

Zdenko Kodelja
**PROBLEMI
VZGOJE V
OBDOBJU
PLURALIZMA
VREDNOT**

STR. OD-DO

ZDENKO KODELJA
PEDAGOŠKI INŠTITUT
GERBIČEVA 62
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

IZHODIŠČE KONCEPCIJE SEDANJEGA SLOVENSKEGA izobraževalnega sistema je bila teza, da v sodobnih pluralnih družbah, v katerih obstaja več različnih svetovnih nazorov in vrednostnih sistemov, javno šolstvo, ki mora biti dostopno vsem, ne more temeljiti na tem ali onem partikularnem vrednostnem sistemu, temveč le na vrednotah (kot so človekove pravice, strpnost in pravičnost), ki so skorajda splošno sprejete in so zato lahko skupne skoraj vsem državljanom, ne glede na razlike v njihovih vrednostnih preferencah in religioznih ali filozofskih prepričanjih. Toda vprašanje je, ali take vrednote (kot temelj javne šole) zadoščajo za zagotovitev in ohranjanje družbene enotnosti. Problem vzgoje v javnih šolah je tudi v dejstvu, da so nekatere od teh vrednot (npr. pravica staršev do vzgoje otrok v skladu s svojimi religioznimi ali filozofskimi prepričanji in pravica otrok do svobode religije), v koliziji.

Ključne besede: pluralizem vrednot, vzgoja, indoktrinacija, individualne in skupinske pravice, toleranca

ABSTRACT**PROBLEMS IN EDUCATION IN THE TIME OF THE PLURALISM OF VALUES**

The starting point of the concept of the present Slovene educational system has been the thesis that in contemporaneous pluralistic societies, where several different world views and value systems exist, public schools, which must be accessible to all, cannot be based on this or that particular value system, but only on the values that are almost universally accepted (such as human rights, tolerance and justice), and for this reason can be common almost to all citizens regardless of differences of their value preferences and religious or philosophical convictions. But the question is whether such values (as a base for public schools) are sufficient for providing and maintaining social unity. The problem of education in public schools is also in the fact that some of these values (for example, parents' right to educate their children in conformity with their own religious or philosophical convictions and the right of children to freedom of religion) are in collision.

Key words: pluralism of values, education, indoctrination, human rights, tolerance

Problem slovenskega šolstva ni, kot je večkrat mogoče slišati, da imamo javno šolo, v kateri ni vrednot in zato tudi ne vzgoje, saj take šole preprosto ni in je tudi ne more biti. Že pred leti je tovrstne očitke šoli zavrnil Olivier Reboul z argumentom, da celo v primeru, če vzgojo omejimo na šolski pouk ali na šolsko učenje, ta očitek ne drži, kajti učiti se ne pomeni nič drugega kot osvobajati se nevednosti, nespretnosti, nekompetentnosti, zablod, ali drugače povedano, učiti se, pomeni doseči, da na primer nekaj bolje naredimo, da nekaj boljše razumemo. Kjer pa govorimo o "boljšem", že govorimo o vrednoti.¹ Prav tako ni res, da svetovnonazorsko nevtralna šola, kakršno imamo, predpostavlja odsotnost vrednot, ker drugače ne more biti nevtralna. Ne naša javna šola ne šole, po katerih se v tem pogledu zgleduje, tj. francoska laična šola in ameriška nevtralna javna šola, niso vrednostno nevtralne šole. Niso nevtralne do vrednot nasploh, ampak le do religij. V tem smislu so te šole posledica nevtralnosti države, njenega nevtralnega odnosa do religij v pluralni družbi. Določen vpliv na konceptualizacijo našega sedanjega modela šolstva pa je imelo tudi eno od načel liberalizma, tj. načelo nevtralnosti, v skladu s katerim "mora biti liberalna družba nevtralna glede vprašanja, kaj tvori dobro življenje. Dobro življenje je" v tem kontekstu, kot pravi Charles Taylor, "tisto, kar išče vsak posameznik na svoj lasten način, in država bi izgubila nepristranskost in s tem enako upoštevanje vseh državljanov, če bi se v teh vprašanjih postavila na eno stran".²

Izhodišče sedanje koncepcije slovenskega šolstva je torej bilo, da v sodobnih pluralnih družbah, v katerih obstaja več različnih svetovnih nazorov in vrednostnih sistemov, javnega šolstva, ki mora biti dostopno vsem, ni mogoče graditi na tem ali onem partikularnem vrednostnem sistemu, temveč le na vrednotah, ki so skorajda splošno sprejete in so zato lahko skupne skoraj vsem državljanom, ne glede na razlike v njihovih vrednostnih preferencah in svetovnonazorskih prepričanjih (na vrednotah torej, kot so človekove pravice, strpnost, solidarnost, pravičnost, pravna država, pluralna demokracija), z zasebnimi šolami pa zadostiti potrebam tistih staršev, ki želijo, da se njihovi otroci šolajo na šolah, ki jih vzgajajo v skladu s partikularnimi vrednotami, na primer v skladu z religioznimi ali svetovnonazorskimi prepričanji staršev. Problem vzgoje v tem modelu šolstva torej ni v odsotnosti vrednot, temveč predvsem v pluralizmu vrednot, v tem, da so nekatere od vrednot, na katerih temelji šolski sistem, v koliziji. Zato se zastavlja vprašanje, kako določene vrednote sploh udejanjiti. Že Isaiah Berlin, ki je vpeljal izraz "pluralizem vrednot", je v uvodu v svojo znamenito knjigo *Four Essays on Liberty*, v katerem

¹O. Reboul, *Les valeurs de l'éducation*, PUF, Paris 1992, str. 1.

²Ch. Taylor, *Nelagodna sodobnost*, Študentska založba, Ljubljana 2000, str. 20.

odgovarja na kritike njegove teorije etičnega pluralizma, zapisal, da gre za teorijo, ki pravi, da si temeljne vrednote lahko nasprotujejo in da je v takih primerih potrebno izbrati. Kot primer take izbire pa navaja izbiro med javno in zasebno šolo, med enotnim osnovnim in srednjim šolstvom, na eni strani, ter svobodo staršev, da izberejo vrsto izobrazbe in vzgoje za svoje otroke, na drugi strani.³

Poglejmo si sedaj, kako poskuša ta problem rešiti naš šolski sistem. Razrešiti ga poskuša v kontekstu spoštovanja človekovih pravic, ki so postale v zadnjih desetletjih za večino ljudi, ne glede na njihove svetovnonazorske in druge razlike, sistem obče sprejetih vrednot,⁴ "nov svetovni etos"⁵ ali vsaj "skupni etični minimum".⁶ Sedanji šolski sistem, ki se deli na javno in zasebno šolstvo, namreč udejanja eno temeljnih človekovih pravic: pravico staršev, da izberejo za svoje otroke zasebne šole. Ta pravica pa je tesno povezana s pravico staršev, da vzgajajo svoje otroke v skladu s svojimi religioznimi ali filozofskimi prepričanji.⁷ Za njuno uresničitev morata biti izpolnjena dva pogoja. Prvič, starši z različnimi verskimi ali filozofskimi prepričanji morajo imeti možnost izbire zasebnih šol, ki temeljijo na posebnih moralnih, verskih ali posvetnih vrednotah. Drugič, verska ali filozofska prepričanja staršev je treba spoštovati tudi v javnih šolah. Iz teh pravic izhaja korelativna dolžnost države, da staršem dovoljuje vzgajati otroke na takšen način. Država zato ne sme v javnih šolah izvajati indoktrinacije, saj indoktrinacija ne spoštuje verskih in filozofskih prepričanj staršev.⁸ Vendar pa iz mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah ni jasno razvidno, zakaj je indoktrinacija pravzaprav prepovedana. Jasno sicer je, da je prepovedana, ker je razumljena kot nekaj slabega. Toda vprašanje še vedno ostaja: Ali je indoktrinacija prepovedana, ker je sama po sebi slaba, ali zato, ker je slaba zgolj v smislu kršenja pravice staršev do vzgajanja otrok v skladu z lastnimi verskimi ali filozofskimi prepričanji? Če bi

³I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, str. liiii-liv.

⁴V mednarodnih dokumentih zapisane človekove pravice opredeljuje Bobbio kot sistem obče sprejetih vrednot, ki so jih predstavniki večine človeštva svobodno izbrali kot vodilo za ravnanje (cf. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, str. 18–21).

⁵W. Kasper, "Le fondement théologique des droits de l'homme», v: *Les droits de l'homme et l'Eglise*, Justice et paix, Cité du Vatican 1990, str. 49.

⁶F. Viola, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989, str. 203.

⁷"Pri izvrševanju kakršne koli funkcije, ki jo prevzame v zvezi z izobraževanjem in poučevanjem, država spoštuje pravico staršev zaradi zagotavljanja, da bo takšno izobraževanje in poučevanje v skladu z njihovimi verskimi in filozofskimi prepričanji" (Prvi protokol k *Evropski Konvenciji o zaščiti človekovih pravic in temeljnih svoboščin*, 1950, 2. člen); cf. *Mednarodna konvencija o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah*, 1966, 13. člen. Podobno je v *Splošni deklaraciji o človekovih pravicah* (1948) navedeno, da imajo starši pravico do "izbire vrste izobraževanja svojih otrok" (26.3. člen).

⁸*Digest of Strasbourg Case – Law relating to the European Convention on Human Rights*, Vol. 5, C. Heymanns Verlag K G., Köln, Berlin, Bonn, München: Council of Europe, 1985, str. 810–811.

bila indoktrinacija prepovedana, ker je sama po sebi nekaj slabega, bi lahko pričakovali, da bi bila prepovedana tudi v zasebnih šolah in doma. Ker pa indoktrinacija v teh primerih ni izrecno prepovedana, bi bilo mogoče sklepati, da je prepovedana, ker je v nasprotju z zgoraj navedeno pravico staršev. Če je to res, lahko to pomeni, da je indoktrinacija nekaj dobrega, če jo izvajajo starši ali učitelji v zasebnih šolah, ki otroke indoktrinirajo v skladu z verskimi ali filozofskimi prepričanji staršev, oziroma da indoktrinacija v takšnih primerih sploh ni možna. Toda če indoktrinacijo razumemo v smislu, ki ga ima v prevladujočih teorijah o indoktrinaciji,⁹ potem sta oba sklepa napačna.

To je prvi problem v zvezi z udejanjanjem obravnavane pravice. Drugi problem je, če starša oz. oče in mati nimata enakih verskih ali filozofskih prepričanj, v skladu s katerimi želita vzgajati svoje otroke. V takem primeru je očitno, da svoje pravice ne moreta uresničiti oba, ampak le eden. Toda vprašanje je, kdo. A tudi če med njima v tem pogledu ni razlik, ostane še vedno problem, kako naj to svojo pravico udejanjita, ne da bi hkrati kršila pravico otroka do svobode misli, vesti in veroizpovedi, ki mu jo jamči *Konvenciji o otrokovih pravicah* (1989).¹⁰ Preden nakažem, v čem je problem, je treba omeniti, da je videti problematično že samo priznavanje te otrokove pravice. Zakaj? Najprej zato, ker ima vsakdo v skladu z 18. členom *Splošne deklaracije o človekovih pravicah* (1948) "pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi." Če ima torej vsakdo to pravico, jo morajo imeti tudi otroci. Te pravice potemtakem ni treba ponovno navajati in zagotavljati v *Konvenciji o otrokovih pravicah* (saj otrokom paradoksalno dodeljuje nekaj, kar že imajo) ali pa se beseda 'vsakdo' v *Splošni deklaraciji človekovih pravic* ne nanaša na otroke in je ravno zato njihova pravica do svobode veroizpovedi posebej predpisana v Konvenciji. Toda to pomeni, da otroci (še) niso ljudje in da natanko zato ne morejo imeti

⁹Na vprašanje, kaj je bistvo indoktrinacije, so bili v anglosaški filozofiji vzgoje, ki se je s tem vprašanjem najbolj temeljito ukvarjala, podani trije med sabo bolj ali manj izključujoči se odgovori: *metoda, vsebina, namera*. Eni obravnavajo indoktrinacijo kot specifično metodo poučevanja. Drugi, prav nasprotno, zanikajo, da je indoktrinacija odvisna od kakršnekoli metode poučevanja in vidijo tisto, po čemer je indoktrinacija to, kar je, v vsebini tistega, kar se poučuje. Pri tem se strinjajo, da gre pri vsebini vedno le za verovanja, ne strinjajo pa se o tem, ali je mogoče indoktrinirati kakšno koli vrsto verovanja, ali pa zgolj tista verovanja, ki so bodisi dvomljiva in lažna bodisi doktrinarna. Tretji pa so prepričani, da je bistvo indoktrinacije v nameri učitelja. Dva učitelja, pravijo, lahko poučujeta popolnoma identično vsebino, pa bo lahko ravno zato, ker bosta nameravala doseči različna cilja, eden indoktriniral, drugi pa ne. Zagovorniki vsebinskega kriterija za določitev indoktrinacije takšno interpretacijo zavračajo, ker je po njihovem globokem prepričanju vsako poučevanje spornih verovanj, ne glede na cilj, ki ga učitelj namerava doseči, indoktrinacija (cf. I. A. Snook, *Concepts of Indoctrination*, Routledge and Kegan Paul, London and Boston 1972; O. Reboul, *L'endoctrinement*, Presses Universitaires de France, Paris 1977).

¹⁰1. Države pogodbenice spoštujejo otrokovo pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi.

2. Države pogodbenice spoštujejo pravice in dolžnosti staršev oziroma zakonitih skrbnikov, da otroka pri uveljavljanju te pravice usmerjajo na način, prilagojen njegovim razvojnim zmožnostim.

3. Glede svobodnega izražanja veroizpovedi ali prepričanja so dopustne le tiste omejitve, ki jih določa zakon in ki so nujne za zavarovanje državne varnosti, javnega reda, zdravja ali morale ali pa temeljnih pravic in svoboščin drugih." (14. člen)

pravice do svobode veroizpovedi, ki je v Deklaraciji dana vsakomur, in sicer “ne glede na raso, barvo kože, spol, jezik, veroizpoved, politično ali drugo prepričanje, narodno ali socialno poreklo, premoženje, rojstvo ali kakršno koli drugo okoliščino” (2. člen).¹¹

Drugi odgovor na vprašanje, zakaj že samo priznavanje otrokove pravice do svobode veroizpovedi predstavlja problem, pa je, da je priznavanje te pravice problematično, ker gre za pravico, ki sodi med svoboščine,¹² to je, med pravice, ki predpostavljajo avtonomnost in odgovornost subjektov teh pravic. Ker otroci niso niti avtonomni niti odgovorni, jim je po mnenju nekaterih filozofov, na primer Alaina Renauta,¹³ potemtakem absurdno dodeljevati svoboščine. Poleg tega so slednji prav tako prepričani, da se svoboščin otrokom ne bi smelo dodeljevati iz še enega razloga: dejstvo, da so otrokom dane svoboščine, namreč pomeni, da se otroci obravnavajo (ali bi se morali obravnavati) kot avtonomne in odgovorne osebe, to je, kot odrasli. S tem pa bi otroci izgubili natanko tiste osebne značilnosti, ki jih delajo drugačne od odraslih. Če se otroci ne bi razlikovali od odraslih v tem pogledu, ne bi več bilo nobenega utemeljenega razloga, da bi se obravnavali kot ljudje, ki so zaradi svoje telesne in duhovne nezrelosti potrebni posebnega skrbstva, varstva in pomoči.¹⁴ V takšnem primeru bi otroci izgubili pravico do tega, kar dejansko so – drugačni od odraslih. Eden od razlogov za te protislovne poglede in prav tako za nekatere probleme, povezane s priznavanjem pravice otrok do svo-

¹¹Takšen zaključek se zdi nesprejemljiv pripadnikom gibanja za osvoboditev otroka (Child's Liberation Movement), ki branijo otrokove pravice, kakršne izhajajo iz človekovih pravic na podlagi spodnjega silogizma:

“1. Vsi otroci so ljudje.

2. Vsi ljudje imajo vse človekove pravice.

3. Torej: vsi otroci imajo vse človekove pravice” (L. Apostel, “Children's Rights and Needs or/and Human Rights and Needs”, v: *Ombudwork for Children*, Acco, Leuven 1989, str. 49).

Čprav je ta silogizem (ki se v kontekstu aristotelovske logike imenuje Barbara) pravilen, je po prepričanju nekaterih sklep nepravilen, saj prva premisa ni resnična. Slednji se sicer strinjajo, da so otroci ljudje, vendar so zanje otroci ljudje zgolj “v tistih pogledih, v katerih se na splošno ne razlikujejo od odraslih ljudi” (prav tam, str. 51). Ker pa so otroci pravzaprav otroci le v “tistih pogledih, v katerih se razlikujejo od odraslih, ki niso otroci”, tega sklepa torej ni mogoče izpeljati. Po njihovem mnenju tega sklepa ni mogoče izpeljati iz istega razloga, kot to velja v primeru, kjer na podlagi premis, da vse ptice letijo in da je noj ptica, ne moremo sklepati, da noj leti (prav tam, str. 51).

¹²Poleg zgoraj omenjene pravice do svobode misli, vesti in veroizpovedi *Konvencija o otrokovih pravicah* določa tudi pravico do svobode govora in združevanja (13. in 15. člen).

¹³Cf. A. Renault, *La libération des enfants*, Hachette, Paris 2003, str. 391–422.

¹⁴“... otrok zaradi telesne in duševne nezrelosti potrebuje posebno varstvo in skrb, vključno z ustreznim pravnim varstvom” (*Deklaracija o otrokovih pravicah*, 1958, str. 1). Nezrelost otrok je bila tudi glavni razlog, zakaj so se v obeh prvih mednarodnih deklaracijah o pravicah otrok, tj. v *Ženevski deklaraciji o otrokovih pravicah* (1924) in *Deklaraciji o otrokovih pravicah* (1959) pravice otrok razumele kot socialne in zaščitne pravice. Socialne pravice so tiste, ki morajo za vse otroke zagotavljati zadovoljitev socialnih potreb glede prehrane, zdravstvenih storitev ter stanovanjskih in izobraževalnih potreb, medtem ko so zaščitne pravice tiste, ki morajo otroke varovati pred neustrezno nego in vsemi oblikami zanemarjanja, nasilja in izkoriščanja (*Deklaracija o otrokovih pravicah*, Načelo 9).

boščin, je brez dvoma dejstvo, da *Konvencija o otrokovih pravicah* opredeljuje kot otroke vse ljudi, ki so mlajši od 18 let (1. člen). Problem pa ni le v nejasni opredelitvi, temveč deloma tudi v zagovornikih in nasprotnikih tega priznavanja, ki pogosto prezrejo omejevanje svoboščin, in sicer s formulacijo, da je treba le-te uveljavljati v skladu z razvojnimi zmožnostmi slehernega otroka. To pomeni, da Konvencija otrokom ne daje pravice do sprejemanja lastnih odločitev takrat, ko so premladi, da bi jih bili zmožni sprejemati.

Kljub tej omejitvi pa je Konvencija zelo pomembna, saj je do sprejetja te konvencije več mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah zagotavljalo staršem pravico, da vzgajajo svoje otroke v skladu s svojimi religioznimi ali filozofskimi prepričanji, kot brezpogojno pravico. So pa nekateri anglosaški filozofi vzgoje taki interpretaciji te pravice že takrat nasprotovali z argumentom, da, gledano z libertarnega vidika, "starši take pravice nimajo" in je tudi ne morejo imeti, ker jamčiti staršem to pravico na brezpogojen način, kot je to storjeno v omenjenih dokumentih o človekovih pravicah, pomeni postaviti na kocko otrokove možnosti, da postane avtonomna oseba, pomeni storiti nekaj, kar starši nimajo pravice storiti.¹⁵ Iz tega se vidi, da je bila v libertarnem kontekstu, v katerem velja avtonomija posameznika v Kantovem pomenu besede za najvišji cilj vzgoje, zanikana brezpogojna pravica staršev do vzgoje svojih otrok v skladu z lastnimi religioznimi ali filozofskimi prepričanji, ki jim jo jamčijo mednarodni dokumenti o človekovih pravicah, prav v imenu otrokove pravice do "odprte bodočnosti", do tega torej, da se bo kot odrasel avtonomen človek lahko sam svobodno odločil ali bo sprejel določeno religijo ali ne. Po sprejetju *Konvencije o otrokovih pravicah*, ki priznava otrokom pravico "do svobode misli, vesti in veroizpovedi" (čl. 14), pa sploh ni več mogoče trditi, da mednarodni dokumenti o človekovih pravicah jamčijo staršem to pravico kot brezpogojno pravico. V njej je namreč zapisano, da imajo starši pravico in dolžnost, "da otroka pri uveljavljanju te pravice usmerjajo na način, prilagojen njegovim razvojnim zmožnostim" (čl. 14). Ta formulacija predstavlja bistven korak v smeri drugačnega razlaganja pravice staršev do vzgoje glede veroizpovedi njihovih otrok. Zdaj je poudarek na pravici otrok do svobode vesti in veroizpovedi, ki jo morajo njihovi starši spoštovati in jim torej tudi pomagati pri oblikovanju življenjskih idealov in sprejemanju odločitev, ali bodo veroizpoved bodisi sprejeli bodisi zavrnila,¹⁶ in ne več na brezpogojni pravici staršev do vzgajanja svojih otrok v skladu z lastnimi verskimi ali filozofskimi

¹⁵H. Brighouse, *School Choice and Social Justice*, Oxford University Press, New York 2000, str. 39.

¹⁶Cf. T. H. McLaughlin, "Parental Rights and the religious Upbringing of Children", *Journal of Philosophy of Education*, 1984/18, str. 75–83.

prepričanji.¹⁷ Zato imajo zdaj starši to brezpogojno pravico zgolj v odnosu do države, katere dolžnost je varovati otroke pred indoktrinacijo v javnih šolah, ne pa v odnosu do svojih otrok.

Podobne težave se pokažejo tudi, če obravnavano pravico staršev do vzgoje ne razumemo kot njihovo individualno pravico, ampak kot kolektivno ali skupinsko pravico, ki jim pripada kot članom določene religiozne skupine oz. skupnosti.

Tako na primer odgovor na vprašanje, ali naj člani nekaterih religiozних sekt v liberalnih demokratičnih državah imajo pravico, da izvzamejo svoje otroke iz javne šole preden izpolnijo šolsko obveznost,¹⁸ tj. še preden bi se morali začeti učiti o širši družbi in stopiti v stik z otroki, ki ne pripadajo tem skupnostim, ni jasen. Po eni strani imamo komunitaristične argumente, kakršne navaja Michael Sandel, ko na primer brani pravico Amišev, da njihovi otroci končajo šolanje pred iztekom šolske obveznosti (pred šestnajstim letom), z argumentom, da lahko na tak način preprečijo, da bi se njihovi otroci v šoli učili o zunanjem svetu in z njim povezano pluralnostjo vrednot, svetovnih nazorov, življenjskih stilov, običajev itd., kar bi jih lahko privedlo v skušnjavo, da bi se odvrnili od svoje identitete. Po njegovem mnenju je namreč njihova religiozna pripadnost tako temeljna za konstitucijo njihove identitete, da je njihov osnovni interes obramba te identitete in nikakor ne to, da bi bili sposobni vzpostaviti distanco, s katere bi lahko vrednotili lastno identiteto. Poudarja tudi, da bi svobodo vesti morali razumeti kot svobodo do uresničevanja posameznikovih konstitutivnih ciljev (to je tistih ciljev, ki določajo naš občutek osebne identitete), in ne kot svobodo, da si vsakdo lahko izbere to ali ono religijo.¹⁹

Po drugi strani pa imamo argumente, ki jih navaja Will Kymlicka, in ki temeljijo na liberalnem modelu verske tolerance.²⁰ V nasprotju s komunitarnim modelom, ki temelji na skupinskih pravicah, je liberalni model oprt na svobodo posameznika. Čeprav oba modela priznavata potrebo po sobivanju

¹⁷Ta problem sem podrobneje obravnaval v prispevku z naslovom "Does the 'Convention on the Right of the Child' limit the parental right to educate their children in conformity with their own religious beliefs?", *Philosophy of Education Society of Great Britain Annual Conference 2001*, Oxford, str. 203–209

¹⁸W. Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", v: D. Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton 1996, str. 85.

¹⁹W. Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", str. 99; M. J. Sandel, "Freedom of Conscience or Freedom of Choice", v: J. Hunter and O. Guinness, *Articles of Faith, Articles of Peace*, Brookings Institute, Washington 1990.

²⁰Liberalna svoboda varuje pravico posameznikov, da imajo drugačno mnenje od svoje skupnosti, prav tako pa pravico skupnosti, da je država ne preganja. Tako omejuje moč neliberalnih skupnosti, da omejujejo svobodo njenim lastnim članom, po drugi strani pa omejuje moč neliberalnim državam, da omejujejo svobodo kolektivnih verskih obredov (W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford 1995, str. 158).

različnih verskih skupnosti in sta torej skladna z dejanskim verskim pluralizmom v modernih družbah, se bistveno razlikujeta v pogledih na vlogo, ki jo ima individualna svoboda v verskih skupnostih. Model skupinskih pravic dopušča vsaki skupnosti, da omejuje versko svobodo lastnim članom zato, da zavaruje konstitutivne cilje in prakse skupnosti pred notranjim odpadništvom. Liberalni model tolerance pa poudarja, da ima vsak posameznik pravico do svobode vesti, vključno s pravico do nestrinjanja s svojo skupnostjo, in pravico, da postavi pod vprašaj svoja religiozna prepričanja in jih tudi spremeni.²¹

Ker liberalni model obveznega šolstva zagotavlja otrokom, da si pridobijo zmožnost racionalnega presojanja alternativnih življenjskih stilov, je razumljivo zakaj takšna vzgoja in izobrazba, katere cilj je predstavitev različnih opcij in formiranje osebe, ki je sposobna na podlagi racionalnih presoj različnih ciljev in oblik življenja izbrati lasten življenjski stil,²² ni sprejemljiva za Amiše in nekatere druge verske skupnosti,²³ ki se zavzemajo za popolnoma drugačno vrsto vzgoje in izobraževanja, tj. za takšno, ki zagotavlja prenašanje neke partikularne tradicije, razvijanje občutka pripadnosti določeni verski skupnosti in zavezanosti temu posebnemu načinu življenja.²⁴

Vzgoja in izobraževanje v teh verskih skupnostih sta potemtakem v očitnem nasprotju z liberalno koncepcijo vzgoje in izobraževanja. Prav tako sta, gledano z vidika avtonomije kot argumenta za strpnost, netolerantni. Kot netolerantni bi morali biti prepovedani.²⁵ Toda ob tem se zastavlja novo vprašanje: ali liberalni model obveznega šolstva, ki vzpodbuja individualno svobodo in osebno avtonomijo, nima za posledico prav nestrpnost do verskih skupnosti, ki ne delijo teh liberalnih vrednot? Odgovor na to vprašanje je pritrdilen. Oboji, tako zagovorniki komunitarnega kot liberalnega modela tolerantnosti, se o tem strinjajo. Kljub temu pa to nestrpnost ocenjujejo popolnoma drugače. Za zagovornike skupinskih pravic je takšna nestrpnost nesprejemljiva in bi morala

²¹W. Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", str. 96–97.

²²M. Harbortal, "Autonomy, Tolerance, and Group Rights: A Response to Will Kymlicka", v: D. Heyd (ur.), *Toleration. An Elusive Virtue*, str. 111.

²³Tudi Mennoniti in Hutteriti so v Kanadi nasprotovali uradnemu modelu vzgoje in izobraževanja, ki je imel za cilj pripraviti otroke za sprejemanje državljskih pravic in dolžnosti, ker je njihovo razumevanje vloge vzgoje in izobraževanja drugačno: pripraviti otroke za življenje v njihovi skupnosti (W. Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", str. 102).

²⁴M. Harbortal, "Autonomy, Tolerance, and Group Rights: A Response to Will Kymlicka", str. 111. Takšna koncepcija je lahko spremljana z zavestnim poskusom negiranja določenih alternativnih načinov življenja, bodisi tako, da jih učijo, da so napačni, ali pa tako, da se jih izključi iz kukrikula (ibid., str. 111).

²⁵M. Harbortal, "Autonomy, Tolerance, and Group Rights: A Response to Will Kymlicka", str. 111–112. Harbortal je prepričan, da ni nič nestrpnega v vzgoji in izobraževanju takih skupnosti kot so kibuci in skupnosti ortodoksnih Judov v Izraelu, katerih cilj ni, da vzgajajo ljudi, ki bodo sposobni svobodno izbirati v imenu avtonomije kot najvišje vrednote, ampak vzgajati lojalnost do partikularnega načina življenja, zavezanost temu življenju in zagotavljanju nadaljnega obstoja judovske religiozne tradicije (ibid., str. 112).

biti nadomeščena s strpnostjo do pravic verskih skupnosti, da oblikujejo svoj model vzgoje in izobraževanja, če te skupnosti ne kaznujejo posameznikov, ki izberejo drugačen način življenja.²⁶

Za zagovornike individualnih pravic, ki poudarjajo tesno povezavo med liberalno strpnostjo in osebno avtonomijo, razumljeno kot svobodo posameznikov, da ocenjujejo in potencialno spremenijo svoje obstoječe življenjske cilje, je takšna nestrpnost nujna. Ali kot je rekel Kymlicka v svojem odgovoru Sandelovi obrambi pravice Amišev, da izvzamejo svoje otroke iz šole: Če želimo braniti individualno svobodo vesti in ne zgolj skupinsko strpnost, moramo zavrniti komunitarno idejo, da so življenjski cilji, ki jih ljudje imajo, fiksni in onkraj racionalne presoje. Podpreti moramo tradicionalno liberalno verovanje v osebno avtonomijo.²⁷

Temu nasprotno pa Rawls v svoji teoriji političnega liberalizma priznava skupnostim (pri čemer misli predvsem na različne religiozne sekte) pravico vzgajati otroke v skladu z njihovimi vrednotami pod pogojem, da zagotovijo za otroke takšen pouk, ki vključuje znanje o njihovih državljanskih in ustavnih pravicah, na podlagi katerega bodo na primer vedeli, da obstaja svoboda vesti v družbi, v kateri živijo, in da apostazija ni zločin, skratka, da bodo kot odrasli lahko takšno skupnost ali sekto bodisi zapustili bodisi ostali v njej, vendar ne le zato, ker ne bi poznali svojih pravic ali se bali kazni za kršitev nečesa, kar v njihovi širši družbi sploh ne velja za kršitev.²⁸ Rawls torej v nasprotju s klasičnimi liberalnimi idejami, ki se navdihujejo pri Kantu in Millu, priznava posameznim skupnostim pravico, da ne priznavajo avtonomijo posameznika kot bistveno vrednoto. To stališče pa je celo bližje komunitarnim pogledom na vzgojo in izobraževanje kot pa klasičnim liberalnim koncepcijam vzgoje in izobraževanja, ki postavljajo za glavni cilj vzgoje prav avtonomijo posameznika. Avtonomija posameznika v tem kontekstu pomeni svobodo posameznika, da svoje cilje in s tradicijo podedovan način življenja racionalno ovrednoti in v skladu s tem, če želi, tudi spremeni. To velja tudi za religiozna verovanja. Svoboda posameznika je tu razumljena kot individualna pravica, ki je v nasprotju s tem, kar komunitarci izpostavljajo kot "skupinsko pravico" religioznih sekt, namreč, da omejijo versko svobodo svojih članov zato, da zavarujejo vrednote, cilje in prakse določene religiozne skupnosti ter preprečijo notranja nesoglasja.²⁹ Rawls je sicer v svoji *Teoriji pravičnosti* sledeč Kantovim

²⁶Ibid., p. 112. Harbertal poudarja, da vrednota strpnosti ne obvezuje skupnosti, da postavi to alternativo učencem in jo predstavi kot legitimno opcijo za izbiro (ibid., str. 112).

²⁷W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, str. 163.

²⁸J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996, str. 199.

²⁹W. Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", str. 96–97.

in Millovim idejam postavljaj avtonomijo posameznika za cilj vzgoje, ko je zapisal, da je "moralna vzgoja vzgoja za avtonomijo".³⁰ Toda pozneje, ko je razvil svojo politično koncepcijo pravičnosti kot nasprotje metafizični, je v avtonomiji videl moralni ideal, ki ne ustreza politični koncepciji pravičnosti, ker je avtonomija posameznika kot ideal nezdržljiva z drugimi koncepcijami dobrega. S tem pa je postavil pod vprašaj prevladujočo koncepcijo liberalne vzgoje, katere temeljna vrednota je prav avtonomija posameznika.

Naj se na koncu dotaknem še vprašanja, ali utemeljitev javne šole na splošno sprejetih vrednotah kot so človekove pravice, strpnost in pravičnost, ki so lahko skupne skoraj vsem državljanom, ne glede na razlike v njihovih vrednostnih preferencah in svetovnonazorskih prepričanjih, zadošča za vzpostavitev in ohranjanje družbene enotnosti. Številni avtorji, vključno z Rawlsom,³¹ zagovarjajo tezo, da družbena enotnost v liberalnih demokracijah ne temelji na skupni nacionalni identiteti, temveč na zvestobi skupnim političnim načelom pravičnosti, tolerance in vljudnosti.³² Poučevanje skupnih političnih načel v šoli naj bi zagotavljalo tudi temelj za družbeno enotnost. Toda "to je zmot", pravi Kymlicka, ki se sicer strinja, da skupna politična načela pomagajo ohraniti družbeno enotnost, in da globoko nesoglasje glede temeljnih načel lahko vodi v spore in tudi v državljansko vojno. Vendar soglasje o temeljnih političnih načelih po njegovem mnenju ni in ne more biti zadostni razlog za družbeno enotnost. Kajti na Zahodu smo priča pojavu, ko imamo na eni strani vse večjo konvergenco k liberalnim vrednotam, na drugi strani pa vse bolj prisotne zahteve nacionalnih manjšin po politični samostojnosti. Dejstvo, da dve nacionalni skupini oz. skupnosti delita ista načela pravičnosti, strpnosti itd., ni zanju nujno tudi že dovolj močan razlog za to, da ostaneta raje skupaj kot da se razdelita v dve ločeni državi, saj lahko vsaka zase uveljavi ta ista načela v svoji lastni državi. Družbena enotnost po Kymlicki torej ne zahteva zgolj tega, da državljani sprejemajo ista načela, temveč jim mora biti skupen tudi čut pripadnosti isti skupnosti. Državljanji morajo imeti občutek pripadnosti isti skupnosti in skupno željo, da bi tudi v bodoče živeli skupaj.

³⁰J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1999, str. 452.

³¹"Čeprav je dobro urejena družba razdeljena in pluralistična ... javno soglasje glede vprašanj politične in socialne pravičnosti podpira vezi državljskega prijateljstva in zagotavlja društvene vezi" (J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 1980/9, str. 540).

³²W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 2001, 311. Z besedo "vljudnost" prevajam angleški termin "civility", katerega pomen prevzema Kymlicka v veliki meri od Jeffa Spinnerja, in ki je deloma soroden pomenu, ki ga ima termin "decency" pri Patriciji White. Načelo vljudnosti, kakor ga razume Kymlicka, ne zahteva od vsakega posameznika zgolj to, da je do drugih ljudi prijazen, da ravna v skladu z normami lepega vedenja in dobrega okusa, temveč tudi in predvsem, da druge obravnava na nediskriminatorenen način in kot sebi enake, tj. enakopravne državljane. Vljudnost je v tem smislu razumljena kot ena od državljskih vrlin (ibid., str. 299–300).

Kymlicka je prepričan, da je občutek pripadnosti isti skupnosti, ki krepi odnose medsebojnega zaupanja in solidarnosti, potreben državljanom, da lahko sprejmejo posledice demokratičnih odločitev in obveznosti, izhajajoče iz liberalne pravičnosti. Pri tem poudarja, da osnova nacionalne identitete v liberalnih državah ne more biti ista kot v ne-liberalnih, kjer je skupna identiteta zasnovana na skupnem etničnem poreklu, skupni religiji ali skupni koncepciji dobrega. V modernih liberalnih in pluralnih državah je po Kymlicki osnova občutku državljanov, da pripadajo isti skupnosti, tj. občutku, da so člani iste nacije, nekaj drugega: skupni jezik in zgodovina. V multinacionalnih državah pa mora biti po njegovem mnenju državljanska vzgoja poleg razvijanja nacionalne identitete znotraj vsake nacionalne skupnosti, usmerjena tudi k promociji transnacionalne identitete, ki lahko poveže med sabo različne nacionalne skupnosti v eni skupni državi.

To je seveda le nekaj grobo nakazanih problemov vzgoje v obdobju pluralizma vrednot, od katerih bi si vsak zaslužil veliko bolj poglobljeno razpravo kot je bilo to mogoče storiti v tem kratkem prispevku.

::CITIRANA LITERATURA

- Apostel, L., „Children’s Rights and Needs or/and Human Rights and Needs“, v: *Ombudswork for Children*, Acco, Leuven 1989.
- Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969.
- Bobbio, N., *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.
- Brighouse, H., *School Choice and Social Justice*, Oxford University Press, New York 2000.
- Digest of Strasbourg Case – Law relating to the European Convention on Human Rights*, Vol. 5, C. Heymanns Verlag K G., Köln, Berlin, Bonn, München: Council of Europe, 1985.
- Harbertal, M., „Autonomy, Tolerance, and Group Rights: A Response to Will Kymlicka“, v: D. Heyd (ur.), *Toleration. An Elusive Virtue*.
- D. Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- Kasper, W., „Le fondement théologique des droits de l’homme“, v: *Les droits de l’homme et l’Eglise*, Justice et paix, Cité du Vatican 1990.
- Kodelja, Z., «Does the ‘Convention on the Right of the Child’ limit the parental right to educate their children in conformity with their own religious beliefs?», *Philosophy of Education Society of Great Britain Annual Conference 2001*, Oxford.
- Kymlicka, W., «Two Models of Pluralism and Tolerance», v: D. Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Kymlicka, W., *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- McLaughlin, T. H., «Parental Rights and the religious Upbringing of Children», *Journal of Philosophy of Education*, 1984/18.
- Rawls, J., «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy* 1980/9.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1999.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996.
- Reboul, O., *L’endoctrinement*, Presses Universitaires de France, Paris 1977.
- Reboul, O., *Les valeurs de l’éducation*, PUF, Paris 1992.
- Renault, A., *La libération des enfants*, Hachette, Paris 2003.
- Sandel, M. J., *Freedom of Conscience or Freedom of Choice*, v: J. Hunter and O. Guinness, *Articles of Faith, Articles of Peace*, Brookings Institute, Washington 1990.
- Snook, I. A., *Concepts of Indoctrination*, Routledge and Kegan Paul, London and Boston 1972.
- Taylor, Ch., *Nelagodna sodobnost*, Študentska založba, Ljubljana 2000.
- Viola, F., *Diritti dell’uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989.

