

I. STUDII, CERCETĂRI, ARTICOLE

FUNDAMENTE FILOSOFICE ALE DREPTULUI LA EDUCAȚIE INCLUZIVĂ

ALINA-MONICA BĂRĂIAN*

Abstract:

The way society excludes certain groups or individuals involves processes of reporting to others as alterity, through labelling, with an emphasis on the appearance and identification of incapacity, on inferior and unacceptable aspects, deeply rooted in mentalities that have been perpetuated since Antiquity. However, the approach to the problem of *identity* in a contemporary context allows the analysis of the concrete situation related to the specific studies of the social sciences in the field of human rights, focused on the way in which the current individual consciousness, as well as the community and the relationships between individuals, built as a sum of individual visions, can be modulated in terms of *accepting alterity*.

Keywords: human rights, personal identity, alterity, inclusive education, discrimination, community, equal opportunities, person

Résumé :

La façon dont la société exclut certains groupes ou individus implique des processus de signalement à autrui comme altérité, par étiquetage, en mettant l'accent sur l'apparition et l'identification de l'incapacité, sur des aspects inférieurs et inacceptables, profondément ancrés dans les mentalités qui se sont perpétuées depuis l'Antiquité. Cependant, l'approche du problème de l'identité dans un contexte contemporain permet l'analyse de la situation concrète liée aux études spécifiques des sciences sociales dans le domaine des droits de l'homme, axées sur la manière dont la conscience individuelle actuelle, ainsi que la communauté et les relations entre individus, construites comme une somme de visions individuelles, peuvent être modulées en termes d'acceptation de l'altérité.

Mots clés : droits de l'homme, identité personnelle, altérité, éducation inclusive, discrimination, communauté, égalité des chances, personne

Ființa umană, în calitatea sa de ființă esențialmente socială, configurată astfel încă din Antichitate – prin sintagma aristotelică *zoon politikon* – este dovada peremptorie a necesității educației, în toate formele ei, în vederea asigurării cu

* Prof. dr., Colegiul Național „George Barițiu” Cluj-Napoca, Romania, email: alinabaraian@yahoo.com.

succes a procesului integrării și socializării. Pe cale de consecință, omul se poate identifica în calitate de ființă multiplă, ca o constelație de caracteristici convergente sau divergente. În consonanță cu acest aspect și existența sa este multiplă, iar domeniile manifestării sale sunt numeroase și într-o continuă dinamică și alternanță de ipostaze. Dimensiunile afirmării și confirmării naturii umane variază de la sfera socialului la cea a politicului, economicului, psihologicului și culturalului. Din acest motiv, fundamentul conceptual de ordin filosofic și sociologic al educației incluzive rezidă în conceptele polare identitate-alteritate, respectiv fenomenul discriminării, care interferează în sfera educației cu principiul egalității de șanse. Abordarea temei naturii umane presupune câteva lămuriri conceptuale suplimentare în ceea ce privește tema relației cu celălalt (alteritatea) și tema identității personale (trăsăturile permanente ale unei persoane), pe fundalul unei chestiuni de context contemporan asumat, globalizarea și drepturile omului.

O arheologie conceptuală a acestor raporturi presupune pe de o parte, gândirea *identității* ca raportul dintre eu și sine, în sensul conștientizării și asumării propriei persoane, ca element fundamental al socializării și modul în care aceasta poate influența evoluția discriminării. Pe de altă parte, *alteritatea*, definibilă ca fiind Celălalt prin excelență, diferit de noi, implicând și raportul dintre eu și Celălalt, poate fi, printr-o înțelegere adecvată, o cale spre asumarea egalității de șanse. Un astfel de fundal teoretic poate conduce la diminuarea discriminării prin respectarea principiului acordării de șanse egale în educație.

Condiția de posibilitate a realizării integrării sociale rezidă în *socializare*, prin cele trei dimensiuni ale sale: psihologică, axiologică și socială. Dimensiunea socială a ființei umane, având atât funcția de umanizare, cât și de integrare, presupune asumarea problemei raportului cu alteritatea. Alteritatea se referă la existență și la ființa umană privită din punct de vedere diferit de sine. Aceasta este un concept al filosofiei contemporane care îl desemnează pe celălalt gândit ca altul cu totul diferit de noi. În acest context se pune problema: *cum putem gândi relația cu celălalt?* În filosofia modernă, clasică, celălalt era gândit ca obiect asemeni celorlalte obiecte existente în lume, astfel încât nu era surprins în autenticitatea sa, ci gândit reductiv. În filosofia contemporană tema celuilalt este regândită, astfel încât acestuia să i se confere adevărata sa autenticitate și veridicitate. Astfel, putem aborda acest concept prin trei deschideri posibile: raportul subiectului cu lucrurile și celelalte ființe, raportul dintre eu și celălalt și raportul cu propriul sine.

În acest context, o trimitere lămuritoare la conceptul de *umanism* ca element specific culturii occidentale devine necesară. Chiar dacă vocile critice au sesizat o supralicitare în scrierile filozofice occidentale a conceptului de umanism din momentul tematizării lui, trebuie identificate și reliefate evoluțiile proteiforme ale acestuia până în faza actuală. Deși contestatarii acestui concept preferă să

susțină în contextul general al culturii postmoderne și al secularizării multor altor concepte și *moartea/secularizarea* conceptului de umanism, totuși, delimitarea de aceste abordări și identificarea fundamentelor filosofice ale dreptului la educație se poate realiza printr-o regândire a funcționalității umanismului, în direcția unui *post-umanism*¹. Pentru a întrezări măcar parțial sensurile post-umanismului trebuie mai întâi demonstrat că el există și este operațional. Este cunoscut faptul că particula *post* desemnează o depășire a ceva, în cazul conceptului pus în discuție, a umanismului. Apoi se pot urmări sensurile acestei depășiri, descoperind că, riguros, depășirea poate opera în două moduri. Prima dintre ele ar corespunde mai degrabă manierei avangardiste radicale însemnând abandonul vechiului concept ca fiind revolut și inoperant, totul ca reflex al tezei morții tradiției, iar din această perspectivă se poate afirma că ideea de umanism și-a cântat cântecul de lebadă odată cu scrierile lui M. Heidegger². O altă manieră de abordare, mai operațională în societatea contemporană, ar decela în conceptul de *depășire*, dincolo de aparenta inoperabilitate a vechii noțiuni, posibilități de îmbunătățire a acesteia, sau metamorfozarea ei prin tatonări succesive până când o altă noțiune devine funcțională, în orizontul conceptual al celei vechi. Această manieră speculativă de lucru pare productivă pentru că, procedând astfel, se deschide posibilitatea de a opera cu conceptul de post-umanism.

Procedând în manieră deconstructivistă, denunțând denumirile specifice și specioase intervenite în evoluția conceptului de umanism, se remarcă dominanța umanismului ca element central al culturii occidentale, care a rezistat dincolo de tentativele istorice de denunțare. Un posibil prim argument vizează etimologia cuvântului, grefat esențialmente pe particula *om*. Consecința logică ar consta în faptul că o contesatare a umanismului înseamnă îndoiala metodică asupra valorii conferite omului. Este știut că în postmodernitate se tinde spre eliminarea referinței privilegiate și spre prezența tentativei de uniformizare a sistemului, unele voci susținând că este, de fapt, o transpunere a modelului industrial al producției în serie și în mentalitate și pare că omul nu mai constituie centrul de raportare, prin urmare umanismul în aparență este perimat și fără sens. La o analiză atentă, paradoxal, sensul post-umanismului pare a fi chiar demonstrarea contrariului, fiecare individ în calitate de individuație specifică este recunoscut ca fiind *privilegiat* și egal cu celălalt în privința relevanței sale în raport cu drepturile sale și în raport cu legile existente, fiecare vizând tot ceea ce are legătură cu omul și umanitatea. Dar oare nu tocmai aceasta este condiția de posibilitate a filosofiei la ora actuală? Umanismul ca exaltare a omului, de fapt,

¹ Adoptăm aici această modalitate de transcriere a conceptului tocmai pentru a-i evidenția specificitatea prin raportare la o epocă culturală: postmodernismul.

² A se vedea *Scrisoare despre umanism* în M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988.

a unui anumit tip de om, în manieră clasică reprezenta valorizarea omului ca mărire a universului, mai degrabă teoretic, iar condiția posibilității punerii în practică a acestui demers este deschisă abia prin amendarea și nuanțarea vechilor valori în contextul cultural specific, derulat din secolul XX până în prezent.

Aceste metamorfoze au fost generate pe de o parte de progresele indubitabile ale științei și tehnologiei, pe de altă parte de noua atitudine speculativă specifică postmodernității. Contestarea idolilor³, ideea de secularizare și de aducere a transcendenței mai aproape de om, restructurează gândirea în privința celuilalt/alterității. Celălalt devine necesitate stringentă, element constitutiv pentru existențialitatea semenului. Dintr-o asemenea investire a celuilalt se naște post-umanismul în versiunile lui contemporane, globalizarea alterității, recunoașterea autentică a acesteia și regândirea temei identității individuale.

O altă temă de referință pentru definirea dreptului la educație incluzivă este modul în care se concepe *identitatea*. Problema identității poate fi formulată în întrebarea – *Ce face ca eu să fiu același într-un moment temporal t cu cel dintr-un moment temporal anterior t₀?* La această întrebare s-a răspuns în două variante: unii filosofi susțin teza identității psihologice – aceeași conștiință, aceleași amintiri, aceleași trăiri, iar alți filosofi susțin teza identității corporale (numerică sau materială). John Locke, în lucrarea *Eseu asupra intelectului omenesc*⁴, își fundamentează teza identității psihologice pe ideea că eul rămâne același în trecut, prezent și viitor pe baza conștiinței, conștiința fiind cea care se poate *extinde* la acțiunile trecute sau viitoare. Altfel formulat, o persoană din prezent este aceeași cu cea din trecut, dacă poate, din *interior*, din propriul eu, să-și amintească experiențele și acțiunile sale și este aceeași cu persoana din viitor dacă poate, tot din *interior*, adică din propriul eu, să anticipeze experiențele și trăirile viitoare. Susținător al tezei identității corporale, Bernard Williams⁵ construiește un argument prin ilustrare care vizează o situație limită în care un individ își pierde memoria în urma unui accident. În cazul acestuia, problema identității psihologice se află în imposibilitate logică, deoarece individul nu mai are conștiința propriei continuități și unități psihologice, chiar dacă își constituie un nou set de memorie. Mai mult, din spusele celorlalți individul va putea doar conștientiza faptul că și-a pierdut identitatea psihologică, că există ceva ce nu mai este. În concluzie, autorul demonstrează relevanța și necesitatea tezei identității corporale în raport cu cea a identității psihologice. Cele două teze⁶, cea a identității corporale, susținută de Bernard Williams, și cea a identității

³ A se vedea Fr. Nietzsche, *Amurgul idolilor*, Editura Eta, București, 1993.

⁴ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică, București, 1961.

⁵ Bernard Williams, *Identitatea personală și individualitate*, apud Elena Lupșa, Gabriel Hacman, *Manual de filozofie*, tip B, Ed. Didactică și Pedagogică, 2006.

⁶ Elena Lupșa, Gabriel Hacman, *op. cit.*

psihologice, susținută de John Locke, converg în punctul în care identitatea personală este concepută ca având o natură dinamică, adică este un continuum temporal, care desemnează însăși viața.

Aceste teze ridică simultan problema unui posibil antagonism dintre eul configurat prin raportare la celălalt/la alteritate și eul configurat prin raportare la sine. În funcție de natura acestor raporturi, omul se definește pe sine în calitate de persoană și se descrie prin sfera relațiilor cu ceilalți oameni. Dat fiind fundamentul comun al naturii umane și al celor două tipuri de raportări luate ca reper, relațiile interumane ar trebui să se bazeze pe o egalitate de principiu, care să mențină echilibrul social. Egalitatea de șanse rezidă în principiul conform căruia toți oamenii trebuie să aibă posibilități egale de acces la diverse practici sociale (începând cu educația, funcții, politică, decizie etc). Egalitatea de șanse s-a impus treptat ca deziderat specific, respectiv intrinsec societății democratice, mai ales al celei contemporane, postindustriale.

Din nefericire, omniprezența practicilor discriminatorii de diferite naturi și după diverse criterii obstrucționează adesea îndeplinirea acestui deziderat. Discriminarea desemnează orice diferențiere între oameni în funcție de criterii etnice, rasiale, politice, religioase, economice, de gen etc. O analiză a fundamentelor filosofice ale acestui fenomen conduce la teza conform căreia discriminarea pare a fi tributară în mare parte unei viziuni eronate a raportului dintre Eu și Celălalt, perpetuate pe parcursul istoriei mentalităților, care generează ideea conform căreia eul, din anumite motive și cu anumite argumente extrinseci, ajunge să se considere superior celui alt și, prin urmare, își arogă dreptul de a-și exercita autoritatea asupra lui. Fenomenul poate fi identificat pe mai multe planuri, însă un prim nivel de analiză și, poate printre cele mai vizibile, privește dreptul de acces echitabil la educație.

O prezumție a dreptului la educație este proclamarea dreptului fundamental *la viață al ființei umane*⁷. Se poate observa că necesitatea decretării *drepturilor omului* a survenit din momentul conștientizării încălcării lor și, mai ales, a consecințelor indezirabile generate. Interogația firească privind încălcările drepturilor omului se concentrează pe cauza acestor încălcări. Consecința a tezei enunțate în paragraful anterior, suprimarea celui alt intervine, cel mai adesea, din frica, intriga și neînțelegerea față de diferențe.

O investigație a originilor teoretice ale gândirii occidentale o dezvăluie, într-una din originile sale – filozofia greacă – mai puțin tolerantă decât pare, ba chiar intransigentă în privința *străinului*, adică a diferenței. Enunțarea principiului identității *eu sunt eu*, rezultă că tu ești *altul* (străin, barbar, sclav sau vasal), argumentează anterioara afirmație și generează o prelungire logic riscantă în

⁷ A se vedea *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, adoptată de Adunarea Generală a ONU la 10 decembrie 1948, <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

silogismul: eu sunt om, tu ești altul, deci tu nu ești om. Postulând o asemenea abordare, s-a născut disprețul și respingerea față de alteritate, fie ea fizică sau psihică (cum este cazul persoanelor cu dizabilități și/sau cerințe educaționale speciale), etnică, de statut, de gen, culturală, religioasă etc. Chiar dacă mereu pare a se fi dorit escamotarea acestui aspect, totuși este vizibil pe parcursul istoriei Occidentului în: tentativele de eradicare a persoanelor cu handicap în Antichitate încă de la naștere, sclavagism, cruciade, masacrul populațiilor indigene din America, sau mai aproape de zilele noastre, holocaustul. De pildă, „Cultul *corpului frumos* în civilizațiile antice a dus la uciderea bebelușilor cu dizabilități din naștere ca o practică comună. În legile grecești chiar apare ideea conform căreia până la 7 zile după naștere noul născut nu e chiar un copil, așa că poate fi eliminat fără muștrări de conștiință. Aristotel chiar sfătuia că e mai bine ca cei imperfecti să fie eliminați și spunea, de exemplu, că *cei născuți surzi devin insensibili și incapabili de rațiune*”. În Sparta, copiii erau considerați proprietatea statului, iar cei născuți cu diformități erau lăsați să moară sau duși la Apothetae, o prăpastie în care erau aruncați”⁸. Întrebarea care se generează în raport cu aceste practici este: oare nu cel care discriminează și ucide în numele alterității este barbarul? Este permis ca *superioritatea* să existe și să se confirme prin violență și respingere? Dacă violența sau inacceptarea celuilalt, generată de ideea de alteritate, este simptomul superiorității în tendința de a-l asimila pe celălalt prin distrugere, atunci omul devine o ființă în esență culpabilă.

Societatea și omul actual par să conștientizeze acest aspect și să acționeze în consecință, desigur grație aportului considerabil al religiei creștine, deoarece perceperea alterității ca obiect al milei, al carității și al acceptării se înrădăcește în mare parte, în aceasta. Încă din Vechiul Testament, chiar dacă dizabilitatea era văzută ca pedeapsă pentru păcate, totuși se regăsesc îndemnuri non-discriminatorii (a se vedea cartea Leviticului 19:14 sau cartea Deuteronomului 15: 11), la fel în Noul Testament există numeroase pilde despre vindecarea persoanelor cu dizabilități și sugestia explicită a înțelegerii și acceptării acestora. Însă contribuția majoră a creștinismului, în direcția unei mentalități centrate pe acceptarea alterității și consacrarea drepturilor acesteia, rezidă în furnizarea conceptului de *persoană*. Consecința se lecturează într-un reviriment al atitudinii față de alteritate în contextul societății contemporane, startul modernității marcat de *revalorizarea tuturor valorilor* și tot ceea ce a urmat în societatea industrială și postindustrială implicând acest aspect. Așa se explică și accentul pus de statele occidentale, pe vegherea asupra respectării drepturilor omului, *dreptul la educație incluzivă* a persoanelor cu dizabilități și/sau cu cerințe educaționale speciale fiind unul cheie din perspectiva fundamentelor filosofice prezentate.

⁸ Istoricul atitudinilor sociale față de persoanele cu dizabilitati, <https://www.rasfoiesc.com/educatie/psihologie/ISTORICUL-ATITUDINILOR-SOCIALE61.php>, Millington, 2006.

Deschiderea jocului semnificațiilor și extinderea lor sub incidența unor tendințe pozitive, care a generat teoretic ideea de *globalizare*, determină o formulă inteligentă a *identității atenuate*⁹ în care pare a se reda spațiul celuilalt, dar doar în măsura în care *viețuiește* asemeni nouă. Conceptul de identitate atenuată pare însă a fi conținut de mult de formula socratică: *Cunoaște-te pe tine însuși!* Ea semnifică în primul rând faptul că întrebarea asupra naturii umane reprezintă un apanaj al culturii occidentale. Apoi, a te supune pe tine cognoscibilității înseamnă să te consideri pe tine ca obiect de investigare, ceea ce denotă un nou model cultural de investigare a identității, de deschidere înspre ceva. S-ar putea declara că gândirea occidentală a deschis un spațiu al generozității și respectării celuilalt în diferența lui și în direcția acceptării alterității. Nu se afirmă doar *eu sunt eu*, ci se are în vedere faptul că altul ar putea fi asemenea nouă, adică o natură umană specifică.

Riscul este că reciproca aserțiunii de mai sus – eu aș putea fi celălalt – nu pare a găsi mereu dispoziția necesară de a o asuma ca validă. Așadar, globalizarea ar însemna mai degrabă, acceptarea celuilalt în măsura în care se repliază după cel care îl identifică și îl recunoaște. Această paradigmă pare însă a fi înțeleasă de celălalt, iar în trena acestei comprehensiuni se naște din nou dezacordul. Riscul care se insinuează este ca identitatea, acolo unde încearcă să se afirme, să fie estompată în numele globalizării, iar atunci, din nou există o veritabilă bătălie care pune în pericol omul gândit ca identitate/autenticitate/unicitate. Așadar, globalizarea, în formă pură, nu poate conviețui cu afirmarea identității, deoarece conform categoriilor logicii clasice ele par noțiuni contrare. În schimb soluția se înfățișează dacă acest concept este amendat și completat cu noțiunea de *multiculturalism*, atunci el semnifică o largă acceptare, dacă cineva își dorește să fie acceptat și integrat. Date fiind aceste premise, înțelegem lesne de ce educația incluzivă a copiilor cu cerințe educaționale speciale, de pildă, necesită în primul rând consiliere psihologică a persoanelor în cauză, pentru a evita punerea de către ele însele în postura de diferiți, atrăgând astfel etichetarea din partea celorlalți.

Teoreticienii observă că finalul secolului XX a marcat o *criză a umanismului*, după care actualmente: „Intervine, nu neapărat masificarea și mediatizarea, ci și secularizarea, dezrădăcinarea existenței postmodernității. Ea reprezintă accentuarea alienării, exproprierea în sensul social al unei organizări totale.”¹⁰ Consecința rezidă în construirea imaginii unui om perfect din perspectivă imaginii și integrării sociale, a ceea ce lasă la vedere pentru ceilalți, individul tip star/vedetă, inițial un statut rezervat unor privilegiați de la Hollywood, apoi

⁹ Formula se regăsește utilizată și explicată pe larg în *Secularizarea morții*, Alina Băraian, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2008.

¹⁰ E. Levinas, *Totalitate și infinit*, Ed Polirom, Iași, 1999, p. 213.

tendința pare a se fi generalizat. Actualmente mediile virtuale și rețelele de socializare promovează intens această imagine individ tip star/vedetă, prin intermediul tuturor *adeptilor* care aderă la ele și își *postează* pe rețelele de socializare imaginea conformă cu perfecțiunea, care, evident, ocultează defectele, o imagine de om ultraperformant profesional, într-o formă fizică excepțională, realizând exerciții de întreținere corporală, alimentându-se sănătos, vizitând locuri paradisiace pentru a împrumuta valența acestora etc. Ancorată în această alimentare cu imagini și deziderate de *star-ificare* și în imensa apetență pentru imagine: fie ea exterioară, furnizată de televiziune sau computer și smartphone, fie interioară, furnizată de propriile proiecții setate și promovate tot mediatic, cultura imagistică a societății actuale generează însă un nou paradox. Dacă principiul „*imaginea contează*” este cel agreat, persoanele cu dizabilități și/sau cu cerințe educaționale speciale sunt dramatic defavorizate și întâmpină dificultăți uriașe de integrare în colectivele de masă fiind frecvent supuse fenomenului de bullying, fie că ne referim la educație și învățământ, fie că ne referim la cultura organizațională specifică locului de muncă.

Pe de altă parte, paradoxul relevă și faptul că, imaginea în forma ei mediatizată este totodată și cel mai bun purtător al mesajului de combatere a discriminării. De pildă, se poate specula, în acest sens, impactul major pe care îl are în acest proces transmiterea în direct de către televiziuni și în rețeaua de internet a jocurilor paralimpice. Cele cinci concepte cheie identificate ca fiind premise filosofice ale conștientizării asupra necesității respectării dreptului la educație incluzivă – alteritate, identitate, egalitate de șanse, discriminare și globalizare – se află într-o relație de condiționare reciprocă, aspect regăsit și în lucrarea lui Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit*. Relația cu celălalt este posibilă potrivit lui Lévinas doar prin comunicare, care este un proces care se adresează *conștiinței*, cu alte cuvinte condiția tematizării celuilalt este vorbirea sau exprimarea, a cărei posibilitate este relația directă de tipul *față către față*. În demersul prezenței celuilalt și a procesului de comunicare se ajunge la comprehensiunea/înțelegerea lui sau la momentul surprinderii autenticității lui și acceptării lui în calitate de diferit/unic. Astfel: „Fiecare relație socială provine din prezentarea Altuia către Același, fără intermedierea nici unei imagini sau semn, prin simpla expresie a chipului. (...) Aceste diferențe între Celălalt și eu nu depind de *proprietăți* diferite care ar fi inerente eului, pe de-o parte, și Celuilalt, pe de alta; și nici de dispozițiile psihologice diferite pe care le-ar avea în timpul întâlnirii lor. Ele țin de conjunctura Eu-Celălalt, de orientarea inevitabilă a ființei plecând de la sine către Celălalt. (...)”¹¹. Această aserțiune furnizează o pistă foarte utilă de analiză, pentru a deduce anumite perspective

¹¹ T. Vrăsmas, *Învățământul integrat și/sau incluziv*, Ed. Aramis, București, 2001, p. 18.

privind modul în care respectarea principiului egalității de șanse în educație ar putea să diminueze discriminarea copiilor cu cerințe speciale din școli.

Parafrazându-l pe filosoful român Constantin Noica, potrivit căruia o școală în care dascălul nu învață și el nu este instituție de educație, este fundamentală axarea pe formarea dascălilor, în vederea receptării corecte și acceptării copiilor cu cerințe educaționale speciale, dar și în vederea deprinderii unor metode specifice de abordare a acestora, iar ulterior pe educarea tuturor elevilor în acest spirit. Astfel, respectarea și aplicarea principiului egalității de șanse ar putea conduce la o coexistență interumană care să evite conflictele, respingerea și, mai ales, să excludă discriminarea. Se poate constata că, deși în școala românească actuală, există eforturi depuse constant în ultimii ani, totuși aceste aspecte rămân problematice, din cauza unui complex de factori, atât interni mecanismului sistemului formal, cât și externi acestuia, ancorați în mentalitate. Soluția pentru a evita segregarea în școli se găsește, după T. Vrășmaș, în conceperea școlii ca fiind comprehensivă: să realizeze co-educația, să fie deschisă, tolerantă, prietenoasă și democratică – fiind mai naturală prin eterogenitatea ei; se are în vedere axarea școlii pe valorizarea și integrarea tuturor copiilor, ceea ce presupune adaptarea ei la diversitatea copiilor¹². Așadar, demersul de implementare a educației incluzive rezidă atât în acțiunea la nivel macrosocial formal, deci instituțional, prin promovarea de către autorități a unor politici reale și viabile de respectare a principiului egalității de șanse în educație, dar, mai ales la nivelul fiecărei unități de învățământ prin consolidarea în curriculum a informațiilor și modalităților care asigură formarea și dezvoltarea competențelor cheie social-civice, conform cerințelor europene, care înglobează, în virtutea consacării drepturilor omului, toleranța, nondiscriminarea și larga acceptare a *celuilalt*, care consfințește calitatea umană a fiecăruia.

Bibliografie:

Alina Bărăian, *Secularizarea morții*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2008

Bernard Williams, *Identitatea personală și individuație*, apud Elena Lupșa, Gabriel Hacman, *Manual de filozofie*, tip B, Ed. Didactică și Pedagogică, 2006

Declarația Universală a Drepturilor Omului, adoptată de Adunarea Generală a ONU la 10 decembrie 1948, <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988

¹² T. Vrășmaș, op. cit.

- Elena Lupșa, Gabriel Hacman, *Manual de filozofie*, tip B, Ed. Didactică și Pedagogică, 2006 Emanuel Levinas, *Totalitate și infinit*, Ed. Polirom, Iași, 1999
- John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică, București, 1961
- <https://www.rasfoiesc.com/educatie/psihologie/ISTORICUL-ATITUDINILOR-SOCIALE61.php>, Millington, 2006
- Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, Editura Eta, București, 1993
- Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității*, Ed. Pontica, Constanța, 1993
- Traian Vrăsmas, *Învățământul integrat și/sau incluziv*, Ed. Aramis, București, 2001