Tako si jo bomo lahko zamislili v neki poetiki: od vseh teh odmikov, ki so vsakič

določujoči, ta imaginarij določa poln pomen. To je nezadostnost te poetike, njena odsotnost ali zanikanje, ki bosta ustvarila manko. Mišljenje Drugega je jalo-vo brez Drugosti mišljenja.« (Glissant, 1990: 168.)

In ta pot, ki jo nakazuje osebni zaimmek »mi«, s tem ko zaobseže avtorja in njegovega bralca, ta »mi« postane »jaz« dejanja:

»Mišljenje Drugega je velikodušnost, ki me pripravi do tega, da sprejemem načelo Drugosti, predstavo, da svet ni narejen iz enega kosa in da ne obstaja samo ena resnica, ki je moja resnica. Toda mišljenje Drugega me lahko naseli, ne da bi me premaknilo na poti, ki ji sledim, ne da bi me ,odmaknilo', ne da bi me spremenilo. To je etično načelo, glede katerega bi mi zadostovalo, da ga ne bi kršil. Drugi mišljenja je to premikanje samo. V tej smeri moram delovati. To je trenutek, ko spreminjam svojo misel, ne da bi se odrekel njenemu deležu. Spreminjam in sem spremenjen. Tu gre za estetiko vrtinčenja, kjer etika, ki ji ustreza, ni dana vnaprej.« (Ibid., 169.)

V katerih krajih?

Prednostno mesto Glissantove misli je seveda poezija:

»Kritični duhovi, ki bolj razdvajajo kot analizirajo, razglašajo ali napovedujejo zaton poezije. Ta naj ne bi več ustrezala okoliščinam sodobnega življenja. V njej naj bi bilo nekaj zastarelega glede na nasilnosti in pre nagljenosti modernega časa. O tem se odvija tradicionalna razprava od tedaj, ko se je zazdelo, da je zahodni razum pesniško ustvarjalnost, ki naj bi bila v državi odveč, ločil od znanstvenega spoznanja, natančno vpisanega v dramo njenega razvoja. Vprašanje je zmeraj isto in pojavlja se v istem kontekstu: Poezija, čemu služi? ... poezija ni zabava, prav tako tudi ni razkazovanje čustev ali lepote. Oblikuje namreč tudi spoznanje, ki mu staranje ne more priti do živega.« (Ibid., 95.)

To navezanost na vlogo poezije pri Glissantu spremlja tudi spodbuda, da se opre na očarljiva medjezikovna razmerja. Odgovor, ki nam ga ponuja, utegne slehernemu posamezniku priskrbeti še dosti snovi za premlevanje. Zasluga te navezanosti je tudi v tem, da je postavila vprašanje učenja jezikov in da je vsem pedagogom ponudila, da se odločijo med možnostma: »Živeti zaprto ali se odpreti k drugemu«: to je alternativa, na katero skušajo omejiti sleherni ljudstvo, ki je zahtevalo pravico do sporazumevanja v svojem lastnem jeziku. »Ali govorite ,univerzalni' jezik ali pa vsaj jezik, ki skuša to postati, in ste soudeleženi v življenju sveta. Lahko pa se umaknete v svoj lasten jezik, ki ni primeren, da bi ga s kom delili; tedaj se odrežete od sveta in sami jalovo životarite v svoji domnevni identiteti.« (Ibid., 117.) S *Poetiko Odnosa* se je oblikovala misel, da govoriti svoj jezik in se odpirati jeziku drugega ni več alternativa: »Jaz ti govorim v tvojem jeziku, razumem pa te v svojem jeziku.« Ustvarjati v kateremkoli danem jeziku predpostavlja, da gojimo

nemogočo željo po vseh jezikih sveta. Totaliteta nas kliče od daleč. Vsako literarno delo se danes navdihuje pri njej.

In za konec prislunhimo sklepu: »Onkraj ostrih spopadov z vsemi nadvladami in za osvoboditev domišljije se odpira povečano polje, kjer se nas polasti vrtoglavica. Toda to ni vrtoglavica, ki naznanja apokalipso in zrušenje Babilonskega stolpa. To je začetni pretres v soočenju s to možnostjo. *V vseh jezikih* obstaja možnost, da zgradijo stolp.« (Ibid., 121–122.)

Sprejmimo jo v upanju, da se bo uresničila.

Prevedla Jelka Kernev Štrajn

Literatura

Derrida, J. (1987). *Psyché. Invention de l'autre*. Pariz: Galilée.

Foucault, M. (2001, 1. izd.: 1994). *Dits et Ecrits II*, 1976–1988. Pariz: Gallimard.

Glissant, É. (1990). *Poétique de la relation*. Pariz: Gallimard.

Glissant, É. (1996). *Introduction à une Poétique du divers*. Pariz: Gallimard.

Glissant, É. (1997). *Traité du Tout-Monde*. Pariz: Gallimard.