

Borut Mikulec

Od trka civilizacij do sobivanja v raznolikosti

Povzetek: Čeprav evropske države postajajo multikulturne in multikulturnost prinaša v življenje Evropejcev novo kakovost, menimo, da težave, povezane z multikulturnostjo, na področju politike, družbe ter vzgoje in izobraževanja nastajajo zato, ker koncept interkulturalnosti nima izdelane jasne teoretske osnove, na katero bi se oprl. Prispevek skuša pokazati pozitivne možnosti in modele, ki jih najdemo v svetovni literaturi in lahko ponudijo teoretsko osnovo politiki interkulturalnosti. Ti modeli so: *svetovni etos, ustavna lojalnost, distanca do drugega (kritika tolerance) in pripoznanje*.

Ključne besede: človekove pravice, distanca do drugega, toleranca, interkulturalnost, multikulturalnost, pripoznanje, svetovni etos, ustavna lojalnost.

UDK: 37.015.4

Pregledni znanstveni prispevek

Borut Mikulec, univ. dipl. fil. in ped., Center za poklicno izobraževanje RS, Ob železnici 16, SI-1000 Ljubljana, Slovenija; e-naslov: borut.mikulec@cpi.si

Uvod

»Liberalna javna sfera je bila vedno odprta za neko posebno kolektivno identiteto, namreč za 'normalno' identiteto moškega, belca in kristjana. Ločitev med javnim in zasebnim nikoli ni zahtevala od njega, naj ob prenehanju med njima zamenja svoja oblačila, svoj videz, svoje navade in svoja verovanja. Njegove posebne poteze, predstavljene kot norma, so se vedno nahajale v javni sferi in mu nikoli niso povzročale občutka zadrege in sramu.« (Galeotti 2009, str. 168)

Vse do sedemdesetih let prejšnjega stoletja so bile evropske države priseljevanju večinoma naklonjene in so ga v nekaterih primerih celo spodbujale, da bi odpravile pomanjkanje delovne sile. Tudi Združene države Amerike so v sedemdesetih in osemdesetih letih podpirale prihod priseljencev zaradi podobnih razlogov. Ko pa je bila konec osemdesetih let stopnja brezposelnosti visoka, je povečano število priseljencev in njihov »neevropski« oziroma »neameriški« značaj sprožil ostre polemike in spremembe v evropskih in ameriških stališčih v politiki. Pojavil se je strah, da bodo tujci, ki govorijo drug jezik in pripadajo drugim kulturam, »nam«, Zahodnjakom, prevzeli delovna mesta, zasedli zemljo, živeli na račun socialne države ter ogrozili »naš« način življenja. V takšnih razmerah je bilo moč že v devetdesetih letih zaznati prizadevanja evropskih držav, da bi odpravile priseljevanje (prim. Huntington 2005, str. 252–255), danes pa lahko v tem duhu spremljamo vzpon desnih populističnih strank, ki zahtevajo tršo imigrantsko politiko (Francija ima Le Pena, Italija Berlusconi, Švica Blocherja, Avstrija je imela Haiderja in Slovenija Jelinčiča). Med njimi so velike razlike, vendar so rdečo nit, ki jih povezuje, našli v strahu in sovraštvu do tujcev (Bohte 2002). Pravzaprav je danes protipriseljenska politika postala pravilo. Od Francije do Nemčije in Avstrije do Nizozemske, vse glavne stranke v imenu lastne kulture in identitete poudarjajo, da so priseljenci gostje, ki se morajo prilagoditi kulturi države gostiteljice, češ da »gre za 'našo' državo, ljubi jo ali pa spokaj'« (Žižek 2007, str. 42). Res je, da na formalni ravni tako Evropska unija kot njene članice, ki so podpisnice dokumentov Združenih narodov, UNESCO, Sveta Evrope itd., temeljijo na strpnosti in tolerantnosti ter nediskriminaciji, vendar praktični primeri iz Francije, Nizozemske, Švice, Nemčije, Italije, Španije, Slovenije in drugih držav pričajo drugače.

Kako je torej z multikulturno oz. interkulturno politiko? Ima Evropska unija razdelano (enotno) multikulturno oz. interkulturno politiko? Poglejmo najprej terminološko rabo obeh pojmov. Slovar slovenskega knjižnega jezika (SSKJ) pri terminih multikulturnost, multikulturalizem, interkulturnost in interkulturalizem ne pokaže zadetkov. Drugače je z angleškimi slovarji. V njih je multikulturnost definirana kot *ohranjanje različnih kultur in kulturnih identitet v enotni družbi (državi, narodu)* (Random House Dictionary), interkulturnost pa kot *vključitev in predstavitev različnih kultur v enotni družbi* (Dictionary of the English Language). Pojma sta si vsekakor sorodna, le da se pojem multikulturnost uporablja v anglosaškem prostoru, pojem interkulturnost pa je v rabi v evropskem prostoru (prim. Skubic Ermenc 2003 a, str. 45–46; Political Dictionary ... 2009). Opis pojma najdemo ne le v slovarjih, ampak tudi v politični filozofiji. Multikulturnost izhaja iz predpostavke, da so moderne družbe zaznamovane z globoko različnostjo in kulturnim pluralizmom, za katerega se v preteklosti niso kaj prida menili ali pa so ga »zadušili« z modeli »normalnega« državljana. Za omenjene modele je bilo značilno, da so temeljili na atributih telesno sposobnega heteroseksualnega belega moškega. Kdor se je oddaljil od tega modela normalnosti, »je bil podvržen izključitvi, marginalizaciji, prisilnemu molku ali asimilaciji« (Kymlicka 2005, str. 457). Za multikulturnost je torej značilno, da se kaže kot pozitivna alternativa politiki asimilacije¹ in se zavzema za priznanje državljanskih pravic ter kulturnih identitet etničnih manjšin. Oziroma krajše, multikulturnost teži k afirmaciji kulturnih raznolikosti (Ang 2005).

Multikulturnost bomo opredelili kot vrednostno nevtralen pojem, ki opisuje družbeno stvarnost (vezan na pojav migracij ter etnično heterogenost na določenem ozemlju) in pozitiven pojem (kot gibanje za spremembo hierarhičnih odnosov med večinsko in manjšinskimi skupinami), interkulturnost pa kot pojem, ki se navezuje na razumevanje kulturnih razlik in podobnosti, ki omogočajo sobivanje kultur, ter kot pojem, ki sobivanje razume kot priložnost (osrednja vrednota) in ne problem (Skubic Ermenc 2003, str. 15–18).

Ko pa govorimo o multikulturnosti oz. interkulturnosti v pedagogiki, mislimo s tem na koncept inkluzije oz. inkluzivne šole, ki teži k iskanju poti za boljše reševanje vzgojno-izobraževalnih problemov, ki izhajajo iz *drugačnosti* otrok. Pri tem bi radi opozorili na terminološko predpostavko. V to skupino otrok uvrščamo otroke s posebnimi potrebami (določa zakonodaja), otroke s specifičnimi učnimi težavami, otroke s težavami v socialni integraciji, otroke, ki izhajajo iz socialno deprivilegiranih okolij (iz družin, obremenjenih s socialno patologijo), ter otroke priseljencev, beguncev in manjšin, ki v šoli veljajo za izključene (Medveš 2003, str. 279). Multikulturnost in interkulturnost zadevata torej prav to skupino otrok in zahtevata, da sta otrokom drugačnega kulturnega, jezikovnega in nacionalnega izvora omogočeni uspešna izobraževalna (med drugim učenje lastnega jezika in spoznavanje lastne kulture) in delovna kariera v družbenem (slovenskem) prostoru (prav tam, str. 281).

Čeprav je Evropa uradno sprejela dejstvo, da evropske države postajajo multikulture in da multikulturnost prinaša v življenje Evropejcev novo kakovost (prim.

¹ V literaturi so izražene tudi kritike takšnega pristopa, ker naj bi multikulturnost puščala dominantno kulturo nedotaknjeno, tako pa bi asimilacijo ohranjala, namesto da bi jo odpravljala (Skubic Ermenc 2003, str. 16).

Skubic Ermenc 2003 a, str. 51), menimo, da težave, povezane z multikulturnostjo na področju politike, družbe ter vzgoje in izobraževanja, nastajajo zato, ker koncept interkulturnosti nima izdelane jasne teoretske osnove, na katero bi se oprl.

Zato bomo v prispevku predstavili štiri modele, ki jih najdemo v svetovni literaturi in lahko ponudijo teoretsko osnovo politiki interkulturnosti ter se pri tem vprašali, kateri izmed njih prevladuje oz. bi bil najprimernejši za slovensko šolo. Ti štirje modeli so: *svetovni etos*, *ustavna lojalnost*, *distanca do drugega (kritika tolerance)* in *pripoznanje (rekognicija)*.

Spopad civilizacij in svetovni etos

»Skoraj ni besedila, o katerem sem toliko razmišljal /.../ in izmenjeval mnenja kot tedaj, ko sem pisal osnutek *Izjave parlamenta svetovnih religij*. V tej izjavi najdete zdaj že bolj ali manj uveljavljen poskus razumevanja etosa človeštva, ki se je, odkar pomnimo, razvijal v okviru šestih velikih pravil, dveh temeljnih načel in štirih vodil /.../ To je tisto, kar ni vsebovano samo v sinajskih zapovedih, Jezusovi pridigi na gori ali v Koranu, ampak tudi že pri Patanjaliju, ustanovitelju joge, v budističnem kanonu ali pri Konfuciju in v drugih velikih besedilih religij človeštva.« (Küng 2008, str. 206)

Preden spregovorimo o svetovnem etosu, si bomo na kratko pogledali še Huntingtonovo delo *Spopad civilizacij*, v katerem avtor predstavlja zanimivo izhodišče za razumevanje multikulturnosti (Huntington 2005). Njegova teza je, »da kultura in kulturna identiteta, ki sta na najširši stopnji civilizacijska identiteta, oblikujeta vzorce povezovanja, razpadanja in spopadanja v svetu po hladni vojni.« (Prav tam, str. 18) Kultura (in ne ekonomija ali ideologija) je po avtorjevem prepričanju osrednji faktor v tem svetu, saj se zavezništva med državami oblikujejo na podlagi kulturne bližine in različnosti. To pa pomeni, da Huntington zavrača idejo o enotni svetovni družbi (univerzalni svetovni civilizaciji), ki bi delovala na podlagi skupnih načel in bi temeljila na vrednotah svobode, enakosti in človekovih pravic. V tem smislu njegovo delo pomeni tudi odgovor na neko drugo odmevno tezo, ki jo je izpostavil Fukuyama (1990)².

Jedro problema, ki ga predstavlja Huntington (2005), je torej v tem, da ne obstaja nekakšna »univerzalna civilizacija« z enotno kulturo, skupnimi vrednotami, prepričanji, praksami in institucijami. Res je, da imajo ljudje v vseh družbah določene skupne vrednote (npr. da je umor zlo) in nekatere temeljne institucije (npr. družino) ter »minimalno« moralo na podlagi temeljnih konceptov, kaj je prav in kaj narobe, vendar je to daleč od ideje o skupni univerzalni civilizaciji. To razume kot produkt zahodne civilizacije. »Ob koncu dvajsetega stoletja nam koncept univerzalne civilizacije pomaga upravičiti zahodno kulturno prevlado nad drugimi družbami in potrebo teh družb, da posnemajo zahodne prakse in

² Ta govori o koncu zgodovine ter prevladi liberalne demokracije kot univerzalne oblike vladavine: »Potemtakem nismo priče le koncu hladne vojne ali minevanju posebnega obdobja povojne zgodovine, temveč koncu zgodovine kot take, torej sklepni točki ideološkega razvoja človeštva in univerzalizaciji zahodnjaške liberalne demokracije kot končne oblike človeškega vladanja.« (Fukuyama 1990, str. 1275)

institucije. Univerzalizem je ideja Zahoda za soočenje z nezahodnimi kulturami.« (Prav tam, str. 78)

Kje Huntington vidi pot rešitve iz »temnega scenarija«, ki ga prikazuje v trku različnih kultur in civilizacij? Nas globalna kulturna raznolikost vodi v moralni in kulturni relativizem? Huntington vidi rešitev v tem, da opustimo uveljavljanje univerzalnih načel ene civilizacije, sprejmemo raznolikost ter poiščemo tisto, kar je skupno vsem civilizacijam. Izpostavlja tri pravila, ki bi se jih morali držati, in sicer *pravilo vzdržanja*, *pravilo skupnega posredovanja* ter *pravilo skupnih značilnosti*. To pravilo govori o tem, da bi morali ljudje vseh civilizacij iskati in skušati razširiti vrednote, institucije in prakse, ki so skupne ljudem iz različnih civilizacij (minimalna skupna morala; prav tam, str. 406–411). Prav z zadnjim pravilom se je Huntington dotaknil vprašanja, ki ga podrobneje kot on od devetdesetih let dvajsetega stoletja razvija švicarski teolog Küng v ideji, ali bolje, v projektu *svetovni etos* (ki je hkrati tudi »pozitiven« odgovor na Huntingtonovo tezo o trku civilizacij).

Poglavitna intenca projekta svetovni etos je v želji, da bi uveljavili soglasje o skupnih vrednotah in etičnih normah za vse ljudi, ne glede na njihovo religiozno, ideološko ali narodno pripadnost. Pri tem ni namen projekta doseči, da bi iznašel nove etične norme za svet, temveč izhaja iz vrednot, ki jih vsi ljudje lahko najdejo v svojih (kulturnih) tradicijah. Küng (2008) v *Deklaraciji o univerzalnem etosu* trdi, da obstaja univerzalni etos³, in sicer v tem pomenu, da lahko načela svetovnega etosa sprejmejo vsi ljudje, verni in neverni, ljudje vseh etičnih prepričanj. Prepričan je, da obstaja soglasje med različnimi religijami, ki je lahko osnova za svetovni etos: »Obstaja minimalno temeljno soglasje o zavezujočih vrednotah, trdnih standardih in temeljnih moralnih prepričanjih.« (prav tam, str. 6). Poudarja, da pri svetovnem etosu ne gre za globalno ideologijo, novo religijo ali primat ene same religije, ki bi združila vsa verstva in dominirala nad drugimi religijami, temveč »[u]niverzalna etika⁴ /.../ pomeni temeljno soglasje o vrednotah, standardih in osebnem obnašanju. Brez tega osnovnega soglasja je vsaka skupnost izpostavljena nevarnosti kaosa in diktature.« (Prav tam, str. 8)

Kaj je torej svetovni etos? Sestavljen je iz dveh temeljnih načel: *načela človečnosti* (z vsakim človekom – ne glede na spol, barvo kože, ekonomski status – je treba ravnati človeško) in *zlatega pravila* (česar nočeš, da bi drugi naredili tebi, tega tudi ti ne naredi nikomur) ter štirih vodil, ki od vsakega terjajo odgovornost za: kulturo nenasilja in spoštovanje vsakega življenja, kulturo solidarnosti in pravično gospodarsko ureditev, kulturo strpnosti in življenje iz resnice ter kulturo enakopravnosti in partnerstvo med moškim in žensko (prav tam, str. 191–192). Podobno misel je razvil tudi Hribar (2008), ki pravi, da v vseh svetovnih religijah lahko najdemo štiri temeljne pravrednote človeštva, ki opredeljujejo svetovni etos:

³ Tu bi radi opozorili na razliko med terminoma etos in etika. V angleškega jeziku sta v rabi termina *ethic* in *ethics*, pri tem pa ne gre za preprosto razlikovanje med etiko v edninski in etikami v množinski obliki. *Ethics* slovenimo z etiko, gre za nauk o moralnem ravnanju, za etični sistem, kakršen je na primer Kantov (20 Questions... 2009, str. 3). *Ethic* pa je pravzaprav etos, notranja moralna drža človeka, ki se ravna v skladu z določenimi pravili in normami, ki določajo način ravnanja (Küng 2008).

⁴ Tu bi bil ustrežnejši prevod univerzalni etos.

svetost življenja, posvečenost mrtvih, dostojanstvo človeka in zlato pravilo (prav tam, str. 290). Bistveno pri svetovnem etosu je, da vrednote kot skupni globalni imenovalci človeštva niso stvar filozofskih konceptov, ampak univerzalna dediščina vseh civilizacij (dokaz je navzočnost zlatega pravila v vseh svetovni religijah). Svetovni etos s svojimi pravrednotami tako ni rezultat medkulturnega dialoga, temveč njegova predpostavka⁵.

Na podlagi do sedaj povedanega si lahko marsikdo legitimno zastavi vprašanje, ali niso tega »skupnega vsemu človeštvu« opredelile že človekove pravice? Čemu potem sploh potreba po svetovnem etosu? Podajamo dva odgovora na zastavljeno vprašanje, zakaj človekove pravice ne zadostujejo. Prvi je *pravni*; razmerja med posamezniki lahko človekove pravice rešujejo le na formalni ravni, ne pa tudi na ravni medosebnih odnosov, k(j)er etika meri na dolžnost in odgovornost posameznika do drugega⁶. Drugi pa se nanaša na *kulturno določenost*⁷, saj človekove pravice

⁵ Globalna skupnost miru je tako po mnenju avtorja mogoča le na podlagi svetovnega etosa, katerega prvi dokument je bil Deklaracija OZN o človekovih pravicah (Splošna deklaracija... 1948), sprejeta po obeh vojnah. Tudi danes, po toliko regionalnih konfliktih po vsem svetu in vrsto let trajajočem konfliktu na Bližnjem vzhodu, ne bi smelo biti nemogoče doseči sprejetja svetovnega etosa. Saj je svetovni etos lahko univerzalen, ker je etos vseh delov sveta – je minimalni skupni imenovalci evropskega, kitajskega, indijskega, muslimanskega kot ameriškega etosa ter tudi hinduizma, budizma, daoizma, konfucionizma, judovstva in vsega krščanstva.

⁶ Pravni jezik je na ravni medosebnih odnosov nujno konflikten, ker je posameznikova pravica v pravnem sporu instrument, s katerim lahko obdolženec vzpostavi osebno distanco do tožnika, hkrati pa pravni sistem reagira na kršitve normativnega sistema samo z represivnimi sredstvi. Ko torej jezik človekovih pravic postaja regulator odnosov med posameznikom in skupnostjo, pravno opredeljene norme pa osrednji kriterij moralnosti, se izkaže, da jezik prava v medosebne odnose uvaja konfliktnost, na kateri ni moč graditi globljih osebnih vezi (prim. Kroflič idr. 2009, str. 42–47). V pravnem diskurzu torej pravice niso substancialno povezane z dolžnostmi kot v etičnem diskurzu. Pavčnik (v Kroflič 2005, str. 16) tako pravi, da lahko država, v kateri posamezniki ne sprejmejo ustreznih etičnih vrednot, zagotovi spoštovanje demokracije in človekovih pravic le z represivnimi sredstvi. Še drugače; če se človekove pravice uresničujejo na ravni formalnih postopkov, ostaja odprto vprašanje, kaj pomenijo človekove pravice v odnosih med učenci in učitelji ter učenci. Za uveljavljanje pravic v medosebnih odnosih namreč ne zadostuje, da posameznik samo pozna pravice in postopke za zagotavljanje varstva le-teh. Šola je poleg pravnega tudi etični subjekt, ki ne more regulirati vseh odnosov z napisanimi pravili – to bi šolo vodilo v tog in birokratski socialni organizem (Medveš 2007, str. 11–12). Seveda obstajajo tudi avtorji, ki se s takšno »kritiko« človekovih pravic ne strinjajo in ne privolijo v redukcijo med pravno in etično dimenzijo človekovih pravic, ampak prevzemajo stališče, da človekove pravice predstavljajo oz. vsebujejo univerzalno etiko človekovih pravic – človekove pravice veljajo kot etična norma v življenju in v javni šoli (prim. Kovač Šebart in Krek 2009, str. 86–124). Ocene o etični in pravni osnovi človekovih pravic so torej različne. Sami smo linijo zgornje argumentacije v nadaljevanju prispevka podkrepili še s primerom Galeottijeve teze o toleranci (Galeotti 2009; glej opombo 9). Po našem mnenju se argumenti o »pravni osnovi človekovih pravic« ter o »etično-pravni osnovi človekovih pravic« (koncept etike človekovih pravic) razhajajo zaradi različne interpretacije Cerarja na eni strani – saj prva interpretacija avtorja govori o razlikovanju med pravom in moralo (prim. Kroflič 2003, str. 15–16), druga pa o »moralnem temelju prava« (Kovač Šebart in Krek 2009, str. 115–118) – ter na drugi, zaradi različnega pojmovanja vzgojne funkcije javne šole – prva interpretacija zagovarja razvijanje moralne samopodobe mladostnika (prim. Medveš 2007, str. 6–29), druga pa teži k vrednostni matrici in osvajanju vrednot s ponotrnanjem (prim. Kovač Šebart in Krek 2009, str. 86–124). Podrobnejša analiza omenjenih problemov bi terjala širšo razpravo in bi presegla namen tega prispevka.

⁷ Vzemimo za primer kulturni konflikt muslimanov in moralno-politične standarde sekularne Evrope pri prohibiciji nošenja naglavne rute v Franciji ter prepovedi objave karikatur preroka Muhameda v danskem časopisu. Oba simbola sta v Evropi po navadi obravnavana kot napad na človekove pravice. Nošenje naglavnih pokrival je interpretirano kot simbol podrejenosti v islamski kulturi in

velikokrat ne zmorejo izraziti raznolikosti filozofskih in drugih antropoloških predstav človeka; kulturni konflikti vznikajo zaradi različnih pomenov osnovnih vrednot. Kot kažeta spodnja primera, lahko človekove pravice uveljavljamo na kulturno različne načine. Ta kritika pa velja prav tako za svetovni etos, zato koncepta človekovih pravic in svetovnega etosa po našem prepričanju ne dajeta zadostne teoretske osnove, na katero bi se koncept interkulturalnosti lahko oprl⁸.

Huntington (2005) in Küng (2008) rešitev za današnji kulturni pluralizem in zmožnost za strpno sobivanje v multikulturni skupnosti iščeta v soglasju vseh civilizacij, kultur in religij – v konsenzu o »minimalni skupni morali«, ki bi bila po njunem mnenju dejanski nosilec univerzalnega. Drugačno rešitev, rešitev, ki nima takšnih globalnih pretenzij in je vezana na državo, ali natančneje na ustavo države, pa je ponudil Habermas.

Ustavna lojalnost

»Vmes so globalizacija, množični turizem, migracija po vsem svetu, sploh naraščajoči pluralizem nazorov in kulturnih življenjskih form nam vsem približali takšne izkušnje o izključevanju obstrancev in marginalizaciji manjšin. Vsakdo od nas si danes lahko predstavlja, kako je biti v inozemstvu inozemec, med tujci tujec, za druge nekdo drug. Takšne situacije bude naše moralne občutljivosti. Zakaj morala je nekakšna iz sredstev komunikacije stkana zaščitna naprava nasproti posebni ranljivosti komunikativno podružabljenih individuov.« (Habermas 2007, str. 13)

Habermas (2007) izhaja iz predpostavke, da mora biti ustava liberalne demokratične države samozadostna, to pa pomeni, da svojo legitimnost išče v kognitivnih predpostavkah določene ekonomije, ki je neodvisna od religijskih in metafizičnih izročil. Demokratična ustava (iz katere izhajajo temeljne pravice) mora tako zapolniti legitimizacijsko vrzel, ki je posledica svetovnonazorske nevtralizacije državne oblasti. Izhajajoč iz ustave se morajo tako posamezniki kljub disenzu pri vprašanih svetovnega nazora in religijskega prepričanja kot enakopravni člani politične skupnosti med seboj spoštovati (prav tam, str. 92). V pluralističnih družbah liberalne ustave je namreč *toleranca*⁹ razumljena tako, da od vernikov kot tudi

zanikanje enakopravnosti spolov, pri tem pa je pozabljeno, da v določenih islamskih kulturah veliko žensk (po svoji presoji) nosi naglavno pokrivalo, da bi se zaščitile pred dojetjem njih samih kot golih seksualnih objektov. Pri karikaturah Mohameda v časopisu so številni v Evropi menili, da gre za kratenje pravice do svobode govora, v islamskih državah pa so komične karikature razumeli kot žalitev oz. sovražni govor (prim. Kroflič 2009 a, str. 10). Podobne kritike na račun človekovih pravic sta naslovila tudi Badiou (1996, str. 15) ter Rorty (1996, str. 16).

⁸ Pri Küngu (2008) ostaja odprto tudi vprašanje, ali ne predstavlja svetovni etos nove ideologije? Se lahko svetovni etos znebi svoje religiozne podmene? Lahko v okviru svetovnega etosa participirajo tudi ateisti in ljudje drugih nazorov?

⁹ O mejah in težavah tolerance v liberalnih družbah je bilo od Locka in Milla dalje že veliko napisanega. Tu bi izpostavili zgolj tezo A. E. Galeotti (2009), ki v svojem delu *Toleranca* prestavi težišče iz razumevanja tolerance kot vprašanja moralnega pluralizma in pluralizma pojmovanja dobrega, v vprašanje pluralizma skupin, kultur in kolektivnih identitet. Avtentična vprašanja tolerance se tako bolj kot z vprašanjem širjenja in omejevanja individualnih svoboščin ukvarjajo s širjenjem enakosti

nevernikov pričakuje, da v medsebojnem občevanju uvidijo, da morajo oboji umno računati z nadaljnjim obstojem disenza (prav tam, str. 79–81).

Pravno urejanje problema tolerance zahteva razmejitve med tem, kar naj bo tolerirano, in tem, kar ne sme biti tolerirano. Sekularna država jamči toleranco, če zagotavlja, da se lahko v javnosti razvija svetovnonazorski pluralizem na osnovi medsebojnega spoštovanja. Ali država spoštuje zapoved nevtralnosti in zakonodajna ter sodna oblast na pravilen način institucionalizirata toleranco, se kaže v razlogih za izključevanje netolerantnega obnašanja. V številnih pravno spornih primerih gre v posameznih državah za razmejitve med praksami in zakoni večinske religije (kulture) na eni strani in aspiracijami religijskih manjšin na drugi. Le te npr. v Nemčiji zahtevajo v imenu svobode religije enako obravnavo ali poseben status (za nošenje turbana sikhov, serviranje košerja judom, molitev muslimanov med delovnim časom) ali državne storitve (pouk maternega jezika v javnih šolah). V takšnih primerih je naloga sodišč odločiti, »kdo se mora kdaj sprijazniti s čigavim etosom: Krščanski vaščani z muezinovim klicanjem? Domači varuhi živali z ritualnim klanjem telet? Nekonfesionalni ali drugoverni šolarji z ruto mohamedske učiteljice? Turški oče s koedukativnim športnim poukom svoje hčere?« (Prav tam, str. 200) Svoboda religije postavlja na preizkušnjo nevtralnost demokratične države. Pogosto jo namreč ogroža prav status večinske kulture, ki svojo oblast zlorablja za to, da določa, kaj v pluralistični družbi velja za obvezujočo politično kulturo¹⁰.

Bistvo kulturnih pravic je namreč v tem, da se vsem občanom v enaki meri zagotovi dostop do praks in izročil kake skupnosti (kulturnih okolij, medsebojnih odnosov in tradicij), ki so bistvene za oblikovanje in vzdrževanje njihove identitete. Tega pa ne smemo razumeti kot »enosmerno ulico« kulturnega samouveljavljanja skupin vsake s svojo identiteto. Zahteva namreč integracijo državljanov (in vzajemno priznanje) v okviru politične kulture, ki je vsem skupna. »Občani družbe so pooblaščen za izoblikovanje svoje kulturne samobitnosti le s predpostavko, da se vsi – prek vseh subkulturnih meja – razumejo kot državljani istega političnega občestva.« (Prav tam, str. 202) To pa pomeni, da ima kulturna samobitnost svojo

dostojanstva in spoštovanjem pripadnikov manjšin. Še drugače, bolj se nanašajo na načelo enakosti spoštovanja kot na načelo avtonomije in svobode vesti. Ker je načelo tolerance v liberalnih demokracijah že vključeno v ustavo in prevedeno v sistem pravic, je odveč govoriti o toleranci v zvezi s posameznikovimi izbirami – glede religije, moralnih in estetskih vrednost ipd. (prav tam, str. 24–33). V tem kontekstu je tako nesmiselno razumevanje tolerance kot možnosti svobodnega izrekanja lastnega prepričanja (svoboda govora).

¹⁰ Takšna je bila npr. afera Foulard, ko je vodstvo neke francoske šole muslimanskim učenkam prepovedalo nositi njihovo tradicionalno pokrivalo. Pa tudi reakcija bavarske vlade na sodbo ustavnega sodišča o razpelih, ko se je deželna vlada branila pred sodbo zveznega ustavnega sodišča, ki je ugodilo tožbi antropozofskih staršev proti razpelu v učilnici njihove hčere. Pri tem so katoliški nasprotniki sodbe simbol Križanega zagovarjali kot sestavino kulture, ki sme pretendirati, saj jo delijo vsi občani. V »nemškem« primeru gre za primer kulturne posplošitve prevladujoče religijske prakse, ki se je izrazila v bavarskem osnovnošolskem pravilniku iz leta 1983, v »francoskem« primeru pa je bilo prepovedano nošenje naglavne rute muslimanskim dekletom z laicistično utemeljitvijo, da sodi religija v zasebno sfero in jo je zato potrebno ohranяти zunaj sfere javnosti (prav tam, str. 199). Pri takšnem sekularističnem pojmovanju ustave v Franciji se pojavi vprašanje, ali ni republikansko tolmačenje ustave »premočno« v pomenu, da krši zapovedano nevtralnost države glede na legitimno prizadevanje določene manjšine za javno priznanje?

mejo v ustavi, s katero se opravičuje. Osnovna ideja ustavne lojalnosti naj bi tako rešila problem tolerance z vseh strani – lojalnost od »večine« pričakuje, da je strpna do dovoljenega z ustavo, hkrati pa od »manjšine« pričakuje, da bo opustila svoje kulturne prakse, ki niso skladne z ustavo. Ureditve v organizacijskem delu ustave (npr. dodelitev posebnih pravic kulturnim manjšinam) in multikulturne politike za varstvo diskriminiranih skupin (npr. subvencije za jezikovne programe in šolske kurikule) so preprečevalni ukrepi proti izključitvi manjšinskih skupin¹¹.

Premislek o možnosti *kulturnega sobivanja* smo začeli najprej na globalni ravni v ideji *svetovnega etosa* (Küng 2008) ter nadaljevali s Habermasovo (2007) idejo *ustavne lojalnosti*, ki vidi rešitev v upoštevanju ustave, na podlagi katere se kulturna samobitnost tudi opravičuje bodisi na državni bodisi na transnacionalni ravni, končali pa s prikazom Žižkove (2007) in neoheglovske interpretacije možnosti sobivanja v družbi kulturnih raznolikosti, na ravni subjekta.

Distanca do drugega oz. kritika tolerance

»Vse bolj kaže, da je osrednja 'človekova pravica' poznokapitalistične družbe: pravica ne biti 'nadlegovan', tj. ostati na varni distanci do drugih.« (Žižek 2007, str. 42)

Zadnji veliki izbruhi javnega nasilja v Evropi, povezani z migrantskim oziroma multikulturnim vprašanjem, so se zgodili v francoskih predmestjih jeseni leta 2005, ker se je neka družbena skupina, četudi je del Francije, čutila izključeno iz političnega in družbenega prostora. Z nemiri je skušala javnost opozoriti na svojo navzočnost in jim sporočiti, da so francoski državljani, ki pa niso popolnoma pripoznani. »[S]poročilo izbruhov ni bilo v tem, da so protestniki mnenja, da francoski republikanski univerzalizem ogroža njihovo etnično-religiozno identiteto, pač pa – ravno nasprotno – v tem, da vanj niso vključeni, da so se znašli na drugi strani Zidu, ki ločuje vidni del od nevidnega dela republikanskega prostora.« (Prav tam, str. 73) Iz omenjenega primera lahko vidimo, da pri poskusu prizadevanj protestnikov, da bi jih prepoznali kot francoske državljane, ni šlo zgolj za neuspeh integracije, temveč tudi za krizo francoskega modela državne integracije, ki kliče po novemu okviru.

Reakcije javnosti na proteste Žižek (2007) deli na dve smeri. Prva govori o trku civilizacij, češ da imigranti ne bi smeli izkoriščati naše gostoljubnosti, kot gostje bi morali spoštovati našo kulturo, nobenega opravičila ni za njihovo nasilno vedenje, mladi imigranti potrebujejo disciplino in trdo delo. Druga pa nasprotuje socialnim programom in integracijskim prizadevanjem, saj mlade imigrante prikrajšajo za ekonomsko in socialno prihodnost, s tem pa jih silijo v nasilne

¹¹ Slabost modela ustavne lojalnosti pa A. E. Galeotti (2009) vidi v njegovem nezanimanju za razlike: na področju javne sfere posameznike osvobodi razlik in izenači državljane v politični sposobnosti, pri tem pa se ne meni za državljane kot na posebna človeška bitja in s tem zanika javno pomembnost njihovih identitet. Še drugače, zakaj je v Franciji in drugih liberalnih demokracijah izražen problem čadorja, če pa sta verska svoboda in svoboda izražanja zajamčeni že z ustavo (prim. prav tam, str. 89–123)?

nemire. Žižek zavrača obe opciji, obe se mu namreč zdita enako slabi. Afirmacijo išče v vprašanju, zakaj smo danes priča strahu pred bližino Drugega? Gre pri tem za razkroj varovalnih simbolnih zidov, ki so druge držali na distanci, pred tem, da bi se nam Drugi preveč približal? Prav ta razkroj varovalnih simbolnih zidov vidi v trku različnih kultur (prav tam, str. 54).

Drugi val protestov se je zgodil istega leta, a ne na evropskih tleh, temveč v arabskih državah. Šlo je za eksplozijo nasilja in obsežne demonstracije zaradi žaljivih karikatur preroka Mohameda v nekem danskem časopisu. Nekaj, kar je bilo objavljeno v danskem dnevniku z nizko naklado, je izzvalo nasilne reakcije v oddaljenih muslimanskih državah, kakor da bi bili Danska in Sirija sosednji državi¹². Zakaj? Ker je Drugi vsiljivec, ki uživa na drugačen način (udejanjen v svojih družbenih praksah in ritualih), na način, ki nas moti. S svojo bližino meče iz tira naš način življenja in to lahko izzove agresivne reakcije, ki zahtevajo, da odpravimo motečega vsiljivca. Zato Žižek meni, da bi morali držo »medsebojnega razumevanja« dopolniti z držo »medsebojnega izogibanja«, »z ohranjanjem primerne distance, z novim kodeksom 'diskretnosti'« (prav tam, str. 55). Evropski kulturi naj bi bilo po avtorjevem mnenju imanentno, da je distanca vsebovana v njeni družbeni strukturi, to pa pomeni, da je normalno, da ga ignoriram, četudi živim z drugim z ramo ob rami. V interakciji z drugimi upoštevam določena zunanja pravila, ne da bi z njimi delil njihov notranji svet »in morda se lekcija vsega tega glasi, da je včasih doza alienacije nepogrešljiva za mirno sobivanje različnih načinov življenja. Alienacija včasih ni problem, ampak rešitev.« (Prav tam) Drugi je torej v redu, če njegova navzočnost ni vsiljiva, to pa z drugimi besedami pomeni, če drugi ni zares Drugi. Toleranca v tem kontekstu dobi nov pomen; strpnost do Drugega pomeni, da se drugemu ne smem preveč približati in vdirati v njegov prostor – do njega gojim distanco¹³. Žižek torej »stavi« na distanco na osebni ravni, na ravni subjektov.

Model pripoznanja (rekognicije)

»Naša identiteta je deloma oblikovana s pripoznanjem ali z odsotnostjo le-tega, pogosto z *ne-pripoznanjem* drugih, tako da ima oseba ali skupina ljudi lahko resnično škodo, resnično pohabljenje, če ljudje ali družba *zrcali nazaj k njim* omejeno ali ponižujočo ali zaničljivo podobo njih samih.« (Taylor v Bingham 2006, str. 325)

¹² Vzrok za prepad med Zahodom in islamom v omenjenem primeru vidi Žižek (2007) v Kantovem konceptu »antinomij čistega uma«. Antinomija nastane takrat, ko lahko konstruiramo argumente za obe strani vprašanja, npr. pokažemo lahko, da je univerzum tako končen kot neskončen. V tem smislu vidi pri objavi karikatur Mohameda v danskem časopisu antinomijo tolerančnega uma. »[O] karikaturah je mogoče povedati dve nasprotujoči si zgodbi, ki pa sta obe prepričljivi in dobro argumentirani, a med njima ni možna nobena mediacija ali pomiritev.« (Prav tam, str. 97)

¹³ V toleranci pa se po avtorjevem mnenju skriva še paradoks, ki ga ilustrira z vprašanjem, zakaj danes na razidem gledamo kot na problem nestrpnosti? Odgovor vidi v »kulturalizaciji politike«. Politične razlike, ki so pogojene s politično neenakostjo ali ekonomsko eksploatacijo, se nevtralizira v »kulturne« razlike, torej v nekaj, kar je mogoče samo »tolerirati«. Vzrok te kulturalizacije je neuspeh države blaginje in socialističnih projektov, toleranca pa postane njihov nadomestek (Žižek 2009).

Pripoznanje postaja ključni termin današnjega časa. Gre za »staro« kategorijo Heglove filozofije, ki so jo ponovno oživili politični teoretiki, da bi konceptualizirali današnji boj v zvezi z identiteto ter raznolikostjo. Heglova figura »boja za pripoznanje« je v svetu globalnega kapitalizma, ki pospešuje medkulturno izmenjavo, pluralizem vrednot ter politiziranje identitet ter raznolikosti, dobila novo vrednost (Fraser in Honneth 2003).

Natančneje povedano se pojem *pripoznanja* nanaša na Heglovo fenomenologijo duha; v njej pripoznanje predstavlja idealen odnos med dvema subjektoma, saj oba vidita drugega kot enakega ter ločenega od drugega. Ta odnos je bistvenega pomena za razumevanje subjektivnosti, pri tem pa posameznik postane individualen subjekt samo z vrlino pripoznavanja (drugega subjekta) ter s tem, da ga drugi subjekt pripozna. V ozadju takšnega razumevanja pripoznanja je Heglova teza, ki pravi, da so družbeni odnosi pred posameznikom ter intersubjektivnost pred subjektivnostjo. V nasprotju z redistribucijo¹⁴ je pripoznanje bližje *etiki* – ki spodbuja bistvene cilje samorealizacije in dobrega življenja – v nasprotju z *moralo*, ki teži k pravičnosti. Pod okriljem neoheglovcev, kot sta Taylor in Honneth, postaja pripoznanje osrednji pojem socialne filozofije, ki brani »politiko raznolikosti« (Fraser 2003, str. 10).

Da so socialni boji, ki so povezani z raso, spolom in seksualnostjo, boji za pripoznanje, je splošna predpostavka, ki velja že desetletja. V ozadju te predpostavke je teza, da so vse identitete vredne pripoznanja, prav tako kot je vsak posameznik vreden dostojanstva (Bingham 2006, str. 235). V ljudski paradigmi pripoznanja je tako nepravilnost razumljena kot ne-pripoznanje ljudi, to je, odrekanje dostojanstva posameznikom s tem, da niso prepoznani v širši družbi ter s praksami neustreznega pripoznanja: s kulturno dominacijo (težnjo po asimilaciji), ne-pripoznanjem (težnjo po nevidnosti) ali nespoštljivostjo (težnjo po zlonamernosti). »Politika pripoznanja« teži k svetu, ki je naklonjen raznolikosti in v katerem asimilacija večini oz. prevladujoče kulturne norme niso več nujne za enakovredno spoštovanje (Fraser 2003, str. 7).

Aktualnost teorije pripoznanja se danes kaže v tem, da lahko s konceptom pripoznanja dopolnimo Rawlsov koncept distributivne pravičnosti, ko gre za družbeno nepravilnost, ki načeloma ne izhaja iz nepravilne distribucije družbenih dobrin oz. svoboščin (Fraser 2003) ter v tem, da lahko koncept tolerance mislimo onkraj meja liberalnega pojmovanja tolerance (kot moralne in družbene kreposti), in sicer kot zahtevo po javnem pripoznanju kolektivnih identitet marginaliziranih družbenih skupin (Galeotti 2009).

Koncept pripoznanja se nanaša na tri za pedagogiko pomembna področja: etično, politično in epistemološko (prim. Kroflič 2010, str. 8). Etične teorije se nanašajo na zahtevo, da drugega obravnavamo in sprejemamo takšnega, kot je oziroma kakršen lahko postane. Politične izražajo zahtevo, da identitetni status posameznika v družbi ne sme biti ovira pri doseganju družbenih dobrin, hkrati pa mora imeti posameznik tudi možnost izražati svoj položaj oz. identiteto (npr. migranti in priseljenci, spolno drugače usmerjeni ipd.) v javni sferi. Epistemološke

¹⁴ Redistribucija izhaja iz liberalne tradicije anglo-ameriške šole 70. in 80. let prejšnjega stoletja. Njena najvidnejša predstavnik sta Rawls in Dworkin.

pa težijo k upoštevanju miselnega horizonta drugega, ki omogoča spoznanje globlje resničnosti pojava.

Kakšne implikacije torej ponuja model pripoznanja na pedagoškem področju? Pripoznanje lahko na eni strani vidimo kot politično težnjo po pravični obravnavi posameznikovega socialnega statusa ter na drugi kot etično zahtevo po pripoznanju posameznikove identitete, ki je nujni del optimalnega pedagoškega odnosa (otrok s pripoznanjem pomembnih drugih razvija občutek lastne identitete). Tri dimenzije, ki so pomembne za proces pripoznanja na področju vzgoje in izobraževanja, so: osebno pripoznanje otroka, sprejemanje in spoštovanje otroka kot socialno in kognitivno sposobnega bitja ter potreba po medsebojnem odnosu med otrokom in učiteljem, v katerem tako otrok potrebuje učitelja kot tudi učitelj otroka za pripoznanje njegove profesionalne in osebne identitete (Kroflič 2009 b). Ta spoznanja se izražajo tudi v praksi multikulturalnosti in interkulturalnosti v šoli. Naloga učitelja ni zmanjšati raznolikost oziroma mirno gledati, kako se raznolikost povečujejo, temveč »navezati« z otrokom dialog (otroci očitno ne odkrivajo svojih različnih identitet sami). Poanta ni v tem, da učitelj pozna kulturo nekoga drugega, ampak v tem, da otroku pomaga zgraditi individualno razumevanje le-te. Otroci pripadnikov druge generacije priseljencev v Sloveniji se lahko pogovarjajo o svoji identiteti doma, s prijatelji ipd., vendar če o njej ne govorijo v šoli, ta identiteta v šoli ne obstaja. Ko učitelj zgolj posluša o identiteti otroka (drugega kulturnega okolja) in mu ne odgovarja pri vprašanjih njegove identitete, učencu pomemben del njegove identitete odreka. Ko torej otrok učitelju govori o svoji kulturi, mu mora ta odgovarjati s svojimi (kulturnimi) stališči, pri tem pa mora biti odprt do argumentov različnih kulturnih pozicij (Sidorkin 2002).

Kako se omenjeni modeli udejanjajo v šolskem prostoru?

V našem prostoru se je v devetdesetih letih dvajsetega stoletja okrepilo zavedanje pomena človekovih in otrokovih pravic, s tem pa je logika spoštovanja pravic postala danes absolutni kriterij za vrednotenje sistemskih in mikropedagoških rešitev vzgojne vloge javnega šolstva. Spoštovanje človekovih pravic predstavlja torej vrednostno osnovo vzgojno-izobraževalnih ciljev našega šolstva. Tako so postale pravice tudi podlaga za oblikovanje zakonskih in podzakonskih dokumentov. V okviru teh se rešuje tudi vprašanje interkulturalnosti. Po našem prepričanju pa je takšna »stava«, ki temelji zgolj na človekovih pravicah, prekratka in nezadostna za »politiko interkulturalnosti«. Tudi na širši družbeni ravni je politika, zastavljena na podlagi človekovih pravic in liberalnega pojmovanja tolerance, prinesla zgolj asimilacijske rezultate na področju multikulturalnosti oz. interkulturalnosti v Evropski uniji. Zato smo želeli premisliti teoretsko osnovo, na katero bi oprli »politiko interkulturalnosti«.

Slovenski avtorji in raziskovalci (glej opombo 15) vzgoje in izobraževanja opozarjajo na večje in manjše ter sistemske in institucionalne težave pri zagotavljanju interkulturalnosti v naših šolah. Podatki vsekakor niso spodbudni¹⁵.

Če lahko danes govorimo o udejanjanju interkulture politike na področju vzgoje in izobraževanja, se le-ta udejanja v okviru človekovih pravic. Če je po našem prepričanju (kljub omejitvam logike pravnega diskurza v vzgoji in izobraževanju) formalna zaščita človekovih in otrokovih pravic na eni strani nujna, je kot taka tudi nezadostna za udejanjanje interkulturalnosti na drugi. Potrebno jo je namreč dopolniti z *vsebino*. Vsebino, o kateri smo razpravljali, lahko predstavljajo svetovni etos, ustavna lojalnost, distanca do drugega in pripoznanje.

Problematičnost modela svetovnega etosa je v tem, da se mora soočiti s podobno kritiko kot človekove pravice (njegove vrednote lahko uveljavimo na kulturno različne načine), poleg tega pa njegova »religiozna osnova« zbuja nelagodje nove ideologije. Kar model svetovnega etosa med drugim razlikuje od človekovih pravic (in to mu štejemo v dobro), je dejstvo, da je sestavljen iz dveh osnovnih načel, načela pravičnosti (ne naredi drugemu tistega, česar ne želiš, da drugi naredi tebi) in načela dostojanstva (ki upošteva dostojanstvo vsakega človeka ne glede na njegov izvor).

Žižkova (2007) interpretacija nemirov v francoskih predmestjih je zgovorna; šlo je za to, da bi bili protestniki pripoznani kot francoski državljani. Šlo jim je za pripoznanje, ker so vse (tudi njihove) identitete vredne pripoznanja (subjekt postanem s tem, da drugega pripoznam za subjekt in da me drugi pripozna kot subjekt). Pripoznanje drugega kot drugačnega postaja ena izmed temeljnih vrednot današnjega časa Evrope pozne moderne. In na tej točki ima težave tudi Habermasov model ustavne lojalnosti; v okviru tega je javna sfera v ustavi utemeljena kot nevtralna, družbene razlike pa so nepomembne, s tem pa je zanikana javna pomembnost identitet posameznika. Če sta verska svoboda in svoboda izražanja zajamčeni že z ustavo, zakaj je potemtakem tako simptomatičen primer čadorja?¹⁶

¹⁵ Rasizem in ksenofobija nam nista tuja, pojavljata se tudi na institucionalni ravni (Dragoš 2006; Dekleva in Razpotnik 2002; Nastran Ule v Skubic Ermenc 2003). V slovenski javni osnovni šoli imamo asimilacijsko in ne integracijske šolske politike; to manjšinam onemogoča enakopravne možnosti za izobraževanje (Skubic Ermenc 2003 a). Zakonodajajo smo pri nas razvili na ravni integracije otrok s posebnimi potrebami, ne pa na ravni inkluzije za vse učence s težavami pri pouku, ki izhajajo iz kulturne drugačnosti in socialne deprivilegiraniosti itd. (Medveš 2003). V času velikega vala beguncev iz nekdanjih jugoslovanskih republik ni bil ustanovljen niti en poskusni oddelek, ki bi slonel na načelih multikulturalnosti. V Osnovni šoli Bršljin smo uveljavili problematično delno zunanjo diferenciacijo v prvi triadi, ki je v neskladju z obstoječo šolsko zakonodajo (Kroflič 2006). Ni jasno niti to, ali imamo v državi manjšine in priseljence, ki doživljajo šolski neuspeh zaradi jezikovnih ter komunikacijskih primanjkljajev (Skubic Ermenc 2006). V učnih načrtih za osnovno šolo zaman iščemo vsebine, povezane z Romi in priseljenci, njihov učni uspeh je slabši od uspeha povprečnega učenca, učitelji pa od njih pričakujejo čim hitrejšo asimilacijo itd. (Peček in Lesar 2006). Po podatkih PISA učenci s statusom imigranta v Sloveniji dosegajo nižje dosežke (temeljne ravni naravoslovne pismenosti ne dosega niti 30 % učencev druge generacije migrantov) in v bistveno večjem deležu obiskujejo nižje in srednje poklicno izobraževanje kot srednje strokovno izobraževanje in gimnazijo (Medveš idr. 2008).

¹⁶ Ker razlikovanje med izražanjem zasebnih izbir in javnim zavzemanjem stališč ni izraženo v tem modelu. »[M]edtem ko so z zornega kota javne nevtralnosti vsi svetovni nazori, laični in verski, enako drugačni, v liberalnodemokratskih družbah vsi kredo in svetovni nazori niso opredeljeni kot 'drugačni' ... 'drugačnim' kredom je v skladu z nevtralizmom priznana toleranca v zasebnosti, njena javna vidnost pa je nedopustna ali predmet nasprotovanja.« (Galeotti 2009, str. 107)

Pripoznanje pa prinaša novo afirmacijo konceptu tolerance v javni sferi s sprejetjem »drugačnega« kreda kot »normalnega«; s tem sta javno dodeljeni dostojanstvo in spoštovanje marginaliziranim posameznikom. Zahteva po pripoznanju ne pomeni, da mora drugačen življenjski slog prejeti odobritev, temveč le to, da mora biti javno sprejet kot del »normalnih« možnosti ter da nosilcev ne zaznamuje kolektivna identiteta, stigmatizirana z izključenostjo (kulturna drugačnost, drugačna spolna usmeritev ipd.). Pripoznanje terja javno vidnost in pozitivno uveljavitev lastnih razlik, vzajemnost vlog v odnosu pripoznavanja, kot tudi zahtevo po netolerantnosti do obnašanj, ki žalijo šibke identitete¹⁷. V tej luči vidimo tudi sami afirmacijo koncepta pripoznanja, ki »drugačnost« razumeva z zahtevo po javnem pripoznanju kolektivnih identitet marginaliziranih družbenih skupin, to pa se še posebej izraža tudi v interkulturni pedagogiki.

Seveda je v določenih primerih, ko trčimo ob »antinomijo tolerančnega uma«, pri politiki interkulturalnosti primerna tudi distanca do drugega znotraj okvirov dovoljenega. Distance do drugega v šolski praksi nikakor ne vidimo kot novega pedagoškega koncepta, pedagoškega kreda ali etičnega dejanja, temveč kot praktično dejanje, ko se med dvema učencema/dijakoma v razredu zaradi različnih kulturnih praks ne zgodi pomiritev.

Preprostih receptov za vzpostavitev interkulturenega prostora inkluzivne slovenske šole ni. Tudi ne obstaja ena in edina »zveličavna teorija«, ki bi vsebovala vse odgovore in rešitve na področju interkulturalnosti. Zato sami težimo k uporabi različnih (vseh naštetih) teoretskih pozicij, tako tistih s pravno osnovo kot drugih z bolj etično. Še posebej ploden pa se je za interkultureno pedagogiko izkazal model pripoznanja, ki vodi k pluralističnemu pojmovanju tolerance (razumevanje tolerance kot pripoznanja izključenih identitet), ki je nujni del optimalnega pedagoškega odnosa in razvoja otrok iz drugih kulturnih okolij.

Različne raziskave na področju vzgoje in izobraževanja zaznavajo potrebo po udejanjanju ustrezne politike na področju interkulturalnosti. Čas je, da pedagoška stroka ponovno premisli koncept interkulturene pedagogike, ki se ne bo nanašal zgolj na človekove pravice ter liberalno razumevanje tolerance, saj tudi Slovenija (in z njo šolstvo) postaja del globalno urejenega sveta. Razen če se v toleranci in politiki multikulturalnosti oz. interkulturalnosti ne skriva njeno obsceno jedro, to je prikriti kurikulum na ravni države, ki daje asimilacijske rezultate v politiki interkulturalnosti.

Literatura in viri

- 20 Questions about the Global Ethic Project. (2009). http://www.global-ethic-now.de/gen-eng/0a_was-ist-weltethos/0a_pdf/20_questions.pdf (25. 6. 2009).
- Ang, I. (2005). Multiculturalism. <http://blackwellpublishing.com/newkeywords/PDFs%20Sample%20Entries%20-%20New%20Keywords/Multiculturalism.pdf> (pridobljeno 10. 10. 2009).

¹⁷ S tem koncept pripoznanja rešuje težavo pozitivnega pripoznanja npr. identitete pedofilov, neonacističnih skupin ipd. (Galeotti 2009, str. 157–169; Benjamin v Kroflič 2010, str. 5).

- Badiou, A. (1996). *Etika. Razprava o zavesti o Zlu*. Problemi, 34, št. 1, str. 7–27.
- Bingham, C. (2006). Before Recognition, and After: The Educational Critique. *Educational theory*, 56, št. 3, str. 325–344.
- Bohte, G. (2002). Ob poti na desno stojijo priseljenci. *Nedelo*, 17. 07. 2002, str. 7.
- Dictionary of the English Language. <http://www.thefreedictionary.com/intercultural> (10. 10. 2009).
- Dragoš, S. (2006). Multikulturacijski dosež (izobraževanja). *Sodobna pedagogika*, posebna številka, str. 182–199.
- Dekleva, B., Razpotnik, Š. (2002). Čefurji so bili rojeni tu. Življenje mladih priseljencev druge generacije v Ljubljani. Ljubljana: Pedagoška fakulteta in Inštitut za kriminologijo pri Pravni fakulteti.
- Galeotti, A. E. (2009). Toleranca. Pluralistični predlog. Ljubljana: Krtina.
- Fraser, N. in Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London and New York: Verso.
- Fukuyama, F. (1990). Konec zgodovine? *Nova revija*, 9, št. 101/102, str. 1275–1289.
- Habermas, J. (2007). *Med naturalizmom in religijo: filozofski sestavki*. Ljubljana: Sophia.
- Hribar, T. (2008). *Svetovni etos*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Huntington, S. P. (2005). *Spopad civilizacij*. Ljubljana: DZS.
- Kroflič, R. (2003). Etične in/ali pravne osnove vzgojnih konceptov javne šole/vrtca. *Sodobna pedagogika*, 54, št. 4, str. 8–28.
- Kroflič, R. (2005). Disciplina in/ali vzgoja v javni šoli oziroma vrtcu: uvod k tematskemu delu številke. *Sodobna pedagogika*, 56, št. 4, str. 6–13.
- Kroflič, R. (2006). Kako udomaćiti drugačnost? (Tri metafore drugačnosti v evropski duhovni tradiciji). *Sodobna pedagogika*, 57, posebna številka, str. 26–39.
- Kroflič, R. idr. (2009). Ali poklicne in strokovne šole potrebujejo vzgojni koncept? Ljubljana: Center RS za poklicno izobraževanje.
- Kroflič, R. (2009 a). Europe Make Sense – Brain Drops. http://www2.arnes.si/~rkrofl1/predavanja_eng.html (22. 12. 2009).
- Kroflič, R. (2009 b, v tisku). Recognition of the Child as Capable Being: The Foundation of Education in the Spirit of Children's Rights. In: Toffano, E. (ed.). »Che vivano liberi e felici ...«. Il dritto all'educazione a vent'anni dalla Convenzione di New York: convegno internazionale. Padova: Università degli studi di Padova.
- Kroflič, R. (2010). Pripoznanje drugega kot drugačnega – element pravične obravnave marginaliziranih oseb in otrokovih pravi. V: Ličen, N. (ur.). *Kulture v dialogu: zbornik (Pedagoško-andragoški dnevi 2010)*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kovač Šebart, M. in Krek, J. (2009). *Vzgojna zasnova javne šole*. Ljubljana: Center za študij edukacijskih strategij, Pedagoška fakulteta.
- Küng, H. (2008). *Svetovni etos*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Medveš, Z. (2003). Integracija/inkluzija v vrtcu, osnovni in srednji šoli: sklepi strokovnega posveta. *Sodobna pedagogika*, 54, posebna številka, str. 278–286.
- Medveš, Z. (2007). Vzgojni koncept med vrednotno matrico in moralno samopodobo. *Sodobna pedagogika*, 58, posebna številka, str. 6–29.

- Medveš, Z. idr. (2008). Prispevek poklicnega in strokovnega izobraževanja k pravičnosti in socialni vključenosti. *Sodobna pedagogika*, 59, št. 5, str. 74–94.
- Peček, M. in Lesar, I. (2006). *Pravičnost slovenske šole: mit ali realnost*. Ljubljana: Sophia.
- Political dictionary. <http://www.answers.com/topic/multiculturalism> (10. 10. 2009).
- Random House Dictionary. <http://dictionary.reference.com/browse/multiculturalism> (10. 10. 2009).
- Rorty, R. (1996). Človekove pravice, racionalnost in sentimentalnost. *Problemi*, 34, št. 5/6, str. 5–24.
- Sidorkin, A. (2002). Lyotard and Bakhtin: Engaged diversity in education. <http://sidorkin.net/pdf/lyotard.pdf> (4. 5. 2010).
- Skubic Ermenc, K. (2003). Enakost izobraževalnih možnosti v slovenski osnovni šoli s perspektive interkulturalnosti. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Skubic Ermenc, K. (2003 a). Komu je namenjena interkulturalna pedagogika? *Sodobna pedagogika*, 54, št. 1, str. 44–58.
- Skubic Ermenc, K. (2006). Slovenska šola z druge strani. *Sodobna pedagogika*, 57, posebna številka, str. 150–167.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika. <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html> (10.10.2009).
- Splošna deklaracija človekovih pravic. (1948). <http://www.varuh-rs.si/index.php?id=102> (3. 5. 2010).
- Žižek, S. (2007). *Nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Žižek, S. (2009). *Nasilje, kultura in globalni kapitalizem*. <http://www.zdruzenje-manager.si/storage/3340/SLAVOJ%20ZIZEK.pdf> (26.10.2009).

Borut MIKULEC (Institute of the Republic of Slovenia for Vocational Education and Training, Slovenia)

FROM THE CLASH OF CIVILIZATIONS TO CO-EXISTENCE IN DIVERSITY

Abstract: Although European countries are becoming multicultural and multiculturalism is bringing a new quality of life for Europeans, we believe that the problems associated with multiculturalism in the field of politics, society and education arise because the concept of interculturality does not have a clear theoretical basis on which to rely. This article tries to show positive models that can be found in world literature and which can provide the theoretical basis for intercultural policy. These models are: *global ethos, constitutional loyalty, distance from the other (critique of tolerance) and recognition*.

Key words: human rights, distance from other, tolerance, interculturality, multiculturalism, recognition, global ethos, constitutional loyalty.