

Odgoj za vrijednosti u liberalnom društvu

Pektor, Leonard

Master's thesis / Diplomski rad

2015

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet u Rijeci**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:423020>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-01-11**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

ODGOJ ZA VRIJEDNOSTI U LIBERALNOM DRUŠTVU

(Diplomski rad)

Mentor: dr. sc. Aleksandra Golubović

Ko-mentor: dr. sc. Nebojša Zelić

Student: Leonard Pektor

Rijeka, kolovoz, 2015.

Sadržaj

Sažetak	4
Uvod	5-6
1. Teorijsko-praktični pristupi odgoju (ne-politički)	
1.1 Izravni/preskriptivni pristup/odgoj karaktera	7-8
1.2 Neizravni/deskriptivni/kognitivno-razvojni pristup	9-10
2. Rawlsova teorija pravde kao pravičnosti (<i>Justice as fairness</i>)	
2.1 Uvod	11-12
2.2 Politička koncepcija pravednosti – izvorni položaj	12-15
2.3 Politički i sveobuhvatni liberalizam	15-18
2.4 Autonomija kao važan ideal	19-25
2.5 Značajni prigovori političkoj koncepciji pravednosti	25-29
3. Roditeljski odgoj i javni um	
3.1 Uključivanje djece u sveobuhvatne doktrine i prakse	29-31
3.2 Autonomija kao konačno stanje, ili kao preduvjet	32-34
3.3 Odgoj, restrikcije javnog uma i paralelni argument	35-39
3.4 Prigovori paralelnom argumentu, i odgovori na njih	39-41
3.5 Obitelj kao dio osnovne strukture društva	42-44

4 Politički i građanski odgoj u obrazovnim institucijama

4.1 Građansko obrazovanje u obrazovnim institucijama 45-50

4.2 Obrazovanje za pravednost 51-53

4.3 Kozmopolitizam kao vrijednost 54-57

5 Zaključak 57

6 Abstract 58

7 Literatura 59-60

Sažetak

Iako u domaćoj i inozemnoj literaturi na temu odgoja i obrazovanja, čini se, postoji konsenzus oko ideje da su vrijednosti neizostavan dio odgoja upravo u jednakoj mjeri u kojoj je i odgoj povezan s obrazovanjem, do zastoja dolazi čim se pokuša razraditi ideja o implementaciji određenih vrijednosti u nastavne planove i programe. Neslaganje postoji i oko konkretnih vrijednosti, i oko metoda poučavanja. U ovom ću radu zastupati stav da se ovaj problem može kvalitetno riješiti primijeni li se na odgoj i obrazovanje politička koncepcija pravednosti Johna Rawlsa, uz sitne preinake. Budući da politička i obiteljska domena dijele tri ključne značajke, legitimno je utjecaj javnog uma kao temeljnog načela političke djelatnosti proširiti na roditeljske, a onda i obrazovne postupke, što može značajno izmijeniti neka tradicionalna shvaćanja odgoja. Kroz analizu ideala osobne autonomije, liberalnog legitimiteta i glavnih načela Rawlsove liberalne teorije primijenjene na roditeljske postupke i institucionalni odgoj, nastojati ću ponuditi prikaz poželjnih odgojnih i obrazovnih načela i postupaka, kao i obraniti ideju kozmopolitizma kao pravog smjera za odgoj djece u liberalnom i demokratskom društvu kakvo većina suvremenih zemalja pokušava postati, ali u nemaloj mjeri nije, čemu svjedoče brojne krize do kojih dolazi u zadnje vrijeme.

Ključne riječi: *Rawls, Clayton, liberalizam, odgoj, obrazovanje, autonomija, politička koncepcija pravednosti, javni um, sloboda, jednakost*

Uvod

Trendovi su bitan dio ljudske psihologije. Ili, točnije rečeno, podložnost trendovima koja otkriva nemalu dozu povodljivosti. Često se odnose na moralno irelevantne stvari poput mode (stavljam na stranu debatu o krznu koja nipošto nije moralno irelevantna, kao i onu o standardima ljepote koje modna industrija nameće) ili mondenih hobija koji dođu i prođu, u kojem slučaju će posljedice spomenutih trendova biti blaga iritacija pa ponekad i nevjerica u pogledu sveukupnog smjera u kojem se stvari kreću, ali, može se reći da su te posljedice ipak zanemarivog opsega i važnosti. No, ponekad se dogodi da trendovi kojima se zanosimo donesu sa sobom neke ideje sa potencijalno moralnim predznakom, koje mogu rezultirati moralno relevantnim posljedicama u društvu koje neki trend preuzme i, nadajmo se, razradi i prilagodi svojim okolnostima u mjeri u kojoj je to nužno. Jedna od takvih ideja-trendova je i ona o tzv. društvu znanja koje će se temeljiti na tzv. društvu vrijednosti. Javni dužnosnici u želji da populariziraju spomenute koncepte, dijele s običnim pukom svoje, često paušalne, vizije budućeg društva sposobnih, vještih i kompetentnih mladih ljudi motiviranih za djelovanje prema vrijednostima koje smatramo poželjnim; ti su ljudi spremni za sve poslovno-ekonomsko-javno-privatne izazove koji ih u životu mogu zadesiti. Razlog što potencijalno vrijedan i važan koncept odgoja i obrazovanja za vrijednosti nazivam pukim trendom leži u tome što, kad je Hrvatska u pitanju, on to i jest. Paušalno nabacivanje terminima bez pravog znanja o njima pretvorit će i najcjelovitije ideje u floskule. Kada pogledamo zbrku koja vlada u javnoj debati (u domaćim okvirima) oko spomenutog pitanja društva znanja, pa i odgoja, gdje osobni interesi sukobljenih strana svakodnevno odnose pobjedu nad javnim interesom onih koje bi novi sustav odgoja trebao iznjedruti, jasno je da nije obavljena kritička analiza (a ni moralna) predmeta o kojem je riječ, i da se od nekih političko-ekonomskih uzora posudio koncept kojem se nije spremno a ni voljno prionuti u potrebnoj intelektualnoj i moralnoj rigoroznosti.

A da je društvo vrijednosti kod nas još uvijek trend, a ne načelo, možda i nije toliko čudno. Nova, neiskusna, tek nastala demokracija (recimo da je stvarno demokracija) posudila je od starijih uzora-partnera neke ideje, a sada ne zna šta bi točno s njima, pa je najbolje držati se deklarativne odanosti dok netko ne nađe način da se ideje sprovedu u praksi. Naše su neadekvatnosti time bolje objašnjene i razumljivije, ali ne i opravdane.

Ali, društvo vrijednosti, kao ni odgoj za vrijednosti, nisu nove ideje ni trendovi u najpoznatijim zapadnjačkim demokracijama, poput SAD-a ili UK-a (opet, pustimo u kojoj mjeri bi mogle biti i demokratičnije), tamo su svakako načela, i to stoljetna, pa ipak teorijska zbrka oko značenja, primjene i sadržaja ovih pojmova ni tamo nije značajno manja. Mnogi se ne mogu složiti ni oko definicije vrijednosti, a kamoli oko glavnih karakteristika moralnih vrijednosti nasuprot ostalim. Pa ipak, nekako se uspijevaju složiti da vrijednosti, stavovi i vjerovanja imaju značajan utjecaj na naše djelovanje, a upravo je djelovanje ono čime stvaramo svijet u kojem živimo. Ako se ovaj kauzalitet (ili barem korelacija) uspostavi i prihvati, postaje jasnija važnost koja se pripisuje odgoju kao prvoj i najznačajnijoj praksi „oblikovanja“ osobnosti kojoj je čovjek podvrgnut. Većina se uspjela složiti da su vrijednosti neraskidivo vezane za odgoj, ali ne i koje bi to bile vrijednosti i zašto baš te. Neki smatraju da to oblikovanje (odgoj) treba biti izravno, da se djecu kako kod kuće tako i u školama treba učiti konkretnim vrijednostima, a drugi da ih treba podučiti „samo“ oruđima poput kritičkog razmišljanja, kojima će kasnije sami birati svoje vrijednosti. U sljedećem ću poglavlju ukratko opisati ova dva pristupa odgoju, koji će kasnije naći svoj pandan u političkoj koncepciji pravednosti koju ću zastupati.

1. Teorijsko-praktični pristupi odgoju (ne-politički)¹

1.1 Izravni/preskriptivni pristup/odgoj karaktera

Zagovaratelji ovog pristupa naglašavaju važnost škole u kojoj djeca trebaju biti odgojena na način koji će im omogućiti usvajanje konkretnih moralnih vrijednosti.² Dakle, postoji svojevrsna lista moralnih vrijednosti koje bi djeca trebala usvojiti, a koje bi trebale biti zajedničke svim ljudima neovisno o vjeri, naciji, etnicitetu ili spolu. Primjerice, to su hrabrost, odgovornost, prijateljstvo, poštenje, a u samoj se nastavi često koriste biografije znamenitih moralnih uzora koje bi trebale asistirati prilikom vježbanja ponašanja u skladu sa spomenutim vrlinama.³ Karakter je ovdje shvaćen široko, tako da obuhvaća i kognitivne i afektivne i ponašajne aspekte moralnosti, te će se voditi računa o promišljenom donošenju odluka i moralnoj samospoznaji, a emocije se smatraju važnim mostom između prosuđivanja i odluke.⁴

Ovaj je pristup u Americi dobio na značaju početkom 20. stoljeća i uglavnom se ovim putem djecu poučavalo vrlinama vremena tj. onim vrlinama koje su se u datom trenutku smatrale značajnim u određenoj kulturi, što odmah daje naslutiti problem ovog pristupa.⁵ Kao prvo, nije jasno kojim postupkom se u datom trenutku bira skup vrijednosti kojem će se djeca poučavati. Ako to prepustimo tzv. duhu vremena, onda je jasno da kako se mijenja duh vremena, a znamo da se mijenja često, tako će se mijenjati i poželjne vrline. Ako nema objektivnih, trajnih, općevrijednih vrline, ako vrijedi moralni relativizam, onda nije jasno na kojim temeljima bi se mogao sazdati

¹ Za općenit, ali kvalitetan pregled i komentar najvažnijih filozofskih promišljanja o odgoju kroz povijest, vidi: Milan POLIĆ, *K filozofiji odgoja*, *Znamen*, Zagreb (1993).

² Takav pristup ima i Renata JUKIĆ u članku *Moralne vrijednosti kao osnova odgoja*, *Nova prisutnost* 11, (2013), str. 401-417

³ Ovakav je pristup srodan tzv. etici vrline. Za više informacija o ovoj etičkoj teoriji, vidi: Boran BERČIĆ, *Filozofija*, svezak prvi, *Ibis grafika* (2012), str. 305-315.

⁴ Za detaljniju raspravu vidi: RAKIĆ, VUKUŠIĆ, *Odgoj i obrazovanje za vrijednosti*, *Društvena istraživanja*, 19 (2010) str. 776

⁵ Ovakvom se pristupu naročito protivio J. J. Rousseau, koji je smatrao da kultura sa svojim ukusima i normama epohe može samo upropastiti odgoj. Za dublju analizu njegove filozofije odgoja, vidi Aleksandra GOLUBOVIĆ, *Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj*, *ACTA IADERTINA*, 10 (2013), str. 25-36; također vidi Steven M. CAHN, *Classic and Contemporary Readings in the Philosophy of Education*, *The McGraw – Hill Companies Inc.* (1997.), str. 162-197.

ovakav pristup, kojem je suština u postojanju i potrebi usvajanja upravo takvih vrlina. Kao drugo, čak i ako zanemarimo ovaj teški problem, i dalje ostaje pitanje izbora određenih vrlina a ne nekih drugih, budući da ne postoji jasna metodologija ili teorija koja bi objasnila kako i zašto bираmo neke vrline, tko ih bira, tko ih podučava, kao ni koje sposobnosti sam taj učitelj posjeduje. Čak i kada bi bio slučaj da skup poučavanih vrlina odoljeva testu vremena i ne ovisi o raznim društveno-historijskim mijenama, i dalje ne bi bilo posve jasno što točno znači biti hrabar na američki način u okruženju i okolnostima Indije, ili kako poznavanje Gandhijeve biografije može pomoći prosječnom sirijskom imigrantu dok u Lampedusi traži ostatak svoje vjerojatno mrtve obitelji. Čini se da ovaj pristup ne uspijeva naći vrline prihvatljive svim razumnim ljudima, ili bar ne objašnjava dobro kako to radi.

1.2 Neizravni/deskriptivni/kognitivno-razvojni pristup

Za razliku od prethodnog, kod ovog pristupa naglasak nije na sadržaju moralnog odgoja kao ni na konkretnim vrlinama (vrline se smatraju relativnim) ili oblicima ponašanja koja bi se nastojala „usaditi“ u djecu. Vrline koje se spominju su nepristranost i otvorenost uma, ali samo kao oruđa pri kritičkoj procjeni. Nasuprot preskriptivnom pristupu, ovdje se nastoji razviti kritičko mišljenje i sposobnost racionalnog propitivanja bilo koje ponuđene vrijednosti, ne bi li djeca naposljetku bila sposobna sama odabrati vrijednosti koje će prakticirati, što bi bilo konačan rezultat uporabe sposobnosti koje su razvili kroz kognitivno-razvojni pristup. Kritičko je razmišljanje glavni cilj⁶ i metoda kojom se dolazi do vrijednosti, uvelike temeljeno na ideji da se univerzalnost moralnih načela ne može postići pa se ne treba ni tražiti. Najznačajnija metoda kojom se učenike vodi kroz učenje je metoda učenja kroz upoznavanje s različitim slučajevima moralnih dilema. Učenici procjenjuju različite moralne dileme i tako postepeno razvijaju senzibilitet za takva pitanja. Također, pristup je povezan sa Piagetovim radom u razvojnoj psihologiji, što znači da se na razvoj djece gleda kao na stupnjevit fenomen, pri čemu odgoj uvijek mora biti primjeren uzrastu i sposobnostima učenika (Rakić, Vukušić, 2010., 778).

Kao što je bio slučaj i s prethodnim pristupom, i ovdje se odmah nameću problemi. Iako ovaj pristup ne nailazi na problem arbitrarno odabranog skupa vrijednosti za koje nedostaje pravih opravdanja, to je mač s dvije oštrice, jer je taj problem izbjegnuto na način da se zapravo ne nude nikakve konkretne vrijednosti koje bi mogle biti zajedničke svima neovisno o razlikama, pa čak ni neke koje bi ovisile o tzv. duhu vremena. Točno je da je razvoj kritičkog i logičkog mišljenja preduvjet za razvoj kvalitetnog moralnog života budući da moralni stavovi ne mogu zapravo biti naši ako nisu podvrgnuti moći kritičkog propitivanja. Ali, ako ne postoji skup vrijednosti koji pretendira da bude prihvaćen kao osnovni, onda nije jasno na koji su način povezani naš kritički aparat i vrijednosti, a ni vrijednosti i motivacija za djelovanje. Možda je malo preoptimistično očekivati da će ljudi, ako ih se nauči pravilima logike i racionalnosti, a u nedostatku ikakvih temeljnih vrijednosti, svaki ponaosob biti u stanju iznjedrili *ispravne* moralne osobnosti, kakve god one bile. Nije jasno ni koje bi u

⁶ Za dublju analizu važnosti kritičkih metoda i primjene znanja u praksi, vidi: David BECKETT i Paul HAGER, *Life, Work and Learning: Practice in postmodernity*, Routledge (2002).

okviru ovog pristupa uopće bilo značenje moralne osobnosti. Teoretski je vjerojatnije da će većina razviti različite, uvelike nespojive kodekse ponašanja, od kojih neće svi moći istovremeno biti razumni, a time ni voditi mirnom, progresivnom i uspješnom suživotu, što bi trebao biti jedan od ciljeva odgoja.

Iz dosad rečenog o ovim pristupima, jasno je da imaju i prednosti i nedostatke; jedan nudi vrijednosti, ali one su diskutabilne i što je još važnije, obzirom na postavke, relativne. Zanemaruje se kritičko mišljenje, čime se otvaraju vrata indoktrinaciji. Drugi pak inzistira na kritičkom mišljenju, ali zanemaruje cilj da se pokušaju naći konkretne vrijednosti oko kojih bi se svi razumni ljudi mogli složiti, pa cijeli projekt razvitka i uporabe kritičkog mišljenja gubi na snazi, jer se čini da postaje svrha samom sebi. U takvim okolnostima, neki su vidjeli potrebu i mogućnost sinteze ovih dvaju pristupa, i to se zaista čini razumnim. Spojimo neke konkretne vrijednosti sa brigom za metode poučavanja i razvoj kritičkih sposobnosti, i dobit ćemo cjelovitu ideju. Međutim, vidjeli smo da zasad nema pravog kandidata za mjesto univerzalnih vrijednosti, oko kojih bi se mogli složiti svi razumni ljudi, neovisno o moralno irelevantnim razlikama koje između njih zasigurno postoje. U sljedećem poglavlju predstaviti ću jednu teoriju koja mi se čini kao dobar kandidat za pronalazak takvih vrijednosti – Rawlsovu teoriju pravednosti, obogaćenu i nadopunjenu stručnom Claytonovom interpretacijom.⁷

⁷ Matthew CLAYTON, u knjizi *Justice and Legitimacy in Upbringing*, Oxford University Press (2006), nudi temeljit osvrt i primjenu ovih ideja iz kapitalnih Rawlsovih djela.

2. Rawlsova teorija pravde kao pravičnosti (*Justice as fairness*)

2.1 Uvod

Kada je riječ o pokušajima uzdizanja određenih osobnih, pa čak i nacionalnih, etničkih ili religijsko-moralnih načela na nivo općevaljanih maksima za djelovanje na kojim bi se trebalo temeljiti bilo koje ponašanje, pa tako i odgojno, vrlo brzo se dođe do problema subjektivizma i relativnosti odabranog, kao što se i u prethodnom skraćenom prikazu nekih od pokušaja vidjelo. Međutim, političko djelovanje, koje se još od antičkih vremena smatralo naročito čovjeku primjerenim, te za oživotvorenje njegovih pozitivnih ideala podesnim načinom djelovanja, naročito se kroz vrijeme isticalo, barem u literaturi i teoriji, prisutnošću različitih ideala koji bi ga trebali usmjeriti.⁸ Obzirom da je upravo na političkom djelovanju da u najvećoj mjeri „stvori“ za ljude onakav svijet kakav si žele i zamišljaju, ne treba čuditi zasićenost literature različitim teorijama pravednosti i ispravnog uređenja države.⁹ Što su sveobuhvatnije i dalekosežnije moguće posljedice, to veća treba biti i ozbiljnost i trud koji se pridaju radu na nekoj teoriji. A ako ta teorija treba voditi veliki broj ljudi i dobiti njihov pristanak (makar hipotetski, što je teže nego se čini), onda se treba i temeljiti na idealima koji će biti, bar načelno, prihvatljivi svim razumnim ljudima bez obzira na neke razlike među njima. Od svih teorija i pogleda na političko uređenje koje treba prevladavati, za ovaj rad mi je najznačajnija liberalna teorija onakva kakvom ju je zamislio John Rawls, jer se njegova teorija naročito ističe razvijanjem određenih ideala i vrijednosti koji mogu i trebaju biti zajednički svima kada se bave politikom, a koje ću u kasnijim poglavljima pokušati proširiti i na roditeljsko odnosno institucionalno odgojno djelovanje. Ne samo što su vrijednosti ponuđene (to su činili i mnogi drugi), nego su i ponuđeni razlozi i opravdanja za konkretne vrijednosti, a postoji i naglasak na univerzalizaciji. Svoje ideje Rawls je ponajprije izložio u

⁸ Za dublju analizu nekih od njih, vidi: Milan POLIĆ, Činjenice i vrijednosti, *Hrvatsko filozofsko društvo*, Zagreb (2006.), naročito str. 13 – 65.

⁹ Još su Platon i Aristotel uvidjeli nužnost povezanosti političkih institucija i odgoja, ogroman utjecaj odgoja na pojedinca, a time i na zajednicu, kao i potrebu za spajanje određenih idealističkih i realističkih elemenata pri iznalaženju odgojne teorije. Za više o ovome vidi CAHN (1997.) str. 32-39 i 110-131.

djelima *A Theory of Justice*¹⁰ i *Political Liberalism*¹¹, a ja ću se, kako u poglavlju koje slijedi tako i na dalje služiti objašnjenjima Matthewa Claytona, koji se u knjizi *Justice and Legitimacy in Upbringing*¹² pomno i temeljito bavi upravo Rawlsovom političkom koncepcijom pravednosti i mogućnostima njezina proširenja s političkih na pitanja odgoja i roditeljsko-učiteljskih postupaka s djecom, što će biti naročito bitno kasnije.

2.2. Politička koncepcija pravednosti – izvorni položaj

Na početku treba znati da se Rawlsova koncepcija pravednosti često naziva i *realističkom utopijom*. Razlog tome leži u činjenici što Rawls svoje liberalno društvo zamišlja i stvara u okolnostima koje su s jedne strane idealne – zamišlja da okolnosti dopuštaju da razumni ljudi osnuju pravedno demokratsko društvo, i to da ih ništa pritom ne sprječava, već su povijesne okolnosti tome sklone. S druge strane, iako su takve okolnosti idealne, one su i zamislive i moguće, i mogu nam pružiti ideale kojima u svakodnevnom realnom životu možemo biti vođeni, a i smjernice kako im se približiti. Utoliko ne vidim značajnog problema u utopističkoj komponenti teorije. Glavni cilj bilo koje političke koncepcije pravednosti, pa tako i one liberalne Johna Rawlsa, je identificirati načela kojima se trebaju ravnati osnovne institucije nekog društva, čime se misli na najveće političke, socijalne i ekonomske institucije poput Ustava, sudstva, ekonomskih institucija, podjele i strukture vlasništva, obitelji i slično. Za ove se institucije obično kaže da čine tzv. *osnovnu strukturu društva*¹³, tj. upravo one institucije na kojima je najveća odgovornost da osiguraju pravednu raspodjelu prava i obveza proizašlih iz pravedne društvene suradnje građana. Jasno je da osnovna struktura društva, tako definirana, ima ogroman značaj po kvalitetu i prilike života svih građana koji unutar nje žive, pa je time očita i potreba da se načela kojim će se voditi učine što pravednijim i prihvatljivijim onima na čiji život će vršiti utjecaj.

¹⁰ John RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press (1999.)

¹¹ John RAWLS, *Politički liberalizam*, (prev. Filip Grgić), KruZak, Zagreb 2000 (1993)

¹² Clayton se u svojoj knjizi bavi analizom i primjenom ideja predstavljenih u oba spomenuta Rawlsova kapitalna djela.

¹³ John RAWLS, PL (2000), str. 10.

Ono što se Rawls, dakle, pita, jest koja su načela pravednosti na kojima će se te institucije temeljiti, ali i ne manje važno, koje su osobine ljudi koji će sklopiti društveni ugovor i stvoriti svoje institucije.¹⁴ Polazi od ideje da ljudi žele participirati u slobodnom, demokratskom društvu temeljenom na poštenoj suradnji između svih njegovih članova kroz generacije. Do ovoga dolazi misaonim eksperimentom *vela neznanja*.¹⁵ Eksperiment donosi hipotetski primjer u kojem nitko od sudionika u stvaranju društva ne zna svoju konkretnu osobnu situaciju; ne znamo koje smo rase, spola, vjere, imovinskog i socijalnog statusa, a ni kakve sve koncepcije dobra postoje, koje od tih mi osobno zagovaramo i koliko su popularne ili nepopularne, već samo znamo da su dostupni resursi, kao i mogućnost altruizma, ograničeni. Također, znamo da u društvu postoji tzv. *razložni pluralizam* mišljenja, što znači da je sigurno da će se ljudi kao slobodni i jednaki razlikovati po svojim koncepcijama pravednosti, kao i oko toga što znači živjeti dobrim životom. Sve ove karakteristike čine situaciju koja se naziva tzv. *izvornim položajem*.¹⁶ Rawls smatra da će u ovakvoj situaciji građani očekivati od svojih predstavnika da u njihovo ime dogovore što pravednije početne uvjete na kojima će se temeljiti buduća društvena suradnja, dakle, što pravednija načela osnovne strukture. Napose, ovi dogovori će se odnositi na pravednu raspodjelu onoga što Rawls naziva *primarnim društvenim dobrima*¹⁷, a koja se odnose na ona dobra koja će svaka razumna osoba primarno htjeti i trebati, ma koja još ostala dobra htjela. U ova se dobra ubrajaju primjerice različite slobode, prava, mogućnosti, prihodi i blagostanja. Ako je tako, Rawls dolazi do zaključka da će se razumne osobe odlučiti da ta prva i najvažnija podjela primarnih društvenih dobara bude vođena dvama osnovnim načelima pravednosti:

1. Svaka osoba ima pravo na potpuno adekvatan skup osnovnih prava i sloboda (građanskih, političkih, ekonomskih, ustavnih) dok god su njezina prava i slobode konzistentne s onima bilo koje druge osobe, tj. dok ista prava i slobode priznaje svim ostalim članovima društva.
2. Sve eventualne nejednakosti do kojih u društvu dođe moraju biti takve da idu u korist najugroženijim pripadnicima društva (da oni nejednakom raspodjelom dobiju više sredstava nego što su imali egalitarnom) i da razlike proizlaze iz javnih poslova i dužnosti koje su svima u društvu jednako dostupne (Rawls, ToJ 1999., str. 53).

¹⁴ Za više informacija o razlikama između društvenog i svih ostalih, pojedinačnih ugovora, vidi RAWLS, PL (2000.), str. 246-249.

¹⁵ Za još detaljniji opis *vela neznanja*, vidi: John RAWLS, ToJ (1999.), str. 118. – 123.; Boran BERČIĆ, Filozofija, svezak prvi, *Ibis grafika* (2012), str. 383.

¹⁶ John RAWLS, ToJ (1999.), str. 15-19. Ili John RAWLS, PL (2000.), str. 277-281.

¹⁷ John RAWLS, ToJ (1999.), str. 79.

Dakle, građanima se u početnom stanju pristupa kao slobodnim i jednakim, što je bitno i kao opravdanje konkretnih ponuđenih primarnih društvenih dobara, ali i za daljnji razvoj teorije, kao što će se vidjeti. Rawlsovo je mišljenje da bi građani odabrali baš ova načela pravednosti jer im ona osiguravaju trajan status slobodnih i jednakih, a to navedena načela čini privlačnijim i razumnijim za odabrati od bilo koje utilitarističke perspektive¹⁸ koja bi takav status već po definiciji mogla ugroziti. Nadalje, analizira Clayton, odabir upravo tih primarnih dobara i načela pravednosti koja donose njihovu pravednu raspodjelu najbolje osigurava svima da im status slobode i jednakosti neće biti ugrožen. Iz spoja dvaju načela pravednosti i dvaju moralnih moći, te umskih moći suđenja¹⁹ izravno će proizaći slobode savjesti, vjeroispovijesti, mišljenja, udruživanja i govora. Ove su slobode primarne i važnije od svih drugih, pa i ekonomskih principa. Također, imaju i osnovna politička prava poput prava glasa, političke participacije, kandidiranja na slobodnim izborima i slično.

Treba imati na umu i to da koliko god prava slobode i jednakosti bila hvalevrijedna, poželjna, a i logičan izbor za polazišne točke prilikom stvaranja pravednog društva, one ovdje nisu samo pretpostavljene kao aksiomi, nego imaju svoje razloge, što ove vrijednosti već u startu *eksplanatorno* odvajaju od onih ranije promatranih u preskriptivnom pristupu odgoju. Naime, ljudi u početnom stanju imaju **dvije moralne moći: moć racionalnosti i moć razumnosti.**²⁰

Moć racionalnosti je više usmjerena na sebe, ona daje svakome ponaosob sposobnost da u svakom trenutku za sebe može osmisliti, racionalno revidirati, promijeniti ali i staviti u praksu vlastitu koncepciju dobra i dobrog života. To znači da nitko nikome ne može nametnuti što će smatrati dobrim, ali i da ljudi uvijek imaju mogućnost donekle *sartreovske* promjene svog načina ponašanja temeljem valjanih razloga. S druge strane, moć razumnosti je više usmjerena na druge, na stvaranje i održavanje pravednih društvenih institucija i poštenih društvenih odnosa sa drugima, čak i onda kada to nije u našem racionalnom interesu. Utoliko je za samu pravednost možda i primarnija moć od racionalnosti. Iz ove moći ljudi razvijaju sposobnost za

¹⁸ Više o utilitarizmu vidi u: BERČIĆ (2006.), str. 235.

¹⁹ John RAWLS, PL (2000), str. 16.

²⁰ John RAWLS, PL (2000.), str. 44.

razvitak vlastite koncepcije pravednosti, što će značiti da imaju sposobnost razviti vlastitu koncepciju pravednosti, kritički je revidirati, te da imaju djelotvoran stav o pravednosti koji im omogućuje djelovanje iz pravednosti, ali i daje obvezu da poštuju institucije društva dok god su one pravedne, a i da ih uvijek nastoje učiniti pravednijim.

Iz ovih moći slijedi status građana kao jednakih i slobodnih. Jednaki su zato što svaki od njih posjeduje bar minimalnu razinu ove dvije moći koje su potrebne da bi se ušlo u društvenu suradnju, pa ničija prava ne mogu biti važnija od onih druge osobe. Slobodni su zato što svatko posjeduje sposobnost za stvaranje, racionalno propitivanje i mijenjanje svoje koncepcije dobra u svakom trenutku, iz čega slijedi da nitko nema pravo nametnuti drugoj osobi neku koncepciju dobra koju ona sama ne bi racionalno prihvatila.

2.3 Politički i sveobuhvatni liberalizam

Od značajnijih dopuna i dodataka originalnoj Rawlsovoj poziciji, naročito je značajna ona u kojoj naglašava razlike između njegove, političke koncepcije liberalizma i nekih drugih, sveobuhvatnih ili liberalizama temeljenih na isključivim, bilo moralnim ili metafizičkim doktrinama. Rawls je smatrao da je bitno odvojiti političku koncepciju pravednosti od liberalizama kakve su u prošlosti ponudili primjerice Kant ili Mill.²¹ Nije to smatrao zato što bi njihovi bili vrijednosno ili teorijski inferiorni, već zato što čisto politička koncepcija pravednosti ima veće izgleda, zbog nekih svojih značajki, da bude prihvatljiva širem krugu ljudi. Može se reći da bi trebala biti prihvatljiva svima kojima je razumnost od izuzetnog značaja, neovisno o metafizičkim ili moralnim doktrinama u koje vjeruju. U svrhu pojašnjenja i opravdanja te tvrdnje, Rawls nudi niz karakteristika koje razdvajaju njegovu

²¹ Za više informacija o Millovom liberalizmu vidi: J. S. MILL, *O slobodi* (1918.), *Ivan Lorković (Hrvatska politička biblioteka) – djelo 1, svezak 1.*

(političku) od ostalih koncepcija pravednosti.²² Te se razlike mogu svesti na tri najznačajnija postulata.

Prvo, politički se filozofi prilikom rasprave i promišljanja o načelima pravednosti trebaju ograničiti na teme koje se tiču osnovne strukture društva, tj. na njegove glavne političke, socijalne i društvene institucije o kojima će uvelike ovisiti kvaliteta života građana. U ovim će raspravama tako biti riječi o načelima na kojima te institucije trebaju biti sazdate, idealima kojima se ta načela mogu opravdati, kao i o inferencijalnim procesima kakvi su dozvoljeni i primjereni političkim teoretičarima. Drugim riječima, politički filozofi, liberali, mogu se baviti dovoljno širokom paletom pitanja, od distribucije političke moći u društvu, preko načina na koje rezoniraju nosioci te moći, ali i oni koji ih na te pozicije biraju (Clayton, 2006, str 9). Ta je paleta pitanja široka, ali se uvijek odnosi na osnovnu strukturu društva, i iznad toga politička koncepcija pravednosti ne treba ići. Takva je koncepcija također vrsta moralne koncepcije, ali ona svoje vrijednosti, kažu Rawls i Clayton, izvlači iz političke demokratske kulture društva, koja itekako može ponuditi potrebne zajedničke ideale.

Drugo, da bi se neka koncepcija pravednosti mogla smatrati političkom, bitno je na koji se način načela pravde koje predlaže prezentiraju i opravdavaju. Kao što je i ranije rečeno, valjanost tih načela ne smije ovisiti o valjanosti određenih sveobuhvatnih moralnih doktrina za koje se zalažu njihovi zagovaratelji, jer oko njih zbog razložnog pluralizma sigurno dolazi do neslaganja. Kao što je ranije rečeno, razložni je pluralizam neizbježan u demokratskom društvu koje jamči slobode govora i mišljenja. Ove doktrine mogu uključivati uvjerenja o oblicima prihvatljivih ponašanja, osobnosti, o različitim koncepcijama dobra, dobrog života, o postojanju boga, vjeri, homoseksualnosti, ispravnom poimanju braka, veza, odnosa i drugo. S ovim u vezi, važno je istaknuti još jedan važan koncept Rawlsove političke teorije, onaj o tzv. *dobro uređenom društvu*.²³ Ovaj koncept u osnovi znači da svi u društvu podržavaju istu koncepciju pravednosti, da svi znaju da svi podržavaju tu koncepciju i *javno* su poznate temeljne institucije i zakoni (*načelo javnosti*), da ljudi imaju

²² Postoje i suvremenije alternative Rawlsovoj koncepciji pravednosti, koje su također liberalne. Vidi na primjer: Ronald DWORKIN, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, *Harvard University Press*, London, England (2000)

²³ John RAWLS, PL (2000), str. 32.

djelatno i djelotvorno poimanje vlastite koncepcije pravednosti i da su sposobni djelovati motivirani njome. Također, u dobro uređenom društvu su sva načela pravednosti samostojeća, tj. neovisna o sveobuhvatnim doktrinama.

Nije ovdje cilj nekakvo jednoulje, kako bi se možda moglo učiniti, već upravo suprotno, tolerancija i potpuna transparentnost odlučivanja. Do zajedničkih načela pravednosti došlo se demokratskom raspravom pod velom neznanja, pri čemu se održao i unaprijedio status svakog građanina kao slobodnog i jednakog. Da bi se to omogućilo, iz procesa odlučivanja su izbačene sve subjektivne perspektive, uvjerenja, doktrine ili naprosto prirodne nejednakosti koje bi mogle nekima dati nepravednu prednost nad drugima. Sada, kada je tako pokrenut sustav pravedne suradnje među ljudima kroz generacije, tj. kada su osigurani pravedni početni uvjeti za takvo društvo, bitno je osigurati i da se svi zakoni i načela po kojima će takvo društvo zaista funkcionirati donose temeljem pravedne, javne, nepristrane rasprave, ali i na temelju razloga oko kojih se svi mogu složiti kao razumni, slobodni i jednaki, a koji će također biti svima u svakom trenutku poznati. Dobro uređeno društvo ne zahtijeva da ljudi odustanu od svojih sveobuhvatnih etičkih, metafizičkih ili religijskih normi, već da ih ne pretpostavljaju idealima svih ostalih građana, jer bi tako ugrozili njihov status slobodnih i jednakih. Iz same političke kulture ustavne demokracije predane idealu pravednosti, kaže Rawls, možemo doći do vrijednosti slobode i jednakosti. Na taj način, čak i kad postoji neslaganje oko sveobuhvatnih moralnih doktrina u koje ljudi vjeruju, politička koncepcija pravednosti im nudi zajedničke vrijednosti uz pomoć kojih kao razumne individue mogu stvoriti poštene međusobne odnose. U takvom društvu neće prilikom odlučivanja o bitnim zakonima dolaziti do rasprava temeljenih na ne - političkim vrijednostima.

Treće, kao što je ranije najavljeno idealom dobro uređenog društva, politička koncepcija pravednosti (politički liberalizam) treba se temeljiti na idealima tzv. *političke moralnosti*, tj. one koja se razvila u tradiciji demokratske misli kroz stoljeća (Clayton, 2006, str. 10). Kao takva, ponajprije će se baviti idealima slobode i jednakosti. Ono u čemu Rawls vidi značajnu prednost njegove političke teorije ne samo nad ne-liberalnim, nego i alternativnim liberalnim koncepcijama, je u tome što pozivanjem na temeljne demokratske ideale ona uspješno premošćuje jaz

sveobuhvatnih doktrina. Tako će i liberal kantovskog tipa, usmjereniji prema kršćanskim idealima dobre volje, i onaj bliži Millu, koji zagovara kvalitativni hedonizam, iako drugačijih sveobuhvatnih doktrina, moći naći zajednička načela političkog djelovanja u liberalizmu kakva predlaže Rawls, jer su sloboda i jednakost vrijednosti oko kojih se mogu složiti svi razumni pripadnici demokratskog društva.

Na taj način, Rawls smatra, a ja se slažem, da je ponudio manje *sektašku* formulaciju koncepcije pravednosti, koja umanjuje mogućnost da se pri političkom djelovanju ljudi vode ne-političkim načelima, a koja omogućava ljudima različitih moralnih, ali i političkih stavova, da unutar istog društva djeluju po zajedničkim moralno relevantnim načelima, poštujući pritom temeljna prava i slobode svih, za čim dobra i održiva koncepcija pravednosti mora težiti.

U sljedećem se poglavlju bavim autonomijom kao još jednim neizostavnim sastojkom Rawlsova liberalizma.

2.4. Autonomija kao važan ideal

Još jedna bitna sastavnica Rawlsova političkog liberalizma (ali i liberalizma općenito) očituje se u ideji autonomije, točnije, individualne autonomije ili samoodređenja. Pod ovom vrstom autonomije, Rawls podrazumijeva situaciju u kojoj je osoba autor vlastita života, tj. u kojoj postoji određen tip odnosa između te osobe i njenih ciljeva, želja, vjerovanja. I ne samo to, već mora postojati takva povijest njezina prihvaćanja tih ciljeva, želja i ponašanja, iz koje će se moći jasno i nedvojbeno uvidjeti da je osoba do njih došla na adekvatan način. Što se tiče prvog uvjeta, onog da postoji određen tip odnosa između same osobe i njenih želja, vjerovanja i ciljeva, koji će usmjeravati njeno ponašanje, bitno je da se može reći da se osoba identificira s vlastitim željama, vjerovanjima i ciljevima. Ako je netko, recimo, ateist, a iz nekih je razloga prisiljen to prešutjeti, ili, štoviše, ponašati se poput vjernika, tada je jasno da je ovaj uvjet prekršen. Osoba se sigurno ne identificira s vrijednostima i idealima koje nije izabrala koristeći se vlastitim kritičkim i racionalnim sposobnostima. Za tu osobu se može reći da nije autonomna čak i kad bi bio slučaj da je ateizam neistinit, jer kod autonomije nije riječ o sadržaju i istinitosti nekog vjerovanja, nego da ga osoba sama bira i poistovjećuje se s njim, a ne da je na to od bilo koga prisiljena ili izmanipulirana. Naravno, isto bi vrijedilo i za vjernika prisiljenog prešutjeti svoju vjeru.

Iako je za ideal autonomije od velike važnosti da život osobe bude oblikovan isključivo idealima koje je sama odabrala, to nije dovoljno da bismo rekli da nekome nije ugrožena individualna autonomija. Postoje dva dodatna uvjeta koji moraju biti zadovoljeni da bismo to mogli reći; *intrapersonalni* i *okolišni* (Clayton, 2006, str. 11). Oba uvjeta se odnose na drugu od ranije spomenutih komponenti autonomije, onu u kojoj se tvrdi da nije dovoljno da se osoba poistovjećuje sa svojim vrijednostima, već da do njih mora i doći na autonoman način da bi to uistinu bile njezine vrijednosti.

Da bi bio zadovoljen intrapersonalni uvjet, kako mu i samo ime govori, važno je da osoba *unutar* sebe koristi prave sposobnosti, tj. da koristi jednu od ranije spomenutih moralnih moći, onu koja joj omogućuje da sama formira, izmijeni i slijedi svoju koncepciju dobra. Kako bi to bilo ostvarivo, osoba mora posjedovati različite fizičke i mentalne sposobnosti ne bi li kritički i racionalno provjerila sva svoja uvjerenja, sudove i ciljeve, kao i načine i sredstva pomoću kojih može te ciljeve staviti u hijerarhiju, ili ih najučinkovitije ostvariti u kontekstu vlastita

života. Dakle, ovdje imamo ideju da svaka osoba ima interes upotrijebiti svoju sposobnost za racionalno promišljanje, da za sebe kritički osmotri, definira, ali i po potrebi u bilo kojem trenutku revidira koncepte i vrijednosti za koje smatra da će je dovesti do dobrog života. Osoba ima pravo odabrati vrijednosti koje želi, dok god njihovim prakticiranjem ne ugrožava status bilo kojeg drugog građana kao slobodnog i jednakog. Takvu ugrozu liberalizam ne bi dopustio. Ako pak osoba takve sposobnosti još nije razvila, kao što je slučaj s djecom, ili je na neki način spriječena da ih adekvatno koristi, kao što je slučaj kod ljudi s različitim neurološkim oštećenjima ili mentalnim bolestima, a da se pritom prema njima ne odnosimo s dužnim poštovanjem, tada se također može reći da joj je narušena individualna autonomija.

Okolišni uvjet još pooštrava kriterij, pa tako nije dovoljno ni da sve dosad navedeno opstoji, ako se osoba ne nalazi u adekvatno stimulirajućoj okolini, takvoj kakva će joj nuditi dovoljan broj etičkih teorija i vrijednosti²⁴, te mogućnosti za adekvatnu raspravu u kojoj će moći razviti kako svoj kritički aparat, tako i donijeti informiran izbor između različitih vrijednosnih alternativa. Clayton ovakvo okruženje naziva *smisleni etički pluralizam*.

Ideja je prilično zdravorazumska; ako se nalazimo u okolini u kojoj nam je, primjerice, ponuđena samo kršćanska vjera i njen etički sustav, čak i ako kritički iskreno pristanemo uz taj sustav, i čak kad bi ispravnost tog sustava bila i objektivno provjerljiva i dokaziva, takvo pristajanje uz vrijednosti nas ipak ne bi činilo autonomnima u odluci. Čak i ako nešto sami odaberemo, ili ako alterniramo između vrijednosti dvaju etičkih sistema, ukoliko su to jedini koje nam je bilo dozvoljeno ili dostupno da upoznamo, tada se ne može reći da smo se nalazili u okruženju koje nam je nudilo dovoljno kvalitetnih opcija da formiramo svoju koncepciju dobra. Ako je to slučaj, tada ne možemo zaista reći da smo nešto odabrali čak i ako uz to pristajemo emocionalno i kritički. Dakle, tada zapravo nismo autonomni u izboru, nismo autori vlastita života. Primjerice, ako smo čitav život proveli u amiškoj zajednici, čak i ako pristajemo uz njezine ideje i norme, ne može se reći da je naš izbor uistinu autonoman, jer nismo imali mogućnost procijeniti ili izabrati bilo kakvu alternativu. Kada se članovima ove zajednice takva opcija i ponudi, što dolazi relativno kasno u životu, ona je popraćena prijetnjom nepovratnog izbacivanja iz obitelji i zajednice ukoliko se ikakva alternativa dosadašnjim načinima života prihvati, čime se zapravo ponovno dokida ikakav stvaran izbor.

²⁴ Postoji zaista mnoštvo etičkih i religijskih doktrina. Naravno, ne moraju niti mogu sve biti adekvatno ponuđene da bi bio zadovoljen ovaj uvjet, ali što više, to bolje. Za brži pregled i uvod u neke od značajnijih, vidi: Nigel WARBURTON, *Philosophy: Basics*, Routledge (2004), str. 39-65.

Ideal autonomije zapravo u sebi sadrži i značajnu političku dimenziju, i to baš u svom okolišnom uvjetu, i upravo se tu očituje velika povezanost s liberalizmom. Ne treba puno vremena da se uvidi da ljudi, ukoliko drže do ostvarenja i očuvanja vlastite autonomije, već unaprijed moraju uživati neke od sloboda koje liberalizam obično smatra temeljnim i nepovredivim, dakle, mora im samo okruženje u kojem se nalaze jamčiti neke prilike. Naime, da bi neka osoba mogla autonomno odabrati i prakticirati neko religijsko uvjerenje, ona mora prvo imati zajamčenu religijsku slobodu da napravi taj izbor. Nadalje, da bi između svih ponuđenih vjera i vrijednosti zaista *odabrala* bilo koju, mora koristiti svoj kritičko-racionalni aparat te uklopiti te vrijednosti u svoju koncepciju dobra. Za to su joj potrebne slobode savjesti, misli, ali i izražavanja i povezivanja s istomišljenicima. Sve ove slobode upravo liberalizam štiti i smatra neizostavnim, a upravo će posljedica takvih sloboda biti ranije spomenuti razumni pluralizam mišljenja, unutar kojeg postoji pregršt opcija, perspektiva i mogućnosti za raspravu o etičkim vrijednostima, što će sigurno naše izbore učiniti kritički vrijednijima, a i „izbrusiti“ nam kritički aparat, što je, sjećamo se, jedan od preduvjeta za postizanje individualne autonomije. Na taj način postaje jasno da su liberalizam i autonomija neraskidivo povezani.

Povezanost autonomije i politike tu ne staje, jer da bi se poštovalo građane kao slobodne i jednake, moraju se staviti određena ograničenja i na državu kada je u pitanju autonomija. Ako liberalno društvo želi zaštititi autonomiju svih svojih građana kao jedno od njihovih temeljnih prava, tada si ne smije dozvoliti da ih javno usmjerava ka određenim etičko-religijskim teorijama i praksama. Budući da političke institucije, za razliku od vjeroispovijesti²⁵, ne biramo, nego se unutar njih rađamo, one nas ne smiju usmjeravati ka nekim etičkim vrijednostima na uštrb drugih. Ovakvo se gledište naziva i *anti-perfekcionizam* u pogledu sveobuhvatnih doktrina. Drugim riječima, pod idejom anti-perfekcionizma se podrazumijeva stav da država *nema pravo* pretpostaviti da su neke doktrine intrinzično bolje od drugih, jer bi tako ugrozila autonomnost izbora svojih građana, koja je njihovo temeljno pravo. Ukoliko država smatra da je neka sveobuhvatna doktrina bolja od neke druge, može recimo prihode od poreza koristiti da ljudima ponudi tečajeve na kojima bi se kvalitetno upoznali s tom doktrinom, ali bi sloboda savjesti bila jednako garantirana svima. Ponuditi građanima različite olakšice da se upoznaju s određenim etičkim vrijednostima nije isto što i javno ih poticati ili od njih tražiti da odaberu neki životni stil i vrijednosti, a druge odbace.

²⁵ Ovdje se misli na mogućnost koju ima svaka odrasla osoba, da u bilo kojem trenutku istupi iz neke crkve ili vjerske zajednice. Nasuprot tome, osoba ne može odlučiti da neće podmirivati neke obveze prema državi, bar ne legalno.

Jasno je, stoga, da je ideal autonomije jako visoko na ljestvici vrijednosti liberalnog društva kakvo je zamislio Rawls, ali isto tako, u tom društvu želimo ostvariti i prvi ideal spomenut u ovom radu, onaj društva kao pravedne suradnje među ljudima kroz generacije. Da bi ideal autonomije bio poštivan, vidjeli smo da se ljudi moraju moći smatrati u potpunosti autorima vlastitih života. S druge strane, da bismo postigli ideal društva pravedne suradnje među ljudima kroz generacije, jasno je da će svaki od građana morati živjeti pod nekim ograničenjima koje će nametnuti osnovna struktura društva, jer se tako osigurava sustav pravedne suradnje. Kada bi svi građani udovoljavali svim svojim porivima, takav sustav bi bio neodrživ.

Život unutar tzv. osnovne strukture društva, tj. njezinih temeljnih institucija je prisilan, ne biramo to nego se u taj sistem rađamo, živimo u njemu do smrti, i on ima velik utjecaj na naše životne izgleda i aspiracije. Ove institucije trebaju osigurati pravedno društvo, a pritom ne ugroziti temeljne slobode svih građana. Dakle, čini se da s jedne strane imamo zahtjev za izrazitom slobodom, a s druge nužnost nekih ograničenja nad ljudskim preferencijama da bi se osigurala pravednost. Postavlja se pitanje kako pomiriti ta dva zahtjeva. Rawls to nastoji postići uvodeći uvjet da sva načela pravednosti koja će služiti kao temelj osnovnim institucijama društva budu takva da ih bude moguće javno opravdati, tj. da budu u svakom trenutku poznata i prihvatljiva svim razumnim članovima društva. Njegova je misao:

„Naše je izvršavanje političke moći u potpunosti primjereno samo kada se ona izvršava u skladu s ustavom za čije se bitne elemente može razložno očekivati da ih prihvaćaju svi građani kao slobodni i jednaki, i to u svjetlu načela i ideala prihvatljivih njihovu zajedničkom ljudskom umu. To je liberalno načelo legitimnosti (Rawls, PL, 2000., str. 122).“

Dakle, da bi ograničenja koja država mora nametnuti građanima bila spojiva s idealom autonomije, ta načela moraju moći biti javno opravdana. Tako se može reći da njihov liberalni

legitimitet ovisi o tome zadovoljavaju li *pravilo javnosti*. Rawlsovu ideju načela javnosti otprilike se može sažeti na sljedeći način²⁶:

1. Opće je poznato da svi prihvaćaju da je osnovna struktura društva regulirana načelima pravednosti koja svi prihvaćaju.
2. Ta su načela prihvaćena na temelju vjerovanja koja su javno prihvaćena, a koja se temelje na nekontroverznim metodama rezoniranja poput općenitih vjerovanja o društvenoj psihologiji, osnovnim nekontroverznim znanjima o osnovnoj strukturi društva, kao i zajedničkim metodama propitivanja i razumskog zaključivanja.
3. Potpuno opravdanje tih načela pravde je javno poznato, ili barem javno dostupno (Rawls, PL, 2000., str. 60).

Na ovaj se način nastoji premostiti jaz između želje za osiguranjem potpune slobode svima i nužde da u uvjetima društvene suradnje imamo neka načela pravednosti kojima ćemo ograničiti djelovanje ljudi u onoj mjeri u kojoj je to potrebno kako bi se osiguralo da ta društvena suradnja bude pravedna (ideal pravedne suradnje među ljudima kroz generacije). Rawls kaže da se spajanjem liberalnog legitimiteta i načela javnosti dolazi do ideala pune autonomije, tj. do situacije u kojoj građani u potpunosti shvaćaju i prihvaćaju i razloge i sadržaj i opravdanja koja stoje iza ograničenja koja im država nalazi za shodno nametnuti, jer su ta ograničenja takva da su svakom dostupna, poznata i prihvatljiva. Na taj način ničija autonomija zapravo nije ugrožena. Još jedno važno pravilo kojeg se treba pridržavati je i ono o međusobnom poštovanju, što znači da prilikom promišljanja o političkim načelima koja nas ograničavaju, moramo ljude tretirati uvijek kao svrhe, a nikad kao sredstva²⁷. Drugim riječima, treba voditi računa o tome da donesena načela budu podjednako prihvatljiva svima ostalima u odnosu na mene. Kada se liberalni legitimitet suoči sa ovoliko oštrim uvjetima poopćavanja, tada postaje moguće, bar u teoriji, da se nužna ograničenja pod kojima bi se živjelo u pravednom društvu, uistinu ne osjećaju kao uteg ili ograničenje našoj individualnoj autonomiji.

²⁶ O načelu javnosti bilo je govora i ranije, kada sam spominjao ideal dobro uređenog društva, poglavlje o političkom i sveobuhvatnom liberalizmu. Ovdje se ta ideja dodatno razrađuje.

²⁷ Ovo jako podsjeća na Kantov kategorički imperativ i carstvo svrha, a cijeli Rawlsov liberalizam i nije posve nespojiv s tim idejama, kako će i kasnije biti vidljivo.

Za kraj ovog poglavlja, još ću pojasniti Rawlsovo shvaćanje i Claytonovu interpretaciju izuzetno bitnog pojma razumnosti, koji se provlači kroz sve argumente, pa je utoliko *razumno* zapitati se što točno znači biti razuman u okvirima Rawlsova liberalizma.

Clayton pojašnjava da za Rawlsa postoje dva značenja razumnosti. Prvi je tzv. *politička razumnost* a sastoji se od dva aspekta:

Prvi osnovni aspekt razumnih... je spremnost da se predlože pravedni uvjeti društvene suradnje i da se te uvjete poštuje pod uvjetom da i ostali to čine. Drugi osnovni aspekt... je da se priznaju tereti rasuđivanja²⁸ i da se prihvate njihove posljedice po korištenje javnog uma u usmjeravanju legitimnog korištenja političkih ovlasti u ustavnom režimu (Clayton, 2006, str. 17, moj prijevod).

Drugo značenje razumnosti, analizira Clayton, je ono *epistemičko*, a odnosi se na sadržaj vjerovanja ljudi. Po ovom shvaćanju, neko vjerovanje je razumno ako nosioc tog vjerovanja posjeduje moći teoretskog i praktičnog razuma i njegova su vjerovanja produkt korištenja tih moći u uvjetima slobode. Ove *moći* zvuče kantovski misteriozno, ali nisu. Pod moćima se misli na sposobnost da se odvagnu različiti dokazi u korist neke tvrdnje, sposobnost zaključivanja i slično. Ako pak zaključujemo ili formiramo vjerovanja temeljem iracionalnosti ili društvenih ili političkih pristranosti, tada naša vjerovanja nisu epistemički razumna, ne mogu se javno opravdati i ne mogu se koristiti kao javni razlozi u korist nekog načela pravednosti prilikom javne rasprave. Ako bismo to učinili, narušili bismo autonomiju ostalih i njihov status slobodnih i jednakih.

Rawls smatra da u uvjetima slobode kakve liberalizam osigurava, obzirom na ranije spomenute terete rasuđivanja koji pogađaju svih, svakako mora doći do pluralizma mišljenja i sveobuhvatnih etičkih doktrina. Ali, budući da do toga dolazi slobodnom aktivnošću ljudi koji su epistemički razumni, to ne treba tretirati kao problem već kao poželjnu i stalnu značajku slobodnog demokratskog društva.

²⁸ Za detaljniji prikaz tereta suđenja, vidi John RAWLS, PL (2000.), str. 50-53.

Nakon što sam ukratko prikazao osnovne teoretske odrednice Rawlsove političke liberalne koncepcije pravednosti, ali i praktične zahtjeve koje postavlja pred zagovaratelje, ovo ću poglavlje zaključiti nekim od prigovora ovoj koncepciji, ali i odgovorima koje nudi Clayton.

2.5 Značajni prigovori političkoj koncepciji pravednosti

Za kraj ovog dijela, izložiti ću dva najutjecajnije prigovora Rawlsovoj koncepciji pravednosti, a time i još jednom pojasniti neke od najznačajnijih joj pojmova, koje ću razložiti u odgovorima na prigovore.

Kod prvog se prigovora tvrdi da Rawls ima previše povjerenja u mogućnost postizanja sveobuhvatnog konsenzusa između razumnih ljudi kada je u pitanju njegova politička koncepcija pravednosti. Kritičari tvrde da je ovo istina čak i u idealiziranom svijetu slobodnih i jednakih, u kakvom Rawls razvija svoju teoriju. Kao što će u svijetu u kojem je prisutan razložni pluralizam mišljenja biti neizbježna neslaganja oko sveobuhvatnih moralnih doktrina, tako će neizbježna biti i ona oko političke koncepcije pravednosti. Čak i ako liberali nastoje pronaći teoriju pravednosti koja se neće temeljiti na kontroverznim, razdvajajućim moralnim doktrinama, upasti će u tu istu zamku kada su u pitanju političke doktrine. Nema razloga za stav da su ove vrste doktrina toliko po sebi različite da sigurno neslaganje oko jednih ne bi povlačilo i neslaganje oko drugih.

Odavde se prigovor može odvesti do dva moguća rješenja, perfekcionistačkog ili proceduralnog. Perfekcionista mogu tvrditi da, iako je neizbježno da se ljudi ne slažu ni oko moralnih ni oko političkih doktrina, nosioci političkih ovlasti ipak imaju pravo odlučiti da su neke od tih doktrina jednostavno više vrijedne od drugih, i mogu biti vođeni njima pri

donošenju zakona, a odbaciti druge. Proceduralisti mogu tvrditi da budući da su ova neslaganja neizbježna, treba se osigurati da demokratska procedura bude takva da osigurava rješenja koja će biti prihvatljiva svima, bilo da je riječ o pravilu volje većine ili nekom drugom. Dakle, ako želi održati svoju teoriju, Rawls bi morao ili odustati od čvrstog ustrajanja na koncepciji pravednosti kao idealnom sredstvu za postizanje pravedne društvene suradnje, temeljem načela javnosti, i pristati na blaža proceduralistička rješenja, koja u konačnici ne osiguravaju svima status jednakih, ili inzistirati na svojoj koncepciji pravednosti kao najboljoj, u kom slučaju bi zapravo potkopao načela javnosti i anti-perfekcionizma, jer ne bi uzeo u obzir neslaganje nekih građana (Clayton, 2006., str. 20).

U odgovoru, Rawls uspijeva izbjeći obe ove opcije, prihvaćanje kojih bi uništilo njegovu poziciju, i to čini pozivajući se ponovno na aspekte ranije već spominjane političke razumnosti.²⁹

Podsjetimo se, politička razumnost zahtijeva reciprocitet i postizanje konsenzusa oko nekog pitanja od strane svih razumnih ljudi. Pod reciprocitetom se misli na važnost pridavanja jednake vrijednosti dobrobiti svake osobe koja sudjeluje u društvenoj suradnji. Ovo će po Rawlsu već u startu izbaciti libertarijaniističke pozicije³⁰. Rawls smatra da samo liberalizam osigurava da se svakom građaninu omoguće jednake prilike, i to pomoću tri načela: a) zaštitom osnovnih sloboda i prilika, b) stavljanjem prioriteta na zaštitu ovih sloboda iznad svih drugih mjera, i c) osiguravanjem sredstava koja će omogućiti svakom građaninu, bez obzira na njegov status, da te slobode i koristi (Clayton, 2006, str. 21).

Politički će razumni ljudi htjeti odabrati teoriju pravednosti koja im jamči zaštitu osnovnih prava i sloboda, a većina političkih nesuglasica, smatra Rawls, zapravo dolazi kad se ljudi ponašaju nerazumno, ili su epistemički razumni, ali ne i politički. Ovo je po Rawlsu u demokratskom društvu neizbježno, i treba se učiniti sve da se takva nerazumnost svede na najmanju moguću mjeru. Međutim, čak i kad uzmemo svo neslaganje u obzir, ako se prisjetimo da vlada stanje razloznog pluralizma mišljenja, postaje jasno da to neslaganje ni ne mora biti posljedica nerazumnosti, već samo prakticiranja osnovnih sloboda na razuman način. Budući da bi ranije spomenuti perfekcionista dozvolili da država u ime svih promovira neke doktrine na štetu drugih, tako bi narušili status svih kao slobodnih i jednakih, a to je

²⁹ Za objašnjenje političke razumnosti u više detalja, vidi. OVDJE, str. 23

³⁰ Libertarijanizam glavnu vrijednost stavlja na slobodu tržišta i prava vlasništva, u koja se država ne smije miješati, ali ne govori o osnovnim dobrima poput sloboda i jednakih prilika. U takvoj je situaciji vrlo moguće da neki građani neće imati jednak pristup nekim dobrima, čime je narušeno načelo reciprociteta.

nedopustivo. Dakle, niti kad su nesuglasice posljedica nerazumnosti, niti kad su posljedica razumnog korištenja liberalnih sloboda, nemamo dobrog razloga odustati od političkog liberalizma.

Drugi je prigovor da Rawlsov politički liberalizam zapravo postaje samo još jedna verzija sveobuhvatnog liberalizma³¹. Ovdje izloženi Rawlsov politički liberalizam nastoji postići preklapajući konsenzus razumnih ljudi koji se inače ne slažu po pitanjima osobnog blagostanja ili postojanja boga, smisla svemira ili općenitih etičkih pitanja.³² Međutim, cijelo se vrijeme neke vrijednosti, poput slobode, jednakosti ili osobne autonomije uzimaju kao intrinzično vrijedne. Neki kažu da se time zapravo na mala vrata uvode neke sveobuhvatne doktrine, te koriste na štetu drugih, i da politički liberalizam time postaje sveobuhvatan na način na koji su to i ranije spominjani Kantov ili Millov.

Rawls na ovo odgovara uvođenjem distinkcije između javnog ili institucionalnog i moralnog ili ne-institucionalnog identiteta neke osobe. U teoriji je tako moguće da neka osoba kao građanin, svojim javnim identitetom, zna i prihvaća da ima interes razviti i racionalno i kritički mijenjati svoju koncepciju dobrog života, i da joj tu slobodu nitko ne smije ugroziti, ali, kao privatna osoba, svojim ne-institucionalnim identitetom može *istovremeno* smatrati pripadnost nekoj crkvi i vjeri primarnijim dijelom svog identiteta, očuvanje kojeg joj je važnije od korištenja svog kapaciteta za racionalnu reviziju ideje dobrog života. U tom slučaju, osoba se može odreći svoje racionalnosti ako misli da će njenim korištenjem ugroziti svoju vjersku pripadnost, koja joj je od esencijalne važnosti, mada kao građanin, institucionalno, drži do svoje autonomije i zaštite tog prava. Na taj način, čak i ako osoba promijeni vjersku pripadnost, liberalizam joj osigurava netaknuta građanska prava. Ovakvim konceptom osobnosti, Rawls omogućava da ljudi imaju iste ideale i vrijednosti kada se radi o pitanjima vezanim za osnovnu strukturu društva, o kojoj ovise prava i kvaliteta života svijuju, a da se ipak mogu privatno razlikovati po pitanju sveobuhvatnih doktrina u koje vjeruju. Ipak, kritičari ovim nisu zadovoljni, i tvrde da nije jasno zašto bi netko tko u privatnoj domeni ne cijeni svoj kapacitet za racionalno promišljanje, to želio činiti u javnoj, tj. institucionalnoj.

Ne bi li plauzibilnije odgovorio na ovaj opravdan prigovor, Rawls pojašnjava distinkciju između *potpuno* i *djelomično* sveobuhvatnih doktrina, a Clayton nudi dodatno pojašnjenje

³¹ O razlikama između ovih vrsta liberalizma govorio sam na stranicama 15-18.

³² Više o ideji preklapajućeg konsenzusa vidi u RAWLS, PL (2000.), str. 119-138.

ovog razlikovanja. Neka je doktrina potpuno sveobuhvatna ukoliko sadrži sve priznate vrline i vrijednosti ljudskog života, a djelomično je sveobuhvatna kada sadrži neke, ali nikako ne sve *ne-političke* vrijednosti (Clayton, 2006, str. 26). Prisjetimo se, za Rawlsov politički liberalizam smo već u više navrata ustvrdili da se u opravdavanju načela pravednosti nikad ne poziva ni na djelomične, a kamoli sveobuhvatne doktrine, odnosno ne poziva se na neke doktrine iz domene ranije spomenute ne-institucionalne dimenzije osobnosti. Ako se prisjetimo prijašnje razlike između perfekcionista i anti-perfekcionista, u kojoj prvospomenuti smatraju da načelno nema razloga da se državi ograniči javno i djelatno preferiranje nekih moralnih doktrina nad drugima, dok potonji smatraju da takvi razlozi postoje, i da država nikad nema pravo tvrditi da zna *cijelu* istinu o ne-političkim vrijednostima, nego samo djelomičnu, onda možemo lako povezati političke i djelomično sveobuhvatne liberaliste s idealom anti-perfekcionizma koji čuva slobodu i jednakost. Može se tada priznati da Rawlsov politički liberalizam uvodi neke ne-političke vrijednosti kao temeljne, poput individualne autonomije ili potrebe za racionalnim propitivanjem svih naših vrijednosti, ali ne čini to perfekcionistački. Drugim riječima, daje ljudima „samo temelje“ za pravedan začetak, iz kojeg su dalje slobodni birati *koje god* etičke doktrine smatraju ispravnim, naravno, sve dok ne sudjeluju u javnom odlučivanju, gdje te svoje odluke moraju moći i javno opravdati pred drugima. Politička koncepcija pravednosti jest kontroverzna, ali je anti-perfekcionistačka jer se poziva na političku autonomiju kao ideal koji treba ograničiti moći države, barem u uvjetima koji su dovoljno blizu zamišljenog ideala.³³ Kao takva, trebala bi biti privlačna razumnim ljudima, koji žele da im se zajamče osnovna prava i slobode u svijetu razložnog pluralizma mišljenja. Ljudi, dakle, imaju pravo u svom privatnom životu podupirati i prakticirati vrijednosti koje sami odaberu, i koje su im bitne, i imaju se pravo pridružiti ili izaći iz kojih god udruženja žele, ova im koncepcija pravednosti to jamči. Bitno je da se prilikom javnog odlučivanja i donošenja odluka koje se tiču svih, ne vode samo tim svojim vrijednostima i interesima, nego onima koje su zajedničke svima kao slobodnim i jednakim, uslijed posjedovanja političke razumnosti.

³³ Mislim da bi u izrazito ne-idealnim uvjetima kakvi trenutno vladaju u Hrvatskoj, ali i većem dijelu Europe, bilo poželjno državi dati ovlasti da izravnim odlukama utječe na javno mišljenje, i tako podiže toleranciju i razumijevanje za unesrećene vlastitim primjerom, ali i približava samo državno uređenje željenom liberalnom idealu. Takvo što ne bi bilo potrebno nakon što bi se postigao određen standard slobode i jednakosti svih ljudi.

3. Roditeljski odgoj i javni um

3.1 Uključivanje djece u sveobuhvatne doktrine i prakse

U ovom poglavlju ću se baviti načinima na koje se dosad opisivana politička koncepcija pravednosti može proširiti i na odgoj³⁴, zasad shvaćen samo putem onih postupaka koje roditelji poduzimaju da bi utjecali na razvoj djece. Također, ponuditi ću razloge koji opravdavaju proširenje domene političkog liberalizma i na obitelj i odgoj.³⁵

Za početak, neprijeporno je da se roditelji u svojim odlukama i postupcima vezanim uz odgoj djece susreću s različitim izazovima, ali ono što je zasigurno svim roditeljima zajedničko bez obzira na razlike, to je želja da svoju djecu odgoje u skladu s nekim vrijednostima i koncepcijama dobrog života koje oni sami smatraju pozitivnim i bitnim. Često te vrijednosti za sobom povlače i sudjelovanje u različitim ritualiziranim praksama, koje iza sebe imaju simboliku i značenja koje djeca još ni približno ne mogu razumjeti. Mnoge od takvih roditeljskih odluka toliko su česte i upisane u kolektivne identitete da ih se rijetko dovodi u pitanje, a smatra ih se jednim od najočitijih roditeljskih prava i potreba. Jedna od takvih praksi je i tzv. krštenje novorođenčadi. Ova je praksa u zapadnim (a i nekim istočnim) zemljama ojačana toliko dugom i snažno ritualiziranom tradicijom, da ju se rijetko dovodi u pitanje. Međutim, sa stajališta liberalizma kakvog sam dosad predstavljao, ta praksa nipošto

³⁴ O posebnostima odgojnih i obrazovnih praksi u demokratskom društvu sličnom onom koje za cilj ima Rawls, uvelike pionirski je promišljao John Dewey, još jedan američki filozof. Za više informacija o njegovim idejama, vidi John DEWEY, *Vaspitanje i demokratija*, *Obod*, Cetinje.

³⁵ Valja naglasiti da pokušaji proširivanja ideala Rawlsova političkog liberalizma, poglavito načela javnog uma, iz čisto političke u druge domene ljudskih djelatnosti ne staju na odgoju. Za detaljniju analizu, vidi na primjer: Elvio BACCARINI: *In a Better World? Public Reason and Biotechnologies*, *Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet u Rijeci* (2015.).

nije sama po sebi razumljiva i prihvatljiva. Iz liberalnog kuta gledanja, svako se krštenje može smatrati ili dobrovoljnim ili protuvoljnim, kada je riječ o odraslim osobama. Tako će dobrovoljno, a time i za liberalizam pravno dopustivo biti svako krštenje u kojem osoba ima fizičke i mentalne sposobnosti da može dati informirani i moralno važeći pristanak na čin krštenja, a protuvoljno i time pravno nedopustivo će biti ono u kojem osoba ili nije sposobna dati pristanak, ili ga nije dala, ili ju nitko nije pitao. U oba ova slučaja, razlika se temelji na kriteriju autonomije po kojem, prisjetimo se, osoba u najpermissivnijem slučaju mora u svojim postupcima ispoljavati i podržavati vlastita vjerovanja i stavove. Ako odrasla osoba da svoj pristanak na krštenje, a nije na to prisiljena, tada je sa stajališta liberalizma sve u redu.

Međutim, ovdje se neću dalje baviti problemom legitimiteta krštenja ili drugih praksi temeljenih na sveobuhvatnim doktrinama kod odraslih, kod kojih je taj problem i puno jednostavniji. Baviti ću se tim pitanjem kada je riječ o novorođenčadi i djeci.

Ove osobe još nemaju razvijene racionalne, kritičke i mentalne sposobnosti potrebne da bi razvili vlastitu koncepciju dobrog života, a time ni sposobnost da daju informirani i moralno važeći pristanak da ih se inicira u bilo koju praksu, pa tako niti u krštenje. Neki smatraju da, budući da još nemaju kapaciteta za samostalnost, djeca moraju biti pod zaštitom roditelja, i to je sasvim opravdano i zdravorazumsko gledište. Roditelji imaju potpuno pravo, pa čak i dužnost da se brinu o osnovnim potrebama djeteta, kako fizičkim, tako i emocionalnim i mentalnim. Briga o autonomiji djeteta ne znači da ono ima pravo raditi što god poželi, pa da tako roditelj nema pravo postaviti neka pravila i osigurati njihovo poštivanje. Ako dijete ne želi prati zube, prati ruke prije jela, ili neke slične svakodnevne stvari, izlaže se opasnostima, i tada je roditeljsko pravo i dužnost da djetetu objasni zašto to treba činiti, ali i da osigura da se to i čini. Upravo bi roditeljska pretjerana permissivnost s te strane mogla ugroziti djetetovo razvijanje fizičkih i mentalnih preduvjeta za kasnije razvijanje autonomije. Dakle, roditelji imaju neosporna prava i slobode u odgoju djece, i u fizičkom i u intelektualnom smislu.

Ali, neki misle da se na to nadovezuje i stav da, budući da djeca još nemaju sposobnost za osobnu autonomiju, ista im ne može biti ni narušena, nego je na roditeljima da ih usmjere u kojem god pravcu smatraju da treba. Ovo je nešto s čime

se liberali neće u potpunosti složiti. Da, roditelji imaju i pravo i dužnost ponuditi svojoj djeci fizički siguran i zdrav, a intelektualno raznolik i stimulirajuć okoliš, i imaju pravo pritom biti vođeni svojim stavovima i vrijednostima. Ali, ako nam je autonomija jedna od važnijih vrijednosti, a u liberalnom društvu jest, tada ne možemo usmjeravati djecu u pravcu u kojem želimo, a da pritom budemo vođeni *isključivo* onim vrijednostima koje *mi* smatramo ispravnim. Moramo misliti i na odrasle osobe koje će ta djeca jednom postati, i kako da im svojim ponašanjem sada ne otežamo neke odluke koje bi jednog dana mogla poželjeti donijeti, ili barem revidirati.

Štoviše, upravo zato ne bismo smjeli svoja vjerovanja uzeti kao *intrinzično* točna ili jedino vrijedna, koliko god se ponekad bilo teško izuzeti iz vlastite perspektive i osjećaja. Vjerovanja i prakse koje osobe *prime* u najranijem djetinjstvu, često ih *vode* cijeli život, a ako ikada požele od njih odustati, to im nije lako jer su ona već duboko ukorijenjena. Iz tog razloga liberalni je stav da je svako krštenje novorođenčeta, pa i djeteta protuvoljno, i time nelegitimno, jer oni još ne mogu dati svoj informirani, moralno važeći pristanak. Isto vrijedi i za iniciranje djece u bilo koje druge religijske prakse, bez obzira na vjeru, ali i na neke sekularne prakse i vrijednosti, jer se njima na isti način osobu usmjerava u određenom pravcu prije nego što ona to može razumjeti i na to zaista pristati.

3.2 Autonomija kao konačno stanje, ili kao preduvjet

Ideal autonomije, shvaćen u okvirima liberalizma, ne zahtijeva samo da se ne miješamo u odabir kojim neka osoba dolazi do svojih vjerovanja i ciljeva, nego i da se poštuje činjenicu da osobe imaju interes da razviju vlastitu koncepciju dobra³⁶, i da im se mora omogućiti i okolina u kojoj će imati dovoljno raznolikih opcija između kojih će birati prilikom stvaranja te koncepcije. Prema tome, kao što smo rekli, roditelji imaju određena ograničenja u vezi s postupcima koje imaju pravo učiniti prilikom odgajanja. Međutim, postoje dva različita gledišta o tome što poštivanje autonomije djeteta zapravo zahtijeva od roditelja i koja ograničenja im postavlja. Prvo od tih gledišta promatra autonomiju kao krajnji cilj odgoja, koji ne smije biti iznevjeren. Ovo se naziva autonomija kao konačno stanje. Pobornici ove ideje smatraju da roditelji, da bi poštivali djetetov interes ka konačnom razvitku autonomije jednog dana, imaju dužnost ne činiti ništa što bi taj razvitak moglo ugroziti. U pozitivnim terminima, to znači da imaju dužnost prema djetetu da mu pomažu razviti njegovu, neovisnu koncepciju dobra, i da osiguraju da kada tu koncepciju jednom razvije, dijete ima priliku boraviti u okolini koja mu nudi adekvatan broj različitih vrijednosti između kojih može birati, kao i da bude zaštićeno od prisile i manipulacije (Clayton, 2006, str. 89).

Budući da djeca još nemaju sposobnost da sama kreiraju svoju koncepciju dobrog života, roditelji ili odgajatelji se moraju ponašati na načine koji su definirani nužnim uvjetom da dijete na kraju sazrijevanja posjeduje sve mentalne sposobnosti koje će mu biti potrebne da samo odabere svoje vrijednosti. Ovo se ponekad naziva i uvjetom *otvorene budućnosti*. Ono što će to u praksi značiti, kada su u pitanju npr. neke religijske prakse, jest da je dopušteno upoznati dijete s nekom religijom ili etičkom vrijednošću za koju se zalažemo, ako to ne radimo na način koji će ga indoktrinirati i tako ugroziti njegovu buduću sposobnost za

³⁶ Ovdje se ne misli da svatko jednostavno ima pravo uzeti bilo što kao dobro za njega, u smislu relativizma, već da treba imati priliku razviti svoje kapacitete na način koji će mu omogućiti da cjelovito istraži, kritički ispita i naposljetku odabere svoje vrijednosti, poštivajući istovremeno slobodu i jednakost ostalih.

stjecanje autonomije. Ako smo kršćani i smatramo da je to najznačajnija vrijednost za nas, pa želimo da bude važna i našoj djeci, imamo ih pravo krstiti, a kasnije i upisati na vjeronauk, pod uvjetom da ih izložimo i drugim religijama i vrijednostima koje se ne slažu s našima.

Nije dopustivo pokušavati spriječiti da dijete dođe u kontakt s drugačijim stavovima i vrijednostima, jer će to ugroziti njegovu sposobnost da naposljetku bude autonomno. Dok god pružamo djetetu okolinu koja nudi pluralizam mišljenja i opcija, u redu je da ga povežemo s nekom crkvom, ako ne tražimo pritom slijepu odanost toj crkvi i ne pokazujemo da očekujemo da toj crkvi uvijek ostane odano.³⁷ Ako će dijete na kraju imati sve sposobnosti potrebne da bi po želji vjerovanja te crkve revidiralo ili odbacilo, u redu je da ju pohađa. Primjerice, po ovom gledištu ne bi bilo dopustivo ono što čine amiši, koji izoliraju djecu od svih drugih opcija, a i kažnjavaju izopćavanjem ako se njihova zajednica ikad napusti. Također, zabranjene su i neke religijske prakse ozljeđivanja djece, kakve imaju neke plemenske religije, jer dijete još ne može samostalno odabrati da želi sudjelovati u takvom obredu, a ima pravo od odraslih biti zaštićeno od boli.

S druge strane, autonomija kao preduvjet također drži do autonomije kao konačnog stanja koje treba postići, ali također i kao preduvjeta koji stavlja značajna ograničenja na roditelje. Taj se preduvjet može manifestirati na dva načina:

Prvo, neka osoba ima legitimno pravo *usađivati* nekoj drugoj osobi bilo kakve vrijednosti tek kad je ona već razvila svoju koncepciju dobrog života i kad se nalazi u adekvatno stimulirajućem okruženju da svoju sposobnost dalje razvija.

Drugo, osobe se mogu legitimno inicirati u religijske prakse neke crkve ili druge sveobuhvatne doktrine tek kada mogu dati svoj autonomni pristanak na to.

Naravno, to ne znači da roditelji nemaju pravo poučavati svoju djecu vrijednostima i normama ponašanja, kroz priče, rutine, igre, primjere i sve što smatraju prikladnim, ovisno o uzrastu i sposobnostima. Oni na to imaju pravo i moraju to činiti, jer tako kod djeteta razvijaju kapacitete koji će mu kasnije biti potrebni, a koji se moraju početi razvijati od najranije dobi. Ali, bitno je da se to ne radi na dogmatičan i potencijalno indoktrinirajući način.

³⁷ Ovaj je problem vjerojatno nešto prisutniji u američkoj kulturi i obrazovanju, gdje ima nešto više religijskih sekti i utoliko izolacionizma nego što je to slučaj kod nas. U vrijeme mog srednjoškolskog obrazovanja, u okviru katoličkog se vjeronauka nudilo i učenje osnova drugih religija. Ovo je bio korak u pozitivnom smjeru, za koji ne znam postoji li i danas, ali čak i ako postoji, ne mislim da je po tom pitanju učinjeno ni približno dovoljno niti kod nas. Učenje o alternativnim vrijednostima kao dodatak, podskup, u okviru neke glavne vrijednosti, nije ono na što mislim kad govorim o etičkom pluralizmu i stimulirajućem etičkom okolišu koji se mora omogućiti djeci.

Ipak, ovaj pristup u praksi ima neke prilično drugačije posljedice po ono što roditelji legitimno smiju činiti, kad su u pitanju neke religijske prakse. Dok je u prošlom slučaju bilo u redu krstiti djecu pod uvjetom da im ostavimo otvorenu budućnost, u ovom slučaju je i krštenje novorođenčadi i djece nedopustivo, jer ona još nemaju sposobnost razviti vlastitu koncepciju dobra, i utoliko ne mogu ponuditi autonomni, moralno važeći pristanak. Stoga, nemamo ih pravo usmjeravati ka našoj koncepciji dobra, jer im tako zapravo oduzimamo mogućnost da ikad razviju vlastitu, neovisnu od naše. Također, kada su u pitanju ranije spominjane prakse tjelesnog ozljeđivanja koje neke religije provode kao dio rituala inicijacije, one su i ovdje zabranjene, ali još strože i argumentiranije nego u prošlom slučaju, jer se osim prava djeteta na zaštitu od fizičke boli, ovdje može kreirati i argument da je kršenje djetetove autonomije ako se to dopusti (Clayton, 2006, str 92). Jasno je da ova dva gledišta nude prilično drugačije odgovore na pitanje na koje se razloge roditelji smiju legitimno pozvati pri opravdavanju svojih postupaka prema djeci. Ali, zasad se neću konačno opredijeliti ni za jedno, već ću to učiniti kasnije, kad bude jasnije kakvi su roditeljski postupci legitimni ako ih opravdavaju javnim razlozima, tj. javnim umom.

3.3 Odgoj, restrikcije javnog uma i paralelni argument

U ovom ću odlomku pojasniti tvrdnju da bi se ideal javnog uma trebao proširiti na način da osim političkog, dakle djelovanja različitih političara, sudaca, službenika i građana, upravlja, tj. korigira i djelovanje roditelja. Kada je bila riječ o legitimnosti političkog djelovanja, bilo je rečeno da je naše političko djelovanje potpuno legitimno samo onda kada je u skladu s osnovnim načelima ustava, koja su takva da možemo razumno očekivati da bi ih podržali svi građani kao slobodni i jednaki, i to u svjetlu načela i ideala koji su prihvatljivi njihovom zajedničkom smislu za zdravorazumsko zaključivanje. Ako želimo ovaj uvjet proširiti tako da obuhvaća i roditeljsko „djelovanje“, trebaju se utvrditi neke sličnosti odnosno paralele ili analogije koje postoje između političke i obiteljske (odgojne) domene, u svjetlu kojih bi bilo opravdano tvrditi da ono što vrijedi u jednoj, u ovom slučaju političkoj domeni, može i treba vrijediti i u drugoj, tzv. obiteljskoj domeni. Ovo se može postići pomoću tzv. *paralelnog argumenta* ili *argumenta analogije*.³⁸ Ovakvim se argumentom u osnovi tvrdi da bi se pojam liberalnog legitimiteta kojeg sam maloprije ponovno definirao, trebao proširiti i na roditeljsko djelovanje, jer ove dvije domene dijele neke ključne značajke. Da bi bilo jasnije koje su ovo značajke, valja se prisjetiti zašto se ideal liberalnog legitimiteta uopće primjenjuje u političkoj domeni. Primjenjuje se zbog tri glavne značajke te domene:

Prvo, politički su odnosi protuvoljni tj. nedobrovoljni u smislu da u njih ne ulazimo niti iz njih izlazimo svojevolutno. Čovjek se rađa u određeno državno uređenje, u određenu *osnovnu strukturu društva*, na to ne može utjecati i ne može odabrati da se ograničenja koja ta struktura donosi ne odnose na njega.

Drugo, ti su odnosi u određenoj mjeri prisilni jer država ima mogućnost da raznim zakonima i sankcijama prisili građane da se drže nekih pravila.

³⁸ Matthew CLAYTON, (2006.), str. 93.

Treće, osnovna struktura društva ima velik i dubok utjecaj na sve članove društva. Drugim riječima, osnovne ekonomske, socijalne i političke institucije koje reguliraju glavne životne tokove u našoj zajednici imaju nezanemariv utjecaj na našu kvalitetu života, životne prilike, pa čak i to kako percipiramo sami sebe i svoju vrijednost i šanse. Zbog ovih se značajki političke domene osmislio ideal političkog legitimiteta, ne bi li se osiguralo da institucije koje neizbježno imaju odlučujući utjecaj na naše živote funkcioniraju u skladu s načelima koja će osigurati da, iako je utjecaj neizbježan, on bude blagotvoran po živote ljudi. Zato se na postupke svih javnih dužnosnika stavilo ograničenje da smiju donositi javne odluke i zakone samo na posve javan način, i takav način oko kojeg bi se složili svi oni na čije živote se te odluke i zakoni odnose. Dakle, osiguravala se pravednost političkog ophođenja i odlučivanja. Budući da građani ne mogu odabrati izaći iz odnosa unutar osnovne strukture društva, ona mora biti takva da čuva i promiče njihove interese kao slobodnih i jednakih ljudi. To nam osigurava poštivanje ideala liberalnog legitimiteta.

Ideja *paralelnog argumenta* jest da obiteljska ili odgojna domena u velikoj mjeri dijeli ove tri ključne značajke s političkom. Dakle, i odnos djeteta i roditelja je na neki način nedobrovoljan, prisilni odnos koji ima dubok utjecaj na to kako će se dijete kasnije doživljavati i kakva će mu biti kvaliteta života. Iz toga slijedi da je opravdano i roditeljsko ponašanje prema djeci ograničiti istim načelima javnog uma kojim smo ograničili i političko djelovanje, da bismo osigurali da ono bude pravedno. Ovo svakako nije uobičajen način gledanja na roditeljski odnos sa djecom, ali iz toga ne slijedi da je i neopravdan. Zato valja pobliže razmotriti kojim temeljem se tako nešto tvrdi.

Prvo, odnos djeteta i roditelja je nedobrovoljan, slično kao i onaj građanina i države, jer se dijete, kao i građanin, rađa u određenoj obitelji, određenim roditeljima. Ne bira ni u kojoj i kakvoj obitelji ni kojim i kakvim roditeljima, nego se jednostavno rodi u neke okolnosti, ili ga tamo stavi za to nadležno tijelo. Dijete potom ne može otići iz ovih okolnosti duži vremenski period.

Drugo, ovaj je odnos prisilan, jer i roditelji nad djetetom, kao i država nad građaninom, imaju određene „instrumente“ prisile pomoću kojih ga mogu prisiliti na poslušnost.

I, naposljetku, malo tko bi dovodio u pitanje ideju da to u kakvoj se obiteljskoj situaciji netko nalazi ima dubok i često određujući utjecaj na njegov život, što je još jedna ključna paralela sa utjecajem političkog uređenja na život pojedinca (Clayton, 2006, str. 94).

Ako bi se utvrdilo da paralelni argument doista postoji, to bi značilo da se ideal liberalnog legitimiteta može proširiti s političkog djelovanja na ono roditeljsko. U praksi, to bi značilo da se roditelji pri opravdanju svojih postupaka prema djeci smiju pozvati samo na one razloge koji su u skladu s javnim umom, tj. za koje se može razumno očekivati da bi ih prihvatili svi kao slobodni i jednaki. Kada ovo kažemo, nije odmah jasno na što se misli, može djelovati previše apstraktno ili idealistički. Zato je potrebno prisjetiti se da u društvu vlada stanje tzv. razložnog pluralizma mišljenja. U takvom će stanju ljudi kojima su zajamčene liberalne slobode misli, izražavanja, udruživanja i religije sigurno imati neslaganja oko toga kojim putem u životu krenuti kada su u pitanju vrijednosti. Budući da su ova neslaganja poželjna i neizbježna, ideal liberalnog legitimiteta zahtijeva da ljudima bude dozvoljeno da svatko zadrži svoja uvjerenja i vrijednosti, a da pritom ona nikome pri odlučivanju o važnim pitanjima nisu ugrožena. Da bi to bilo moguće, političke se odluke ne smiju donositi na temelju vrijednosti oko kojih sigurno postoji neslaganje, unilateralno, nego se moraju pronaći one svima zajedničke kao sloboda, jednakost ili reciprocitet. Tako se čuva politička autonomija svih ljudi.

Ako ovaj postupak prebacimo u obiteljsku domenu, ostaje vidjeti što to znači po roditeljska prava i postupke. Ono što se odmah može naslutiti temeljem pozivanja na liberalni koncept legitimiteta jest da će se roditeljima postaviti ograničenja koja im se inače nisu postavljala. Primjerice, kao što se to ne može učiniti u političkoj domeni, tako se ni u obiteljskoj roditelji pri opravdavanju svojih postupaka prema djeci ne smiju pozivati samo na sveobuhvatne doktrine tj. moralne vrijednosti u koje vjeruju. To podjednako vrijedi za religijski i sekularni odgoj. Bitno je da razlozi na koje se roditelji pozivaju da bi opravdali svoju odgojnu praksu budu takvi da *mogu* biti prihvaćeni od razumnih ljudi, čak i ako oni ne dijele primjerice njihova religijska uvjerenja. Ovo se može sažeti i pozivanjem na ranije spominjani anti-perfekcionizam, ideal koji zahtijeva da se osobe, u ovom slučaju roditelji, ne pozivaju i ne pretendiraju na znanje *potpunih* i *cjelovitih* istina o sveobuhvatnim doktrinama, tj. etičkim vrijednostima.

U konkretnoj odgojnoj situaciji, to neće značiti da se roditelji uopće ne smiju pozivati na svoja etička uvjerenja i vrijednosti pri opravdavanju svojih postupaka, već da to ne smiju činiti *isključivo* pozivanjem na ta uvjerenja, jer oko njih sigurno postoji široko neslaganje među razumnim ljudima. Oni se mogu pozivati *i* na svoje sveobuhvatne moralne doktrine, ukoliko su u stanju bar teoretski ponuditi, pored toga, i obranu koja bi se temeljila na javnom umu, dakle, takvu obranu oko koje bi se mogli složiti svi razumni ljudi kao slobodni i jednaki,

makar imali drugačije sveobuhvatne vrijednosti. Dakle, nije dovoljno reći da smatram da je za moje dijete ključno upoznati se s kršćanskim ili muslimanskim vrijednostima zato što ih smatram izuzetno bitnima, nego se moj postupak mora moći obraniti i pozivanjem na primjerice razvitak autonomije ili koncepcija za dobro i pravednost, za koje smatram da će ih takav postupak naposljetku kod djeteta razviti, a to su vrijednosti koje sa mnom dijele i pripadnici društva koji nisu kršćani ili muslimani. Ovaj zahtjev Rawls naziva *provizornim uvjetom za pozivanje na naše sveobuhvatne doktrine*.³⁹

Valja još imati na umu da ovaj provizorni uvjet može imati dva oblika: ekstremni i umjereni.

U ekstremnom ćemo obliku tvrditi da uz pozivanje na naše roditeljske sveobuhvatne moralne doktrine, pri opravdavanju postupaka prema djeci, mi kao roditelji *moramo* ne samo teoretski biti u stanju ponuditi i obranu koja se temelji na javnim razlozima i javnom umu, nego takvu obranu doista moramo i ponuditi. U suprotnom je naše pozivanje na neku sveobuhvatnu moralnu doktrinu u smislu opravdanja nekog postupka bezvrijedno i nevažće.

U umjerenom obliku, kojeg podržavam u ovom radu, ističe se da je, da bi ideal liberalnog legitimiteta bio zadovoljen, dovoljno da za roditelja bude *moguće* da uz pozivanje na neke svoje etičke vrijednosti, ponudi i verziju opravdanja temeljenu na javnim razlozima, koji su takvi da ih svi razumni ljudi mogu odobriti kao slobodni i jednaki. Iza ovoga stoji ideja, koju podržavam, da je već dovoljno veliko ograničenje uobičajenom roditeljskom postupanju ako se postavi zahtjev da roditelji bar u teoriji moraju biti u stanju ponuditi obranu svojih postupaka koja se ne bi temeljila samo na njihovom mišljenju i intuiciji da je nešto ispravno, jer, sjetimo se, oni taj izbor donose u ime svoje djece koja još ne mogu sama izabrati, a ne u svoje ime. Mislim da je zahtjev da se obrana temeljena na javnom umu i razlozima barem *može* ponuditi, po potrebi, i da se takav trud *uvijek* uloži prije donošenja odluke koja će utjecati na dijete, razumnija od zahtjeva da se takva obrana *mora* stvarno javno i ponuditi uvijek i u svakoj situaciji. Ako će roditelj preispitivati sama sebe prije odlučivanja, svjestan važnosti brige za djetetovu autonomnu budućnost, mislim da će već time biti napravljen velik odmak od određenih autoritarnih praksi kakvima roditelji ponekad, pa i često, pribjegavaju.

³⁹ John RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, *Collected Papers* (ed. Samuel Freeman); Harvard University Press, 1999; str. 584

Na taj način dobivamo, čini mi se, zdravorazumsku situaciju, u kojoj s jedne strane dopuštamo roditeljima da upišu ili iniciraju svoju djecu u određene religijske ili sekularističke etičke prakse koje smatraju bitnim, kao i da ih s njima sami upoznaju, a s druge, ipak liberalni legitimitet zahtijeva od njih da to mogu opravdati, i to ne isključivo pozivanjem na svoju intuiciju ili partikularne interese i želje. Tako je očuvana i liberalna sloboda vjeroispovijesti i asocijacije, ali je i zadovoljen uvjet javnosti pri opravdavanju roditeljskih postupaka, onako kako to zahtijeva liberalni ideal legitimiteta, ili bi bar *mogao* biti zadovoljen, ako bi se potreba za takvim opravdanjem postupka pojavila uslijed bojazni za poštivanje prava djeteta.

Naravno, to je slučaj ako prihvatimo da opstoje tri ključne sličnosti između političke i obiteljske domene, i da stoga opstoji paralelni argument, kako sam u ovom poglavlju tvrdio. U nastavku ću ponuditi neke od glavnih prigovora na taj argument, kao i odgovore na njih.

3.4 Prigovori paralelnom argumentu, i odgovori na njih

Paralelnim se argumentom u osnovi tvrdi da postoje nezanemarive paralele između dviju domena; političke i obiteljske. Te se paralele sastoje u sličnim glavnim odlikama; obe su domene karakterizirane odnosom koji je nedobrovoljan, prisilan i ima velik i dubok utjecaj na živote onih koji i toj domeni u takvom odnosu žive. Jedna od razlika je u tome što je u politici riječ o odnosu države i građanina (pojedinca), a u obitelji o odnosu roditelja i djece. Ali, sve drugo je vrlo slično, ili bar dovoljno slično da bi bilo legitimno proširiti upotrebu ideala liberalnog legaliteta s domene političkog na domenu obiteljskog (roditeljskog) ponašanja.

Protivnici ove ideje, logično, napadaju ovaj argument tako što nastoje pokazati ili da odnos djece i roditelja nije zapravo nedobrovoljan na jednak način na koji jest onaj države i građanina, ili pak da nije prisilan u jednakoj mjeri, ili oboje. Rušenje bilo koje od ovih postavki srušilo bi cijelu analogiju na kojoj se temelji argument.

Tako, neki tvrde da se zapravo ne može reći da je odnos roditelja i djece nedobrovoljan i prisilan. Ova je *disanalogija* očita utoliko što djeca u nekom trenutku svojih života mogu otići ili pobjeći iz svoje obiteljske situacije, dok građani ne mogu nikada otići iz određenog društvenog uređenja kakvo im donose institucije osnovne strukture društva. Dakle, budući da postoji ova očita razlika između dviju domena, ne možemo na njih primjenjivati ista načela.

Ova je razlika točna, no kako tvrdi i Clayton, čini mi se da ne bi trebalo prenaplašavati njezin utjecaj na ukupno stanje. To što djeca u nekom trenutku mogu otići ne mijenja činjenicu da su rođena u neku obitelj koju ne biraju, u kojoj postoje mnoga pravila kojima ih se može prisiliti na određena ponašanja, i ne mogu otići iz tog odnosa kroz duži vremenski period, čak i ako to žele. Iz toga slijedi da činjenica da neka djeca ponekad mogu otići iz obitelji u koju su rođena, i to uz teške posljedice, u osnovi ne mijenja nedobrovoljni i prisilni karakter odnosa roditelj-dijete (Clayton, 2006, str. 95).

Druga vrsta prigovora usredotočena je na sličnost po prisilnom karakteru odnosa. Tvrdi se da unatoč sličnosti, postoje značajne razlike u opsegu prisile u odnosima roditelja i djece u usporedbi s državom i građanima. Odnos roditelja i djece je značajno manje prisilan jer su roditeljima postavljena brojna ograničenja koja se tiču razine do koje smiju prisiliti svoju djecu da se ponašaju na određen način. Ponovno možemo reći da je točno da postoji određena razlika između države i roditelja u ovom smislu, ali mislim da je ponovno slučaj da ta razlika nije dovoljna da izmijeni cijelu sliku. Točno je da su roditelji ograničeni, pa i sve ograničeniji u primjeni nekih odgojnih metoda, ali ipak ostaje činjenica da imaju na raspolaganju brojne načine na koje mogu prisiliti i doista prisiljavaju djecu da ih slušaju. Nekada to ne moraju biti čiste prisile, nego više nagodbe tipa *ako učiniš x, dobit ćeš y, ako ne, bit ćeš kažnjen sa z*. No, to ne mijenja osnovnu ideju prisilnog karaktera ovog odnosa.

Treća, i možda najznačajnija vrsta prigovora, prihvaća da je odnos roditelj-dijete iz perspektive djeteta nedobrovoljan i prisilan, ali se nastoji pokazati da unatoč tome postoje bitne razlike u samoj prirodi i temeljima političke i obiteljske domene, zbog čega paralelni argument ipak nije održiv.

Osnova ovog prigovora leži u tvrdnji da su politička i obiteljska domena na neki način fundamentalno različite. Ta se razlika ponajviše očituje u prirodi osjećaja kakvi trebaju biti (i uglavnom jesu) u pozadini roditeljskog, nasuprot onima kakvi usmjeravaju u političkom odlučivanju. Tako bi, najkraće rečeno, roditeljsko odlučivanje trebalo biti motivirano ponajprije osjećajnošću, subjektivnošću, potporom i bezuvjetnom ljubavlju, dok bi političke

odluke, posve suprotno, trebale biti motivirane idealima nepristranosti, objektivne racionalnosti i općenito izbjegavanjem osjećaja, u korist poštivanja pravednih načela.

I zaista, u ovom prigovoru ima puno empirijski dokazive istine. Roditeljstvo se gotovo nikad ne sastoji od vaganja različitih zahtjeva i inicijativa da bi se donijelo javno prihvatljivu odluku na korist sviju. U obitelji se često ne traži čvrsta objektivnost i nepristranost, kao što i često nije slučaj da su želje i ambicije različitih članova iste obitelji međusobno u odnosu kompeticije. Dakle, čini se da u samom „roditeljskom umu“ postoji nešto što ga čini prilično drugačijim od javnog uma iz političke domene, i time se uporaba potonjeg ne bi trebala proširiti na način da upravlja i prvospomenutim.

Ipak, ponovno treba biti oprezan da se ne precijeni snaga ove razlike. Neprijeporno je točno da se političko i roditeljsko postupanje temelji na različito motiviranim načelima. Međutim, iz toga ne slijedi da sve ranije navedene zajedničke odlike nisu dovoljne da učine legitimnim korištenje zajedničkih načela za opravdanje postupaka, naravno, uz neke preinake kad je to razumno. Ako zamislimo društvo u kojem bi svi osjećali jednako duboku i iskrenu subjektivnu naklonost prema dobrobiti svih drugih članova tog društva (nasuprot nepristranosti političke domene), tada se za neku sveobuhvatnu moralnu doktrinu koja bi zajednički bila odabrana za temelj zakonima i javnim odlukama ne bi moglo reći da nije opravdana. Ali, kada bi ta odluka bila donesena unilateralno ili samo od strane nekih, bez da se pitaju ostali, tada bi i unatoč univerzalnoj naklonosti prema drugima ta doktrina mogla biti odbačena, jer bi je mogli odbaciti neki od razumnih građana koji nisu bili konzultirani prilikom donošenja odluke (Clayton, 2006, str. 98). Kad takvu situaciju *preslikamo* na prilike u (funkcionalnim) obiteljima, tada mislim da iz toga što roditelji imaju univerzalnu i izrazitu subjektivnu naklonost prema svojoj djeci, i nužno je da tako bude (nasuprot odnosu države i građana), ne slijedi i da mogu donositi koje god odluke u odgoju požele, pouzdajući se da će na temelju te naklonosti i svojih intuicija uvijek donositi najbolje odluke. Primjenom restrikcija liberalnog legitimiteta, uz neke preinake, pruža im se skup vrijednosti kojim mogu te intuicije mijenjati ili doradivati, ili barem imati referentnu točku koja može poslužiti kao korektiv u nekim, često teško razjašnjivim odgojnim dilemama.

Smatram da je iz navedenog vidljivo da čak i ako prihvatimo sve navedene razlike između roditeljskog i javnog uma, koje realno opstoje, postojeće zajedničke odlike su i dalje dovoljno snažne da opravdaju korištenje ideala liberalnog legitimiteta u obe domene, kako političkoj, tako i obiteljskoj, s posebnim naglaskom na roditeljstvo.

3.5 Obitelj kao dio osnovne strukture društva

Kada je izložena obrana paralelnog argumenta, tj. argumenta kojim se tvrdi značajna analogija između političke i obiteljske domene, želim ovdje naglasiti i one posljedice po teoriju odgoja koju nastojim obraniti, za koje smatram da doista proizlaze iz spominjanih razlika među njima. Sam je Rawls tvrdio da između politike i roditeljstva postoji ta značajna razlika, gdje je obitelj izrazito afektivno ustrojena, dok politika to ne bi trebala biti nimalo. I premda obitelj doista prema Rawlsu spada u osnovnu strukturu društva, dakle u one institucije čija ćemo načela, zbog važnosti i sveobuhvatnosti njihova utjecaja na naše živote, donositi javno i u skladu s temeljnim liberalnim postulatima koji trebaju biti zajamčeni ustavom, ni on sam ju nije podvrgnuo jednako minucioznom razmatranju i pravilima. Smatrao je da društvo mora osigurati da su djeca zaštićena od zlostavljanja i zanemarivanja, ali da se dobar dio odgoja ipak mora prepustiti „dobra volji“ roditelja.

Premda se ovdje, kao i Clayton, zalažem za proširenje utjecaja javnog uma na domenu roditeljskog, pa i institucionaliziranog odgoja, želim naglasiti da spomenuta afektivna dimenzija odgoja i obiteljskih odnosa ipak mora u nekoj mjeri zadržati svoj utjecaj. Teorija koju branim nema za cilj zabraniti roditeljima da djecu odgajaju u skladu sa svojim vrijednostima i stavovima. Velik, možda i ključan dio odgoja sastoji se upravo u tome da se dijete, u atmosferi prihvaćenosti, ljubavi i sigurnosti, uz velik trud i iskreno zalaganje pouči lekcijama i vrijednostima koje je netko primao cijeli svoj život, i sada želi pomoći osobi koju voli da s vremenom nauči iz tih lekcija primiti iste nagrade, a izbjeci eventualne boli i probleme koji su zadesili roditelja ili osobu koja odgaja. Nemoguće je odgajati djecu bez da ih se pritom na neki način i oblikuje vlastitim vrijednostima, niti je to potrebno, kao što je i prirodno osjećati izvjestan strah pri pomisli da će nam dijete izrasti u osobu koja će odbaciti sve naše vrijednosti i postati netko koga ćemo teško razumjeti i s kim ćemo teško komunicirati. Međutim, da bi odgoj bio priprema djeteta za buduće izazove života, a ne manipulacija s ciljem stvaranja vlastita *vrijednosnog klona* i predstavnika, potrebno je na neki

se način otvoriti tom strahu i radije dopustiti tu mogućnost nego onu da ugušimo nečiju autonomiju prije nego li se je uopće i razvila.

Nije poanta ponuđenih argumenata da se kaže da ljudi nemaju pravo na vlastite vrijednosti, kako kao nositelji političkih prava i obveza, tako i kao roditelji i odgajatelji. Smisao je u tome da i u jednoj i u drugoj domeni pokušamo naći zajedničke vrijednosti, neovisno o međusobnim neslaganjima koja su nužna, a da onda vidimo na koji način te vrijednosti možemo najbolje oživotvoriti u praksi.

Kada je riječ o odgoju, primjena ideala liberalnog legitimiteta neće, dakle, zahtijevati od roditelja da „šute“ svojoj djeci o vlastitim vrijednostima i stavovima; to je, kao što sam rekao, nezaobilazan, nužan i ključan dio odgoja. Ono o čemu treba voditi računa, bilo da se zalažemo za očuvanje djetetove autonomije kao preduvjeta ili krajnjeg cilja, jest da svojim ponašanjem ili oduzimanjem nekih alternativa ne damo djetetu do znanja kako mi očekujemo od njega da slijedi taj put, a ne neki drugi, i da ne nastojimo u njega usaditi *monolitnu* i bezuvjetnu odanost nekoj ideji ili sveobuhvatnoj doktrini, iz razloga što je ona *nama* važna. Drugim riječima, treba paziti na *sadržaj* naših lekcija i *način* na koji uvodimo i predstavljamo vrijednosti. Nitko ne očekuje da odgajatelj bude *tabula rasa*, već da u svakom trenutku odgoja nastoji, koliko god može, razmišljati o autonomiji i interesima osobe koje će njegovo dijete jednom postati, a koja treba ući u društvo slobodnih i jednakih ljudi, te kao takva slobode tog društva i sama posjedovati te ih kod drugih poštivati. Pritom su one prve lekcije i primjeri koje roditelji pružaju upravo neprocjenjivo bitni, kao što je i utjecaj roditelja na dijete ogroman.

Zato je važno ne učiniti te lekcije i primjere takvima, da oni za osobu koja će dijete jednom postati imaju snagu *aksioma* ili vječne, neporecive istine, bar kada je riječ o nekim vrijednosnim stavovima. Važno je djetetu prenijeti ideju da su neke stvari nužno loše i nedopustive, ali nije nužno, i može biti štetno po njegov budući život i autonomiju prenijeti primjerice ideju da je ženi mjesto u kući, ili muslimanki isključivo uz muslimana. Takve će stavove u kasnijem životu, čak i ako ih racionalno odbaci, osoba teško i praktično odbaciti, zbog snage stavova koje prihvatimo prije nego smo razvili kritički aparat potreban da ih preispitamo, kao i zbog niza emocionalnih vezanosti za roditelje. Zato je ovakav odgoj potencijalno štetan po autonomiju osobe, i smatram da bi bilo nemoguće za roditelja ponuditi obranu takvog postupka koja bi se temeljila na javnim razlozima i javnom umu. Utoliko, takvu odgojnu praksu smatram neprihvatljivom.

Ukoliko se prisjetimo na početku spominjane dvojbe preskriptivni/deskriptivni odgoj i unesemo u tu raspravu vrijednosti iz Rawlsove političke koncepcije pravednosti, ostaje vidjeti što bismo dobili, tj. koji bi dio roditeljskih postupaka spadao u preskriptivni, a koji u deskriptivni dio. Mislim da je čvrsto razgraničenje u korist samo jednog modela nepoželjno, a i nemoguće, već će biti riječi o nadopunjavanju i nadogradnji. Ako primijenimo vrijednosti liberalne koncepcije pravednosti na obiteljsku domenu onako kako paralelni argument dopušta, tada mislim da bi u preskriptivni odgoj spadale sloboda, jednakost, pravednost i neke vrijednosti koje one podrazumijevaju, dok bi zadatak deskriptivnog odgoja bio omogućiti djetetu odrastanje u okolini smislenog etičkog pluralizma koji će mu omogućiti šaroliku paletu stavova, vrijednosti i perspektiva između kojih će birati, a koje će biti konstitutivne za razvitak njegovih kritičkih sposobnosti i autonomije. Sloboda, jednakost i pravednost nisu tek vrijednosti nekog doba ili epohe, koje s njom i odlaze, nego su uistinu ideali svih dosadašnjih doba, ali često iskrivljavani ideologijama. Način na koji su ovi pojmovi definirani u Rawlsovoj liberalnoj koncepciji pravednosti, kao i načini na koji se do njih dolazi i kako ih se nastoji odgojem razvijati i očuvati, mislim da tvore najmanje manipulativan vid odgoja što se uopće može domisliti; odgoj koji čuva prava djeteta, a ipak pritom omogućava roditeljima prijenos sve širine njihovih iskustava, i to na načine koji neće biti čisto subjektivni ili intuitivni, nego otvoreni za opravdanje načelima kakva inače smatramo najistaknutijim tekovinama zapadne kulture. U ovome vidim iznimno prožimanje preskriptivne i deskriptivne domene odgoja vođenog prema liberalnim načelima.

4 Politički i građanski odgoj u obrazovnim institucijama

4.1 Građansko obrazovanje u obrazovnim institucijama

U prošlom sam se poglavlju bavio pitanjem opravdanja roditeljskih odgojnih postupaka prema djeci s aspekta Rawlsove liberalne teorije, te razlozima na kojima se obično temelji stav da se ona uopće može proširiti iz domene političkih u domenu obiteljskih odnosa. Na taj sam način nastojao pokazati kako bi se naše uobičajeno poimanje roditeljskih i dječjih prava i obveza moglo izmijeniti ili dopuniti ako prenesemo ideale na koje se često pozivamo (u liberalnim, ustavnim demokracijama) pri osmišljavanju osnovnih ustavnih kategorija, u domenu naših osnovnih obiteljskih odnosa. Sada ću se odmaknuti od „roditeljskog doma“ i vidjeti na koji bi se način obrazovne institucije mogle nadovezati na primarni roditeljski odgoj, a da očuvaju liberalne vrijednosti kakve sam opisivao i kakve su roditelji pokušali prenijeti svojoj djeci, u skladu sa zahtjevima javnog uma, tj. blaže verzije tih zahtjeva.

Kada je riječ o tzv. građanskom obrazovanju, glavno je pitanje sada što bi *učitelji* trebali i imali pravo podučavati djecu. Želim istaknuti da učitelje smatram sekundarnim edukatorima, tj. edukatorima čija uspješnost ipak u određenoj mjeri ovisi o tome kako su roditelji prije njih pristupali odgoju. Naravno da obrazovanje ima ogroman utjecaj na spoznaju i poimanje svake osobe, pa tako može i trebalo bi proširiti horizonte, a najčešće u tome i uspijeva. Ali ono na što ovdje primarno ciljам jest ideja da je obrazovanje nadogradnja na roditeljski odgoj. U tom smislu, ukoliko su roditelji u odgoju držali do ideala slobode, jednakosti i pravednosti, i u tom duhu odgajali dijete, postoji velika mogućnost i prilika da kvalitetno obrazovanje dodatno nadogradi i pospješi stvaranje ljudskog bića u punom smislu te riječi. S druge strane, ako je dijete raslo u izrazito rigidnim ili indoktrinirajućim uvjetima, i takvima i dalje biva izloženo po povratku iz škole, nisam siguran koliko čak ni najkvalitetnije obrazovanje tu može učiniti. Utoliko mislim da su učitelji na neki način sekundarni odgajatelji u odnosu na roditelje, ali nikako ne i nevažni. A utoliko je i naglašena važnost roditeljskog promišljanja i postupaka. Ipak, ovdje ću uzeti kao pretpostavku da su se roditelji u odgoju vodili načelima koja sam dosad opisivao, i da djeca u školu dolaze otvorena uma sa svim preduvjetima za konačan

razvitak osobne autonomije, te da se određeni koncepti uvode u obrazovanje u skladu sa suvremenim shvaćanjima u razvojnoj psihologiji.

Općenito, u ovoj sam raspravi uzimao kao pretpostavku da se gradi društvo koje će biti čim bliže idealu koji zamišljamo. To je u načelu ostvarivo, ali u praksi znači da ćemo imati društva koja su bliža i ona koja su udaljenija od tog ideala; nećemo imati idealna. Glavno je pitanje stoga, ukoliko živimo u društvu koje nije posve pravedno i liberalno, ali jest u određenoj mjeri, treba li djecu odgajati tako da ona nauče cijeniti liberalne vrijednosti i slobode i nastoje ih uvijek očuvati i unaprijediti, ili ih se treba odgajati u duhu ideje da postoje mnoge vrijednosti i da mogu izabrati bilo koju, a i izabrati da uopće ne sudjeluju u javnom odlučivanju ako ne žele.⁴⁰ U literaturi se navode dva osnovna tipa građanskog odgoja, s drukčijim odgovorom na ovu dilemu.

Prvi model se naziva tzv. modelom *političke pismenosti*.⁴¹ Ovdje je glavni cilj građanskog obrazovanja naučiti učenike o prirodi i povijesti političkih institucija i zakona koji upravljaju njihovim životima, a i pomoći im da razumiju načela koja bi trebala opravdavati te zakone i institucije, kao i druge političke koncepcije koje su kroz povijest bile bitne. (Clayton, 2006, str. 130). Također, nude se objašnjenja na koje se načine može uzrokovati političke promjene, kako nenasilnim, tako i nasilnim putem. Riječ je o upoznavanjima s pravima i instrumentima koji su građanima na raspolaganju, ne i potpirivanju njihovih strasti. Bitno je da se ljudima omogući racionalno razumijevanje i kritičko propitivanje svih važnih političkih procesa, te da im se tako omogući aktivno sudjelovanje u tim procesima, ako tako odaberu. Ali, ključan je upravo taj *ako tako odaberu* dio. Zagovornici ovog pristupa nemaju za cilj ni na koji način oblikovati motivaciju današnjih učenika, a sutrašnjih potencionalnih političkih djelatnika. Hoće li oni jednom odabrati biti aktivnim sudionicima političkih procesa koji utječu na njihove živote, pa, doista, i hoće li odabrati poštovati zakone države u kojoj se nalaze, a pretpostavimo da su ti zakoni u dobroj mjeri pravedni ili bar legitimni, po ovom se pristupu potpuno prepušta njima. Učitelji nemaju pravo utjecati na i oblikovati motivaciju učenika koje podučavaju, čak ni ako bi taj utjecaj išao za pozitivnim vrijednostima, jer bi tako kršili interes tih osoba za razvitkom osobne autonomije.

⁴⁰ Za dodatan izvor informacija o političkom obrazovanju, vidi Patricia WHITE, *Beyond domination*, Routledge & Paul Kagan (2010).

⁴¹ Clayton (2006.), str. 129.

Drugi je model građanskog odgoja onaj koji se naziva *oblikovanjem političkih motivacija*.⁴² Za razliku od ideja netom opisanih, koje se smatraju poželjnim, pa i nužnim uvodom u obrazovanje, ali nedostatno širokim, ovdje se ide i korak dalje. Da, poželjno je i nužno djecu prvo naučiti osnove, kako se opisuje modelom političke pismenosti, ali zagovornici modela političke motivacije smatraju da je poželjno u kurikulume uvesti i poučavanje specifičnih političkih ideja, poglavito liberalnih, kao poželjnih načina za političko promišljanje i djelovanje. Dakle, u tom je smislu dopustivo oblikovati motivaciju i uvjerenja djece, ako ih usmjeravamo samo ka poštivanju i unapređenju temeljnih liberalnih institucija i sloboda koje postoje u društvu. Naravno, u okviru liberalizma, moguće je zalagati se i da se samo osigura provedba modela političke pismenosti, a da se potom ne sprovodi oblikovanje političkih motivacija osoba, iz straha da bi neliberalni pripadnici eventualne većine mogli iskoristiti takvu situaciju da osiguraju očuvanje svojih, neegalitarnih vrijednosti kroz usmjeravanje učeničkih stavova.

Ako se i ovdje sjetimo rasprave između pripadnika tzv. preskriptivnog i deskriptivnog odgoja, model političke pismenosti bi odgovarao *deskriptivnom*, a model oblikovanja političkih motivacija *preskriptivnom* modelu odgoja. Može se reći da kod političke pismenosti razvijamo osnovna znanja, a onda i kritičke i racionalne sposobnosti učenika kojima će oni analizirati i sami vrednovati svaku teoriju, bez da ih mi usmjeravamo, dok ćemo im modelom oblikovanja političkih motivacija ponuditi neke konkretne vrijednosti i razloge zbog kojih bi trebali u sebi kultivirati baš te vrijednosti, a ne neke druge. Preduvjet je da i teorije koje se ne slažu s našom budu realistično i objektivno prikazane, i da učenicima bude omogućeno promišljanje o njima, ali da im se kroz primjere pokaže zašto su vrijednosti za koje se mi zalažemo superiorne. Nije zagovornicima ove ideje sporno da se model političke pismenosti treba provesti, ali se treba i nadograditi odgojem za specifične građanske vrijednosti, u ovom slučaju bi to bile sloboda, jednakost i pravednost.

⁴² Matthew CLAYTON (2006.), str. 130.

Uzimajući u obzir sve o čemu sam dosad govorio i ideje koje sam branio, ipak nalazim da mi je, kao i kod roditeljskog odgoja, teško napraviti takav izbor između ovih dvaju modela kakav bi ih oštro razgraničio u korist samo jednog, niti to smatram potrebnim. Dok sam u prvom poglavlju rekao da mi se, s pedagoškog stajališta debata preskriptivni/deskriptivni čini nedovoljno razrađenom i promišljenom, u smislu nedostatka razloga koji bi adekvatno opravdali ijednu stranu, ovdje se, čini mi se, kao i kod roditeljskog odgoja, uvođenjem vrijednosti za koje se zalagao Rawls taj dio problema kvalitetno dokida. Imamo slobodu, jednakost i pravednost kao temeljne vrijednosti, kao i kod roditeljskog odgoja, i imamo razloge temeljem kojih smo odabrali upravo te vrijednosti (o kojima je bilo riječi kroz cijeli rad), a imamo i dobro definirane i temeljito poučavane načine razvijanja kritičkog aparata kod učenika, koji će im omogućiti istinski autonoman izbor između alternativa koje ćemo im ponuditi. Ono što ostaje je pokušati odgovoriti na pitanje može li, jednom kad smo proveli model političke pismenosti, biti opravdano poučavati učenike modelom oblikovanja političkih motivacija, čak i kada su vrijednosti kojima ih poučavamo takve da bi im teško mogla prigovoriti bilo koja razumna osoba. Ovdje o tome govorim s pretpostavkom da je društvo u kojem se učenici nalaze već u velikoj mjeri liberalno i jamči osnovne slobode, a i pretpostavljam da su se roditelji u odgoju trudili očuvati takve vrijednosti. Je li, dakle, kršenje osobne autonomije učenika, ako ih poučavamo da su sloboda, pravednost i jednakost temeljne vrijednosti naše političke kulture, i da ih treba čuvati i podupirati u svjetlu pozitivnih posljedica koje imaju po naše društvo?

Moj je stav da nije. Ako pristupamo odgoju s ciljem da stvorimo dobru osobu, a oko toga će se složiti svi koji odgoju ne pristupaju iz ideoloških motiva, tada je jasno da ta osoba mora usvojiti *neke* vrijednosti, postupanje u skladu s kojima će je učiniti dobrom. Do neslaganja često dolazi kod pitanja koje su to vrijednosti, zašto su odabrane jedne, a ne neke druge, i što uopće znači biti dobra osoba.

Liberalizam kakav sam predstavljao i branio pretpostavlja zapravo snažnu spregu politike, etike, sociologije, psihologije i pedagogije, mada to možda nije na prvi dojam očito. Takvu interdisciplinarnost vidim kao značajnu prednost. Krećemo sa željom da stvorimo pravedno društvo, a onda i da osiguramo da to društvo ostane pravedno kroz vrijeme. Shvaćamo da se ustroj društva ostvaruje kroz politiku, a da već o temeljima tog ustroja ovisi kako će se stvari dalje razvijati, i zato ti temelji moraju biti organizirani po načelu pravednosti. Uvažavamo razlike između ljudi, kako inherentne, tako i one kulturološki uvjetovane, i prihvaćamo da će te razlike dovesti do razilaženja u mišljenju u mnogim bitnim, poglavito vrijednosnim

pitanjima. Uvažavajući i prihvaćajući te razlike, pitamo se postoje li ipak neke vrijednosti koje bi bile zajedničke svim ljudima, bez obzira na spomenute razlike, prihvaćanjem kojih se može osigurati kontinuitet i stabilnost ranije spomenutog društva koje stvaramo. Nudimo slobodu i jednakost, i dajemo razloge zašto se odlučujemo baš za te vrijednosti, zašto se one mogu proširiti iz etike i politike na pedagogiju, te što bi zahtijevale od nas u svakoj od tih domena, ako ih prihvatimo. Pedagogija, odnosno, odgoj, ovdje nikako nije manje bitna, jer kontinuirane pravednosti ne može biti ako se njezin značaj ne samo ne objasni i prenese novim naraštajima, već se to i učini na načine koji poštuju tu istu pravednost, kao i druge temeljne vrijednosti oko kojih se svi slažemo kao razumne osobe.

Mogao bi netko prigovoriti da su sloboda i jednakost samo još jedna sveobuhvatna moralna doktrina, za kakve sam stalno tvrdio da ne bi trebale biti osnova za donošenje odluka koje će utjecati na druge, jer se s takvim odlukama možda ne bi svi mogli složiti. Međutim, smatram da one nisu sveobuhvatne u smislu u kojem je sveobuhvatno biti tvrdi teist ili ateist prilikom javnog odlučivanja ili odgajanja djeteta. Sloboda i jednakost, unutar teorije koju zagovaram, uzimaju u obzir cijeli mozaik različitih ljudskih perspektiva, ne dajući nijednoj *a priori* prednost pred bilo kojom drugom, i nastoji između svih njih, pod uvjetom da imaju neku osnovnu razumnost i volju za suradnjom, pronaći nešto zajedničko kao temelj. Ako bismo na ovo gledali kao na indoktrinaciju, tada ne znam koja bi nam opcija uopće preostala. Pod uvjetom da odgojem stvarno želimo odgojiti dobru osobu, a ne sljedbenika vlastite ili neke druge ideologije, ne vidim kako bi toj osobi moglo škoditi ili je indoktrinirati ako joj prvo pomognemo da razvije vlastite kritičke kapacitete, i poučimo je da je zaista i poželjno da ih uvijek koristi, a onda joj pokažemo i neke primjere iz iskustva temeljem kojih smatramo da su neke vrijednosti blagotvorne za kvalitetan suživot, pa ta osoba i dalje može sama donijeti kritički sud o tome. Ne znam koliko bi bilo pravedno poučavanje za pravednost, slobodu i jednakost nazvati ideološki obojenim obrazovanjem. Nisam siguran koliko nepristraniji, a opet sadržajniji mogu biti odgoj i obrazovanje. Nepristraniji, jer se nastoji ne privilegirati nikoga, a uvažiti svih, a sadržajniji, jer se nude konkretne vrijednosti i razlozi za njih. Omogućava se osobama razvitak kritičkih sposobnosti i autonomije, kojima mogu ponuđene vrijednosti izmijeniti i dopuniti po vlastitom shvaćanju, dok god time ne ugrožavaju slobode drugih. Dojma sam da je ovdje stupanj manipulacije stvarno minimalan u odnosu na dobiveno. Ne znam kako bi se moglo manipulirati manje, i s plemenitijim motivima, a da i dalje možemo govoriti o odgoju.

Mogao bi netko prigovoriti i da on ne želi da on ili njegovo dijete gledaju na druge kao slobodne i jednake, jer u njegovoj kulturi, vjeri ili identitetu to nije tako. Na takav bi prigovor imao pravo, slobode mišljenja i izražavanja, u liberalizmu mu to jamče, ali to su stavovi koje smatram nerazumnim, i koje mislim da ne treba uzimati u obzir u široj debati. To ide protiv osnovnih pretpostavki svih modernih društava, kao i iole prihvatljivih postavki odgoja. Ono što se može učiniti, jest vlastitim odgojnim i praktičnim primjerima pokušati takvoj osobi ukazati na prednosti odgoja i načina života vođenog liberalnim načelima.

Dakle, moj je stav da se u građanskom obrazovanju, deskriptivni (politička pismenost) i preskriptivni (oblikovanje političkih motivacija) model trebaju prožimati i nadopunjavati, s tim da je deskriptivni dio osnova, a preskriptivni nadogradnja, koja je dopuštena samo kao liberalno usmjeravanje temeljeno na empirijskim primjerima, koje je i samo podvrgnuto kritici učenika.

4.2 Obrazovanje za pravednost

Osim slobode i jednakosti kao temeljnih vrijednosti koje se poučavaju odgojem i obrazovanjem, u obrazovnom dijelu je naročito bitno obrazovanje za pravednost, jer djeca dolaze do uzrasta u kojem mogu adekvatnije razumjeti koncepte poput pravednosti, ili imati neka saznanja o praktičnim stranama života poput političkog sistema i kakav je utjecaj političkih institucija na njihove živote. Ovdje je opet bitna i psihologija i poznavanje primjerice Piagetovih faza razvoja, ali i etika⁴³, koja ponovno prožima politički proces kao ključnu djelatnost putem koje se može ostvariti i unaprijediti pravedno društvo. A takvog društva nema bez pravednih pojedinaca, koje takvim vrijednostima treba poučiti, ali na ispravan način. Kao što sam u prethodnom poglavlju naglasio, smatram da je u načelu dopustivo obrazovanje putem modela oblikovanja političkih motivacija⁴⁴, ako se ono provodi na način koji sam opisao. Pod tom pretpostavkom, kada učenici dođu u određenu dob, može ih se početi podučavati ka razvitku osjećaja za pravednost, a koja se ponajprije ostvaruje kroz političke odluke i zakone. Već sam ranije spominjao da ljudi kao slobodni i jednaki imaju interes za razvitkom svojih dviju moralnih moći, onom za vlastitu koncepciju dobra, i onu za razvijanjem osjećaja pravednosti. O koncepciji dobra je bilo riječi u mnogim prethodnim poglavljima, gdje su veliku ulogu imali roditelji, pogotovo u omogućavanju svih potrebnih uvjeta da bi dijete moglo razviti i revidirati vlastite stavove o tome što je dobro, a ne samo slijediti njihove. Kada je riječ o razvitku, razumijevanju i djelovanju prema nekoj koncepciji pravednosti, naročito je bitna uloga obrazovatelja.

Imati osjećaj tj. koncepciju pravednosti znači u prvom redu razumjeti i biti motiviran slijediti neku razumnu koncepciju pravednosti (Clayton, 2006, str. 146). U okvirima liberalne koncepcije kojom se bavim, to će značiti poučavati osobu da razvije neke specifične osobine,

⁴³ Pored ranije spominjanih izvora o etičkim promišljanjima, vidi i: William FRANKENA, *Etika*, KruZak, Zagreb (1998.), naročito str. 63-77.

⁴⁴ Ovo znači da će se učenike ohrabriti da aktivno sudjeluju u političkim procesima i javnim raspravama, kao i donošenju zakona, kada za to razviju adekvatne sposobnosti.

koje će voditi razvitku pravednih odnosa u društvu, ali će te osobine ponovno biti takve da promiču vrijednosti oko kojih se mogu složiti *svi* razumni ljudi.

Clayton o tome kaže:

Liberalan građanin razumije političke odnose na poseban način. Na političke pojmove, načela, institucije i odluke gleda ponajprije u svjetlu toga zadovoljavaju li i u kojoj mjeri kriterij pravednosti (Clayton, 2006, str. 146, moj prijevod).

Ovakav pogled ima značajne posljedice po ono što se zahtijeva u praksi, čak i u odnosu na postojeće liberalne demokracije. Liberalna osoba, kako je ovdje zamišljena, trebala bi pristupati političkom procesu i raspravama sa stajališta općeg dobra, a ne osobnog interesa. Trebali bismo težiti tome da pri odabiru političkih stranaka koje će nas predstavljati ne bismo one koje će najbolje služiti našim interesima, nego one koje će najbolje služiti općem dobru, čak i ako će to ograničiti neke naše interese. Drugim riječima, liberalan građanin se treba truditi biti *razuman*, a ne *racionalan* koliko god i kad god može. Međutim, niti odgojem, niti obrazovanjem, a niti u praksi, nitko nema pravo ljude prisiliti da se ponašaju na tako pravedan, nesebičan način. I, zaista, ni u većini tzv. liberalnih demokracija današnjice se ljudi ne ponašaju tako, nego slijede vlastiti probitak, nazivajući se i dalje liberalima. Međutim, od velike je važnosti da se ideal ne izgubi iz vida, i da se bude svjesno da takvo ponašanje nije ono koje bi se nazvalo liberalnim po Rawlsovu shvaćanju. Ponajprije, po Rawlsovu shvaćanju, biti liberalan građanin znači biti građanin motiviran moralno, tj. motiviran promišljanjima o tome što je moralno u širem smislu, oko čega bi se mogli složiti svi razumni ljudi. Kao što sam spominjao, granice između onog što je pravedno u politici i u svakodnevnom životu, zapravo su, ili bi trebale biti, vrlo tanke. Pa će tako netko tko postupa pravedno, uljudno, razumno i tolerantno kada se donose odluke koje se tiču svih, biti vođen istim načelima i u osobnoj komunikaciji s drugima.

U političkoj areni, ideal pravednosti se ostvaruje kroz raspravu ili *deliberaciju*. Utoliko će bitan zadatak građanskog odgoja biti uputiti na pravedno ophođenje u raspravama o javnom interesu, i može se reći da bi takve vrijednosti trebale biti zajedničke svima, bez obzira jesu li liberali, libertarijanci, konzervativci ili socijalisti. Učenicima se kroz obrazovanje za pravednost prenosi ideja da bi sudionici u političkim raspravama trebali razmišljati o bitnim pitanjima, poput onog kakve zapravo ekonomske, političke i socijalne institucije duguju jedni drugima? Kakvo društvo trebamo imati, a da nitko od nas, bez obzira na neke razlike među nama, u tom društvu ne bude ugrožen i obespravljen?

Da bi se takvim bitnim pitanjima pristupilo s potrebnom dozom nepristranosti, treba imati neka vlastita ograničenja u vidu. U najboljem slučaju, trebalo bi sve svoje stavove smatrati potencijalno pogrešnima, te stoga biti voljan čuti što više mišljenja koja su suprotna našem, i ući u otvorenu i tolerantnu argumentaciju s neistomišljenicima. Također, argumentacija treba biti logički valjana i iskreno mišljena, a ne tek puka retorika. Bilo kakve svađe ne smiju biti na osobnoj razini, i same sebi svrha. Osoba pri sudjelovanju u raspravama od javnog interesa, ukoliko slijedi koncepciju pravednosti za koju se zalažem, treba biti sposobna jasno razložiti svoju poziciju i razloge za nju, ali treba moći i aktivno slušati ostale, pristupati njihovim razmišljanjima otvorena uma i bez predrasuda, posjedovati razvijen kritički aparat i sposobnost da se sve pozicije kritički sagledaju uz odanost razumu, a ne retorici i sloganima (Clayton, 2006, str 147). Važne su također i vrline uljudnosti i tolerancije.

Jasno je da se i ovaj puta može prigovoriti da je iznesen pogled, shvaćen kao obrazovni cilj, previše idealiziran. I, uistinu nitko ne očekuje da će se ljudi ikada doista stalno tako ponašati. Ipak, ideal i ovaj puta može poslužiti kao vrijedan smjerokaz. Ne znam kojim bi motivom netko mogao prigovoriti poučavanju ovih vrijednosti nazivajući ih indoktrinirajućim, a ako bi to i učinio, ne znam kakvu bi onda alternativu mogao ponuditi. Zamislimo samo zastupnike u našem parlamentu, i bili se ponašali kako se ponašaju, da su ovo vrijednosti koje se barem trude promovirati. Moj je stav da bi obrazovanje za pravednost kao dio kurikuluma u školama, naravno izloženo još puno šire nego što mi dopušta prostor ovog rada, i kao nastavak na odgojne i obrazovne prakse kakve sam dosad opisivao, moglo dovesti samo do pozitivnih pomaka u svakom, pa i našem društvu, a to bi i trebao biti smisao odgoja i obrazovanja.

4.3 Kozmopolitizam kao vrijednost

Za kraj ovog rada, pokušati ću ponuditi alternativu sve snažnijim strujama nacionalizma i etnocentrizma kakvim smatram da nazočimo u današnjoj Europi, ali i šire, a koje se razvijaju iz prenaplašenog, i u nedostatku kritičkih sposobnosti prenaplašenog osjećaja patriotizma. Ovo je slučaj i s nekim zemljama koje se možda retorički i ne zalažu za izolacionističke ili etnocentrističke vrijednosti, ali se u situaciji u kojoj zaista trebaju na djelu pokazati suosjećanje za građane drugih zemalja redovito odlučuju za „podizanje ograda na granicama“ ili za „očuvanje svog stoljetnog načina života“ radije nego za pružanje pomoći. Danas živimo u vremenu teoretski prepunom ideala poput zajedništva, slobode, društva znanja, vrijednosti, ali u praksi se u pozadini ovih ideja krije izrazito drugačija stvarnost. Svakodnevno smo svjedoci kako sve većoj izbjegličkoj krizi, tako i već duže vrijeme jačanju fundamentalističkog terorizma. To da negdje vlada rat pa stotine tisuća ostaju bez domova, ili da negdje divljaju grupe koje žele sa svijeta maknuti sve što se ne slaže s njihovim uskim shvaćanjem ljudskosti, nije ništa novo. Tako je oduvijek. Pitanje je mora li tako biti i hoće li uvijek tako biti, i što mi, kao odgajatelji i obrazovatelji možemo učiniti u svom društvu, a onda i šire, da jednom možda bude drugačije. Možemo li i trebamo li uopće išta učiniti?

Moje je mišljenje da možemo i trebamo, i da su upravo odgoj i obrazovanje kakve sam opisivao značajan korak u tom smjeru. Uvjeren sam da se čovjek većinom ne rađa sa željom da ode na drugi kraj svijeta i tamo pobije i porobi sve na što naiđe, a što se ne uklapa u ono što smatra prihvatljivim. Čovjek se tome uči, u to se pretvori. Upravo taj dio njegove osobnosti, ono što smatra prihvatljivim kod drugih i kako se prema tome odnosi, u tom dijelu odgoj i obrazovanje imaju ključnu ulogu. Kažu neki da je odgoj manipulacija, i tada to zvuči kao da odgoj to može i ne biti. Da, odgoj jest manipulacija, i mora to biti. Svako zadiranje u nešto s ciljem da se na to na neki način utječe je manipulacija. Skoro sve što radimo jedni prema drugima kroz život je neki vid manipulacije, makar smo navikli na međuljudske odnose ne gledati tako. Ipak, postoji benevolentna i malevolentna manipulacija, kao i izrazita i zanemariva. Odgajali su i obrazovali i Johna Rawlsa i nekog terorističkog krvnika, manipulirali su i jednim i drugim, i jedan i drugi su primili neke sadržaje u okviru svog

preskriptivnog odgoja, i neke metode su korištene u okviru deskriptivnog. No krajnji je rezultat zaista teško usporediv. Mislim da u njima nije bilo ničeg inherentno liberalnog ili terorističkog, što bi ih odvelo u pravcima kojim su krenuli, ali jest u okolinama kojim su bili izloženi. Ako se slažemo, a nadam se da je bar to neprijeporno, da želimo živjeti u svijetu u kojem je što više ljudi poput Rawlsa, a što manje terorističkih krvnika, onda je možda vrijeme da se počnemo ozbiljno baviti pitanjima odgoja kakav bi trebao biti, a da na svijetu bude više ljudi koji brinu za ljudskost, i traže je u svakome, nego samo za sebe, svoje interese i istomišljenike.

Bio sam vođen takvim razmatranjima prilikom odabira ove teme. Kao nekakav poželjni krajnji cilj odgoja i obrazovanja koje sam predstavio, zamišljam kozmopolita, građanina svijeta, koji je svjestan svojih korijena, lokalnih i grupnih pripadnosti, identiteta i posebnosti, koji ih poznaje, cijeni pa možda i voli, ali koji nije njima definiran, i koji ih ne smatra moralno relevantnim karakteristikama koje ga izdvajaju od svih ostalih grupa, i koje mu daju pravo da na njih gleda s visoka. Ovaj ideal nipošto nije nov, još su se Diogen, pa i stoici u antičkoj Grčkoj deklarirali kao kozmopoliti, a mislim da nam je upravo danas takvo obrazovanje potrebnije nego ikad.

U okviru obrazovanja za kozmopolitizam, a koje bi se nadovezalo na vrijednosti slobode, jednakosti i pravednosti, neće se zanemarivati vlastitu naciju i identitet koji dijelom jest oblikovan mjestom u kojem smo rođeni i gdje živimo. Nema ničeg lošeg u tome, štoviše, treba uložiti trud da se nepristrano podučava o povijesti te zemlje, njezinim pobjedama i porazima, a pogotovo greškama počinjenim kroz povijest. Da bi ljudi postali suosjećajni, treba ih tome odgojiti i poučiti, a logično je da suosjećajnost i vezivanje počinju s onim što nam je blisko, slično i razumljivo, pa se tek onda mogu širiti dalje. Stoga je razumno prvo poučavati suosjećajnosti s onima iz neposredne obitelji, grupe, pa i narodnosti. Ali, to je samo prvi korak, a čini se da se danas često na tome i ostaje i poziva upravo na homogenizaciju oko etničkih, nacionalnih, vjerskih i drugih sličnosti, što zapravo vodi do razdvajanja i sukoba na tim osnovama sa svima koji se od neke grupe razlikuju. Poučavanjem za kozmopolitizam, osobe bi se upoznale s poviješću i svakodnevicom ostalih zemalja i kultura, kako razlikama i faktorima koji su do njih doveli, tako i sličnostima sa svojom kulturom. Nije ovdje riječ o učenju reproduciranja činjenica da bi se dobila ocjena i potom sve zaboravilo, kao što je uglavnom slučaj, nego o učenju o vrijednostima koje su nam svima zajedničke kao razumnim ljudima. Riječ je o cijenjenju i prepoznavanju onog intrinzično vrijednog i zajedničkog svim ljudima, bez obzira gdje se nalaze, kako izgledaju i u koje sveobuhvatne doktrine vjeruju, a to

intrinzično vrijedno je ljudskost.⁴⁵ Građanskim obrazovanjem za vrijednosti treba težiti da se djecu nauči da u udaljenim kulturama, pod posredstvom znanja koja će steći i koja će im te kulture i ljude približiti, vide prvo ljude, čija je glavna odlika ljudskost. Kao takvi, ti ljudi posjeduju istu temeljnu težnju za razumnošću i dobrotom, i imaju mnoga ista temeljna vjerovanja, želje, potrebe i probleme, kao i istu sposobnost da pate i strahuju.

Obrazovanjem za kozmopolitizam, postiglo bi se ono temeljno, a to je da učenici spoznaju da načini na koje se stvari rade u njihovoj zemlji ili kulturi, nisu jedini mogući načini, a ni sami po sebi ispravni. Svaka je osoba na neki način pristrana sama prema sebi, i vlastiti joj se stavovi čine ispravnim i „normalnim“ već sami po sebi. Stjecanjem novih perspektiva, i učenjem o svim bezbrojnim perspektivama i razlikama koje postoje, ovakva se prirodna samouvjerenost može umanjiti, i time se već stvaraju preduvjeti za otvorenu i tolerantnu komunikaciju s drugima, kao i želja da se sazna više. Kroz učenje o drugima moguće je revidirati vlastite stavove, kao i ukloniti osjećaj zaziranja koji se javlja kad nam je nešto daleko, nepoznato i egzotično. Objašnjavajući razlike koje postoje među ljudima, one se demistificiraju, a potom se krene tražiti ono što je svima zajedničko kao razumnim ljudima, a to je u prvom redu ljudskost, neovisno o moralno irelevantnim razlikama. Obzirom na ljudskost koju svi posjeduemo i koja nas ujedinjuje kao jednake, moglo bi se reći da je kozmopolitizam na tragu Kantove ideje *kraljevstva svrha*.⁴⁶

Gledajući kroz povijest, do svih velikih krvoprolića dolazi kad neka skupina nekoj drugoj oduzme to temeljno svojstvo ljudskosti koje svi dijelimo. Kada se netko uvjeri da netko drugi zbog nekih razlika nije čovjek na isti način poput njega, postaje mu moguće mirno gledati kako ta osoba pati, ili čak tu patnju i nanositi. Ako to primijenimo na sadašnju situaciju, mislim da postaje jasno zašto mnogi u izbjeglicama zapravo ne vide ljude, ili zašto se kod nas ljudi zabrinu za terorizam tek kad pogine Hrvat. Kozmopolit prijetnju ljudskosti bilo gdje vidi kao prijetnju ljudskosti u svom dvorištu, a nepravednu patnju na drugom kraju svijeta kao patnju koju je sam izbjegao samo sretnom slučajnošću, i na koju stoga nema pravo biti ravnodušan, a kojoj već sutra i sam može biti izložen. Nitko ne misli da je za ljude moguće da u svakom trenutku podjednako brinu za nekog Sirijca na drugom kontinentu, kao za svoje bližnje. To nije moguće, a time ni potrebno. Kada bismo tako brinuli, na kraju ne bismo mogli brinuti ni za koga i život bi se urušio. Ali, od takve nerealne brige za druge, pa do trenutne

⁴⁵ Za više informacija o kozmopolitizmu, vidi Martha NUSSBAUM, *For Love of Country?*, Beacon Press books (1996, 2002)

⁴⁶ Ovaj je pojam razrađen i objašnjen u: Immanuel KANT, *Osnivanje metafizike čudoređa*, Feniks, Zagreb (2003).

realne nebrige je jako širok prostor vrijednosti i prilika za promjene. Upravo nas tom prostoru može približiti obrazovanje za kozmopolitizam, temeljeno na liberalnim vrijednostima.

5. Zaključak

U ovom sam se radu bavio pitanjem odgoja i obrazovanja iz perspektive liberalne koncepcije pravednosti Johna Rawlsa. Budući da u pedagoško-filozofskoj literaturi vlada veliko neslaganje po pitanju vrijednosti koje bi se trebale odgajati i poučavati, pokušao sam prikazati koje bi to bile vrijednosti ako bismo na odgojno-obrazovne prakse primijenili tu političku koncepciju pravednosti. Prvo sam pokazao zašto smatram da je ova teorija podesna za uporabu u političkoj domeni, što joj je i bila izvorna namjena, i koje sve zahtjeve postavlja u toj domeni. Potom sam analizirao argument kojim se tvrdi da se zbog sličnosti između političke i obiteljske domene ova teorija može primijeniti i na odgoj i obrazovanje. Nakon što sam odbacio značajnije prigovore toj tvrdnji, bavio sam se analizom konkretnih odgojnih i obrazovnih praksi koje bi bile poželjne ako prihvatimo tu koncepciju pravednosti, te sam izložio kojim vrijednostima i na koje načine bi tada roditelji i učitelji trebali poučavati djecu. Na kraju sam se osvrnuo na obrazovanje za kozmopolitizam, koje vidim kao logičnu posljedicu stavova i praksi koje sam branio, a i kao nasušno potrebnu vrijednost u današnjem, sve razjedinjenijem i nestabilnijem svijetu.

6. Abstract

Although there seems to be a consensus among Croatian and international education theorists alike when it comes to the issue of values being an integral part of upbringing almost to the same extent as upbringing is a part of education, discord ensues as soon as implementation of specific values is attempted through official curricula. There is discord when it comes to specific values and teaching methods as well. In this paper, I will argue that this issue can be resolved by applying Rawls's theory of justice to the prevalent practices in upbringing and education, with some minor adjustments. Since the political and familial domains share three crucial characteristics, it is legitimate to expand the application of the public mind as the main principle of political domain, so as to govern both parental and educational conduct as well, which could in turn result in considerable changes in some traditional views on upbringing. By analyzing ideals of personal autonomy, liberal legitimacy and other main principles of Rawls's liberal theory of justice, and by applying these to parental and institutionalized educational conduct, I will try to offer an outlook on the proper educational and parental conduct from the liberal perspective. In the final chapter, I will defend the idea of cosmopolitanism as the right way to go at the crossroads of deciding on the appropriate educational policies in the liberal, constitutional regimes, the kind that most of contemporary societies strive to be, but seem to fail in this endeavour, which is confirmed in the light of numerous crises we are faced with lately.

7. Literatura

Knjige

John Rawls, Politički liberalizam, (prev. Filip Grgić), *KruZak*, Zagreb (2000.) (1993.)

John Rawls, A Theory of Justice, *Harvard University Press* (1999.)

Matthew Clayton, Justice and Legitimacy in Upbringing, *Oxford University Press* (2006.)

Boran Berčić, Filozofija, svezak prvi, *Ibis grafika* (2012.)

Milan Polić, K filozofiji odgoja, *Znamen* (1993.)

Milan Polić, Činjenice i vrijednosti, *Hrvatsko filozofsko društvo*, Zagreb (2006.)

Steven M. Cahn, Classic and Contemporary Readings in the Philosophy of Education, *The McGraw – Hill Companies Inc.* (1997.)

David Beckett i Paul Hager, Life, Work and Learning: Practice in postmodernity, *Routledge* (2002.)

J. S. Mill, O slobodi, *Ivan Lorković (Hrvatska politička biblioteka) – djelo 1, svezak 1.* (1918.)

John Dewey, Vaspitanje i demokratija, *Obod*, Cetinje (1966.)

Ronald Dworkin, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, *Harvard University Press*, London, England (2000.)

Nigel Warburton, *Philosophy: Basics*, Routledge (2004.)

Elvio Baccarini: In a Better World? Public Reason and Biotechnologies, *Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet u Rijeci* (2015.)

Patricia White, *Beyond domination*, Routledge & Paul Kagan (2010.)

William Frankena, *Etika*, KruZak, Zagreb (1998.)

Martha Nussbaum, *For Love of Country?*, Beacon Press books (1996., 2002.)

Immanuel Kant, *Osnivanje metafizike čudoređa*, Feniks, Zagreb (2003.)

Članci

John Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, *Collected Papers* (ed. Samuel Freeman); Harvard University Press, (1999.)

Aleksandra Golubović, Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj, *ACTA IADERTINA*, 10 (2013.), str. 25-36

Vini Rakić, Svjetlana Vukušić, Odgoj i obrazovanje za vrijednosti, *Društvena istraživanja*, 19 (2010.), str. 771-795

Renata Jukić, Moralne vrijednosti kao osnova odgoja, *Nova prisutnost* 11, (2013.), str. 401-417