

Raul Raunić, Zagreb

Etička, odgojna i politička vrijednost tolerancije

Moja je nakana da obrazložim zbog čega je prijeko potrebno da ideja tolerancije bude etička, odgojna i politička vrednota u otvorenom i skrivenom curriculumu suvremene škole.

Da bih obrazložio takvu tvrdnju, razmotrit ću dvije stvari. Prva stvar tiče se pojmovne strukture tolerancije, njezinih oblika, te opravdanja tolerancije. U drugoj stvari, htio bih istaknuti odgojne i javno-moralne potencijale tolerancije za liberalno-demokratsku političku kulturu.

Pojam tolerancije na specifičan način reflektira potrebu zajedničkog života u modernom dobu, koje je obilježeno fragmentiranom slikom svijeta, vrijednosnim pluralizmom i razboritim neslaganjima oko koncepcija dobrog života. Tolerancija zauzima relativno uzak, nestabilan i povijesno promjenjivi pojmovni prostor, koji je, s jedne strane, omeđen djelovanjima koja se ne mogu tolerirati, a s druge strane ravnodušnošću. Tolerancija je, nadalje, i posredna pozicija između potpunog prihvaćanja i neograničenog protivljenja. Takva dvostruko posredna pozicija tolerancije uvjetuje i njezinu zagonetnu narav – tolerancija je, naime, prijeko potrebna i istodobno paradoksalna vrlina.¹ Prijeko je potrebna zbog toga što omogućuje minimum zajedničkog života – svaki odnos ispod razine tolerancije otvara vrata neograničenim sukobima. Paradoksalna je, pak, zbog toga što zahtijeva od subjekta određenu vrst automanipulacije.² Ona, naime, u unutanjem konfliktu, treba smatrati ispravnim uzdržavati se od uplitanja u ono što drži da je neispravno.

1. Struktura tolerancije

Složeni pojam tolerancije analitički je moguće rasčlaniti na tri sastavnice. Riječ je o relacijskom pojmu, u kojemu se subjekt tolerancije, bilo da je riječ o pojedincu, skupini ili instituciji, aktivno odnosi prema objektu tolerancije, koji također može biti individualni, skupni ili institucionalni. Drugu sastavnicu tolerancije čini moć i poriv da se intervenira, uredi i kontrolira život drugih. Treću sastavnicu tolerancije, a u opreci prema drugoj, čini imperativ, bilo logičke ili moralne naravi, koji obvezuje subjekt tolerancije na to da odustane od prisilnog uplitanja u djelovanje drugih.

Sve tri sastavnice tolerancije otvaraju nova pitanja. S obzirom na to tko je subjekt tolerancije, razlikujemo dva temeljna modela ili oblika tolerancije: liberalni model, utemeljen na individualnoj slobodi, i hiperkomunitarni mo-

1

Uspor. Bernard Williams, »Toleration: An Impossible Virtue«, u: David Heyd (ur.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, str. 18–27.

2

Uspor. Žarko Puhovski, »Tolerancija u civilnom društvu«, u: *Tolerancijom protiv mržnje: borba protiv rasizma, ksenofobije, antisemitizma i netrpeljivosti*, Hrvatski helsinški odbor za ljudska prava, Zagreb 1997.

del, utemeljen na grupnim povlasticama.³ Povijesno, prvi oblici tolerancije sadržajno se tiču religijskih sloboda. Na Istoku i na Zapadu, prvotno se toleriraju religijske skupine, odnosno crkvene zajednice. Na Istoku, u okviru Otomanskog carstva, postojao je miletski sistem, koji je pružao relativno visoku lokalnu samoupravu crkvenim zajednicama u pitanjima bogoslužja, odgoja i lokalnih, običajnih zakona. Analize Michaela Walzera pokazuju da je Otomansko carstvo bilo ustrojeno kao federacija teokracija.⁴ Zapadni analogon miletskom sustavu jest Nantski edikt iz 1598. U njemu se utvrđuje »dopuštena koegzistencija« između protestanata i katolika. Grupni model tolerancije gotovo je upravo proporcionalno praćen netolerancijom iznutra, odnosno netolerancijom prema članovima skupine. Grupni model tolerancije ne podrazumijeva toleranciju prema hereticima i apostatama. Zapadni model religijske grupne tolerancije, na valu uspona individualizma i liberalnog svjetonazora, evoluirao u individualnu slobodu savjesti, a zatim i u liberalni model tolerancije, koji je i u središtu naše pozornosti.

Poseban problem tolerancije postaje danas sukob dvaju modela. Što je opravdano činiti kada skupina, koja je unutar sebe izrazito netolerantna, zahtijeva da bude tolerirana, štoviše i pozitivno priznata u vidu prava? Drugim riječima, otvoreni je problem kako, na moralno valjan način, urediti odnos između individualnih i skupnih prava, a u kontekstu multikulturnih izazova liberalno-demokratskoj paradigmi?

Druga sastavnica tolerancije, moć i poriv da se intervenira i regulira tuđe djelovanje, također budi određene nedoumice. Moć je, čini se, samorazumljiv uvjet tolerancije, jer ne mogu biti tolerantan prema onome kome ne mogu nanijeti nikakvu štetu, spram koga nemam nikakve moći. Na čemu, međutim, počiva poriv za intervencijom? Je li riječ o predrasudi, prosudbi, sklonosti, nesvidanju, interesu, hiru? Tolerira li se samo moralno pogrešno ili loše? Čini se da je već tu potrebno posegnuti za distinkcijom između tolerantnog djelovanja i tolerancije kao vrline. Tolerantno djelovanje može za impuls uplitanja imati najširi spektar subjektivnih viđenja, koja Joseph Raz svodi na uočavanje nedostataka ili ograničenja kod drugih, jednom riječju nesvidanja.⁵ Tolerancija kao vrlina, međutim, zahtijeva da impuls za uplitanjem počiva na razlozima koji su moralno uvjerljivi ili barem nisu bezvrijedni. Distinkcija između tolerantne prakse i tolerancije kao vrline važna je zbog toga što s njom izbjegavamo apsurdnu situaciju u kojoj bi osoba bila to tolerantnija što nalazi više subjektivnih motiva da intervenira u djelovanje drugih, ali zbog nekog razloga od toga odustaje. Primjerice, besmisleno je i protivno moralnim intuicijama, smatrati tolerantnim nasilnika, koji zbog prekobrojne ispijene pive odustaje od toga da potrči za svojom žrtvom.

1.1. Opravdanja tolerancije

Treća sastavnica tolerancije filozofijski je najinteresantnija. Zašto bismo neka djelovanja trebali tolerirati? Što je, jednom riječju, opravdanje tolerancije? Čini se da možemo razlikovati tri temeljna načina opravdanja tolerancije: opravdanje egoističnim razlozima, opravdanje spoznajnim razlozima, opravdanje moralnim razlozima.

1.1.1. Opravdanje tolerancije egoističnim razlozima

Opravdanje tolerancije egoističnim razlozima povijesno je najstariji i barem u dosadašnjoj povijesti najutjecajniji način opravdanja tolerantne prakse.

Tragična iskustva vjerskih ratova pokazala su da je cijena netolerancije izuzetno visoka. Tuđa krv se, s egoističkog motrišta, ne cijeni, ali se cijeni to što drugi mogu uzvratiti. Riječju, s egoističkog motrišta, najbolje je svima nametnuti svoj način života, ali kako je to teško moguće bez otpora drugih i mogućnosti da drugi nanesu štetu, prosvijećeni egoist, motiviran svojim dugoročnim interesom, poseže za drugim najboljim rješenjem – tolerantnom praksom. Razlozi su za to racionalno strategijski predvidljiva sigurnost egoistova djelovanja. Filozofsku refleksiju takva stajališta prvi je sustavno razvio Thomas Hobbes. On putem metodičkih konstrukcija uma – prirodnog stanja i njegovih nepogodnosti za sve, pristanka na odustajanje od prava na sve, a zbog univerzalnog straha od nasilne smrti, te društvenog i političkog ugovora – legitimira politički autoritet i moralni život.⁶ Budući da »što se tiče tjelesne snage, najslabiji je dovoljno snažan da ubije najjačeg, bilo putem skrivenih lukavština, ili putem udruživanja s drugima, koji su u istoj opasnosti kao i on sam«⁷ nitko nije siguran, a »ljudski je život samotnjački, bijedan, gadan, surov i kratak«.⁸ Mogući izlaz za čovjeka iz takve metodičke konstrukcije antropomehantičkoga prirodnog stanja, sazdanog na metafizički materijalističkog mehanicizma, Hobbes nalazi »dijelom u strastima, dijelom u njegovu (čovjekovu – op. R. R.) umu. Strasti koje navode ljude k miru« – ustvrđuje Hobbes ocrtavajući obrat k modernoj filozofiji politike –

»... jesu strah od smrti, želja za stvarima koje su prijeko potrebne za ugodan život i nada da ih svojom radošću mogu priskrbiti. A um upućuje k primjerenim odredbama mira o kojima se ljudi mogu suglasiti.«⁹

Nasuprot antičkom shvaćanju političke zajednice kao ćudorednog polja ljudske slobode i perfekcije, Hobbes drži da je politička zajednica instrumentalna tvorevina atomiziranih pojedinaca, svrha koje je da pruži najveću

3

Vidi: Will Kymlicka, »Two Models of Pluralism and Tolerance«, u: *Tolerance: An Elusive Virtue*, ibid., str. 81–105. Vidi također i kritiku Kymlickinih teza u istoj knjizi, a u tekstu Moshe Halbertala, »Autonomy, Tolerance, and Group Rights: A Response to Will Kymlicka«, str. 106–113.

4

Uspor. Michael Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven 1997.

5

Uspor. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1989.

6

Uspor. Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, Penguin Books, Harmondsworth 1968. Prve naznake kontraktualističke teorije političke zajednice, izvedene iz slabosti i ranjivosti promišljenog egoista, nalazimo u Glaukonovim osporavanjima Platonova razumijevanja pravednosti. Nasuprot Platonovu intrinzičnom vrednovanju pravednosti, poduprtim metafizičkim i gnoseološkim jamstvima, Glaukon izvodi instrumentalno opravdanje pravednosti koje počiva na dugoročnim interesima razboritih egoista. Glaukon tako tvrdi »Kažu da je od prirode dobro činiti nepravdu, a zlo trpjeti

nepravdu, ali da je veće zlo, kad se nepravda trpi, nego dobro, kad se nepravda čini. Zato kad ljudi kušaju oboje, onda se onima, koji ne mogu nepravdu od sebe odbijati, a drugima je činiti, čini korisnije međusobno se nagoditi, da neće nepravdu ni činiti ni trpjeti. Zbog toga su kažu upravo i počeli postavljati sebi zakone i nagodbe, i što je tako naloženo, to su nazvali zakonom i pravom. To je dakle postanje i bitnost pravednosti, ona je u sredini između najvećeg dobra, naime ako tko nepravdu čini i ne biva kažnjen, i najvećeg zla, ako tko trpi nepravdu, a ne može se osvetiti; pravednost kao sredina obojega, vode ne kao dobro nego kao stvar vrijednu onda kada nije moguće nepravdu činiti. Jer onaj, koji to može činiti i koje je pravo muževan, nikada se ni s kim ne bi nagodio, da nepravdu neće ni činiti ni trpjeti, taj bio bi lud.« (*Država*, 359 a)

7

Thomas Hobbes, ibid., dio I., pogl. 13., str. 183.

8

Thomas Hobbes, ibid., dio I., pogl. 13., str. 186.

9

Thomas Hobbes, ibid., dio I., pogl. 13., str. 188.

moguću zaštitu građanima. U nizu Hobbesovih novina kojima sustavno utemeljuje modernu filozofiju politike, za naš je kontekst primjereno istaknuti značaj strasti, poglavito straha,¹⁰ za buđenje uma. Instrumentalni um individua iznalazi kompromise i ustrojstva za postignuće političkog mira.¹¹ Hobbesova politička filozofija reflektira povijesno iskustvo vjerskog i svjetonazorskog pluralizma, koji je onemogućio da koncepcija *summum bonum* bude temelj i jamac poopćivosti političke zajednice. »Ne postoji« – piše Hobbes – »neka *Finis ultimus* (krajnja svrha), ni *Summum Bonum* (najveće dobro), kao što se to tvrdilo u knjigama starih moralnih filozofa«. ¹² Ako se zajednica ne može utemeljiti u *summum bonum*, onda valja poći od onoga što je zajedničko svim ljudima –

»Ja tako stavljam na prvo mjesto opću sklonost svih ljudi za stalnom i neumornom željom za moći nakon moći, koja prestaje jedino smrću.«¹³

Drugim riječima, zajednicu je moguće utemeljiti samo na onome što je zajedničko svim ljudima – a to je *summum malum* – ili strah od nasilne smrti. Kakvo god da je shvaćanje dobra života koje netko zagovara, svima je potrebna zaštićena sloboda ili sigurnost od nasilnog uplitanja tuđih moći.

Problem tolerantne prakse utemeljene na ravnoteži straha jest izrazita nestabilnost.¹⁴ Dovoljno je da netko pomisli da je dovoljno jak i da mu nitko ne može naškoditi, ili doista jest tako jak, ili nijedno od toga, nego je jednostavno nesmotren i nerazborit, pa da prestanu razlozi za tolerancijom. Hobbes taj problem rješava putem izrazite asimetrije moći – svi su u odnosu na suverena ili »javnog mača« i »smrtnog boga« – bez ikakvih izgleda. Vertikalni strah od suverena jamac je političkom miru. To, dakako, rađa problem Hobbesove političke filozofije – horizontalni strah ili strah od drugih pojedinaca zamijenjen je vertikalnim strahom ili strahom od suverena kao onipotentne umjetne osobe. U prvome sukobu – sukobu s drugim pojedincem, individua još ima neke izgleda, no u drugom sukobu – sukobu sa suverenom, pojedinčevi su izgledi ništavni.¹⁵

Ideja tolerancije koja počiva na interesu prosvijećenog egoista, odnosno na motivu ostvarenja uzajamne prednosti, ne figurira kao etička vrlina, nego je u najboljem slučaju riječ o političkoj ili javno-moralnoj vrlini. Samoograničenje pojedinaca jest instrumentalni argument i način da se postigne »modus vivendi«. Utoliko je takav način opravdanja tolerancije kriptoeitička pozicija. S druge strane, međutim, taj povijesno najučinkovitiji način funkcioniranja tolerancije ne bismo smjeli potcijeniti, jer vodi postignuću političkih vrednota: mira, sigurnosti i otklanjanja patnji.

Sa sličnim se teškoćama susreće i pokušaj da se tolerancija opravda argumentima klasičnog utilitarizma. Benthamov hedonistički proračun ili proračun korisnosti,¹⁶ drži da je djelovanje opravdano, ukoliko ukupan zbroj zadovoljstava ili korisnosti, što se kod svih ljudi izračunava na isti način, nadmaši zbroj boli, a kod svih ljudi koji su djelovanjem obuhvaćeni. Takva moralna aritmetika, temeljena na kumulativnosti zadovoljstva i boli, čini da je toleranciju osobito teško opravdati tamo gdje je i najpotrebnija – u situacijama netolerantne većine. Kvantitativno iskazano zadovoljstvo netolerantne većine, naime, a pod demokratskom pretpostavkom utilitarizma prema kojoj se svačije zadovoljstvo i bol računaju jednako, logički nužno preteže nad štetom koju trpi manjina. Na temeljni prigovor klasičnom utilitarizmu – impersonalno zbrajanje zadovoljstava ne vodi računa o odvojenosti osoba i distribuciji zadovoljstava unutar skupa¹⁷ – utilitarizam pokušava odgovoriti

tako da uključi individualna prava u moralnu matematiku, što dovodi do utilitarizma pravila.

1.1.2. Opravdanje tolerancije spoznajnim razlozima

Drugi način opravdanja tolerancije počiva na spoznajnim razlozima. Pri tome je moguće razlikovati radikalni stav metaetičkog skepticizma¹⁸ i um-

10

Strah je u Hobbesovoj političkoj filozofiji početna i završna točka. Čitava Hobbesova kontraktualistička konstrukcija započinje s horizontalnim strahom, ili općim strahom pojedinaca jednih od drugih u predgovornom prirodnom stanju kao negativnoj zajednici rata, a završava s vertikalnim strahom ili strahom građanina i državljanina od suverena »javnog mača«. Ne bez razloga, Hobbes je za čitava svoga dugog života pričao vic o tome kako su strah i on blizanci, budući da je njegova majka zapala u prerane trudove, nakon što se početkom travnja 1588. proširila glasina da nailazi nepobjediva španjolska armada. Uspor. Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 1990.

11

Susprezanje od nasilnog uplitanja u život drugih, a zbog straha da bi to i drugi mogli učiniti nama, najčešći je izvor tolerantne prakse u povijesti, koji Judith Shklar, a u osloncu na Montesquieova lucidna zapažanja, naziva »liberalizmom straha«. Uspor. J. Shklar, »The Liberalism of Fear«, u: Nancy Rosenblum (ur.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts 1989., str. 21–38.

12

Thomas Hobbes, *ibid.*, dio I., pogl. XI., str. 160.

13

Thomas Hobbes, *ibid.*, dio I., pogl. XI., str. 161.

14

Razdoblje mira u periodu hladnog rata temeljilo su upravo na ravnoteži straha.

15

John Locke osporava Hobbesovu legitimaciju apsolutne i svoljevoljne vlasti, ne spominjući izravno Hobbesa, ali izravno aludirajući na njegovu teoriju, na dva prepoznatljiva načina. Prvi je putem metode racionalnog izbora. Locke želi pokazati da je upravo u okvirima Hobbesove argumentacije racionalno preferirati anarhiju u odnosu na tiraniju. Ako pretpostavim, argumentira Locke, da su pojedinci »predali sebe apsolutnoj i svojevoljnoj vlasti i volji zakonodavca, da su razoružali sebe i naoružali njega, da su učinili sebe žrtvom kad god on to poželi, onda je u mnogo gorem položaju onaj tko je izložen svojevoljnoj vlasti jednog čovjeka, a koji zapovijeda nad 100.000 ljudi, negoli onaj tko je izložen svojevoljnoj vlasti svih 100.000 ljudi pojedinačno: nitko ne može biti siguran da je

volja onog tko ima takvu moć zapovijedanja bolja od volje drugih ljudi, a ipak je njegova moć 100.000 puta jača. Vidi: J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge at The University Press, 1963., knjiga II., pogl. XI., sek. 137, str. 377–378. Drugi način osporavanja Hobbesova kontraktualizma Locke poduzima, kako pozivom na ideju racionalnog odlučivanja tako i pozivom na sarkastično i metaforički izrečene moralne intuicije. Neodrživo je, naime, pretpostavljati da su »ljudi tako glupi da se brinu kako da izbjegnu štete koje bi im mogli nanijeti tvorovi ili lisice, ali su zadovoljni, i štoviše smatraju to sigurnošću, ako ih progutaju lavovi«. Vidi: J. Locke, *ibid.*, knj. II., pogl. VII., sek. 93, str. 346.

16

Riječ je o pokušaju Jeremy Benthama da ponajprije javnomoralna pitanja prevede na tehnički jezik aritmetičkih pitanja. Zajednički nazivnik ili obračunska jedinica hedonističkog proračuna ili proračuna korisnosti bila bi zadovoljstvo ili odsutnost boli. Zadovoljstvo, drži Bentham, ima sedam intrinzičnih značajki koje se dadu numerički izraziti. Riječ je o: 1. jačini; 2. trajanju; 3. izvjesnosti; 4. vremenskoj udaljenosti; 5. plodnosti ili mogućnosti da pokrene lanac istovrsnih osjećaja; 6. čistoći ili mogućnosti da ne pokrene suprotne osjećaje; 7. opsegu ili broju ljudi koje zadovoljstvo obuhvaća. Svako je djelovanje i djelovanje svih etički opravdano razmjerno tome koliko njegove posljedice kumulativno pridonose najvećoj mogućoj sreći najvećeg broja ljudi, pri čemu se sreća ili zadovoljstvo svih izračunavaju na isti način. Vidi: Jeremy Bentham, »An Introduction to the Principles of Morals and Legislation«, u: J. S. Mill and J. Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, Penguin Books, Harmondsworth 1987. O obrani utilitarizma i njegovim savršenijim izvedenicama, te o kritici utilitarne moralne teorije vidi: J. J. C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

17

Takav prigovor klasičnom utilitarizmu među ostalima izriče i John Rawls u knjizi *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts 1971., str. 22–27.

18

Uspor. John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth 1977., posebice prvi dio »The Status of Ethics«. Mackie nastoji pokazati povezanost metaetičkog skepticizma i etičkog subjektivizma, i

jereni stav o nesavršenosti ljudske spoznaje. Prvi stav opravdava toleranciju tako što tvrdi da moralni sudovi nisu i, po naravi stvari, ne mogu biti opravdani, što onda dovodi do metaetičkog relativizma, iz kojeg se pokušava izvesti etički relativizam i subjektivizam.¹⁹ Drugi stav drži da nesavršena ljudska priroda nužno dovodi do insuficijentne spoznaje o, primjerice, religijskim pitanjima ili krajnjim svrhama svijeta. Budući da čovjek ne može dosegnuti apsolutnu istinu u religijskim stvarima i budući da nema pokazatelja koji mogu razdvojiti istinu od neistine, neopravdano je progoniti ljude zbog drukčijih uvjerenja. Među prvima je takvo opravdanje tolerancije podastrijeo Pierre Bayle, nastojeći da opovrgne Augustinovu legitimaciju netolerantnog paternalizma.²⁰ John Locke²¹ i Voltaire²² također su, barem u dijelu svoje argumentacije, zagovarali opravdanje tolerancije s idejom nepouzdanosti ljudske spoznaje. Interesantno je da i John Stuart Mill legitimira toleranciju tako što, pored moralne argumentacije – »Svatko je vlastiti čuvar svojeg zdravlja tjelesnog, umnog, duševnog«²³ – koristi i pragmatičnu, te spoznajnu argumentaciju. Put dolaženja do istine, tvrdi Mill, uključuje i toleranciju najrazličitijih mišljenja, ma kako se činila pogrešnim ili čak nemoralnim. »Osobito je zlo«, piše Mill,

»... što onaj tko ušutkava izražavanje mišljenja potkrada ljudski rod, potomstvo, baš kao i vlastitu generaciju, one koji se ne slažu s tim mišljenjem još više nego one koji ga prihvaćaju. Kad je to mišljenje točno, oni su lišeni povoljne prilike da zabludu zamijene istinom, a kad je krivo, oni gube gotovo još veće dobro, jasnija opažanja i življi utisak istine izazvan njezinim sporom sa zabludom.«²⁴

Poteškoća spoznajnog opravdanja tolerancije jest u tome što u svom radikalnom obliku – čovjek ne može doći do istine – dovodi do etičkog subjektivizma, koji niti logički potvrđuje, a niti opovrgava ideju tolerancije. Štoviše, ako su moralni sudovi, prema tvrdnji etičkog subjektivizma, svodivi na pojedinčeve želje i osjećaje, onda je ideja tolerancije nepotrebna jer je nestao predmet sporenja.

1.1.3. *Opravdanje tolerancije moralnim razlozima*

Treći, i čini se najuvjerljiviji način opravdanja tolerancije kao vrline počiva na moralnim razlozima. Je li moguća etička koncepcija koja ima dovoljno autoriteta da nadiđe sve ono što nas dijeli, tj. različite i suprotstavljene koncepcije o tome što je to dobar i smislen ljudski život? Budući da su vrijednosni sustavi i koncepcije dobrog života međusobno neusporedivi, prijeko je potrebno pronaći, riječima Thomasa Nagela, nadosobno stajalište ili nepristranost višeg reda.²⁵ U Zapadnoj filozofskoj tradiciji dvije su struje mišljenja na tom planu osobito interesantne. U klasičnoj civilizaciji riječ je o stoičkim školama, a u modernoj o Kantovoj praktičkoj filozofiji. Stoičke škole, a posebice Seneka i Ciceron, razvile su ideju kozmopolitizma, koja etički transcendirira vezanosti čovjeka za lokalne zajednice i neposrednosti života. Sam pojam kozmopolitizma, prema Diogenu Laertijeu, prvi rabi cinik Diogen iz Sinope – kada bi ga tko upitao odakle dolazi, odgovarao bi: »Ja sam građanin svijeta«. Diogenovo značenje kozmopolitizma metodički je negativno. Ponajprije je vezano za svojevrsni egzil iz izopačenosti običaja i ograničenja zajedničkog života, u misaoni svijet samodovoljnosti i filozofskog života. Seneka i Ciceron, pak, razvijaju pojam kozmopolitizma u izravnom etičkom i filozofsko-političkom značenju. Odgoj nam treba pomoći, tvrdi Seneka, da osvijestimo našu pripadnost dvjema zajednicama: zajednici u kojoj smo rođeni i istinski velikoj svjetskoj zajednici ljudskih bića. Prva je

zajednica slučajna, a druga počiva na umnoj prirodi svakog ljudskog bića.²⁶ Shodno tome, primarne moralne obveze imamo spram humaniteta svakog

to takvu da tvrdi da je prvo najčešća pretpostavka drugog. Uspor. također Craig K. Ihara, »Moralni skepticizam i tolerancija«, u: *O toleranciji: Rasprave o demokratskoj kulturi*, ibid., str. 203–212.

19

Geoffrey Harrison argumentirano tvrdi da, unatoč prividnoj bliskosti, nije moguće uspostaviti logičku vezu između metaetičkog relativizma i tolerancije. To je zato što je prvo metaetički, a drugo etički stav. Drugim riječima, da bi se uspostavila veza između metaetičkog relativizma i tolerancije, potrebno je uvesti posredni etički stav: »Nitko nema pravo spriječiti drugoga da djeluje u skladu s vlastitim moralnim sustavom, ukoliko je taj moralni susav logički koherentan, koliko i sustav drugoga koji bi ga htio spriječiti«. Vidi: G. Harrison, »Relativizam i tolerancija«, u: I. Primorac (ur.), *O toleranciji: Rasprave o demokratskoj kulturi*, Filip Višnjić, Beograd 1989., str. 181–202. Gordon Graham također uvjerljivo pokazuje teškoće uobičajenog povezivanja tolerancije i metaetičkog relativizma. Njegova je teza, da je metaetički objektivizam, koji valja strogo lučiti od etičkog apsolutizma, mnogo prihvatljivija pretpostavka za vrednotu tolerancije, budući da je samo na pretpostavci etičkog objektivizma moguće sačuvati dvosložnu strukturu tolerancije – protivljenje i susprezanje.

20

Uspor. Pierre Bayle, »Filozofsko tumačenje o riječima Isusa Krista 'Natjeraj ih da dođu«, u: *O toleranciji: Rasprave o demokratskoj kulturi*, ibid., str. 51–71. Augustin u pismu iz 408. godine, a protiv donatističke hereze, prvi puta koristi parabolu o Velikoj gozbi iz Evanđelja po Luki (XIV., 16–24.) i poznatom učenju »compelle intrare« – natjeraj ih da dođu – kao argumentu Objave, kojim se treba opravdati politička prisila nad hereticima. Za legitimaciju paternalističke netolerancije spram krivovjernika i nevjernika, Augustin izravno koristi paralelu s očinskim kažnjavanjem sina. »U kažnjavanju sina, čak i s nekom oštrinom, očinska ljubav zasigurno nije manja; pa ipak, onaj za koga se čini da je prijeko potrebno da ozdravi s boli, pravedno kažnjavanje prima mrko i bolno... Zato je osoba kojoj je oduzeta sloboda, jer ju je zloporabila, pobijedena na svoju korist; budući da ništa nije istinskija nesreća od sreće prekršitelja, s kojom je pogubna nekažnjivost ustanovljena, a zle dispozicije ojačane.« Aurelije Augustin, »Epistula«, CXXXVIII., II. 14. Navedeno prema H. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustin*, Columbia University Press, New York/London 1963.

21

Vidi: John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Prometheus Books, New York 1990.

22

Voltaire, *Rasprava o toleranciji*, Školske novine, Zagreb 1990. i *Filozofjski rječnik*, Publicum, 2004.

23

John Stuart Mill, »O slobodi«, u: *Izabrani politički spisi*, prvi svezak, Informator/Fakultet političkih nauka, Zagreb 1988., str. 120.

24

John Stuart Mill, »O slobodi«, ibid., str. 123. Mill također nadomeće: »Nema stvari koja je savršeno sigurna, ali ima izvjesnosti dovoljne za ciljeve ljudskog života... Velika je razlika smatramo li neko mišljenje istinitim zato što nije oboreno, mada je bilo dovoljno prilika za pobijanje ili ga držimo istinitim zato što ga ne bi bilo dopušteno pobijati. Posvemašnja sloboda suprotstavljanja i pobijanja našeg mišljenja pravi je uvjet što nas opravdava da to mišljenje smatramo istinitim za ciljeve djelovanja. Ljudsko biće inače nikako ne može steći bilo kakvo razumno uvjerenje da je u pravu«. (Str. 124–125.)

25

Uspor. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986., posebice poglavlja »Ethics« i »Living Right and Living Well«, str. 164–201, te knjigu istog autora *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford 1991., posebice poglavlja »Two Standpoints« i »Toleration«, str. 10–20 i str. 154–168. Nagel je, u okviru svoje neokantovske pozicije, svjestan da s idejom »postupnog razvoja nadosobne moralnosti« (*View from Nowhere*, str. 201), problem etičke refleksije nije riješen, nego tek započinje jer treba pomiriti individualne vrednote i stajališta s nadosobnim motrištem. Nagelovim riječima, »Moralno promišljanje mora se primijeniti na pitanje kako izvesti racionalne zaključke iz sukoba između nadosobnih i osobnih razloga« (str. 201). Samo oni etički zahtjevi, drži Nagel, koji uspiju pomiriti nadosobne i osobne razloge mogu računati na motivacijske kapacitete osoba kojima su upućeni. Nagel, stoga, na pretpostavci razlike između privatnomoralnih i javnomoralnih zahtjeva, zagovara ideju »pregovaranja između naših viših i nižih jastava u dolaženju do prihvatljive moralnosti. Na taj bi se način mogao smanjiti jaz između moralnih i obuhvatnijih racionalnih zahtjeva. To znači da na određeni način postoje nadosobne sankcije za narušavanje ravnoteže između osobnih i nadosobnih razloga« (str. 202). Samuel Scheffler u knjizi *Human Morality*, Oxford University Press, Oxford 1992., također traži posrednički model umjerene moralnosti, koji pomiruje jednostranosti stroge moralnosti izgrađene na čistom nadosobnom stajalištu (interes svake osobe ima jednaku intrinzičnu važnost) i moralnosti izvedene isključivo iz osobnih stajališta (interes je osobe

čovjeka u svjetskoj zajednici ljudi. Um je način i medij poopćivosti koji se ne da, tvrdi Seneka, lako prevariti. Radikalnost Senekinih izvoda Ciceron ublažava time što socijalne i moralne vezanosti čovjeka interpretira u ideji koncentričnih krugova zajedništva. Pri tome moralno opravdava posebne vezanosti čovjeka za lokalne zajednice, ali samo na takav način koji ne krši dignitet čovječnosti u svakoj osobi.²⁷

U stoičke doprinose za razvoj moralnih kapaciteta, što dovode do moderne ideje tolerancije, valja pribrojati i učenja Marka Aurelija o trima vrstama pravila življenja koja određuju odnos osobe prema nužnom tijeku prirode, prema drugim ljudima i prema vlastitu mišljenju. Tri vrste pravila življenja odgovaraju trima djelatnostima duše: želji, prosudbi i volji za djelovanjem. Želje trebaju pristati uz nužni tijek prirode; prosuđivanje uz objektivnost; a volja za djelovanjem uz pravednost i altruizam. U ovom posljednjem Marko Aurelije ističe važnost dobrohotnosti, razumijevanja, ljubavi prema bližnjem i univerzalnom poštovanju moralne osobe, koju treba razlikovati od njezinih djela, ma kako ona bila pogrešna. Marko Aurelije tako piše »Pomisli da su oni od iste krvi kao i ti, i da griješe iz neznanja i protiv svoje volje« (*Meditacije*, VII., 22. 2.). Nadalje »*Proprium* je duše, ako je racionalna, da voli svog susjeda, što odgovara istini i poštovanju«. Također

»... kao što su udovi tijela u organskom jedinstvu takav je odnos između racionalnih bića, koja su, premda postoje u odvojenim tijelima, ipak stvorena za to da ostvare jednu i skladnu djelatnost. Taj će ti se pojam bolje usjeći ako često sebi ponavljaš: Ja sam ud organizma što ga tvore racionalna bića«. (*Meditacije*, VII, 13.)²⁸

Druga utjecajna intelektualna struja, koja će odlučujuće pridonijeti afirmaciji vrijednosnog pluralizma i toleranciji kao etičkoj vrednoti, jest Kantova etika. Kantova praktička filozofija preokrenula je tradicionalnu paradigmu i uspostavila modernu, koja počiva na priznanju slobode i jednakosti moralnih osoba, čime je stvoren normativni prostor za vrednotu tolerancije. Kant, naime, ne polazi od koncepcije dobra, koja je dana neovisno od ispravnog, nego polazi od koncepcije ispravnog ili moralnog zakona, tvorac kojeg je čisti praktički um.²⁹ Bilo koja etička koncepcija, koja polazi od pojma dobra kao apriornog i nezavisno danog predmeta, nužno završava u heteronomiji, jer upravo taj predmet biva odredbenim razlogom volji. Time empirijski uvjeti određuju moralni zakon, a um se srozava na sredstvo postignuća ugone. Zbog tog razloga Kant poduzima praktički kopernikanski obrat i objašnjava

»... paradoks metode u kritici praktičkog uma: da se naime pojam dobra i zla ne mora odrediti prije moralnoga zakona... nego samo... poslije njega i pomoću njega«.³⁰

Drugim riječima, »ne određuje i ne omogućuje pojam dobra kao predmeta moralni zakon, nego obratno, moralni zakon prije svega pojam dobra, ukoliko ono upravo i zaslužuje to ime«. ³¹ Zbog toga razloga »jedino formalni zakon, tj. takav, koji umu za najviši uvjet maksima propisuje samo formu njegova općega zakonodavstva, može a priori biti odredbeni razlog praktičkog uma«. ³² Riječju, Kantov je obrat u tome što je pošao od prioriteta ispravnog pred dobrim, regulativnog principa pred supstancijalnim, autonomije pred heteronomijom, deontologije pred teleologijom, razboritosti pred perfekcijom, imperativnom i obvezujućom formom etičkih zahtjeva pred privlačnom i poželjnom formom etičkih zahtjeva, krivnjom pred sramom. Problem je teleoloških etika u tome što teško izlaze na kraj s razboritim vrijednosnim pluralizmom. Sve što ne stremlji najvišoj vrednoti, izraz je

nezrelosti ili izopačenosti. Složenije teleološke teorije, kakav je primjerice utilitarizam, pokušavaju apsorbirati vrijednosni pluralizam tako što stvaraju meta-vrijednost, na koju bi se onda različite vrijednosti mogle svesti. To dakako stvara problem usporedivosti, prevođenja i mjerenja vrednota. Kantova etika, nasuprot tome, omogućuje primjerenu ravnotežu između različitih vrijednosnih orijentacija ili subjektivnih maksima, te objektivnosti moralnog zakona. Kant, naime, ne smatra da je neki određeni način života superiorniji drugome, nego pred subjektivne maksime postavlja test poopćivosti iskazan u vidu kategoričkog imperativa. Ako je subjektivna maksima u skladu s regulativnim principom kategoričkog imperativa ili zahtjevom za racionalnim djelovanjem, onda pripada »carstvu svrha« ili zajednici moralnog prosuđivanja.³³ »Na takav je način dakle moguće« – piše Kant –

»... svijet umnih bića (mundus intelligibilis) kao carstvo svrha, i to s pomoću vlastitoga zakonodavstva svih osoba kao članova. Prema tome mora svako umno biće raditi tako, kao da je po svojim maksimama u svako vrijeme zakonodavan član u općemu carstvu svrha. Formalni je princip tih svrha: Radi tako, kao da bi tvoja maksima ujedno trebala služiti kao opći zakon (svih umnih bića).«³⁴

Ideja carstva svrha, koju čine osobe kao nositelji valjanih moralnih zahtjeva, omogućuje dvije stvari. Prvo, omogućuje da načinimo razliku između djelovanja, koja su prema regulativnom principu kategoričkog imperativa dopustiva, ali spram kojih gajimo određenu subjektivnu podozrivost; i poštovanja spram nositelja tih djelovanja ili moralnih osoba, čime ih priznajemo kao slobodne i jednake. Ta razlika između djelovanja i osobe, što sistemski odgovara razlici između privatne i javne sfere, otvara normativni prostor za toleranciju kao etičku i političku vrlinu. Drugo, ideja carstva svrha omogućuje da se u javnoj uporabi uma stvori prijeko potrebno jedin-

neusporediv s interesima drugih osoba). Scheffler kritizira Nagelovo izvođenje, jer drži da Nagelova pozicija ipak naginje k ideji da »moralnost predstavlja oblik nadilaženja sebe« (str. 124), dok Scheffler, s pravom, insistira na ideji da »moralnost omogućuje važan oblik osobne integracije« (str. 124). U tom smislu, Scheffler drži da je jedan od ciljeva razboritog moralnog odgoja njegovati moralne ideje koje »omogućuju ljudima da integri- raju poštovanje prema vrijednosti drugih s njihovom prirodno neproporcionalnom brigom da sami vode ispunjeni život« (str. 129).

26

Interpretativno vidi: Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts 1997., posebice drugo poglavlje »Citizens of the World«, str. 50–84.

27

Uspor. Cicero, *On the Good Life*, Penguin Books, Harmondsworth 1971.

28

Vidi interpretaciju: Pierre Hadot, *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts 2001. Iz te knjige preuzeo sam i navode Marka Aurelija.

29

Prioritet ispravnog pred dobrim kao obilježje moderne, kantovske etičke paradigme, prvi je interpretativno i u sustavnom obliku istaknuo Henry Sidgwick u djelu *The Methods of Ethics* iz 1874. Od suvremenih autora, na neokantovskom prioritetu ispravnog pred dobrim, insistiraju John Rawls u djelima *A Theory of Justice*, ibid., i *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.; te Charles Larmore u djelu *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, New York 1996.

30

Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 101.

31

Ibid., str. 102.

32

Ibid., str. 103.

33

Vidi: Barbara Herman, »Pluralism and the Community of Moral Judgement«, u: David Heyd (ur.), *Toleration an Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton 1998.

34

Immanuel Kant, »Osnov metafizike ćudoreda«, u: Kant, *Dvije rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb 1953., str. 201.

stvo u različitosti i racionalno utvrde djelovanja koje nije moguće tolerirati.³⁵

2. Odgojna vrijednost tolerancije za liberalno demokratsku političku kulturu

U drugom dijelu teksta htio bih razmotriti odgojne potencijale tolerancije za suvremenu liberalno demokratsku političku kulturu. Egzistencijalna napetost ljudskog postojanja – svijest o individualnom diskontinuitetu i socijalnom kontinuitetu postojanja – stvara snažnu potrebu za refleksijom kulturne obnove života.³⁶ Razumljivo je da u procesu svjesne reprodukcije života odgoju pripada središnje mjesto. Neovisno o tome je li odgoj formalan ili neformalan, privatn ili javan, individualni ili socijalni, svagda je riječ o tome da se određenim postupcima kultiviraju i razvijaju dispozicije kao što su: sposobnosti, umijeća, znanja, stavovi, vrijednosti i karakterne crte. Budući da odgoj presudno utječe na oblikovanje temeljnih intelektualnih i emocionalnih dispozicija prema prirodi i drugom čovjeku, čini se da je opravdana tvrdnja Johna Deweya prema kojoj je »filozofiju moguće čak odrediti kao opću teoriju odgoja«.³⁷ U odgoju se posredstvom učenja prenose, obnavljaju i razvijaju značenja i smisao. Pri tome, odgojni kapaciteti socijalne interakcije omogućuju sukcesivan slijed dvaju kompatibilnih procesa: podruštvljenja ili prihvaćanja simboličke općosti tumačenja u socijalnom svijetu i individualizacije, ili postupno rastuće neovisnosti od socijalnog sistema.³⁸

Moderna društva suočena su sa slabljenjem »prirodnosti« i samorazumljivosti tradicije, multikulturalnim izazovima, te suparničkim koncepcijama dobrog života, što stvara posebne teškoće u definiranju odgojnih sadržaja i ciljeva.³⁹ Istina je da su sukobi oko odgojnih ideala stari koliko i Zapadna filozofija.⁴⁰ Posebnost moderniteta jest, međutim, u radikalnom i nepovratnom fragmentiranju slike svijeta i razboritim neslaganjima oko pitanja što to čini vrijedan i dobar ljudski život. Prvorazredna je zadaća javnog školstva da, na takvim pretpostavkama, rekonstruira, obrani i razvije kulturne potencijale zajedničkog i individualnog života. Jedan od uvjeta za ispunjenje takve zadaće jest dosljedno priznanje etičke, odgojne i političke vrijednosti tolerancije.

2.1. Povijesna i konceptualna osporavanja ideje tolerancije

Osporavanja ideje tolerancije povijesne su i konceptualne naravi. Što se povijesnih prijevora tiče, dovoljno je spomenuti da je Jacques Bossuet, teolog, biskup, govornik i polemičar s kraja 17. stoljeća, s ponosom tvrdio da je katolička crkva najnetolerantnija od svih. Tolerancija se, naime, razumjela kao popustljivost prema zlu. John Locke, Bossuetov suvremenik, smatrao je, isprva, u djelima *First Tract on Government* iz 1660. i *Second Tract on Government* iz 1662., da je vjerska tolerancija prijetnja političkom miru, da bi tek dvadesetak godina kasnije, u djelu *A Letter Concerning Toleration* iz 1685. tvrdio da je vjerska tolerancija uvjet stabilnosti poretka. Lockeovo opravdanje tolerancije počiva na pragmatičnim razlozima – vjerska proganjanja neracionalna su jer prisila ne mijenja uvjerenja; spoznajnim razlozima – vladar nije nepogrešiv u prosuđivanju; teološkim razlozima – pitanja individualnog spasenja odveć su važna da bi bila prepuštena političkom autoritetu; moralnim razlozima – svaki čovjek ima najviši i apsolutni autoritet da prosuđuje o stvarima koje se tiču njega samoga. Lockeovo opravdanje tole-

rancije jedno je od izvorišta njegova protoliberalizma, koji zagovara moralni, socijalni i politički subjektivitet pojedinca, a pred nelegitimnim posezanjima političkog autoriteta i nelegitimnim političkim ambicijama crkvenih autoriteta.⁴¹

Riječju, povijesni prijevori o toleranciji povezani su s kulturnom preobrazbom tradicionalnih u moderna društva, odnosno s preobrazbom monističke u pluralističku sliku svijeta.

Konceptualna osporavanja tolerancije, pak, počivaju na pozicijama moralnog apsolutizma. S takvih se stajališta nijeće racionalnost drukčijih razumijevanja o dobrom i vrijednom životu. Najčešći metodički pozitivni argument moralnog apsolutizma jest poziv na autoritet,⁴² odnosno poziv na privilegi-

35

Ideja javne uporabe uma također je Kantov pojam, koji je u suvremenim raspravama osobito koristio John Rawls. Kant tako u spisu »Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?« piše: »Pod javnom upotrebom čovjekova vlastita uma podrazumijevam onu koju netko, kao znanstvenik, čini od njega pred svekolikom čitalačkom publikom.« Štoviše, »javna upotreba čovjekova uma mora u svako doba biti slobodna, i jedino ona može ostvariti prosvjetiteljstvo među ljudima«. (Kant, *Izabrani politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000., str. 36–37.

36

Vidi: John Dewey, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, The Macmillan Company, New York 1941.

37

John Dewey, *ibid.*, str. 383.

38

Vidi: Jürgen Habermas, »Razvitak morala i identitet jastva« u: Habermas, *Prilog rekonstrukciji istorijskog materijalizma*, V. Masleša, Sarajevo 1985., str. 53–82.

39

Uspor. Jonathan Zimmerman, *Whose America? Culture Wars in the Public Schools*, Harvard University Press, Cambridge/MA 2002.

40

Tako, primjerice, Aristofan u »Oblacima« na svoj komediografski i karikaturni način prikazuje sukob starih i novih odgojnih ideala. Tradicionalne ideale zagovara ostarjeli vojnik, koji se s nostalgijom sjeća vremena kada su sinovi slušali očeve i kada se s radošću umiralo za Atenu. Podi samnom – dovikuje stoga mladiću – i izgledat ćeš kao čovjek – imat ćeš široka ramena, čvrste butine, kratki jezik i malo spolovilo. Ovo posljednje, dakako, figurativno predstavlja znak samokontrole. Suprotno tome, nove odgojne ideale karikaturno predstavlja Sokratova škola, koju Aristofan podrugljivo naziva mislonicom. Podi samnom – kazuje zagovornik novih odgojnih ideala i izgledat ćeš kao filozof – imat ćeš uska ramena, mlhove butine, ali zato dugačak jezik. Uspor. i interpretaciju Marthe Nussbaum, *ibid.*

41

Uspor. John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Prometheus Books, New York 1990. Između spisa *First Tract on Government* i *Second Tract on Government*, u kojima Locke zastupa hobsovsku tezu o toleranciji kao prijetnji stabilnosti poretka, i spisa *A Letter Concerning Toleration*, u kojima Locke drži da je tolerancija jamac političkom miru, stoji spis *An Essay Concerning Toleration* iz 1667., u kojem Locke postupno uglavljuje distinkciju između privatne i javne sfere. Locke, naime, odustaje od razlike između unutarnjeg religijskog odnosa čovjeka s Bogom i izvanjskih, ceremonijalnih, popratnih stvari u bogoštovlju koje bi bile religijski indiferentne i zbog toga u nadležnosti vladara, te prihvaća stav prema kojemu je bogoštovlje u cjelini komunikacija između pojedinca i Boga, a u koju vladar načelno ne smije zadirati. U spisu *A Letter Concerning Toleration* Locke striktno razdvaja političke i crkvene autoritete, te određuje njihove dosege. Državna zajednica određena je s brigom za »očuvanje i promicanje građanskih interesa«, dok je crkvena zajednica kao »slobodna i dragovoljna« određena pojedincevom »nadom u spasenje«. Istina u spekulativnim, što za Lockea znači religijskim i znanstvenim stvarima ne pripada brizi političkog autoriteta. Polje njegova djelovanja ograničeno je na prekršitelje političkog mira i prekršitelje građanskih prava pojedinaca. Politički autoritet ne može tolerirati »sva mišljenja suprotna ljudskom društvu, ili onim moralnim pravilima koja su nužna za očuvanje građanske zajednice«. Locke izdvaja dvije vrste takvih mišljenja: ateističko i katoličko. Ateist poriče postojanje Boga, a Bog je temelj svekolike moralnosti. Iz takvih premisa Locke deduktivno izvodi moralnu nekompetenciju ateista, budući da se on »ne može pridržavati obećanja, dogovora, prisega, a što čini veze ljudskog društva«. Razlog pak za netoleranciju katolika, koje Locke naziva papistima, jest u tome što oni crkvenu obvezu s političkim ambicijama pretpostavljaju političkoj obvezi i na taj način »uspostavljaju stranu jurisdikciju« u zemlji, odnosno razaraju političku zajednicu.

42

Riječ je, primjerice, o religijskim moralnim teorijama, koje autoritet moralnih zahtjeva izvode iz autoriteta Božje riječi.

ranu spoznaju – primjerice »znanja povijesti«. ⁴³ Najčešći metodički negativni argument u osporavanju tolerancije jest izjednačavanje razboritog, moralnog pluralizma s moralnim relativizmom. Radikalni meta-etički relativizam smatra da nijedan moralni sustav nije istinitiji ili opravdaniji od drugoga, odnosno radikalni normativni relativizam drži da nijedno djelovanje nije opravdanije od drugog. Utoliko, meta-etički i normativni relativizam doista otvaraju vrata moralnom nihilizmu. S takvom pozitivnom i negativnom argumentacijom kritičari tolerancije nastoje opravdati paternalističko uplitanje u slobodu drugog čovjeka. Problem je, međutim, u tome što moralni pluralizam, koga tolerancija dakako pretpostavlja, nije isto što i moralni relativizam. Moralni pluralizam jest stajalište prema kojemu se moralne vrednote, ideali, dužnosti i vrline ne mogu, bez ostatka, svesti na jedno vrhovno načelo ili vrednotu – primjerice, *summum bonum*. Različitost, neusporedivost i suprotstavljenost moralnih načela i vrednota Thomas Nagel, primjerice, tumači time što vrednote proizlaze iz različitih izvora. ⁴⁴ To je i jedan od razloga postojanja sukoba vrednota i moralnih dvojbi. Bitna razlika između moralnog relativizma i moralnog pluralizma, koju kritičari tolerancije svjesno ili nesvjesno ne uzimaju u obzir, jest u tome što moralni pluralizam drži da postoje racionalna ograničenja u određivanju onog što se može smatrati moralno vrijednim ili dopustivim. ⁴⁵ Drugim riječima, premda postoji mnoštvo međusobno nesvodivih moralnih vrednota i načela, ona nisu beskonačna. U radikalnom obliku moralnog pluralizma izbor vrednota ograničen je načelom »ne činjenja štete drugima«, ⁴⁶ odnosno u umjerenom obliku moralnog pluralizma u načelu široko shvaćene ljudske dobrobiti. ⁴⁷ Ako je vrijednosni pluralizam pretpostavka i posljedica osobne autonomije i liberalno-demokratske političke kulture, što nam vrednota tolerancije može pružiti u odgoju i javnoj moralnosti? Ukoliko odgoj razumijemo kao nastojanje da se, posredstvom učenja u javnoj uporabi uma, rekonstruiraju i reorganiziraju naša iskustva i to na takav način da se pridonese njihovoj smislenosti i da osoba stekne veću kontrolu nad njima, ⁴⁸ tada ideja tolerancije može pružiti barem četiri stvari.

Prvo, ideja tolerancije jest ideal razboritosti, a ne supstancijalni ideal. To znači da tolerancija kao odgojna vrednota i javno-moralna vrlina može priznati različita supstancijalna shvaćanja dobrog života, pod uvjetom da ta supstancijalna shvaćanja priznaju jednaku takvu slobodu suparničkim koncepcijama dobra. Ideja tolerancije pretpostavlja i osnažuje distinkciju između privatne i javne moralnosti, civilnog društva i političke zajednice, svjetonazorske etike uvjerenja i političke etike odgovornosti. Kakvu god razboritu koncepciju dobrog života zagovaram, da bih bio kvalificirani sudionik u javnom životu liberalno-demokratske političke kulture, prijeko je potrebno da priznajem »preklapajući konsenzus« ⁴⁹ političkih vrlina. Središnje mjesto u »preklapajućem konsenzusu« političkih vrlina pripada vrednoti tolerancije, koja se, pak, izvodi iz fundamentalnih vrednota javne ili političke moralnosti zapadne kulture – a riječ je o slobodi i jednakosti moralnih osoba. Svaki pokušaj da se javna moralnost i curriculum javnog školstva izvede iz ove ili one sveobuhvatne i supstancijalne koncepcije dobrog života, nužno vodi u neopravdani paternalizam i poricanje tolerancije. To, međutim, ne znači da curriculum treba i može biti apsolutno nepristran. Opravdani zahtjev da curriculum ne favorizira nijedno sveobuhvatno, supstancijalno svjetonazorsko učenje, moguće je zadovoljiti zajedno s poštovanjem zahtjeva za kulturnom koherencijom i zahtjeva za tzv. »tankom« ⁵⁰ koncepcijom dobra i moralnog identiteta, utemeljenom na slobodi i jednakosti svake

moralne osobe. Zahtjevi za kulturnom koherencijom i »tankom koncepcijom dobra« ne spriječavaju vrijednosni pluralizam, nego ga samo razborito ograničuju. Tako shvaćeni curriculum ne prikriva moralnu zbiljnost modernih društava, koja su obilježena sukobima između razboritih koncepcija dobrog života ili moralnim konfliktima. Razboriti moralni konflikt, naime, nije, kako bi se to s pozicija supstancijalnoga moralnog apsolutizma činilo, patologija individualne savjesti, neznanje, nezrelost, izopačenost, niti je logička zagonetka koja se može riješiti po modelu teorijskog uma.⁵¹ Moralni konflikt jest prije neiskorjenjiva značajka ljudskog života u demokratskim institucijama, a tolerancija je etički, odgojni i politički ili javno-moralni odgovor na takvo stanje. Svako potiskivanje tolerancije vodilo bi u neopravdani politički paternalizam.

Drugi značaj tolerancije jest što u odgovoru na temeljno pitanje moderne filozofije politike – *kako ljudi s različitim shvaćanjima dobrog života mogu živjeti zajedno u slobodnoj, pravednoj i stabilnoj političkoj zajednici i prosperitetnom društvu*⁵² – može pružiti, u sva tri načina njezina opravdanja, tzv. drugo najbolje rješenje. Ne mogu, naime, svima nametnuti svoje viđenje dobrog života; ne mogu znati da sam u pitanjima životnih vrednota jedino ja i apsolutno u pravu; ne mogu svoje supstancijalno shvaćanje dobra predstaviti kao opće. Ne mogu to činiti ako pretendiram na demokratsku legitimaciju i zazirem od autoritarizma. U uvjetima vrijednosnog pluralizma, poštivati jednaku slobodu i autonomiju moralnih osoba, te težiti političkom

43

Riječ je o hegelovskim i marksovskim filozofijama povijesti koje u vidu »lukavstva uma« ili »povijesnog interesa proletarijata« privilegiraju posebni interes predstavljajući ga kao opći.

44

Thomas Nagel u spisu »The Fragmentation of Value«, u: *Moral Questions*, Cambridge University Press, New York 1979., str. 128–191, razlikuje pet izvora moralnih vrednota, što sa svoje strane pridonosi iskustvu moralnog konflikta i složenosti moralnog odlučivanja, koje se ne da reducirati na jedinstveni i sveobuhvatni tip praktičkog mišljenja. Različiti izvori moralnih vrednota su: a) posebne obveze prema ljudima i institucijama (primjerice obiteljske obveze i liječničke obveze); b) dužnosti koje ishode iz općih ljudskih prava; c) posljedice djelovanja, odnosno korist koje djelovanje ima za druge ljude; d) perfekcionistički ciljevi, koji su intrinzično vrijedni neovisno o vrijednosti koju imaju za nositelja; e) posvećenost i vezanost za vlastite životne planove i projekte.

45

John Rawls u *Political Liberalism*, ibid., ističe distinkciju između razboritog pluralizma i običnog pluralizma, odnosno ističe važnost ideje razboritosti sveobuhvatnih učenja o dobrom životu.

46

Uspor. John Stuart Mill, »O slobodi«, u: *Izabrani politički spisi*, Informator / FPN, Zagreb 1988.

47

Uspor. Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1996.

48

Takvo shvaćanje odgoja zastupa John Dewey u djelu *Democracy and Education*, ibid, pogl. XXIV. Interpretativno usporedi: Ruth Putnam and Hilary Putnam, »Education for Democracy«, u: H. Putnam, *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge/MA 1995., str. 221–241.

49

Pojam uvodi John Rawls u djelu *Political Liberalism*, ibid., a na temelju svoje istoimene studije »Overlapping Consensus« iz 1987.

50

Pojam koristi John Rawls u *A Theory of Justice*, ibid., str.395–399. Rawlsovoj teoriji pravednosti kao pravičnosti, koja počiva na neokantovskom prioritetu ispravnog pred dobrim, potrebna je »tanka koncepcija dobra« koja treba objasniti motivaciju strana u izvornoj situaciji. Nasuprot, naime, teleoloških koncepcija dobra, »tanka teorija dobra« podrazumijeva samo racionalnost osoba u metodičkoj konstrukciji vela neznanja, a ne temelju koje osobe iskazuju racionalne preferencije za primarna dobra.

51

Vidi: Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, New York 1981., posebice studiju »Conflicts of Value«, str. 71–82.

52

Uspor. John Rawls, *Political Liberalism*, ibid.

miru, znači urediti zajednički život na minimalnim liberalnim svjetonazorskim načelima i demokratskim institucionalnim ustrojstvima. Sastavni dio toga jest ideja tolerancije koja predstavlja razboriti ekvilibrij između privatnog i javnog, civilnog i političkog, osobnog neodobravanja i javnog dopuštanja.

Treće, razboriti ideal tolerancije omogućuje da na dva načina produbimo naše moralno prosuđivanje. Prvi je način taj što nas tolerancija ohrabruje da u susretu s tuđim, drukčijim ili novim, racionalno preispitamo naša shvaćanja dobrog i vrijednog u životu.⁵³ Drugi, ne manje važan značaj tolerancije jest taj što ona iskazuje priznanje zajedničkog pripadanja, koje je dublje od neslaganja i sukoba. Biti tolerantan znači priznati da osobe s drukčijim supstancijalnim shvaćanjima dobrog života, načelno imaju jednako pravo, ukoliko zadovolje minimalne uvjete demokratskog dijaloga, odrediti što jest naš zajednički život i kakva mu je budućnost.⁵⁴

Posljednje, ali ne i najmanje važno, prijeko je potrebno da tolerancija kao etički, odgojni i politički ideal, bude prisutna i unutar škole i školskog života. Razlozi su za to sljedeći:

A) Narav praktičke filozofije, pa onda i filozofije odgoja i etike, svagda je vezana uz konkretne ljudske situacije u kojima se argumentacija ne može izvoditi na akribičan način teorijske spoznaje, nego uvjeravanjima, u kojima poučavanje osobnim primjerima ima izuzetnu uvjerljivost.⁵⁵ Protuslovno je nedemokratskim metodama poučavati o toleranciji.

B) Odgoj, barem kada je riječ o formalnim školskim oblicima, po naravi je paternalistički.⁵⁶ Ali kao što tolerancija nije isto što i permisivnost, tako i paternalizam nije nužno isto što i autoritarizam. Biti tolerantan i u školskom i u političkom životu, ne znači dopustiti baš svaki govor ili djelovanje, nego znači prepoznati i reagirati na govor ili djelovanja koja urušavaju demokratski minimum, a na kojem javni dijalog i zajedništvo počivaju.⁵⁷ Tako je, primjerice, kritika govora mržnje i njegovo onemogućavanje u javnosti, uvjet za toleranciju, a ne njezino protuslovlje. Slično tome, postoje aspekti odgoja koji su po naravi paternalistički. Primjerice, prisila učenika da uče formalno i izravno narušava njihovu slobodu izbora, ali posljedično i posredno uvećava kvalitetu njihove slobode, budući da je ona prožeta i poduprta racionalnim uvidima. Razlog koji daje pravo i odgovornost odgojiteljeva uplitanja u učenikovo iskustvo jest njihova veća zrelost. Odgojni paternalizam spram nepunoljetnih osoba, međutim, može počivati samo na racionalnom i javnom opravdanju sadržaja, metoda i interesa u poučavanju, koje ga onda odvajaju od autoritarizma.⁵⁸ Razumljivo je da uz paternalističku jezgru odgoja postoje široki prostori za tolerantnu praksu, te posebice uzajamno povjerenje i poštovanje.

Uz razmišljanja o filozofiji odgoja i ulozi tolerancije kao ideala razboritosti i nastavne prakse, treba ozbiljno uzeti u obzir davnašnju tvrdnju Johna Deweya o potrebi nadilaženja dihotomnog, manihejskog mišljenja: tradicionalno – moderno; nazadno – napredno; sloboda – autoritet; autonomija – paternalizam; unutarnje iskustvo učenika – iskustvo vanjskog svijeta oličenog u osobi nastavnika; samoodgoj – odgoj. Složenost odgojnog procesa objedinjuje, na različitim razinama i na različite načine, navedene dihotomije. Prvotni je cilj odgoja tako stvoriti i njegovati moć samokontrole, kojom se impulsi i prohtjevi preinačuju u strukturirane namjere podatne za racionalno samopropitivanje i komunikaciju u socijalnom svijetu.⁵⁹ To nije u suprotnosti, nego je pretpostavka za vrhovni cilj odgoja – posredstvom razvoja

i njegovanja dispozicija za racionalno i kritičko promišljanje, te karakternih crta – istinoljubivosti, građanskog integriteta, poštovanja drugih i samopoštovanja⁶⁰ – osposobiti osobe da, kako je to elegantno formulirao John Dewey, nastave sa svojim odgojem.⁶¹ Utoliko je i paradigma odgojnog djelovanja učenje materinjeg jezika – učimo ga zato da bismo mogli učiti više.⁶² U tako shvaćenom cilju odgoja, zadaća je tolerancije da sa svoje strane pridonese osposobljavanju građanina za izazove pluralističkog društva i odgovorno sudjelovanje u socijalnom i političkom životu.

53

Radikalna samorefleksija jedan je od temeljnih etičkih i odgojnih ideala Zapadne civilizacije, počam od Sokratova creda – neistraženi ljudski život nije vrijedan življenja – pa do Millova uvjerenja prema kojem je eksperimentiranje u životu jedan od uvjeta samorazvoja osobe. Uspor. J. S. Mill, »O slobodi«, ibid.

54

Uspor. Jürgen Habermas, »Mogu li kompleksna društva izgraditi umni identitet?«, u: J. Habermas, *Prilog rekonstrukciji istorijskog materijalizma*, V. Masleša, Sarajevo 1985., str. 83–113.

55

O načinu spoznavanja u praktičkoj filozofiji vidi: Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb 1988., posebice I. knjiga.

56

U domaćoj javnosti prisutna ideja o »samo-odgoju«, čini mi se, bez prijeko potrebnih posredovanja, prije sužava negoli proširuje diskusiju, jer izjednačava polazište i svrhu odgoja, odnosno pretpostavlja slobodnu, nabraženu i autonomnu osobu.

57

Uspor. Stephen Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Harvard University Press, Cambridge/MA 2000.

58

Opravdanost ili neopravdanost odgojnog paternalizma, čini se da se može pokazati kroz odgovore na sljedeća pitanja: a) promiče li poučavanje najbolje moguće interese učenika?; b) jesu li učenici u poziciji svrhe ili sredstva?; c) jesu li nastavni sadržaji utvrđeni u javnoj demokratskoj proceduri i jesu li korespondenti sa suvremenim znanstvenim, didaktičkim i izvedbenim dostignućima?; d) jesu li nastavni sadržaji verificirani u što je mo-

guće većem broju, stručnih udruga i zainteresiranih tijela?; e) jesu li nastavni sadržaji racionalno potkrijepljeni, dostupni i obrazloženi populaciji kojoj se obraćaju?; f) dopušta li nastavna praksa stalnu provjeru utemeljenosti, logičke dosljednosti, uvjerljivosti i primjerenosti podastrijetih tvrdnji?; g) poštuje li nastavna praksa pluralizam razboritih koncepcija dobrog života, priznaje li se pravo na različitost, dopuštaju li se kritički odmak i protuargumentacija?; h) jesu li nastavni programi dovoljno opći da poštuju prostor i pravo na moralno samoodređenje osobe?; i) postoje li sustavna i komparativna istraživanja koja mogu pokazati uspješnost odgojnog i obrazovnog sustava?; j) kolika je fleksibilnost i usklađenost odgoja s trendovima budućnosti?; k) postoje li načini samorefleksije odgojno-obrazovnog sustava?

Dakako, to nisu jedina pitanja na kojima se suvremeni odgoj treba legitimirati. Poticajna razmišljanja donosi i knjiga Edgara Morina, *Odgoj za budućnost: Sedam temeljnih spoznaja nužnih u odgoju za budućnost*, Educa, Zagreb 2002.

59

Uspor. Amy Gutmann, »What's the use of going to school?«, u: Amartya Sen & Bernard Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982., str. 261–277.

60

Uspor. Amy Gutmann, »Democratic Education«, Princeton University Press, Princeton 1999.

61

Uspor. John Dewey, ibid.

62

Uspor. Hilary Putnam, »Education for Democracy«, ibid.

Raul Raunić

**Ethical, Educational, and Political
Value of Tolerance**

In the first part of the article, the author analytically investigates the structure of tolerance, its forms and vindications. The author differentiates and, through historical philosophems, reconstructs three different ways of vindicating tolerance: vindication by the reasons of enlightened egoist, vindication by cognitive reasons and vindication by moral reasons.

In the second part of the article, philosophical meaning of bringing up has been considered, as well as ethical, educational and political importance of tolerance for liberal-democratic political culture and the ways of its reproduction in a curriculum of contemporary school education.