

# Svet kot vprašanje ali kako je z vzgojo za toleranco?

## Questioning the world or – what about the education for tolerance?

Alenka Jevšnik

### **Povzetek**

Alenka Jevšnik, univ. dipl. soc. ped., VVZ  
Antona Medveda, Novi trg 26/b, 1241 Kamnik.

*V prispevku je zastavljeno vprašanje, kakšna naj bi bila današnja šola glede na očitke, da šola zanemarja vzgojo, najpogostejši očitek je pomanjkanje vzgoje za vrednote. Alternativa šoli za vrednote je vzgoja za toleranco, zato sledi razmišljanje o samem nastanku in izvoru tolerance do oblikovanja filozofskega koncepta tolerance. Zaradi izvorne vzročnosti oblikovanja tolerance kot filozofskega koncepta v zvezi s pojavom nestrpnosti in nasilja sledi razmislek o predsodkih in stereotipih ter njihovem delovanju na posameznika in družbo. Po soočenju obeh omenjenih principov vzgoje v šoli in pomislekih sledi ugotovitev, da mora svet, kot tudi šolsko polje, ostati odprt in nedovršen.*

**Ključne besede:** toleranca, vzgoja za toleranco, vzgoja za vrednote, stereotipi, predsodki.

### **Abstract**

*The paper deals with the question about how schools today should work in view of the criticism that they neglect upbringing. The most common criticism is about the lack of upbringing in terms of values. The alternative to the education for values is the education for tolerance. Therefore the origin and development of the philosophical concept of tolerance is analyzed and reflected upon. Because the formation of the concept of tolerance is closely related to phenomena of intolerance and violence, the paper brings into analysis prejudices and stereotypes and how they affect both individuals and the whole society. The confrontation of the both visions of school regarding reflections of tolerance is followed by the conclusion that the world, as well as the school field, should remain open and incomplete.*

**Key words:** *tolerance, upbringing for tolerance, upbringing for values, stereotypes, prejudices.*

## **Uvod ali zagate z vzgojo in vrednotami v šoli**

Dandanašnji je pogosto slišati očitke, da je s šolo marsikaj narobe, ker se v šoli stremi le k pridobivanju znanja, medtem ko se pozablja na vzgojo. Te kritike najpogosteje izrekajo katoliški pedagogi, sem in tja pa tudi najvidnejši cerkveni predstavniki na Slovenskem. Najpogostejši očitek je, da šola ne vzgaja za vrednote. Pri tem se ustvarja vtis, da je šola oz. šolski sistem tisti, ki je eden najodgovornejših za razne vedenjske odklone in anomalije v družbi, posebej se izpostavlja razpad sistema vrednot, nemoralnost, neetičnost in zelo pogosto tudi nasilje – tako v šoli kot v širši družbi.

Seveda se zaradi takega razmišljanja lahko ustvarja vtis, da bi šola v veliki meri prispevala k odpravi naštetih težav, če bi le vzgajala za vrednote, še več, marsikdo bi lahko celo pomislil, da bi

bile s tem rešene vse težave, le šolski sistem bi bilo treba primerno preoblikovati in ponuditi primerne (prave) vsebine. Toda tudi če bi pristali na tako vrsto sklepanja, uvedli t. i. šolo vrednot, bi se znašli pred vsaj dvema zahtevnima vprašanjema: katere so te vrednote in kdo bi bil tisti, ki bi jih izbral oz. določil.

V premislek se nam ponuja še eno vprašanje, ki ga še nismo izrekli: ali je naša šola res imuna na vrednote ali pa se tudi znotraj šolskega polja pojavlja nekaj, čemur bi lahko pripisali tak status; pa naj gre za jasno deklarirano pojavljanje bodisi za pojavljanje na manj zavedni ravni, v kateri vseeno lahko prepoznamo nek vsesplošen tihi, a neizrečeni konsenz. Menim, da je prav toleranca oz. princip tolerance tisto, kar ustreza zgoraj navedenim kriterijem. Za toleranco lahko ugotovimo, da je bila predmet humanističnih razprav v slovenskem prostoru,<sup>1</sup> da so nekateri njeni principi vključeni tudi v šolsko zakonodajo<sup>2</sup> in tudi, da se toleranca pogosto pojavlja celo v vsakdanji govorici kot nekaj nespornega, nekaj, čemur ne gre oporekati.<sup>3</sup> Obstaja še ena pomembna navezava tolerance na ugovore kritikov današnjega šolskega sistema; gre za nasilje. Prav z nasiljem kot konkretno zgodovinsko izkušnjo sta povezana tako sam nastanek tolerance kot jezikovnega pojma kot tudi njena filozofska utemeljitev in definiranje ter kasneje kot razvoj filozofskega koncepta. Zato je prav nasilje točka, na kateri se srečujejo ugovori kritikov šole in vrednota ali vrednotni princip tolerance.

Na tem mestu bomo razmišljali o kritiki, da je šola kot taka sokriva za določene socialne težave v družbi, ali še več, da jih z današnjo organiziranostjo tudi producira.

Osredotočili se bomo na en sam tak problem, ki je v tem času zelo izpostavljan, tj. nasilje. Zato bomo vzeli pod drobnogled toleranco

---

<sup>1</sup> Časopis za kritiko znanosti, št. 164–165/1994, let. XXII, je v celoti posvečen toleranci, zato je ta številka naslovljena Toleranca. Naslednji primer so Problemi 3–4/1997, letnik XXXV, kjer je na naslovnici zapisano Argument za strpnost.

<sup>2</sup> Tu mislim tako na pravilnike kot na same učne vsebine.

<sup>3</sup> Paradoksen primer izrekanja o toleranci je bil v eni od letošnjih števil Sobotne priloge Dela, kjer je v pismih bralcev nek bralec zapisal, da sta geja kot pripadnika istospolne manjšine, ki se poljubljata v javnosti, zaradi svojega početja netolerantna do večine. Ali pa ko "priznani slovenski šolski strokovnjak" v slovenski reviji Jana izjavi, da bi na parado gejev peljal svojega vnuka gledat, kaj so to norci.

kot princip in skušali ugotoviti, ali je lahko alternativa šoli vrednot, kakršno predlagajo kritiki današnje šole. Morda se bomo približali tudi vprašanju, ali je šola vrednot kot taka res nujna.

## O toleranci, zgodovina in današnji čas

Izhodišče za zgodovinsko zazrt pogled na toleranco nam bo besedilo Johna Locka **Pismo o toleranci** (Locke, 1994). Vprašanje, ki se mi ob tem zastavlja, je, kako se je Locke lotil problema tolerance ter kaj je to pomenilo za tisti in kaj za današnji čas oz. aktualnost njegovega besedila v tem trenutku. Ob tem se bom soočala še s podvprašanji teme, kot so: zakaj je toleranca utemeljena ravno na veri, kakšna je bila zgodovina razmišljanj in razpravljanj o toleranci, kateri so bili zgodovinski – natančneje politični, socialni in ekonomski pogoji ter vzroki za pojavljanje in udejanjanje razmišljanj o toleranci.

Lockovo Pismo o toleranci je bilo namenjeno profesorju teologije amsterdamskega remonstratorskega kolegija Philipu Van Limborchu, ki ga je 1689 leta v Goudi na Nizozemskem tudi objavil brez navedbe avtorja, nastalo pa je nekaj prej, v zadnjih mesecih 1685, ko je bil Locke v Amsterdamu (ibid.: 31). V originalu je bilo zapisano v latinščini *Epistola de tolerantia*, 1689 pa je izšlo v Angliji v prevodu Williama Poppla.

Vendar zgodba o besedilu, ki naj bi bilo povzetek več kot stoletnega razpravljanja o toleranci in izhodišče za spremembe v 18. stoletju ter še danes eno temeljnih besedil na to temo, ni tako preprosta in enostranska. Locke se je ukvarjal z vprašanjem tolerance vsaj od 1659 naprej (Pribac, 1994), toda v spisih iz tistega časa nasprotuje verski toleranci, verska razhajanja so vir politične nestabilnosti, zato zagovarja absolutnega vladarja, ki se mora vtikati v verska vprašanja. V spisu iz leta 1667 **Essay concerning Toleration** (leto prej je srečal lorda Ashleya Coopra, kasnejšega grofa Shaftesburyja)<sup>4</sup> močno spremeni svoja stališča. Prejšnje stališče, da prisila lahko navidezno vzpostavi podobo skladnosti primernege čaščenja boga, ni pa odločilna za notranje

<sup>4</sup> Pomemben angleški politik, ki je bil tudi Lockov zaščitnik ter opozicija takratnemu absolutizmu in verski nestrpnosti Stuartov, zagovornik osrednjega mesta parlamenta nasproti vladarjevi prevladi in zagovornik verske strpnosti.

čaščenje vernika, je povezal s tezo o ločitvi političnega in verskega organiziranja ter o pravicah individualne zavesti. Izključna naloga vladarja se z obrambe države pred zunanji sovražniki prenese na blaginjo članov družbe za ohranitev individualnih interesov. V tem spisu že nakaže večino argumentacij, ki jih nato razvije v Pismu o toleranci. Še eno besedilo je pomembno za genezo Pisma o toleranci – **Esej o človeškem razumu**.<sup>5</sup> V njem ugotavlja, da verovanje pri posamezniku prevzame njegovega duha, ko je skladno z razumom. Nasprotno pa je verovanje subjektivno dejanje, ki se izmakne objektivni razumski vednosti, zato je nemogoče vsiljevati nekomu verovanje, edini način širjenja verske ideje je prepričevanje, saj to lahko vzpodbudi in sproži pristanek duha pri drugem.

Po tem pregledu časa ter političnih in verskih razmer v Evropi, še posebej pa v Angliji in na Nizozemskem, ki sta najbolj vplivali na nastanek Lockovega Pisma o toleranci, bo zanimiv pregled humanističnih teorij o toleranci bolj s stališča filozofije.<sup>6</sup> Vprašanje o razlogu za načelo strpnosti je treba zastaviti s stališča sedanjosti in preteklosti. Z obema pogledoma bo šele mogoče ugledati izvor, smisel, vzrok in tudi aktualnost tolerance nasploh ter Lockovega Pisma še posebej.

Danes je toleranca postala splošno načelo političnega delovanja in je kot taka vključena v ustave, najdemo jo lahko v zakonih, ki opredeljujejo človekove pravice, in težko bi našli koga, ki bi si danes upal neposredno in javno nastopati proti osnovnim načelom tolerance. Vendar je vprašanje, koliko je samo stališče deklarativno, koliko pa ga različne politične strukture želijo zaobiti ali preinterpretirati, kar kažejo marsikateri pojavi v našem času, ki niso v prid vsesplošnemu prepričanju o samoumevnosti tolerance. Težava je v oddaljenosti ali odsotnosti razloga za toleranco (Krek, 1997) v današnjem času, zato je treba pogledati v zgodovino in se vprašati, kje so takratni razlogi.

Krek se najprej ustavi ob dogodku iz politične zgodovine Francije 16. stoletja, ob šentjernejski noči (ibid.: 33, 34). Razloge za

---

<sup>5</sup> An Essay concerning Human Understanding, 1690.

<sup>6</sup> Tu se bomo naslonili predvsem na Krekov Argument za strpnost. Obravnavani bosta prvi dve poglavji razprave, ki sta tudi najbolj povezani s tistim, o čemer sem že govorila, in s cilji naloge. Naslovljeni sta O razlogu načela strpnosti (31–32) in Strpnost: politično načelo, etično načelo ali struktura subjektivnosti.

pokol katolikov nad hugenoti s stališča takratnega časa in Katarine Medičejske opredeli kot politične. V tem času je manjkala religiozna strpnost kot načelo. Če pa bi govorili o potrebi po toleranci – Katarina Medičejska je v tistem času podpirala hugenote, ker so ti manjšali politično moč katoliških guisov, in je hotela najprej izvesti atentat le na glavnega zagovornika hugenotov<sup>7</sup> – je ta spet izključno politična. Z današnje perspektive naj bi bila pravica do vesti razlog za utemeljevanje verske tolerance. Vendar če odpravimo razlog politične tolerance/netolerance (se pravi politične nasprotnike), potreba po toleranci izpuhti, zato to načelo ne more biti izvorni razlog tolerance. Ravno tako se zastavlja vprašanje zadostnosti razlage tolerance z današnjega moralno-etičnega stališča, saj je tudi preganjalce vodila neka morala, verjeli so v neke principe in načela. Če je nekdo v nekaj prepričan, ni nujno, da ga bo zaustavila določena količina prelite krvi. Gre le še za vprašanje pravilnosti prepričanja ali pravovernosti. Na tem mestu se Krek prične že spraševati o subjektu kot edinem možnem sprejemniku potrebe po toleranci. V Locku (ibid.: 35–36) se mora pojaviti strah po vzorcu ponovitve groze šentjernejske noči preko grožnje ukinitve Nantskega edikta, lastnega občutja netolerantnosti in preganjanja, za prihodnost in naš čas pa izkušnja holokavsta.

Čeprav danes izhajamo in umevamo s pozicije subjekta in individualnosti, ne pa le in predvsem institucije (cerkve in države), je današnji pogled za razumevanje takratnih dilem neprimeren, saj gre za perspektivo, ki je proizvod današnjega časa. Krek postavi tezo, da je že humanizem artikularna pozicija, s katere je subjektivnost mogoče opredeliti kot razlog za strpnost (ibid.: 37). Izhaja iz dveh smeri humanistične argumentacije – o enotni substanci oz. univerzalni resnici, ki je skupna osnova vseh religij sveta, in iz gotovosti verovanja in spoznanja (resnice). Prvo smer po Skinnerju je prvi opredelil Guillaume de Postel leta 1544, ko pravi, da je krščanstvo niz dokaznih moralnih resnic in ne niz teoloških dogmatičnih trditev, zato morajo te resnice postati jasne razumnim ljudem, ko bodo izvedeli zanje (ibid.: 38). Sledi, da prisiljevanje ni potrebno, saj bo resnica prišla sama po sebi. Vendar lahko razmišljamo naprej, da bo, ko bo resnica spregledana, prišlo

---

<sup>7</sup> Krek se na tem in še marsikaterem drugem mestu opira na Quentina Skinnerja in njegovo besedilo *The Foundations of Modern Political Thought*, predvsem pa na poglavje *The Prospect of toleration*.

do vsesplošnega strinjanja, zato toleranca ne bo potrebna. Tudi v današnjem času se lahko vprašamo o problemu sodobne “univerzalne človečnosti”, ki zapolni mesto verovanja posameznika in na nek način lahko ukinja načelo tolerance.<sup>8</sup>

Jean Bodin (1530–96)<sup>9</sup> meni, da je vera temeljni branik države, zato je treba prepovedati vsa verska razpravljanja.

Nujnost in gotovost verovanja se povezujeta z vednostjo resnice, na kateri temelji skupna substanca. Univerzalna resnica (substanca) postane univerzalni pojem verovanja, vere, ki so institucija, pa so le deli univerzalnega verovanja.

Humanizem ne verjame v avtoriteto cerkve, ampak predpostavlja razumnega posameznika, torej subjekt, ki odkriva resnico. Tako pridemo do novega, humanističnega argumenta za toleranco: predpostavko razumnega posameznika.

A subjekt je razcepljen na vednost in verovanje in s tem vprašanjem se sooči še tretji humanistični mislec – Sebastian de Castellio (1515–1563).<sup>10</sup> Po njem verske netolerance izhajajo iz verovanja v vednost. Humanistični subjekt je razcepljen v dvomu na domnevo vednosti in domnevo verovanja. Argument za toleranco se je oblikoval v dvomu, da preganjalci iz verovanja vedo, kaj je edino resnično. Castellio ne izhaja iz vesti, ampak dvoma; obstajati mora točka, kjer se vednost konča in se pričinja verovanje (ibid.: 43).

Še dlje gre Jean Bodin v Pogovorih sedmih,<sup>11</sup> kjer gre za razgovor predstavnikov 7 različnih ver ali filozofskih prepričanj. Razgovor je napisan v najboljši maniri humanističnih dialogov, a na koncu manjka konsenz, ki je značilen za humanistična besedila. Vsakdo ostane pri svojem prepričanju (verovanju), mogoče še trdneje kot prej, torej udeleženci ne dosežejo konsenza o resnici.

Ker ni rabsodnika, vsak lahko ostane pri svojem prepričanju. Objekt se ne razcepi več na videz in resnico, ampak obstaja resnica posameznika. Posameznik postane subjekt, ki predstavlja dvom v

<sup>8</sup> Več o tem v besedilu Marcuse, 1994.

<sup>9</sup> Jean Bodin: *Six livres de la république*. Skinner ga ima za največjega političnega filozofa svoje dobe v Franciji.

<sup>10</sup> Sebastian Castellio: *O heretikih: ali naj jih preganjamo*. Besedilo je izšlo pod psevdonimom Martin Bellius.

<sup>11</sup> Jean Bodin: *Collouimuhseptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* (Pogovor sedmih o skrivnostih sublimnega). Tekst je končal 1588.

resnico in gotovost resnice obenem. Zdaj argument za toleranco ni več resnica, ampak subjekt, za katerega se predpostavlja, da veruje. Povzetek teh pregledov o strpnosti kot načelu bi bil, da niti etično niti politično načelo ne vsebujeta bistvenega principa tolerance, šele s pregledom strukture subjektivnosti se ji pričnemo približevati.

Ob tem zgodovinskem pregledu pojavljanja in oblikovanja misli o toleranci lahko rečemo, da je Lockovo Pismo o toleranci imelo pomembne daljnosežne posledice, ki so vidne tudi v našem času. Locke je utemeljil zahtevo po ločitvi med državo in Cerkvijo ter tudi nujnost takega dejanja. Nadalje je opozoril, da je vladar (v današnjem času pa država) tisti, ki mora jamčiti za principe tolerance. Posledice tega so, da so ta načela prešla v ustavo in zakone držav.

V času nastanka Pisma o toleranci ter sočasnih in predhodnih razpravljanj o toleranci je bil vzgib, ki je pripeljal do nujnosti tolerance, verska nestrpnost, zato se tudi najprej izoblikuje pojem verske tolerance. Ne bi smeli biti vzvišeni nad versko netoleranco in si misliti, da smo presegli tisti čas, kajti izkušnja naše bližnje zgodovine je še hujša od oddaljenejši preteklosti. Če so preteklost zaznamovali dogodki, ki jih lahko imamo za premike naprej, kot so npr. pojav renesanse, francoska revolucija ipd., lahko rečemo, da je najizrazitejši dogodek naše sodobne zgodovine, ki po svoji intenziteti zasenči vse ostale, **holokavst**.<sup>12</sup> Zato bi si bilo treba zastaviti vprašanje, kako je dogodek takih enormnih razmer sploh možen. Od kod nasilje tako nepojmljivih razsežnosti?

## Od kod izvira nasilje

To vprašanje si je moral zastavljati tudi Adorno s sodelavci, ko so opravljali znamenito raziskavo, ki so jo obdelali in leta 1950 objavili v knjigi avtoritarna osebnost. Na Inštitutu<sup>13</sup> so razdelili več tisoč vprašalnikov, nato pa podrobno analizirali odgovore. Posebej zanimiv je bil projekt Inštituta z naslovom Študije o avtoriteti in družini, kjer so se ukvarjali predvsem z nalogo družine pri vzgoji otrok. Prišli so do ugotovitve, da se je v družinah v času poznega

---

<sup>12</sup> O tem je pisal Zygmunt Bauman.

<sup>13</sup> V Frankfurtu je bil to Institut für sozialforschung, kasneje v ZDA pa Institute of Social Research.



kapitalizma zmanjšala moč očetove avtoritete, zato je postajala vedno bolj iracionalna in ideološka. Zato se prejšnja očetova avtoriteta prestavlja izven družine, tj. institucije (zlasti v vrtece, šole itd.), na ulico, v medije, množično kulturo. Lahko rečemo, da se otrok na eni strani podružblja preko vpliva navedenih ustanov, po drugi strani pa nima možnosti, da bi se v družini zaščitil pred njenimi vplivi. Tako je otrok vedno bolj podružbljen, hkrati pa tudi vedno bolj osamljen in nezaščiteno. Vse to pa je ključno za oblikovanje t. i. avtoritarne osebnosti. Avtoritarna osebnost poznega kapitalizma je vse bolj odvisna od družbenih mehanizmov, ki v njej ustvarjajo pogoje za poslušnost, konformizem in odvisnost. In zgodi se paradoksen zasuk, človek je prepričan, da se je rešil zunanjih avtoritet in zunanjega nasilja, v resnici pa postane odvisen od notranjih avtoritet, ki se jih sploh ne zaveda, nagiba se k agresivnosti, ki pa je ne prepozna kot take.<sup>14</sup>

Naš namen ni prenašati Adornove ugotovitve o avtoritarni osebnosti na današnji čas in današnjega človeka neposredno, saj bi se bilo zato treba ukvarjati tako s postmoderno narcistično kot današnjo shizofreno osebnostjo, vendar so same ugotovitve in primeri iz knjige *Avtoritarna osebnost ob kritičnem premisleku* še kako prodorni in ilustrativni za razumevanje našega vprašanja.

## **O predsodkih in fašizmu**

Naslov projekta, znotraj katerega je nastalo delo *Avtoritarna osebnost*, je bil *Študije in Predsodki*, zato se bo treba, če hočemo razmišljati o nasilju, lotiti vprašanja predsodkov. Adorno ugotavlja, da je za funkcionalni značaj predsodkov postransko, h kateri skupini bodo predsodki usmerjeni. Kot dokaz navaja dejstvo, da antisemitizem ni toliko odvisen od objekta kot od subjektivnih lastnih psiholoških stisk in potreb. Antisemitsko orientacijo posameznika prepozna kot psihološki instrument, ki omogoča emocionalno in narcistično zadovoljitev. Prav na ta psihološki instrument nenehno igrajo fašistični agitatorji. Tako je mogoče razumeti dojemljivost za fašizem ali njegove elemente tudi med ljudmi, ki na noben način niso eksplicitni privrženci fašizma. Adorno celo zapiše, da

---

<sup>14</sup> O tem več v Rutar, 1997.

antisemitski posameznik oz. potencialno fašističen značaj gotovo ni psihotičen, pa čeprav bi njegova antisemitska mnenja in stališča zaradi iracionalnega značaja smeli imenovati simptomi.<sup>15</sup>

V sodobni literaturi o predsodkih večkrat zasledimo trditev, da je stereotipe in predsodke do določenih skupin ljudi mogoče preseči z osebnimi izkušnjami in stiki s temi ljudmi. Taka formulacija izhaja iz predpostavke, da gre za prepad med izkušnjo in stereotipijo. Adorno nas svari pred takim udobnim pogledom na problematiko in nas opozarja, da se predsodki hranijo z globoko potlačenimi nezavednimi viri, zato takih popačenj ni mogoče popraviti zgolj s tem, da dobro pogledamo. Že sama izkušnja je predestinirana s stereotipijo, zato je ni mogoče odpraviti z izkušnjo, temveč bi morali ohraniti sposobnost za imetje izkušnje, da bi lahko preprečili razraščanje idej, ki so zločeste v najbolj dobesednem, kliničnem pomenu.

Naslednje srhljivo spoznanje, h kateremu nas vodi Adorno, je, da je prav želja po redu in gotovosti, da ne rečemo varnosti, tista, ki nas pripelje na rob ali celo preko roba fašizma. Pri intervjuvancih je opazil, da poslušnost do resničnih nadindividualnih zakonov v družbi in njihovo popredmetenje povzročata intelektualno odtujitev posameznika v družbi. Odtujitev posameznik doživlja kot dezorientacijo s spremljajočim strahom in negotovostjo. Zato so antisemitski agitatorji, ki sporočajo, da je obstoj Judov ključ za razumevanje vsega, in se obnašajo, kot da so razrešili uganko, ki je sicer nerazrešljiva, ob tem pa dajejo vtis, kot da vedo odgovor na vsa vprašanja, tako dobrodošli. Tistim, ki jim bodo sledili in verjeli prav vse, jasno, da brez kančka dvoma, nudijo absolutno varnost, seveda ob pogoju, da ti njihovi partnerji prekinejo stike s slehernim, kar bi lahko omajalo te "neizpodbitne formule". Antisemit si že samo s svojo nevednostjo in polizobrazbo pridobi status nedoumljivega čarovnika; bolj drastične so te primitivne formule zaradi stereotipije, bolj so istočasno privlačne, ker reducirajo sestavljeno na enostavno. Adorno prepozna stereotipe in predsodke ter še posebej racionalizacijo predsodkov kot pripomočke za psevdoorientacijo v odtujenem svetu, obenem pa omogočajo obvladovanje sveta na tak način, da smo sposobni povsem opredeliti njegove negativne plati.

---

<sup>15</sup> Adorno tako poimenovanje utemeljuje z nezdružljivostjo vsebine antisemitskih mnenj in stališč z resničnostjo.

Te predsodke poimenuje kot predsodke orientacije. Med njimi nas posebej opozori na "pseudoracionalni" element pri antisemitskem predsodku, ki se najpogosteje kaže v načinu govorjenja o "judovskem problemu". Predsodek razkriva stereotip o dveh vrstah judov, o dobrih in slabih. Na prvi pogled bi bilo mogoče govoriti o tem, da ima taka delitev osnovo v različni stopnji judovske asimilacije, vendar nas opozori na pomanjkljivost tega zagovora, ker so stališča do manjšinskih skupin pretežno neodvisna od same strukture manjšin, na katere se nanašajo. Stereotip o dveh vrstah je treba razumeti kot kompromis med antagonističnimi nagnjenji v sami osebi s predsodki.

Predsodek antisemitizma oz. antisemitizem razume kot simptom, ki izpolnjuje ekonomsko funkcijo v subjektovi duševnosti, zato Adorno domneva, da ta simptom ni preprosto odraz tega, kar subjekt je, temveč nastane kot rezultat konfliktov. Iracionalnost predsodkov dolguje subjekt psihološki dinamiki, ki posameznika na določenih področjih sili, da opusti načelo resničnosti. Od kod prihajajo oz. kje se oblikujejo konflikti, ki so gojišče stereotipov in predsodkov? Adorno jih locira na dveh mestih: znotraj družbe v stališčih oz. polju ideologije in v psihologiji posameznika. S stališča ideologije nastajajo konflikti med trenutnimi kulturno priznanimi stereotipi in predsodki ter uradno prevladujočimi standardi demokracije in človeške enakosti. S stališča psihologije gre za konflikt med določenimi podzavestnimi oz. zatrtimi tendencami ida na eni strani in superega ali njegovega nadomestka na drugi.

Posebej očitno pri antisemitizmu je nesorazmerje med krivdo in kaznijo – tukaj gre za razlastitev superega s strani antisemitovega kaznovalnega moralizma ki je dosegla polni pomen. Pojasnilo, da so si "judi vsega sami krivi", je uporabljeno kot racionalizacija<sup>16</sup> uničevalnih želja, ki jim sicer ne bi bilo dovoljeno priti mimo cenzure ega. Zdaj ni več ovir za asociacijski vrhunec uničevalnih idej, sovraštvo pa se obnavlja in krepi na skoraj samodejen način, ki je tako povsem ločen od resničnosti objekta sovraštva in povsem tuj egu. Psihološko je mogoče razumeti idejo o večni judovski krivdi kot

<sup>16</sup> Adorno razume racionalizacijo predsodkov kot utemeljevanje upravičenosti izjav, ki jim botrujejo predsodki oz. vztrajanje pri argumentaciji predsodkov ne glede na razkorak med imaginarnostjo argumentov za predsodke in samimi dejstvi. Zato je racionalizacija predsodkov ena najhujših stopenj stereotipije ali okuženosti s predsodki, ki ni daleč od realizacije iztrebljevalnih želja.

projekcijo lastnih zatrtih občutkov krivde pri osebi s predsodki, zato nas ne sme tako čuditi nesorazmerje med krivdo in kaznijo žrtve. Ideološko oz. ideologija je racionalizacija v najstrožjem pomenu. V skrajnem primeru je psihološko žarišče želja ubiti objekt svojega sovraštva. Šele kasneje se antisemit prične ozirati po razlogih, zakaj so morali umreti judi, in ti razlogi nikoli ne morejo v celoti opravičiti iztrebljevalnih fantazij. Skrajna lega opravičevanja oz. dokazovanja antisemita, da ima prav, je v ideji "judi so si sami krivi" ali "nekaj mora biti na tem". Skrajni antisemit utiša ostanke vesti s skrajnostjo svojega stališča.

Na začetku razmišljanja o Adornovem ukvarjanju z antisemitizmom smo rekli, da če je preteklost zaznamoval dogodek, kot je francoska revolucija, je naš čas zaznamoval holokavst. Zato bo zanimiv spomin na dogodek v času francoske revolucije, ki je povezan z judi. Geslo francoske revolucije, da so vsi ljudje enaki, je ponazoril poveljnik revolucionarne garde ko je v Strasbourgu dal podreti zid okrog judovskega geta. Skozi prah podrtega zidu so šli k njemu ugledni predstavniki geta in mu zastavili vprašanje, koliko bo veljal jud pod novo oblastjo. Poveljnik je odgovoril: »Kot jud nič, kot človek vse!«

Adorno nas je poučil, da so predsodki nujni predpogoj antisemitizma, ki je v svoji realizaciji ena najhujših oblik nasilja ali netolerance. Ob tem pa nas je opozoril, da imajo zelo pomembno vlogo v naši psihični ekonomiji, zato lahko slehernik podleže vplivu fašistične miselnosti in nikakor ne moremo govoriti o patološki fašistični osebnosti kot taki in dani sami po sebi.

Na tej stopnji našega razmišljanja si bo treba zastaviti vprašanje, kako se je mogoče upreti predsodkom, in drugo vprašanje, ki sledi iz tega, ali se je sploh možno upreti predsodkom?

## **Upor proti predsodkom?**

Alexander Mitscherlich (Mitscherlich, 1994) pravi, da predsodki<sup>17</sup> sodijo med najtrdovratnejše tvorbe v človeški zgodovini in naj bi bili bolj obstojni kot državne tvorbe. Tisto, kar utrjuje predsodke,

---

<sup>17</sup> Mitscherlich ločuje med začasnimi sodbami in predsodki. Začasne sodbe postanejo predsodki le tedaj, ko jih navkljub vplivu novega spoznanja ne moremo opustiti.

so posebni duševni predpogoji v določeni družbeni situaciji in kot duševna reakcijska zmožnost je ta drža absolutno vsakomur dosegljiva. Nastanek te drže primerja z nastankom kolere v ugodnih pogojih.

Zastavlja si vprašanje, kako so predsodki nastali ter samo vprašanje zameji na psihološki in interpersonalni proces nastajanja in ohranjanja predsodkov. Izpostavi en vidik, to je, da predsodki pripomorejo k izkoriščanju ljudi, saj so procesi (tudi pri vzgoji!), ki predpostavljajo utrjevanje oblastnih razmerij. Gre za izkoriščanje oz. gospostvo močnejšega nad šibkejšim, ko močnejši ne dovoli šibkejšemu podvomiti v upravičenost takega izkoriščanja. Pri tem so še kako priročni, saj so predsodki predvsem kot razlage sveta, ki so dane vnaprej, in tako je določeno razmerje moči v družbi postavljeno kot samoumevno, kot nekaj, kar se sklada in je v harmoniji z najvišjimi ustvarjajočimi silami. Predstava o samoumevnosti gospostva mora delovati sama po sebi kot apriorno dano izkustvo.

Zaradi predsodkov nismo več sposobni reflektirati, razmišljati, se razsodno obnašati. Ob tem avtor ne misli le na zasebne predsodke, temveč tudi na predsodke, značilne za neko družbo ali skupino. Človekovo duševnost primerja z družbeno ureditvijo, ki je npr. diktatura – tako kot se v družbi diktature vzpostavlja gospostveni sistem, v katerem je oblast zagotovljena s tiranijo, se v posamezniku vzpostavlja diktatura oz. kastni sistem v njegovi lastni duševnosti. Zato je glavno vprašanje, ali sta tako družba kot naša duševnost odprt ali zaprt sistem. Zaradi predsodkov se nam svet zazdi jasen, kakor da je nekaj tako in nič drugače, tako rekoč samoumevno in nevprašljivo. Skratka zaprto in dokončno.

Kadar je naša lastna duševnost organizirana po kastnem sistemu, opravlja le ozko omejeno funkcijo, ne da bi bila ta dostopna kontroli naših duševnih instanc in s tem posredovanju reflektirajočega jaza. Če se to zgodi, smo mi sami, tj. naš reflektirajoči jaz, poraženci. Ana Freud je opozorila, da se naš jaz identificira z napadalcem, ko podleže takemu sistemu duševne diktature, kar je prepoznala kot notranji razbremenilni mehanizem.

Naše iskanje možnosti za upor proti predsodkom prav nič ne olajša Freud,<sup>18</sup> ko opozori, da so predsodki dosti bolj povezani z našo nezavedno kot pa zavestno močjo. Če razmišljamo o zavestni

<sup>18</sup> Sigmund Freud: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, 1915.

intervenciji našega t. i. reflektirajočega jaza kot o braniku zoper predsodke, se znajdemo na spolzkih tleh. Freud nas pouči, da inteligenca ni samostojna moč, ki naj bi bila neodvisna od čustvenega življenja, še več – naš intelekt naj bi zanesljivo deloval šele takrat, ko se mu uspe dvigniti nad učinkovanje močnejših čustvenih vzgibov. Če mu to ne uspe, je le instrument v rokah neke volje in proizvaja rezultate, ki mu jih le-ta nalaga. Logično mišljenje ne more biti in ni zanesljiv organ, ko se znajde v konfliktu z afekti. Voljnost intelekta do nezavedne želje se v psihoanalizi imenuje “racionalizacija”.<sup>19</sup> Torej je intelekt v takem primeru igrača v rokah volje, natančneje nezavedne gonske želje, in zainteresirano prikazuje rezultat, ki obljublja zadovoljitev gonske želje. Še natančneje, intelekt zavestno išče uradne razloge, ki ustrezajo tej razlagi – razlaga pa sploh ni povezana z dejanskim motivom, temveč je njena naloga ravno obratna, tj. zakriti dejanski motiv. In eno najučinkovitejših sredstev pri takem maskiranju nezavedne želje so ravno predsodki.

Avtor se ukvarja tudi s političnimi predsodki, za katere pravi, da se širijo s podpihovanjem, negovanjem in kultiviranjem jedra boleznega reagiranja. Ti blodni procesi se v družbi epidemično razširijo, dokler se ne zgodi mnogo gorja, ki zadovolji to duševno blodnjo, potem pa se povrnejo v stanje uspavanja. Epidemija se poleže do endemičnih ostankov, ki so prikriti v družbi v vsakomer in zato lahko ob ugodnih pogojih spet eksplodirajo. V vseh nas nastanejo takšne bolezenske province; njihovo trdovratnost še dodatno podpirata prisila k ponavljanju in dejstvo, da se v ponavljajočih situacijah resničnost skriva za projekcijo in fantazijo.

Nadalje ugotavlja, da gre ob sproženju gonskih energij za točko prisile k ponavljanju, ki vedno znova botruje diskriminaciji, ta pa sploh ni nedolžna, saj na primer diskriminacija učencev s pozicije moči vodi v rasno diskriminacijo, ki jo učenci prakticirajo proti svojim vrstnikom. Vprašanje je, zakaj pri tem ne dosežemo nobenega napredka – zato, ker sami prenašamo vzorce nasilja, s katerimi so nas obremenili starši, na svoje otroke.

Ko se vprašuje, kako nastanejo predsodki, se sooči s spoznanjem, da mora obstajati določena nujnost, po kateri se jih poslužujemo ali zapadamo vanje. Ta je nastala in se izoblikovala v zgodovini

---

<sup>19</sup> S to razlago bi bilo smiselno še nekrat prebrati o racionalizaciji, s katero se ukvarja Adorno. Glej tudi op. št. 16.

individuuma, najverjetneje v zelo zgodnem obdobju, in kasneje se je moral pod vplivi vzgoje sprostiti oz. **organizirati proces tvorjenja predsodkov**. Tu je mišljen mehanizem, ki nas vodi k predsodkom in nas napeljuje, da se jih v določenih situacijah poslužujemo. Zato je zelo pomembno, da že v otroštvu s primernim obravnavanjem otroke vzpodbujamo k ohranjanju otroške radovednosti in njenemu negovanju, kar je predpogoj za razmah učljivosti. Nadalje pravi, da je sredstvo za preprečevanje ugodnih družbenih razmer za razvoj predsodkov v učenju refleksije oz. samorefleksije. To je sposobnost, da lahko med afektnim pritiskom in dejanjem naredimo premor za razmislek. Predsodke lahko zajezimo le takrat, ko nam uspe razmišljati pred samim delovanjem. In najpomembneje: da bi se lahko borili s predsodki, je najprej potrebno spoznanje, da smo sami sposobni podleči zablodi predsodkov.

Od naše pripravljenosti za to priznanje je šele odvisno, ali se bomo lahko zdravili od predsodkov. Kako zelo je to pomembno, nas opozarja Mitscherlich, ko pravi, da človek nima nobene zanesljive zavore, ki bi ga za razliko od živali obvarovala pred nekontroliranim ubijanjem pripadnikov svoje vrste. Zato pa obstajajo v zavesti bolj ali manj predpripravljene konstrukcije predsodkov, ki se naenkrat lahko prikazujejo kot popolnoma samoumevna dejanskost in resnica, in kar je najhuje: lahko razveljavijo zavore do ubijanja.

Opravili smo že precejšen del našega miselnega popotovanja, ki smo si ga načrtali na začetku; ukvarjali smo se z zgodovino in oblikovanjem misli o toleranci, z antisemitizmom in holokavstvom kot izkušnjo nasilja, ki nima vzporednice v človeški zgodovini, nazadnje pa s predsodki kot nujnimi spremljevalci in iniciatorji nasilja. Vseeno se lahko pojavi občutek, da nam vse povedano ne more prav nič pomagati v konkretni šolski situaciji.

## **Ameriška zgodovina X oz. predsodki v šolskem polju**

Zato se bomo ozrli na film Ameriška zgodovina X,<sup>20</sup> ki je v celoti gledano tak, kakor da bi nastajal z literaturo o predsodkih v rokah

---

<sup>20</sup> American History X, 1999.

ustvarjalcev filma.<sup>21</sup> Zadržali se bomo pri enem detajlu filma, čeprav bi si film zaslužil natančnejšo in obširno analizo prav v luči našega razmišljanja in bi bil kot tak tudi odlično didaktično sredstvo v šoli. Situacija, na katero se bomo osredotočili, je izjemno zahtevna za pedagoškega delavca in šolo kot institucijo. Mladenič, ki kaže s svojim oblačenjem in obnašanjem pripadnost skrajno rasistični skupini, odda seminarsko nalogo na temo državljskih pravic profesorju zgodovine. Učenčev naslov naloge se glasi Adolf Hitler: Mein Kampf. Kako reagirati v taki situaciji, še posebej, če je učitelj zgodovine jud in iz osebnih izkušenj zelo podrobno pozna družinske razmere, v katerih živi ta mladenič. Ob tem je treba dodati, da je mladeničev brat Derek, ki je tudi vodja skrajno rasistične organizacije Bela moč, zaprt zaradi krutega uboja dveh črnskih vrstnikov in je ta uboj zelo očitno plod njegovega rasizma.<sup>22</sup>

Po Derekovi aretaciji se je mlajši brat Danny začel še bolj istovetiti z bratovim rasizmom kot pred tem dogodkom, zato ga učitelj zgodovine prijavi ravnatelju in ob tem meni, da Dannyu ni pomoči, iz česar sledi, da ni mogoče ničesar storiti. Ravnatelj, črnc, kar v tem filmu ni zanemarljivo, je po izobrazbi doktor znanosti in je pred svojim ravnateljstvom poučeval književnost. Ravnatelj pokliče mladeniča, mu pove, da bo od zdaj naprej njegov učitelj zgodovine in da bosta na teh urah zgodovine diskutirala o aktualnih dogodkih zdajšnjega časa, poučevanje pa bo imelo naslov Ameriška zgodovina X. Ravnatelj za prvo nalogo zahteva od učenca, da napiše novo seminarsko nalogo in reče: »Tema bo tvoj brat Derek. Analiziraj in interpretiraj vse dogodke v zvezi z njegovo aretacijo, kako so ti dogodki vplivali na tvojo zdajšnjo perspektivo življenja v sodobni Ameriki, vpliv na tvoje življenje in življenje v tvoji družini. Rok? Do jutri zjutraj!«

Učitelj oz. ravnatelj je v tem primeru naredil izjemno potezo, saj je pouku odvzel politično impotentnost, ki je vse preveč značilnost razpravljanja v šoli, in ne le aktualiziral pouk s predstavitvijo problematike zgodovine v sodobnost (kaj ni prav to značilnost

<sup>21</sup> Kar je verjetno tudi bilo, sicer si težko razlagamo tako dosledno predstavljene različne vidike nastajanja predsodkov, diskriminacijo, stigmatizacijo ter nastajanje rasnega nasilja in nestrpnosti nasploh.

<sup>22</sup> V prizoru uboja lahko vidimo tisto, o čemer je govoril Adorno, ko je opozoril na nesorazmerje med krivdo in kaznijo; Derek je na izjemno brutalen in poniževalen način ubil črnska fanta, ker sta vlomila v avtomobil.



pripadnikov frankfurtske šole, o kateri smo že precej razmišljali), temveč je zahteval od učenca nekaj zelo pomembnega. Zahteval je, da se poda na pot samorefleksije in samoanalize, ki je bila izjemno boleča in travmatična. Toda prav ta ga je pripeljala do uvida v svoje lastno početje in s tem tudi do prepoznavanja lastnih predsodkov. Učenec se v enem dnevu in noči nauči več kot prej v celotnem šolanju, ker pride do resnice o samem sebi. Uspe premagati svoje predsodke z njihovim prepoznavanjem, vendar ne more premagati predsodkov kot takih. Zato ga na koncu filma, ko spozna lastne predsodke, ustrelji črnski sovrstnik. Predsodki kot taki so močnejši od državnih tvorb in jih ni mogoče premagati enkrat za vselej. Toda brat Derek, ki se je medtem vrnil iz zapora in tudi opravil s svojim rasizmom, odnese nalogo Ameriška zgodovina X, ki je okrvavljena z bratovo krvjo, ravnateljju. Izjemno!

## **Šola za toleranco ali šola za vrednote**

Za konec se vrnimo k vprašanju tolerance in zahteve po drugačni šoli, po šoli vrednot. Sam izraz vzgoja za toleranco je lahko zavajajoč, kaj hitro bi lahko kritiki vlekli vzporednice s permisivno vzgojo, če bi izhajali iz tolerance kot vsedopuščajočega principa. Torej sistem, kjer bi učitelj prenašal in dopuščal vse in isti vzorec bi učenci vzpostavljali do učitelja in do sošolcev. Tudi načelo strpnosti do drugačnosti je kot princip mogoče zlorabiti, če postane modno geslo ali parola, izvirnega pomena in razlogov za njen nastanek pa ne poznamo. Že v 17. st. ugotavlja utemeljitelj verske tolerance John Locke (1994: 34–35), da nekaterih reči ni mogoče tolerirati, natančneje – postavlja meje tolerance. Tolerirati ne moremo poseganja v “bona civile” (civilne dobrine) posameznika, ki so pravica do življenja, svobode in lastnine – toleranca se neha, ko nekdo (posameznik ali institucija) posega v osebne pravice drugega človeka.

Kaj nam pomeni toleranca v vzgoji? John Locke v svojem briljantnem tekstu utemeljuje versko toleranco tako učinkovito, da so bile posledice njegovih ugotovitev vidne v ločitvi države in Cerkve, njegova spoznanja pa so se preselila v ustavo in zakone mnogih držav. Toda glede na polje opredelitve (vera in verovanje) njegove tolerance in časovno distanco bi bilo nesmiselno kar prepisovati

njegove takratne ugotovitve. V svoje razmišljanje bomo spet pritegnili razpravo J. Kreka *Argument za toleranco* (Krek, 1997), kjer se v luči današnjega časa največ ukvarja prav z Lockovim tekstom.

Krek nas med drugim opozori na delitev znotraj subjekta na polje domneve vednosti in polje verovanja, kar je pomembno za razumevanje tolerance. Za samo verovanje je potreben le pristanek, verujemo, ker pač verujemo, gre za intimno odločitev in prostovoljen pristanek, ki temelji na zaupanju nekomu višjemu, ne pa na preverjanju ali dokazovanju. Verovanje kot tako sodi v sfero zasebnega, verujoči pa se prostovoljno združujejo v svoje organizacije, kakršna je npr. Cerkev. Za področje javnega življenja, ki je utemeljeno na domnevi vednosti, je potreben argument in ne samo zaupanje oz. pristanek na avtoriteto. Tako kot država, kjer v političnem razpravljanju velja argument, predstavlja polje vednosti, Cerkev predstavlja polje verovanja, kjer velja verjetje oz. zaupanje. Tako je Locke izpeljal razcep med državo in Cerkvijo ter tudi utemeljil ločitev med njima.

Te ugotovitve so dokaj razvidne iz samega branja Lockove razprave. Krek pa nas opozori na neko drugo pomembno mesto, ko ugotavlja, da problem netolerance ni v nasilju samem, temveč v mestu, na katerem se lahko ustvarijo pogoji za nastanek netolerance. Odgovor na to vprašanje išče v strukturi samega subjekta, kjer se ravno tako kot prej v javni sferi pri delitvi države in Cerkve zgodi razcep, samo tokrat na zasebnem nivoju, ko subjekt razpada na domnevo vednosti in verovanje.

Locke v Eseju o človeškem razumu govori o razumu oz. vednosti, ki predvideva gotovost ali verjetnost, do katere pride um z dedukcijo na podlagi čutenja ali refleksije. Vera mu pomeni pristanek na katerikoli stavek, ki ni izveden na podlagi dedukcij razuma, temveč na podlagi zaupanja v predlagatelja (boga), in takemu odkrivanju resnic pravi razodetje.

Krek sicer ugotavlja to dvojnost verovanja in vednosti, vendar mu je za razcep subjekta pomembnejša *domneva vednosti*, na kateri tudi utemelji razcep subjekta. Domneva vednosti predpostavlja razumnega posameznika, predpostavlja, da nekdo ve. Predpostavlja domnevo resnice, ki ni resnica, pisana z veliko – ena in edina – temveč postaja resnica partikularna, delčke resnice lahko odkriva vsak posameznik. Ne da bi se odpovedal svoji resnici in ne da bi moral zanikati resnico drugih, še vedno lahko razpravlja – čeprav

ostaja pri svojem, dopušča resnico drugih, jo tolerira.<sup>23</sup>

Kje je torej nevarno mesto, na katerem lahko izbruhne nestrpnost? Še enkrat, problem nestrpnosti ni v nasilju samem, ampak v prepričanju subjekta, da edino on ve. Posledica tega je lahko, da v nekem temeljnem trenutku nihče ne ve, zato je mesto, kjer nihče ne ve, polje nestrpnosti. Nestrpni subjekt se vzpostavi s potlačitvijo domneve vednosti.

Neposrednost verovanja je Kreku tudi nična točka vednosti, to je mesto, kjer subjekt ne ve. Toda če vsak verjame, subjekt ve, pa čeprav le na podlagi verjetja. Če nas je dovolj, ki verjamemo – lahko npr. tudi v višjo vrednost slovenske kulture na našem geografskem prostoru nasproti manjšinskim kulturam v naši državi – postane verjetje univerzalno: *verjamem* in ker nas dovolj verjame (več kot od nas drugače mislečih), *vem*, da je resnično, v kar verjamem. Na tem mestu lahko spet izpeljemo misli Johna Locka o vednosti in verovanju: objekt razuma je domneva vednosti, objekt verovanja pa vednost.

Še nekaj opazi Krek pri Locku razen tega, da je subjekt utemeljen na domnevi vednosti: »*Načelo strpnosti izhaja iz tega, da domneva vednosti predpostavlja ločitev lastne resnice od njene predpostavke.*« (ibid.: 64) Lastno, osebno, lahko rečemo delno resnico, mora biti človek sposoben ločiti od predpostavke resnice (domneve vednosti) ter je ne sme prodajati kot univerzalne in edino veljavne resnice. Tega se morata zavedati predvsem vzgojitelj in učitelj, ki morata biti sposobna ločiti resnico drugih, to je gojencev in učencev, od svoje (pa čeprav jo ima za šolsko resnico) in je ne a priori zavreči. Po drugi strani pa mora biti učenec sposoben uveljavljati lastno resnico, pa čeprav nasproti učiteljevi. Če je argument pot k vednosti, se je učenec dolžan opredeljevati do predpostavljene resnice.

Da ne bi skrenili z začrtane smeri, ne bomo šli dalje v razmišljanjih o toleranci kot taki, zato bomo na tem mestu napravili povzetek ugotovljenega.

Princip vzgoje za toleranco ne pomeni vesplošnega dopuščanja v vzgojnem ali učnem procesu, niti ni le modni odziv na nekatere sodobne ugotovitve o družbi in njenem funkcioniranju. Toleranca se uresničuje kot princip skozi posameznika, ki je utemeljen na

<sup>23</sup> Jean Bodin: *Collouim heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* (Pogovor sedmih o skrivnostih sublimnega), 1588. V tem besedilu sedem pripadnikov različnih ver ali filozofskih prepričanj razpravlja o svojih prepričanjih, ne da bi na koncu dosegli konsenz; vsakdo vztraja pri svojem – ne obstaja več univerzalna resnica, ampak resnica posameznika.

domnevi vednosti. Vednost kot nekaj gotovega in nespremenljivega se izoblikuje pri verovanju kot edina resnica, v katero pač verjamemo. V šoli in vzgoji pa moramo predpostaviti vednost ne kot nekaj gotovega, edinega in absolutnega, ampak predvsem kot domnevo, ki jo iščemo in odkrivamo z argumentiranjem in spoznavanjem. Zato vzgojitelj in učitelj ne smeta zastopati fiksne in edine resnice, ki jo samo posredujeta otrokom in učencem, nato pa preverjata, koliko njihova spoznanja ali znanje odstopajo od tega idealnega modela. Tako kot resnica ni več ena sama, ampak se deli na osebne resnice, do katerih pridemo z lastnim spoznavanjem in izkušnjami, moramo biti sposobni lastno resnico ločiti od domneve resnice, sicer pride do zlorab. Učitelj in vzgojitelj ne smeta svoje resnice razglasiti za idealen model, kateremu se je treba približati ali ga posnemati. Učenec pa mora imeti pogum za opredeljevanje do ponujene mu resnice in do resnice, ki jo sam predpostavlja.

Na tem mestu se zastavlja vprašanje, kdaj se bo gojenec ali učenec sposoben zoperstaviti ponujenim modelom vzgojitelja ali učitelja oz. izstopiti iz udobnega varstva njune avtoritete. Pritegniti bo treba spoznanja psihoanalize kot take oz. razvojne psihologije in jih povezati ne le z vzgojo za toleranco, temveč tudi z ostalimi vzgojnimi modeli, ki so se izoblikovali v pedagoški teoriji.

Ideje o opustitvi vsakršne avtoritete v vzgoji z namenom, da bi s tem osvobodili otrokove potenciale, ki so jih nekatere permisivne vzgojne prakse videli v Rousseaujevem konceptu, so se izkazale za neuspešne, saj niso dosegle osvoboditve od avtoritet, temveč nasprotno – še večjo odvisnost subjekta. Kar je treba ohraniti iz permisivnega principa vzgoje, je spoznanje, da mora biti vzgoja prijazna otroku, a ne na načelu takojšnjih izpolnitev otrokovih želja, temveč izpolnitvi otrokovih razvojnih potreb. Avtoriteta pa je ena teh nujnih potreb, zato je njena ukinitvev kot taka škodljiva.

Freud je že vedel, da institucija in učitelj brez vsaj minimalne avtoritete ne moreta zagotoviti potrebnega transferja z učencem, brez tega pa ni vzgojnega učinka. A ne mislim na apostolsko avtoriteto,<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Prvi, ki se je ukvarjal z elementi, ki jih je kasneje razvil v koncept apostolske avtoritete Robi Kroflič v Avtoriteta v vzgoji, in predstavil značilnosti apostola predvsem kot osebnostno nepomembnega posameznika, ki je predvsem prenašalec božjega nauka, je bil Soren Kierkegaard v delu Razlika med apostolom in genijem. Izšlo tudi v slovenskem prevodu (Kierkegaard, 1991).

saj v njej otrok doseže le iracionalno identifikacijo z očetom, ki ga ne osvobaja, tako kot ga pri permisivni vzgoji v odvisnosti drži simbiotična zveza z materjo in ga s postavljanjem neizpolnljivih zahtev po ugajanju izoblikuje v patološkega narcisa. Apostolska avtoriteta, ki temelji na brezpogojni avtoritarni podrejenosti gojenca, je povzročala nekatere značajske lastnosti, kot so konformizem, nagnjenost k tradicionalizmu, agresivnost do šibkejših ter občudovanje močnejših, rasno, versko in ideološko nestrpnost itd.

Lacan pravi, da o podreditvi avtoritete ne odloča gospodar (nosilec avtoritete), ampak hlapec (otrok), katerega izvorni manko prisili k podreditvi. Še več, če vzgojitelj ne bo poskrbel za otroku primeren objekt identifikacije, si ga bo ta preprosto izmislil (Kroflič, 1997). Ugotovitve psihoanalize nas učijo, da mora otrok iti skozi fazo imaginarne materinske identifikacije, predsimbolne očetovske identifikacije in simbolne identifikacije. Vzgojitelj in učitelj se morata umeščati v simbolno identifikacijo, zato je med vzgojiteljem/učiteljem in gojencem nujen transfer, ki omogoči takšno povezavo.

Freud je pisal Fliesu: »Ti si moj veliki drugi.« V velikem drugem je prepoznal nekaj, kar ni mogoče opisati, nekaj več, kot je oseba, ki je nosilec VD sama po sebi. Otrok potrebuje transferno povezavo z avtoriteto v podobi vzgojitelja ali učitelja, vendar morata biti ta dva sposobna, ko gojenec dozori, sestopiti s svojega piedestala, da se bo lahko osvobodil in osamosvojil. Da bo spoznal, da se v navidezni vsemogočnosti avtoritete Velikega drugega skrivajo njegovi lastni potenciali, ki so veliko močnejši od znanj, ki mu jih posreduje vzgojitelj. Otroku bosta morala posredovati spoznanje, da je vsemogočnost njegove avtoritete pomanjkljiva, njena moč pa v obratnem sorazmerju z otrokovim notranjim potencialom, ki se mora osvoboditi v njegovi osamosvojitvi.

Vzgoja za toleranco ne more temeljiti na vzgojitelju, ki neguje transfer, ki se ima za velikega drugega svojemu gojencu, ki gradi na tem, da je on sam vzorec, ki ga je treba posnemati. Kot učitelj ne sme vztrajati na poziciji Velikega drugega, za katerega se predpostavlja, da vedno ve, ampak mora znati učence spodbujati in napotiti k iskanju znanja. V nasprotnem primeru vsiljuje izključno svojo voljo in svoje videnje ter pričakuje, da ga bodo drugi posnemali, ker se ima resnično za Velikega drugega. Učitelj in vzgojitelj morata nasprotno poskrbeti za samoomejevanje lastne

avtoritete na tej stopnji, zato je tak vzgojni princip poimenovan kot model samoomejitvene avtoritete.<sup>25</sup> Sama vzgoja za toleranco pa s svojim izvornim principom omejuje učiteljevo vsevednost in nezmotljivost, zato se na tej točki povezuje in prepleta s samoomejitveno avtoriteto, s tem pa tudi z dognanji o psihološkem razvoju otroka. Učitelj mora učiti tako, da ga učenec sprejema le kot začasno avtoriteto, ki jo bo kasneje lahko pogrešal. Naj navedem zanimiv pedagoški kred: Dober učitelj je oseba, ki se vedno trudi, da bi izgubil službo.

## O pomislekih

Naš ovinek k vprašanju avtoritete in vzgoje za toleranco še zdaleč ni naključen. Ob ponovnem premisleku Lockovega Pisma o toleranci smo pregledali razmerje med vednostjo in verovanjem ter napravili razloček med domnevo vednosti kot objektom vednosti in gotovostjo vednosti, ki je objekt verovanja. Na tej točki smo uvedli vzgojo za toleranco kot vzgojni princip, ki smo ga povezali s konceptom samoomejitvene avtoritete kot nujnim sestavnim delom take vzgoje. Vzgoja za toleranco ni možna brez samoomejitvene avtoritete oz. kritičnega odnosa do transferja, ki je sicer nujen predpogoj za kakršenkoli vzgojni učinek, vendar ne smemo vztrajati pri njem, temveč ga razkrinkavati in s tem omogočiti predpogoje za učenčevo samostojnost.

Menimo, da je vzgoja za toleranco tista, ki se s svojimi principi navezuje na domnevo vednosti in znotraj tega polja (domneve vednosti) onemogoča učitelju, da bi samo prenašal t. i. vednost, ki jo bodo morali učenci le še usvojiti.

Že v prvem razmišljanju o toleranci, natančneje o zgodovini razpravljanj o toleranci, smo opozorili na nevarnost, ko bi bila resnica "spregledana"<sup>26</sup> in bi zato lahko prišlo do vsesplošnega strinjanja – v tem primeru toleranca ne bi bila več potrebna. Prav tako bi lahko sodobna "univerzalna človečnost" zapolnila mesto verovanja posameznika in na ta način ukinila načelo tolerance. Kaj

---

<sup>25</sup> Koncept Robija Krofliča.

<sup>26</sup> V smislu prej sem bil slep in neveden, zdaj sem pa spregledal.

ni pri razglašanju šole vrednot za tisto pravo šolo nevarnost v tem, da bo določen skupek dogovorjenih ali morda izbranih vrednot zapolnil prostorje<sup>27</sup> domneve vednosti in ga zaprl ter zamejil z gotovostjo vednosti?

Drugi pomislek ali ugovor šoli vrednot je spet povezan s humanistično mislijo o toleranci;<sup>28</sup> gre za spoznanje, da se je argument za toleranco oblikoval v dvomu, da preganjalci verovanja vedo, kaj je edino resnično. Zagovorniki šole vrednot dajejo ravno vtis, da vedo, katere vrednote so prave, kakšna je rešitev za težave v šolskem polju in s tem, ko zastopajo to pozicijo, ne dopuščajo dvoma – stvari so jasne, potrebno jih je le udejanjiti. Sami pa smo se pustili poučiti, ko smo se ukvarjali z razmahom nasilja in predsodkov, ki perpetuirajo nevprijetno, določen in dokončen svet z gospostvenimi razmerji vred. Mitscherlich ugotavlja, da je v boju s predsodki pomembno, ali je naš duševni in tudi družbeni sistem nedoločen in odprt ali jasen in s tem zaprt. Slednje nam daje kaj malo možnosti v težavnem soočenju s predsodki in stereotipi.

Imamo še vsaj dve vrsti pomislekov v zvezi s šolo oz. poučevanjem vrednot. Prvi se nanašajo na samo naravo vrednot. Mitscherlich govori tudi o družbenih predsodkih oz. družbeni naravi predsodkov, zato lahko upravičeno domnevamo, da so marsikatero vrednote okužene z družbenimi predsodki, drugače povedano družbeni predsodki so pomemben del teh vrednot.

Druga vrsta pomislekov se nanaša na učinkovitost vzgajanja ali poučevanja za vrednote. Kakšne zahtevne, da ne rečem nemogoče naloge bi v tem procesu naprtili vrednotam, ki naj bi nas obvarovale pred nasiljem in drugimi družbenimi odkloni, nas je opozoril Freud. Pokazal je na nezadostnost intelekta, ki je vpet, ali še boljše orodje

---

<sup>27</sup> Na to besedo, ki jo je Baudelaire zapisal ob izvajanju Wagnerjevega Lohengrina, je opozoril v svoji knjigi *Poetika prostora* Gaston Bachelard v četrtem delu poglavja z naslovom *Intimna neizmernost*. Ta beseda je v tesni povezavi z besedo "vaste" (fr.), ki jo Baudelaire zelo pogosto zapisuje, nakazovala pa naj bi na neizmernost, širino, brezmejnost, in prav beseda prostorje poimenuje prostor take vrste, ki nikakor ni prostor zaključene ali zaprtega tipa. Gre za prostor, ki se razteza v širjave.

<sup>28</sup> Sebastian Castelio (1515–1563): O heretikih: ali naj jih preganjamo.

v rokah nezavedne želje. Pri tem početju imajo ravno predsodki pomembno nalogo, prikriti dejanski motiv delovanja intelekta, vpreženega v zahteve nezavedne želje. Torej se ljudje kot bitja želje<sup>29</sup> tudi pri intelektualni dejavnosti ne moremo a priori izogniti predsodkom in njihovemu pogubnemu delovanju.

Imamo le eno možnost, tj., da s spoznavanjem samega sebe prepoznavamo tudi predsodke in jim s tem otopimo ost. Seveda smo zavezani tudi spoznavanju družbe, ker je narava predsodkov vpeta v samo delovanje družbe.

Zaradi povedanega menimo, da je princip vzgoje za toleranco primernejši od šole za vrednote. Kakšna naj bi bila učitelj in vzgojitelj v šoli za toleranco? Najbolje bi si predstavljali takega človeka kot skeptikoi v prvinskem pomenu besede. Skeptikoi dopušča vsaj dve možnosti, od katerih ne more biti nobena gotova, in je zaradi tega dolžan podvomiti v vsako možnost. In na koncu, ko pridejo v določenem prostoru do konsenzualnega odgovora in nevprašljive resnice, drugače povedano, ko se prostor saturira s pomenom, se mora skeptikoi dopolniti kot subjekt, ki je nomad sveta.<sup>30</sup> O njem razmišljamo skozi koncept deteritorializacije in kasneje tudi reteritorializacije.

Svet kot tudi šolsko polje morata ostati nedokončana, nedovršena in odprta. Ostajati mora kot vprašanje. Vprašanje, na katerega ne moremo odgovoriti zadovoljivo, dokončno ter brez preostanka in smo zato še toliko bolj zavezani odgovarjanju nanj. Tudi v toleranco, ki jo tu zagovarjamo, ne smemo slepo verjeti. Vedno znova jo moramo preverjati in odkrivati pasti (Kuzmanič: 1994) v njej ter v izjavljanju o njej.

Naj se na tem mestu ustavimo.

Za zdaj.

---

<sup>29</sup> Glej Lacanov Graf želje.

<sup>30</sup> Glej Rutar, (2002a), ali še boljše Goodchild, Phillip. Deleuze & Guattari: An Introduction to the Politics of Desire. (1996). London: Sage. Gre seveda za koncept nomada in koncepta deteritorializacije in reteritorializacije.



## Viri

Adorno, T. W. (1999). Avtoritarna osebnost. V M. Nastran Ule (ur.), *Predsodki in diskriminacije, Izbrane socialno psihološke študije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

*American History X* (celovečerni film). (1999). Režija Tony Kaye, New Line Productions.

Bachelard, G. (2001). *Poetika prostora*. Zbirka Koda, Ljubljana: Študentska založba.

Goodchild, P. (1996). *Deleuze & Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*. London: Sage.

Kierkegaard, S. (1991). Razlika med apostolom in genijem. Zbornik Bog, učitelj, gospodar, *Problemi - Razprave*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana: Zbirka Analecta.

Krek, J. (1997). Argument za strpnost. Ljubljana: *Problemi*, 2-4, 31-90.

Kroflič, R. (1997). *Avtoriteta v vzgoji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Kuzmanič, T. (1994). Post socializem in toleranca: Ali toleranca je toleranca, tistih, ki tolerirajo - ali pa ne! *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-165.

Locke, J. (1994). Pismo o toleranci. *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-165.

Locke, J. (1991). *A Letter Concerning Toleration*. London: Routledge.

Marcuse, H. (1994). Represivna toleranca. *Časopis za kritiko znanosti*, št. 164-165, let. 12., str. 97-118.

Mitscherlich, A. (1999). K psihologiji predsodkov. V M., N., Ule (ur.), *Predsodki in diskriminacije, Izbrane socialno psihološke študije*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Nastran- Ule, M. (1999). *Predsoki in diskriminacije, Izbrane socialno psihološke študije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Pribac, I. (1994). Versko in politično ozadje Lockovega pisma o toleranci. *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-165.

Rutar, D. (1997). *Uvod v postmoderno psihologijo*. Ljubljana: Jutro.

Rutar, D. (2002a) *Glede krsta*. Ljubljana: samozaložba.

Rutar, D. (2002b). *Učitelj kot intelektualec*. Radovljica: Didakta.

*Pregledni znanstveni članek, prejet septembra 2004.*