

I.1

Osnove etike in moralne refleksije

Tomaž Grušovnik

Povzetek

Poglavje predstavlja uvod v etiko in moralno refleksijo, pri čemer najprej opredeli etiko kot normativno vejo filozofije, ki se ukvarja z vprašanjem utemeljitve moralnega ravnanja v navezavi na moralna pojma dobro in zlo. Nadalje opiše Humov zakon ter zmoto sklepanja iz dajstva na najstvo, nato se dotakne pojmovne analize kot primarne etiške metodologije ter loči etiko od drugih ved, denimo prava. Preden nadaljuje z analizo strukture moralnega odnosa, s problemom relativizma in z glavnimi etičnimi teorijami, se dotakne še glavnega smotra etike. Pri glavnih etičnih teorijah skupaj z njihovo kritiko opiše konsekvencializem (utilitarizem), etiko pravil (vesoljni zakon, kontraktualizem in Kantovo deontologijo), etiko vrlin (Aristotelovo etiko in etiko skrbi), Nietzschejev pogled na moralo ter eksistencialistično etiko Drugega. Poglavje se zaključuje z uvidi v moralno motivacijo in vzgojo oz. izobraževanje.

Ključne besede: etika, moralna refleksija, utilitarizem, deontologija, etika vrlin, moralna motivacija

Uvodne opredelitve

Opredelitev etike kot znanstvene discipline

Definicija etike

Etika je poleg ontologije, epistemologije, estetike in logike filozofska disciplina, ki se ukvarja z utemeljitvijo in upravičenjem delovanja ter hote-nja glede na (moralno) dobro in zlo (prim. Sruk (1999, str. 138)). Etika tako »odgovarja na vprašanje, kako biti in delovati« (Hribar, 1991, str. 5), zato jo imenujemo tudi »praktična filozofija«.

Ker se ukvarja z utemeljitvijo moralnosti ravnanja, je normativna veda: etike primarno ne zanima, kako ljudje ravnaajo in zakaj nekaj poč-nejo, pač pa, kako bi morali ravnati in kaj naj počnejo. Ne zanimajo jo torej opisi vedênja (kar je morda deloma naloga etnografije) niti iskanje in pojasnjevanje njegovih vzrokov (kar je naloga psihologije in etologije), temveč vzpostavitev meril etičnega ravnanja in analiza strukture moral-nih problemov.

Humov zakon

Za etiko je bistveno razlikovanje med »dajstvom« (tem, kako nekaj je) in »najstvom« (tem, kako naj bi bilo), pri čemer se moralna refleksija (etiška analiza ravnanja) dotika zgolj slednjega. Neupoštevanje te razlike po mnenju številnih etikov predstavlja logiško zmoto, saj pomeni sklepanje iz stanja stvari na njegovo moralno vrednost. To nam v moralni teoriji prepoveduje Humov zakon, poimenovan po škotskem razsvetljenskem fi-lozofu Davidu Humu, ki je prvi opazil problem sklepanja iz tega, kako ne-kaj je, na to, kako bi moralo biti.

Osnovo tega zakona lahko ponazorimo s primerom moralne nedo-pustnosti laganja: tudi če bi raziskave pokazale, da je načrtno govorjenje neresnice splošno razširjeno (dajstvo), to še ne bi pomenilo, da je hkra-ti tudi moralno sprejemljivo (najstvo). Do norme ali vrednote oz. najstva (verodostojnost) se tako ne moremo prebiti zgolj preko faktičnega stanja stvari ali dajstva (razširjenost lažnivosti), kar hkrati pomeni, da moralne sodbe niso opisi sveta (Hare, 1952).

Morda se nam to zdi neintuitivno: če ima neko dejanje, denimo kra-ja, negative posledice, smo najbrž upravičeni sklepati, da je nemoralno. V tem primeru torej domnevno neposredno iz stanja stvari izpeljujemo

vrednostno sodbo. Toda spregledali smo, da v takšni sodbi že predpostavljamo, da je (ne)etičnost ravnanja odvisna od njegovih konsekvenc. Že pred moralnim presojanjem smo sprejeli določeno moralno stališče, ki se, kot bomo videli, imenuje konsekvencializem. Takšna pozicija seveda ni edina, saj bi isto ravnanje ne glede na njegove posledice lahko obsodili tudi z vidika kontraktualizma ali kategoričnega imperativa (glej spodaj).

Etika kot normativna veda in pojmovna analiza kot njena osnovna metodologija

Ker torej etika ni deskriptivna veda, ki bi opisovala način ali vzroke vedénja, tudi ni empirična znanost. Etiške refleksije se zato ne moremo lotiti s preprostim opazovanjem, z detektorji laži, anketami ali vprašalniki, pač pa s pojmovno analizo, ki je njena primarna metodologija in med drugim zajema primerjavo pojmov, odkrivanje ozadnjih predpostavk trditev ter preverbo konsistentnosti izjav.

Etika in druge discipline

To seveda ne pomeni, da se etika sme zapreti v od sveta odtujen slonokoščeni stolp moralne refleksije. Nasprotno: etika kot »praktična filozofija« zadobi svojo moč zgolj v sodelovanju z drugimi strokami, saj lahko le tako zadovoljivo analizira strukturo stvarnih problemov. Filozof namreč ne more vnaprej vedeti, na kakšne težave bo pri svojem delu naletel genški inženir ali psihoterapevt, saj *a priori* ne more poznati pojavov z njunega področja, ki so predmet moralnega vrednotenja. Kakovostna etiška refleksija je tako smiselna zgolj skozi sodelovanje različnih ved: etika brez drugih ved je nema, druge vede brez etike pa so slepe.

Naloga etike in smoter moralne refleksije

Predpogoj moralnih vršilcev (definicijo glej spodaj) je svoboda, kar implicira, da ima vsaka oseba hkrati pravico in dolžnost, da se sama odloča glede (ne)moralnosti svojega vedénja. To pomeni, da naloga etike ni odločanje namesto drugega. Od etika ne moremo pričakovati, da bo nase prevzela odgovornost za naše ravnanje in nam podala recept ali algoritem, kaj naj počnemo. Pa čeprav bi si to še tako želeli, pred svojo svobodo, z njo pa tudi pred odgovornostjo, ne moremo pobegniti (Fromm, 2020). Pred moralno odločitvijo in dejanjem tako zmeraj stojim sam kot posameznik.

Seveda v svojem moralnem odločanju nisem povsem osamljen: nasprotno, naloga etike je ravno v tem, da me na tej poti spremlja in mi ponudi konceptualno orodje, s pomočjo katerega bolj razumem strukturo svojih moralnih problemov in poti njihovih možnih rešitev, tako da lahko vsled tega sprejemem bolj informirane odločitve. Etika je zemljevid, ki mi prikazuje možne poti do cilja, medtem ko izbira poti ostaja v mojih rokah. Smoter moralne refleksije je torej olajšanje etične presoje.

Razlika med etiko in pravom

Tako etične kot tudi pravne norme prepovedujejo in predpisujejo ravnanje, a vendar je med njimi pomembna razlika. Razliko lahko orišemo rekoč, da je etika hkrati manj in več kot pravo. Manj zato, ker za razliko od prava nima zavezujoče in prisiljujoče moči. Če kršimo zakone, nas lahko izvršilna veja oblasti kaznuje ali nam odvzame prostost. V nasprotju s tem nas etika v nič ne sili, pač pa nam »zgolj« kaže, kaj je moralno ravnanje. Res je, da je vloga etičskih komisij čedalje večja in da imajo te velikokrat pristojnost odobravanja ali sankcioniranja ravnanja, a ne smemo pozabiti, da so jim te pristojnosti podeljene ravno z zakonskimi in s sorodnimi predpisi.

Po drugi strani je etika več od prava, in sicer v trojnem smislu. Prvič zato, ker imajo pravni predpisi svojo utemeljitev ravno v moralnih intuicijah: so ubesedeni dogovor glede tega, kaj zaznavamo kot pravično in krivično. Etika je torej temeljnejša od prava, kar se kaže tudi v tem, da lahko zakonom v svoji nalogi, da eksplicitno ubesedijo moralne intuicije, spodleti, medtem ko je to pri etiki nemogoče: če si nemoralne zakone lahko zamislimo, pa je pojem »nemoralna etika« na sebi protisloven.

Drugič je etika več od prava zato, ker pokriva bistveno širše področje ravnanja. Pravo naj bi čim manj posegalo v življenje ljudi, saj vsak pravni predpis hkrati omejuje svobodo. Pravnemu normiranju se moramo izogibati, če nismo gotovi, da je nujno potrebno, o čemer govori »načelo potrebnosti pravnega urejanja« (Služba Vlade Republike Slovenije za zakonodajo, 2018, str. 20; Resolucija o normativni dejavnosti (ReNDej), 2009). Če je torej pravo minimalno, je etika maksimalna: medtem ko zakoni sankcionirajo ali zapovedujejo zgolj tisto ravnanje, za katerega normodajalec presodi, da ga je nujno treba pravno urediti, pa etika posega v vse pore človekovega življenja.

Tretja bistvena razlika med pravom in etiko pa je v tem, da je prvo temporalno in teritorialno, medtem ko je slednja univerzalna, ne vezeta je ne čas ne prostor.

Opredelitev in izvor izrazoslovja

Izvor besede »etika«

O vprašanju dobrega, pravičnosti in kreposti so razpravljali že predsokratiki, indijski filozofi ter tudi Konfucij in Zhuang Zi, moralna refleksija pa je ime »etika« dobila pri Aristotelu, ki ga je izpeljal iz antičnega grškega samostalnika ἦθος (gr. *ēthos*), ki pomeni »značaj«, »običaj«, »prebivališče«, v slovenščini pa se mu morda še najbolj približa »nрав«, od koder tudi izvira anahronistično poimenovanje za etiko – »naravoslovje«.

Pomenski odtenki samostalnikov »etika« in »moral«

Ko je Cicero prevajal grške spise v latinščino, je za pridevnik ἠθικός (gr. *ēthikos*) uporabil latinski *moralis*, od koder izvira naš samostalnik »moral«. V tem smislu imamo lahko obe besedi za sopomenki (tako kot v pričujočem besedilu). Vendarle nekateri med njima strogo ločujejo in čeprav si njuno razliko vsak avtor razlaga nekoliko po svoje (prim. Stres (1999, str. 12), Badiou (1996, str. 7), Sruk (1999, str. 138, 305), Cavalieri (2006, str. 39)), smemo reči, da »moral« v splošnem označuje »spodobnost« oz. skuppek pravil ravnanja kakšne določene skupine ali združenja ljudi (npr. »lovska moral«), medtem ko je »etika« poskus splošne utemeljitve etičnega ravnanja.

Razlika med samostalnikoma »etičen« in »etiški«

Zadnja leta se vse bolj uveljavlja distinkcija med pridevnikoma »etičen« in »etiški« (Klampfer, 2003): medtem ko prvi samostalnik označuje nekaj, kar je predmet moralnosti, torej dobro ali zlo (denimo »etično ravnanje«), pa se drugi nanaša na nekaj, kar je tako ali drugače v povezavi z etiko (denimo »etiška knjiga« ali »etiški kodeks«). Takšna raba pridevnikov je sicer značilna predvsem za filozofska besedila, tako da še ni splošno razširjena (pričujoča monografija, denimo, uporablja pridevnik »etičen« v obeh pomenih).

Izvori etike

Vprašanje izvora etike se dotika temelja moralnih sodb, s tem pa najvišje moralne avtoritete, pri čemer literatura (Midgley, 1991) v pregledu navaja tri take vire: razum (dogovor) – značilen za Thomasa Hobbesa –, kozmični red ali božjo voljo in evolucijo, kar je pristop, ki so ga zagovarjali Charles Darwin, Peter Kropotkin in v okviru okoljske etike tudi Aldo Leopold, ki je imel etiko za posebno vrsto simbioze (Leopold, 2010; glede osnov okoljske etike glej Grušovnik (2021)).

Problem relativizma in univerzalnost moralnih sodb

Velikokrat slišimo, da je to, kar je »prav« ali »narobe«, »odvisno od vsakega posameznika«. Takšno stališče imenujemo moralni relativizem, je pa za etiko ogrožajoče, saj vodi v poljubnost moralnega ravnanja, etiške sodb pa reducira na sodb okusa.

O tem, da je moralni relativizem pogosto neutemeljeno stališče, priča obstoj moralnih sporov (Singer, 2008, str. 18). Če bi bile namreč moralne sodb ekvivalentne sodbam okusa, se v etiki ne bi imeli glede česa prepirati, tako kot se nima smisla prepirati, ali je boljši okus vanilje ali čokolade: *de gustibus non est disputandum* (lat.) – o okusih ne razpravljamo. Ravno dejstvo etiškega nestrinjanja pa nam kaže, da imajo moralne sodb univerzalno veljavnost: če menim, da je nekaj moralno sporno, tega ne menim le zase, pač pa za slehernega moralnega vršilca. Če menim, da je splav umor, potem ne mislim le, da se ga bom sam izogibal, pač pa, da bi se ga morali izogibati vsi.

Moralni relativizem je pogosto naknadno stališče, ki ga imamo lahko za posledico izogibanja moralni odgovornosti: kadar slutimo, da bi lahko moralno ravnanje za nas predstavljalo izgubo, se lahko zatečemo k relativizaciji moralnih stališč. Če vem, da prijatelj vara svojega partnerja in mu laže glede svoje (ne)zvestobe, bom morda relativiziral njegovo ravnanje rekoč: »Saj ne moreš vedeti, kaj je prav; vsak par in posameznik se mora sam odločiti glede tega.« Poleg same relativizacije moralnih sodb z (morda nezavednim) namenom, da se izognemo posledicam moralnega ravnanja, ljudje pogosto preinterpretiramo dejstva: če slutim, da nadrejeni spolno nadleguje sodelavko, morda mislim, da ji to vedenje šefa »skrivoma« ugaja in da ga »že kako« spodbuja. Relativizacija moralnih stališč in preinterpretacija dejstev sta trdovraten problem moralne motivacije (glej spodaj).

Struktura moralnega odnosa

Moralna relacija oz. struktura moralnega odnosa ima štiri elemente: vršilca (tistega, ki dejanje izvede), trpnika (tistega, ki je predmet delovanja), dejanje in vrednostni sistem (na podlagi katerega dejanje načrtujemo, izpeljemo ali interpretiramo). Vrednostne sisteme bomo spoznali v nadaljevanju v sklopu paradigmatiskih in neparadigmatiskih etičkih teorij.

Vršilec (angl. *agent*) je nekdo, ki more in posledično tudi mora ravnati moralno. Razprava glede tega, kdo vse lahko šteje za vršilca, je kompleksna (prim. Grušovnik (2016, str. 106–118)), v konkretnem smislu pa mednje poleg ljudi prištevamo še določene živali. Predpogoj moralnega vršilstva (angl. *agency*) je svoboda, toda nekateri avtorji, denimo Kant, na svobodo sklepajo vzvratno iz morale, in sicer v smislu, da že sam obstoj moralnih imperativov nakazuje zmožnost svobodnega ravnanja. Moralni trpnik (angl. *patient*; za terminološke pojasnitve glej Grušovnik (2016, str. 83–84)) je nekdo, ki ga mora moralni vršilec pri svojem ravnanju upoštevati z moralnega vidika. Tudi razprava okoli tega, kdo vse je lahko moralni trpnik, je kompleksna, literatura pa predlaga različna vključitvena merila v obliki lastnosti, ki naj jih ima bitnost, če jo želimo prištevati med moralne trpnike (prim. Grušovnik (2016, str. 106–118)).

V praksi profesionalnih in znanstveno-raziskovalnih etik se je pokazalo, da je pomembno upoštevati strukturni odnos med vršilcem in trpnikom. Lahko gre namreč za enakovreden odnos, kakršen je, recimo, odnos med zaposlenimi na istih delovnih mestih. A ta odnos je seveda lahko tudi neenak, denimo v primeru odnosa med pod- in nadrejenim (ali med obravnavano osebo in policistom oz. med bolnikom in zdravnikom, torej med subjektom in avtoriteto): v takšnih primerih je treba upoštevati strukturne značilnosti neenakosti, ki lahko vplivajo na moralno situacijo in status dejanj (denimo na status soglasja, ki je bilo morda podano pod prisilo). Kodeksi to dejstvo po navadi upoštevajo z ločitvijo poglavja, ki obravnava odnos do »strank«, od tistega, ki predpisuje ravnanje v povezavi s sodelavci.

Poseben primer trpnikov, ki jih moramo upoštevati z moralnega vidika, so v profesionalnih etikah poleg živih bitij (ljudi, živali in okolja) še institucije, discipline oz. vednost in širša družba, kar etički kodeksi po navadi upoštevajo v poglavjih, kjer predpisujejo ravnanje, povezano z odgovornostjo do ustanov, stroke in okolja.

Osnovne etiške paradigme in moralne teorije

V etiki poznamo tri etiške paradigme, tj. »pojmovna, teorijska in metodološka jedra, ki so skupna vsem članom« posamezne etiške skupnosti (Ule, 1998, str. 187), in sicer konsekvencializem, etiko pravil in etiko vrlin. Vanje lahko uvrstimo veliko večino posameznih etiških teorij.

Konsekvencializem

Osnovna poteza vseh konsekvencialističnih teorij je zamisel, da moralno štejejo predvsem posledice dejanj, od koder izvira tudi ime. V konsekvencializmu so torej merilo moralnosti posledice dejanj: če so te zaželene, bo zaželeno tudi delovanje, ki jih povzroča. Iz takšne opredelitve je izključeno nekaj, kar sicer pogosto upoštevamo pri presoji moralnosti delovanja: namen vršilca. Konsekvencializem je tako izrazito praktično orientirana paradigma, ki hkrati vršilec zapoveduje seznanjenost s posledicami ravnanja, saj jih dobronamernost in nevednost glede rezultatov vedénja ne opravičujeta.

Utilitarizem

Med konsekvencialističnimi teorijami je najvplivnejši utilitarizem. V Veliki Britaniji v 19. stoletju sta ga razvila Jeremy Bentham in John S. Mill, temelji pa na starejših epikurejskih helenističnih tradicijah, ki so zagovarjale ugodje kot smoter moralnega delovanja. Osnovno načelo moralnosti v utilitarizmu se glasi: največ sreče za največje število posameznikov, pri čemer je kot »sreča« mišljeno predvsem »ugodje«. Seveda niso vsa ugodja iste vrste, zato utilitarizem dodaja še drugo načelo, ki pravi, da je med dvema konkurenčnima vrstama ugodja pomembnejše tisto, ki bi mu večina tistih, ki so seznanjeni z obema, dala odločilno prednost (prim. Mill (2003, str. 16–18)).

Utilitarizem torej narekuje ravnanje, ki prinese čim več sreče za čim večje število posameznikov, kar pomeni, da, recimo, ni moralno dovoljeno gurmansko uživanje mesa, saj sreča, ki spremlja človeški občutek ugodja v gastronomiji, ne odtehta surovega trpljenja in/ali izgube življenja milijard živali, ki letno umrejo v ta namen (prim. The Kill Counter (b. l.)). Kot lahko vidimo iz te moralne sodbe, utilitarizem v moralni »račun« vključuje tudi živali, saj zanj ni pomembno, kdo trpi, pač pa le, da dejanje rezultira v čim več sreče oz. v čim manj trpljenja. To pomeni, da utilitaristične sodbe temeljijo na enakosti moralnih trpnikov.

Med številnimi kritikami utilitarizma največjo težavo predstavlja t. i. »problem kirurga«. Predstavljajmo si kirurga, ki ima v ordinaciji tri bolnike, vsak od njih pa nujno potrebuje presaditev organa: eden ledvic, drugi kostnega mozga, tretji srca. Po naključju v ordinacijo vstopi zdrav človek, ki se izkaže za primernega darovalca vsem trem. Če je kirurg utilitarist, se zdi, da bi moral žrtvovati življenje zdravega človeka, saj bi s tem pomagal preživeti trem posameznikom.

Literatura včasih predstavlja primer, ki je analogen kirurgu, imenuje se »problem vlaka« (angl. *trolley problem*), oba pa temeljita na ideji, da utilitaristično načelo največje sreče pelje v monsturozno posledico: žrtvovanje manjšine v prid večini. To je za številne presojevalce problem, saj imamo močno moralno intuicijo, da smo – kot bi rekel Kant – posamezniki »smoter na sebi«, kar pomeni, da imamo intrinzično ali notranjo vrednost in da nas posledično ni dovoljeno uporabljati kot sredstvo ali orodje za doseg smotrov, ki niso neposredno povezani z našo lastno dobrobitjo (več o intrinzični in instrumentalni vrednosti v Grušovnik (2021)).

Zaradi te težave se je oblikoval t. i. »utilitarizem pravil«, ki pravi, da v moralnem računu ne smemo upoštevati posledic zgolj enega dejanja, pač pa se moramo vprašati, kakšne bi bile posledice, če bi takšno delovanje postalo pravilo. Če vzamemo zgornji primer: kaj bi bilo, če bi zdravniški praviloma žrtvovali ene ljudi v prid drugim? Jasno je, da bi v takšnem primeru izgubili vso kredibilnost in bili označeni za morilce. Težava te pozicije je v tem, da sklene krog in se v praksi izteče nazaj v utilitarizem dejanj, saj bodo pravila, ki bodo poskušala kar najkoristneje voditi naše ravnanje, zelo kompleksna in s praktično toliko izjemami, kolikor je posameznih situacij, ki zahtevajo moralno presojo (glede nadaljnje kritike utilitarizma pravil glej npr. Strahovnik (2009)).

Utilitarizem se sooča še s številnimi drugimi kritikami, od dejstva, da je težko meriti ugodje, saj kaj takega kot »hedonometer« ne obstaja, do tega, da namena delovanja vendarle ne moremo v celoti izključiti iz presoje moralnosti delovanja, pa tudi do tega, da očitno zapoveduje vmešavanje v zadeve drugih, tudi v naravo, kar lahko imenujemo moralni intervencionizem (gl. Grušovnik (2020b)). Morda to zagato vendarle velja še posebej izpostaviti: zdi se, da s tem, ko velevala izboljševanje stanja v smeri čim manjšega trpljenja, utilitarizem pod vprašaj ne postavlja morebitne krivičnosti institucij kot takih. Primer: utilitarizem se v etiki živali pogosto izteče v velferizem (dobrobit živali), ki pravi, da je treba izboljšati življenjske pogoje rejnih živali. Ker velferizem daje vtis, da z institucijo

rejenja ni nič narobe, ko pa vendar lahko poskrbimo, da živali do zakola živijo »srečno«, smemo reči, da jo posredno legitimira. Vsled rečenega bi se kot moralno problematične lahko izkazale tudi takšne prakse, ki bi jih sprva morda imeli za etično zaželeno pomoč, od trenutno popularne »čujčnosti« do »rezilientnosti« za zaposlene. Težava teh je v tem, da lahko delavca zgolj pasivno in konformistično privajajo na sprejemanje delovnih razmer, namesto da bi ga spodbudile k refleksiji morda nepravilnih in nehumanih delovnih razmer (prim. Purser (2019)).

Etika pravil

Naslednja paradigma za merilo moralnosti ravnanja postavlja sledenje pravilom: če je ravnanje v skladu s pravili, potem je moralno zaželeno, če jih krši, je sporno. Različne teorije, ki jih poznamo v sklopu te paradigme, se med seboj razlikujejo po tem, kako so ta pravila postavljena.

Vesoljni red ali božja volja

Zgodovinsko najstarejši pa tudi najbolj razširjen skupek moralnih pojmovanj predstavljajo religije, ki izvor pravil najdejo bodisi v brezosebnem kozmičnem redu (antični gr. logos, kitajski dao, vedska karma in dharma itn.) bodisi v osebni božji volji (judovstvo, krščanstvo, islam). Osnovno merilo moralnosti v teh etičnih prototeorijah je skladnost ravnanja s pravili, ki izhajajo iz kozmičnega reda oz. božje volje.

Glavna težava, na katero naletimo v tem pojmovanju, je vprašanje interpretacije in posledične aplikacije (po navadi dokaj abstraktnega) kozmičnega reda oz. božje volje. Zaradi te zagate se je izoblikovala družbena kasta svečenikov, ki si jemlje izključno pravico interpretacije, a se njeni pripadniki velikokrat znajdejo v smrtnem konfliktu (katoliki in reformatorji, suniti in šiiti itn.). V 16. stol. se je na krščanskih tleh izoblikovala tudi posebna veda – hermenevtika –, ki je poskusila postaviti pravila za interpretacijo težkih mest *Svetega pisma* (med njenimi prvimi zagovorniki je bil Matija Vlačić iz Istre). Toda tudi ta ne more zadovoljivo pomagati pri reševanju sodobnih moralnih dilem, kot je, denimo, vprašanje genško spremenjenih organizmov. Celó več: zdi se, da so odločitve, podane glede tovrstnih izzivov, lahko sprejete *a priori* in potem vzvratno aplicirane na božjo voljo ter kozmični red, kar seveda pomeni, da presojevalci v tem primeru sploh ne izhajajo iz avtoritete, ki jo postavljajo, pač pa božji volji in kozmičnemu redu pripisujejo svoja lastna stališča.

Kontraktualizem

Kot nakazuje že ime, ta teorija izvor moralnosti postavlja v pogodbo (lat. *contractus*) oz. dogovor. Osnovno merilo moralnosti v kontraktualizmu je skladnost ravnanja s pravili, ki so bila skupno dogovorjena.

Kontraktualizem temelji na teoriji družbene pogodbe, ki sta jo zagovarjala omenjeni Hobbes in Jean-Jacques Rousseau (2017). Ta pravi, da družbeni red in z njim tudi institucija moralnosti nastane z dogovorom, ki ga posamezniki sklenejo, da preidejo iz t. i. »naravnega stanja« (v katerem vlada popolna osebna svoboda, z njo pa tudi nekaznovanost nasilnih dejanj, saj (še) ne obstaja nobena moralna institucija, ki bi tovrstno ravnanje sankcionirala) v »civilno« ali »družbeno« stanje (v katerem se posamezniki odpovejo svoji totalni naravni svobodi v korist družbenih institucij, ki poslej zagotavljajo stabilnost skupnosti).

Ideja, da moralna pravila vzpostavi dogovor med člani skupnosti, je vsaj implicitno prisotna v čedalje popularnejši instituciji etiških kodeksov. Ti predstavljajo stanovski dogovor glede osnovnih poklicnih vrednot in pravil vedenja, h kateremu pristopijo posamezniki, kadar zaključijo šolanje oz. stopijo na samostojno profesionalno pot (ali če se vpišejo v določeno institucijo, recimo društvo ali šolo). Etiški kodeksi lahko sicer pomembno prispevajo k zavesti o moralnih dimenzijah poklicnega in profesionalnega ravnanja.

Med glavnimi teoretskimi kritikami kontraktualizma je problem začaranega kroga: dogovori namreč (ne)moralnost predpostavljajo že vnaprej, ne pa, da jo vzpostavljajo – dogovor, da je kraja nemoralna, je lahko sklenjen le, če že vnaprej obstaja strinjanje glede problematičnosti tega dejanja; če tega ne bi bilo, dogovora sploh ne bi moglo biti, saj ga ne bi imeli okoli česa skleniti.

Podobno težavo za kontraktualizem predstavlja tudi dejstvo, da imamo lahko očitno moralno sporne dogovore, kar pa ne bi bilo možno, če bi bila moralnost res posledica pogodbe, saj bi moral biti v tem primeru pač vsak dogovor *eo ipso* moralen. Zamisel, da moralnost inavgurira kontrakt, je v resnici lahko precej nevarna, saj lahko krivično sklenjeni dogovori dajejo lažen vtis moralnosti.

V povezavi s tem lahko razumemo tudi pomislek glede nevarnosti kodeksov etike, ki lahko zmanjšujejo avtonomnost moralne refleksije, saj dajejo občutek, da posameznikom ni treba razmišljati o kočljivih moralnih zagatah, pač pa je dovolj že, če slepo sledijo zapisanim pravilom. Klampfer (2010) tako opozarja, da se naporno in zagatno moralno presojo

velikokrat nadomesti s sklicevanjem na kodekse in uredbe. Kodeksi etike (pa tudi komisije) so lahko tudi zgolj mrtva črka na papirju, uvedeni zato, da združenje ali institucija s pomočjo njih daje videz etiške osveščenosti.

Omenimo še, da kontraktualizem lahko pesti morebitna pristranskost sklenjenih pravil, kar sicer skušamo odpraviti tako, da k dogovoru (ali npr. v sestavo komisije za etiko) povabimo čim večje število najrazličnejših deležnikov, ki predstavljajo različne vidike in interese: idealno bi torej bilo, da so npr. v komisije za etiko znotraj psihologije poleg psihologov in filozofa – etika vključeni še študenti, civilna družba in pa seveda stranke ter celo naključni posamezniki, saj se s tem najuspešneje rešimo težave, da bi postali preveč »cehovski«.

Še zadnja tukaj omenjena težava kontraktualizma: zdi se, da iz moralnosti izključuje nepodpisnike oz. tiste, ki niso ali ki ne morejo sodelovati pri dogovoru. V konkretnem primeru gre za tujce, za neprištevne osebe, novorojence, seveda pa tudi za živali. Ti so kot moralni trpniki vključeni le, če se podpisniki zavežejo, da bodo spoštovali njihove pravice, in za to predvidijo institucijo zastopništva.

Kantov kategorični imperativ

Immanuel Kant (1724–1804) je na področju etike zaslovel s »kategoričnim imperativom«. Ta univerzalno veljavna moralna zapoved se v *Kritiki praktičnega uma* glasi takole (2020, § 7, str. 37): »Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.« Osnovna ideja kategoričnega imperativa je v tem, da je moralno ravnanje tisto, ki ga je moč posplošiti. Pogosto ga poenostavljeno predstavimo kot vprašanje: »Ali je možno, da bi vsi tako ravnali?« Če je odgovor da, potem je ravnanje moralno, če je negativen, je ravnanje moralno zavržno, saj ga ni možno predpisati kot splošno pravilo. Poglejmo primer: recimo, da se mi zelo mudi in želim preskočiti vrsto. Vprašati se moram, ali je možno, da bi vsi tako ravnali. Hitro ugotovim, da to ni možno, saj v tem primeru vrsta sploh ne bi več obstajala, zaradi česar tudi ne bi mogli ničesar preskočiti. V trenutku, ko bi to dejanje želeli izvršiti vsi, bi spodkopalo samo sebe, kar priča, da je nemoralno: možno je le, če se večina drži pravila, manjšina pa goljufa.

Lepota Kantovega kategoričnega imperativa, ki je paradigmatski primer »deontološke« etike (tj. etike dolžnosti; gr. *δέον* (*deon*) pomeni »treba je«), je v tem, da moralnost ravnanja zveže z logiko: etičnost tako ni več odvisna od prepisov, okusa in občutkov ali ugodja, pač pa od logike. V tem

je tudi kategorični imperativ različen od zgoraj omenjenega utilitarizma pravil, s katerim se ga pogosto pomeša: čeprav se tudi slednji sprašuje o univerzalnem spoštovanju nekega pravila, pa je pomembna razlika med njima v tem, da utilitarizem zanima, *kakšen* bi bil tak svet (kar še zmeraj zajema subjektivno presojo), medtem ko kategorični imperativ zanima samo logična možnost izvršitve, torej zgolj, *ali* lahko neko ravnanje postane univerzalno pravilo.

Kantova etika je s tem v diametralnem nasprotju z ostalimi teorijami, tako z utilitaristično kot tudi z etiko vrlin (ki jo bomo spoznali v nadaljevanju): pri slednjih je namreč na prvem mestu dobro, ki ga želimo doseči z moralnimi napotki, medtem ko je pri Kantu dobro šele izpeljano iz Zakona, ki je primaren. Pri Kantu tako šele moralni zakon vzpostavi pojem dobrega in ne obratno: »Moralni zakon ne sloni na nobenem predhodnem ali že etabliranem pojmu dobrega in ni izpeljan iz njega, temveč je utemeljen zgolj v samem sebi« (Zupančič, 1997, str. 43). V tem smislu je torej Kantova etika popolnoma neodvisna tako od subjektivnih predstav kot od posledic ravnanja. Kljub tej trdnosti kategorični imperativ trpi za pomembno hibo: izkaže se namreč, da je sklepanje na (ne)moralnost ravnanja s pomočjo kategoričnega imperativa krožno, saj mora že vnaprej predpostavljati to, kar naj bi šele dokazalo. Vzemimo najznamenitejši primer: kraja ni dovoljena, saj če bi vsi kradli, nihče ne bi imel več lastnine, kar pomeni, da ravno nikomur ničesar več ne bi mogli ukrasti. Težava tega sklepanja je seveda v tem, da že vnaprej predpostavlja, da je zasebna lastnina nekaj dobrega, pri čemer si je seveda popolnoma neprotislovno zamisliti svet brez te institucije.

Splošne zagate etike pravil

Pravila so morda koristna kot povzetki razmislekov ali napotila za ravnanje, toda velik delež človekovega ravnanja – tudi moralnega – je spontano delovanje. Če bi trdili, da je moralno zgolj tisto ravnanje, ki je storjeno po premisleku v skladu s pravilom, bi iz domene moralnega vedanja izločili številna dejanja. Veliko ljudi, ki so žrtvovali svoja življenja, da so koga rešili pred požarom ali utopitvijo, pravi, da so ravnali spontano; če bi sprejeli trdo verzijo etike pravil, jih torej ne bi smeli imeti za junake, saj njihovo ravnanje ne bi bilo niti moralno niti nemoralno, ker ni bilo storjeno na podlagi premisleka, ki bi identificiral pravilo, v skladu s katerim je treba ravnati.

Toda tudi če bi to težavo nekako rešili, se bomo težko otresli t. i. »paradoksa sledenja pravilom«. Gre za znameniti premislek Ludwiga Wittgensteina, ki ga najdemo v njegovih *Filozofskih raziskavah* (2014). Ta pokaže, da se poskus določitve pomena besed s pomočjo pravil (ki bi določala njihovo rabo) znajde v neskončnem regresu, saj so pravila tudi sama sestavljena iz besed in tako potrebujejo nova pravila, pravila drugega reda, ki jih specificirajo. Seveda pa so tudi ta sestavljena iz besed itn. Če torej poskusimo ravnanje fiksirati z eksplicitnimi pravili, se znajdemo pred podobno zagato: potrebujemo nova in nova pravila, da bi z njimi utemeljili prva, dokler se ne znajdemo pred nekim pravilom, ki mu »sledimo slepo«. To kaže, da so pravila v zadnji instanci – tako kot pomeni besed pri Wittgensteinu – odvisna od prakse in ne obratno.

Etika vrlin

Zadnja tradicionalna etiška paradigma je etika vrlin, ki pravi, da so moralna tista dejanja, ki so izvršena v skladu z vrlinami. Merilo ravnanja je znotraj te paradigme vrl posameznik, ki je hkrati lahko tudi moralni vzornik. Vrline, ki jih imamo lahko za moralno zaželeno stabilne značajske lastnosti, lahko razumemo tudi kot produkt evolucije, zato se ta paradigma lahko sklada z naravnim izborom kot izvorom moralnosti.

Aristotelova etika

Osnovna značilnost Aristotelove etike je teleološkost – ciljna usmerjenost delovanja. Ta smoter, h kateremu vsi težimo, je po Aristotelu srečnost (gr. *eudaimonia*). Številni ljudje si srečnost predstavljajo po svoje, zato se Aristotel posluži posebne metodologije, s pomočjo katere želi vsebino človeške srečnosti določiti zanesljiveje od ljudskega mnenja. V skladu z razdelitvijo živega bivačnega in s tem tudi človekove duše na tri regije – vegetativno, animalično in racionalno – njeno srčiko naposled najde v dejavnem življenju, lastnem razumnemu bitju, »to je bitju, ki se pokorava razumu in ki tudi samo ima razum ter razmišlja« (NE I.6, 1098a)¹. Ker je torej za človeka bistven razum, sreče ne moremo najti niti zgolj v prehranjevanju in razmnoževanju (ki je značilno že za rastline) niti v čutnem ugodju (ki predstavlja srečo za živali), pač pa v ustrezni kombinaciji vsega: v zmerni zadovoljitvi osnovnih potreb, v življenju z zmernim ugodjem (ki je vsaj brez bolečine) in predvsem v premišljevanju. Vidimo, da je

1 Aristotelova dela se citirajo po standardizirani Bekkerjevi paginaciji; zapis bibliografske enote v skladu z APA je v razdelku »Seznam kratic«.

Aristotelova shema sreče podobna hierarhiji potreb Abraham Maslowa, kar ni naključje, saj je Maslow kot humanistični psiholog svojo teorijo v veliki meri naslonil na Aristotelovo etiko (Ivie, 1986).

Po Aristotelovem mnenju so za udejanjenje sreče ključne vrline, ki jih pojmuje kot zadržanja, predstavljajo pa zlato sredino med skrajnostmi. Pogum je tako sredina med strahopetnostjo in predrznostjo, radodarnost pa sredina med skopuštvom in razsipništvom. Sredino sicer določimo s »pametnostjo« oz. »preudarnostjo« (gr. *phronesis*). To je posebna racionalna sposobnost, ki se razlikuje od teoretične modrosti: če je za slednjo značilno spoznavanje večnih zakonov (matematičnih in naravoslovnih resnic), je pametnost tista razumska sposobnost, ki nam pomaga pri orientaciji v konkretnih situacijah, ki so zmeraj partikularne, enkratne in neponovljive, zaradi česar jih ne moremo uvrstiti pod splošna pravila. Ker sta pri Aristotelu teoretična in praktična modrost dve različni zmožnosti, si je lahko zamisliti ostroumnega človeka, ki pa je nesposoben samostojnega življenja.

Vrline si po Aristotelovem mnenju pridobimo z vajo v krepostnem ravnanju, ki jih utrjuje (*NE* III.7, 1114a): »Kajti posamezna dejanja nas naredijo takšne, kakršni smo. To nam najlepše dokazujejo tisti, ki se ukvarjajo s športom ali s kako drugo dejavnostjo: s svojim udeleževanjem se izpopolnjujejo.«

Etika skrbi

Posebna vrsta etike vrlin je etika skrbi, ki se je začela razvijati v 80. letih 20. stoletja, njena glavna predstavnica pa je Carol Gilligan (1982). Carol Gilligan, ki je to etiško teorijo razvila kot odziv na Kohlbergovo prekomerno poudarjanje pomena kognitivnega razvoja za razvoj moralnosti, skrb izpostavlja kot temelj medosebnih moralnih odnosov. Skrb naj bi bila po avtorici specifično ženska vrлина, ki je bila zaradi nadvlade moških in sočasnega povečevanja racionalnosti odrinjena, zaradi česar mora biti rehabilitirana. To razmišljanje naj bi nudilo odskočno desko za feministično etiko, vendar moramo pri takšnih izpeljavah, ki ženskam pripisujejo lastnosti v kontrastu z moškimi, pa čeprav jih želijo domnevno rehabilitirati, zelo previdni. S trditvijo, da so »moški racionalnejši«, »ženske pa skrbnejše«, lahko namreč zgolj utrjujemo spolne stereotipe, zaradi česar za nekatere feministke ta teorija ni nič drugega kot staro vino v novih steklenicah (prim. Gould (1988)).

Etika skrbi je našla pomemben odmev v profesionalnih etikah, recimo v etiki delavk in delavcev v zdravstveni negi. Verena Tschudin (2004, str. 19–20) tako, denimo, iz etike skrbi izpeljuje modele medosebnih odnosov v profesionalnem okolju med negovalcem (zdravnikom) in bolnikom (ki jih zlahka prenesemo tudi na razmerje med terapevtom in stranko). Te odnose lahko povzamemo v štirih tipih:

1. duhovniški (terapevt v njem nastopa kot absolutna avtoriteta, od stranke pa se pričakuje poslušnost);
2. tehnični (terapevt je v vlogi serviserja, ki sploh nima stika s stranko, obravnava jo kot stroj na popravilu);
3. sodelovalni (kjer imata oba, tako terapevt kot stranka, isti cilj, veže ju zaupnost in odkritost);
4. prijateljski (kjer sta terapevt in stranka v tesnem medosebnem odnosu, tako da ni moč natančno razložiti profesionalnega od prostočasnega okolja).

V profesionalnih kontekstih bi morali vzpostaviti tretji tip odnosa (saj četrti vodi tako v izgorelost kot neprofesionalnost), vredno pa je poudariti, da so ti tipi odnosov pravzaprav podobni različnim »slogom vedenja«, ki se pojavljajo v managerski literaturi, pri čemer skoraj vsak avtor ponudi nekoliko drugačno klasifikacijo tipov, kar teorije naredi precej nepregledne.

Splošne težave etike vrlin

Prednost kot hkrati tudi pomanjkljivost vseh teorij, ki v osnovi izhajajo iz etike vrlin, je ta, da medtem ko skušajo biti zelo nazorne in se želijo čim bolj približati partikularnosti vsakdanjih situacij, hkrati postanejo precej nepregledne. Tako Aristotelovi spiski vrlin kot tudi različne vrednote in vrline, ki jih najdemo v etičkih kodeksih, so nesistematično nanizani sklopi zaželenih osebnostnih lastnosti, ki po navadi niso nikjer dodatno utemeljeni. Po eni strani je ta pestrost razumljiva, saj je življenje zapleten skupek med seboj povezanih, a tudi ločenih situacij, ki jim težko določimo eno skupno bistvo: zdi se celo, da bi bilo takšno reduciranje nasilno in ne bi odslikavalo realnega stanja stvari (prim. Wittgensteinov koncept »družinskih podobnosti« (2014, §§ 66–67, str. 39–40)). Toda po drugi strani to etiško teorijo naredi precej nepregledno, hkrati s tem pa začnemo izgubljati jasna merila moralnosti delovanja.

To pride toliko bolj do izraza v primeru konflikta vrlin. Če nam ena vrлина (recimo vestnost) narekuje eno ravnanje (točen prihod v službo), druga vrлина (recimo sočutje) pa drugo (pomoč vozniku s predrto pnevmatiko), nam etika vrlin ne more ponuditi pravega odgovora na vprašanje, kaj storiti. V tej teoriji so namreč merilo moralnosti ravnanj vrline, in če so te v konfliktu, ne obstaja nobena zunanja točka, v kateri bi lahko našli razrešitev spora. Tako se izkaže, da etika vrlin najbolje deluje takrat, kadar ni nikjer nič spornega, zataji pa ravno takrat, kadar se znajdemo soočeni z moralno dilemo.

Zaradi tega nas tudi ideja moralnega vzornika, ki etiko vrlin sicer nekoliko približa modelnemu učenju Alberta Bandure, ne pripelje prav daleč. Kadar smo namreč soočeni z dilemami, v katerih se naš model nikdar ni znašel, svoje moralne odločitve ne moremo zares izpeljati iz njega, pač pa jo lahko vanj kvečjemu projiciramo ter na ta način legitimiramo v resnici samovoljno ravnanje. Če se pri moralnem ravnanju zgledujemo po Buddhi (čigar nauk tudi sodi v etiko vrlin, saj je utemeljen na sočutju (več npr. v Ditrich (2015))), naš problem pa se dotika gensko spremenjenih organizmov, bomo svojo odločitev le stežka oprli na svetnikov nauk; če bomo to vendarle poskušali storiti, mu bomo pri tem skoraj gotovo začeli pripisovati svoja stališča.

Neparadigmatske moralne teorije

Zraven glavnih etičkih paradigem in njihovih teorij obstajajo še nekateri neparadigmatski pristopi.

Nietzschejev pogled na moralo

Nietzschejev pristop k etiki zaznamuje vprašanje po vrednosti morale (Nietzsche, 1988, § 3, str. 209). Nietzsche hoče morali stopiti izza hrbta in jo povprašati po njeni funkciji. Uvidi, da morala pogosto zavira razvoj volje do moči, še posebej v svoji »izrojeni«, asketski obliki: Nietzsche je imel namreč moralo, ki izvira iz sočutja in propagira vzdržnost, za maščevanje iz zavisti, s katerim se povprečneži zoperstavijo boljšim od sebe, to pa tako, da svoje šibkosti iz nemoči povzdignejo v vrline. Demokratično egalitarnost je tako imel za znamenje pešanja moči in propada civilizacije, zoperstavljal pa ji je junaško, arhaično moralo aristokracije.

Dele Nietzschejevih besedil imamo danes zlahka lahko za sovražni govor (prim. Nietzsche (1988, § 7, 254)) in pogosto za neutemeljene špekulacije, toda njegov pristop, ki preučuje funkcijo morale, je obrodil številne

sadove, še posebej v francoskih miselnih krogih, ki znotraj različnih moralnih predpisov odkrivajo instrument nadzora in ideološki aparat v funkciji ohranjanja vladavine določenega družbenega razreda.

Eksistencialistična etika drugosti

V filozofiji 20. stoletja so imela izjemen vpliv razmišljanja francoskega intelektualca judovskega porekla Emmanuela Lévinasa, ki je preživel holokavst. Ključni koncept, ki ga je uvedel Lévinas (1969), je »Drugi«, ki je po njegovem izvor vse moralnosti: srečanje z drugostjo namreč šele razpre prostor intersubjektivnosti, s tem pa tudi moralnosti, pri čemer so vse moralne norme – vključno s tistimi, ki smo jih obravnavali zgoraj – drugotnega in izpeljanega pomena. Lévinas pravi, da me k odgovornosti poziva obliče drugega, s katerim se srečam, s čimer njegova etika zadobi utelešen, materialni smisel.

Podobno velik vpliv kot Lévinas je imel v filozofiji druge polovice 20. stoletja Jacques Derrida. Tudi on izhaja iz ideje Drugega, v nekaterih svojih delih (Derrida, 2000) pa izpostavlja gostoljubje kot paradigmatski – in protislovni – primer etičnosti. Brezpogojno gostoljubje je namreč aporetčno oz. paradokсно v toliko, v kolikor ukinja lastne predpogoje takoj, ko ga v celoti udejanjimo, saj gostu omogoči, da izniči gospodarja, s čemer slednji izgubi pozicijo, iz katere bi sploh lahko bil gostoljuben. Brezpogojno gostoljubje mora po Derridaju zato biti regulativna ideja v kantovskem smislu (tj. ideja, ki nas usmerja kot kašipot, čeprav je na sebi utopična in nikdar ne more biti realizirana), z nekaj interpretativne svobode pa bi lahko rekli, da je etično dejanje po Derridaju nemogoča naloga, saj so naša dejanja zmeraj razpeta med sebičnostjo in altruizmom.

Oba, tako Lévinas kot Derrida, sta sicer izhajala iz fenomenologije in hermenevtike, ti pa sta tesno zvezani z eksistencializmom. Ta literarno-filozofska smer je, kot je znano, poudarjala dejstvo, da človek nima vnaprej danega bistva, pač pa je zanj značilna svoboda, da se iz sebe šele ustvari, s čimer mu je naložena velika odgovornost samouresničenja. Eksistencialistična etika je tako etika pristnosti, avtentičnosti, iskanja nepotvorjenega izraza, upor odtujevanju, ki smo mu priča v družbi. Vendar pa tukaj ne gre za preprosti imperativ »Bodi to, kar si!«, saj smo ravnokar videli, da v osnovi nismo nič, zaradi česar bi takoj, ko bi kaj želeli biti, že izdali sami sebe (Sartre, 1993, str. 62). Eksistencialistična etika – tako kot etika drugosti – zato zmeraj ostaja odprta, naše postajanje je zmeraj nedovršeno, saj je naša eksistenca brez temelja (Vasič, 1981, str.

378): »Zato človek – zavest nikoli ne sovпада s seboj, je svoja lastna možnost, svoj lastni projekt (dobesedno: vrženost naprej), ki ni le načrt, ampak tudi začetek dejanja. Se pravi: človek ni tisto, ker je, oziroma je tisto, kar še ni, skratka: dvosmiselnost in paradoks.«

Moralna motivacija

Za vsako svobodno ravnanje, ki je predpostavka moralnosti, je ključna motivacija. Vprašanje motivacije za moralno ravnanje je tako ključna komponenta moralnih teorij, predstavlja pa točko, v kateri se filozofske refleksije močno približajo psihologiji, sociologiji in drugim družboslovnim vedam. Vprašanje moralne motivacije lahko sicer deloma povežemo z izvori moralnosti, v filozofski teoriji pa sta med glavnimi pozicijami, ki se ukvarjajo s tem vprašanjem, internalizem in eksternalizem, opisujeta pa odnos med prepričanji in ravnanjem.

Prvi trdi, da so prepričanja inherentno povezana z vedanjem. Zgodovinsko gledano je njegov najvidnejši predstavnik Sokratov intelektualizem. V skladu s to pozicijo nihče slabega ne dela hote (prim. *Prot.* 352c)², pač pa iz nevednosti, ker torej nima pravih prepričanj. V nasprotju s tem eksternalizem trdi, da pravilna moralna prepričanja niso zadostni razlog za ravnanje. Posameznik ima lahko vsa prepričanja pravilna, pa kljub temu ravna nemoralno, in sicer zato, ker mu manjka ustrezna volja. Zgodovinsko gledano je najznamenitejši primer tega stališča Aristotelova etika, ki manko ravnanja kljub prepričanjem pojasnjuje s pojmom akrazije oz. »neobvladanosti« ali šibkosti volje (*NE VII.3*).

Razliko med obema stališčema lahko ponazorimo s primerom kadilca, ki se sicer zaveda škodljivosti svoje navade. Medtem ko bi eksternalist trdil, da ima kadilec vsa ustrezna prepričanja, a mu manjka energije oz. volje za ravnanje, bi internalist zagotavljal, da videzu navkljub kadilec vendarle ne ve zares, da je kajenje zanj v tem trenutku škodljivo, saj morada misli, da je še zmeraj bolje, če zdaj prižge cigareto, kot da se sooča z izjemno neprijetnimi odtegnitvenimi simptomi.

Osnovna težava internalizma je v tem, da najde pojasnitev za vsak primer opustitve moralnega ravnanja, saj lahko zmeraj reče, da oseba ni ravnala zato, ker pač ni imela ustreznih prepričanj: s tem ta pozicija krši načelo ovrgljivosti, ki je po Karlu Popperju pogoj znanstvenosti trditev.

2 Platonova dela se citirajo po standardizirani Stephanusovi paginaciji; zapis bibliografske enote v skladu z APA je v razdelku »Seznam kratic« na koncu poglavja.

Po drugi strani se zdi, da internalizma vendarle ne moremo kar tako odpisati, saj med prepričanji in ravnanjem očitno obstaja tesna vez, o čemer nenazadnje priča Festingerjeva (1957) teorija kognitivne disonance, v skladu s katero je napetost med prepričanji, vrednotami ali stališči po sebi motivirajoča, kar pomeni, da bo oseba, ki se znajde v miselnem konfliktu, le-tega skušala odstraniti. Tipične ilustracije Festingerjeve teorije se navezujejo ravno na primer kadilca (Metin in Metin Camgoz, 2011): ta lahko konflikt med prepričanjema p_1 (zdravje je zaželeno) in p_2 (kajenje je škodljivo) ter navado p_3 (kadim) zmanjša ne le tako, da preneha kaditi, pač pa tudi tako, da zanika p_2 (v skrajnih primerih tudi p_1 , denimo: »Kaj mi bo zdravo življenje, če ne smem uživati!«) ali da vstavi nov kognitivni element p_4 , ki sprosti napetost (npr.: »Trenutno je izpitno obdobje, in če neham kaditi, bom padel letnik.«).

Kognitivna disonanca in sorodni mehanizmi lahko igrajo ključno vlogo pri opravičevanju nemoralnega ravnanja v odnosu do okolja, živali in soljudi (Grušovnik, 2012; 2016, str. 119–154; 2020a, str. 205–242), racionalizacijske strategije moralnih vršilcev pa lahko zajemajo v uvodu obravnavano moralno relativizacijo.

Sklepna misel: moralna vzgoja

V zadnjem desetletju se povečuje zanimanje za etiške vsebine tako v okviru strok kot s strani širše javnosti. Morda se nam s tem zastavi vprašanje moralne vzgoje in izobraževanja. Filozofska literatura (Šimenc, 2017; Gutmann, 2003) v tem pogledu svari, da slednja v liberalnih demokracijah ne sme biti indoktrinacija v obstoječ sistem vrednot, saj bi to vodilo v slepo družbeno reprodukcijo. Nasprotno, temeljiti mora na kritičnem razmišljanju moralnih vršilcev, ki so seznanjeni z osnovami etiške refleksije in so vsled tega sposobni izoblikovati lastne sodbe, temelječe na uvidu v strukturo moralne situacije.

Dodajmo še, da je za etiško refleksijo vse nujnejše poznavanje osnovnih metod pristopov, kot je, denimo, kritična diskurzivna analiza, ki s pomočjo raziskovanj konceptov razkriva sicer prikrite strukture ideološke dominacije. Težava moralnosti danes namreč niso samo – ali sploh – medosebni odnosi, saj se soočamo z relativno malo neposredne brutalnosti, pač pa strukturno nasilje, ki rezultira v izrabljanje soljudi, živali in okolja.

Literatura

Seznam kratic

NE – Aristotel. (2002). *Nikomahova etika* (K. Gantar, prev.). Slovenska matica.

Prot. – Platon. (2004). »Protagora.« V Platon, *Zbrana dela I* (G Kocijančič, prev.; str. 765–809). Mohorjeva družba.

Ostala literatura

Badiou, A. (1996). *Etika: razprava o zavesti o Zlu* (J. Šumič-Riha, prev.). Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Cavalieri, P. (2006). Živalsko vprašanje: za razširjeno teorijo človekovih pravic (V. Bratina, prev.). Krtina.

Derrida, J. (2000). *Of hospitality* (R. Bowlby, prev.). Stanford University Press.

Ditrich, T. (2015). Preseganje nasilja in konflikta iz perspektive zgodnjega budizma. V T. Grušovnik in L. Škof (ur.), *Mišljenje nasilja: medkulturne in filozofske refleksije* (str. 17–31). Univerzitetna založba Annales.

Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford University Press.

Fromm, E. (2020). *Beg pred svobodo* (M. Drev, prev.). UMco.

Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.

Gould, K. H. (1988). Old wine in new bottles: A feminist perspective on Gilligan's theory. *Social Work*, 33(5), 411–415.

Grušovnik, T. (2012). Environmental denial: Why we fail to change our environmentally damaging practices. *Synthesis Philosophica* 53 (1), 91–106.

Grušovnik, T. (2016). *Etika živali: o čezvrstni gostoljubnosti*. Univerzitetna založba Annales.

Grušovnik, T. (2020a). *Hotena nevednost*. Slovenska matica.

Grušovnik, T. (2020b). Moralne intervencije v naravo: bi res morali vse mesojede plenilce neboleče ubiti? *Anthropos*, 52(3/4), 49–59.

Grušovnik, T. (2021). *Osnove okoljske etike*. Pedagoški inštitut, Urad za UNESCO.

Gutmann, A. (2003). The authority and responsibility to educate. V R. Curran (ur.), *A companion to the philosophy of education* (str. 395–411). Blackwell Publishing.

- Hare, R. M. (1952). *The language of morals*. Clarendon Press.
- Hribar, T. (1991). *Uvod v etiko*. Nova revija.
- Ivie, S. D. (1986) Was Maslow an Aristotelian? *The Psychological Record*, 36(1), 19–26.
- Kant, I. (2020). *Kritika praktičnega uma* (R. Riha, prev.). Analecta.
- Klampfer, F. (2003). *Etiški pojmovnik za mlade*. Aristej.
- Klampfer, F. (2010). *Cena življenja: razprave iz bioetike*. Krtina.
- Leopold, A. (2010). Deželjska etika (T. Grušovnik, prev.). *FNM: filozofska revija za učitelje filozofije, dijake in študente*, 17(3/4), 74–85.
- Lévinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, prev.). XanEdu Publishing.
- Metin, I., in Metin Camgoz, S. (2011). The advances in the history of cognitive dissonance theory. *International Journal of Humanities and Social Science*, 1(6), 131–136.
- Midgley, M. (1991). The origin of ethics. V P. Singer (ur.), *A companion to ethics* (str. 3–13). Blackwell Publishing.
- Mill, J. S. (2003). *Utilitarizem*; in *O svobodi* (Z. Erbežnik in F. Klampfer, prev.). Krtina.
- Nietzsche, F. (1988). *H genealogiji morale* (T. Bizjak, prev.). Slovenska matica.
- Purser, R. (2019). *McMindfulness: How mindfulness became the new capitalist spirituality*. Repeater.
- Resolucija o normativni dejavnosti (ReNDej). (2009). *Uradni list Republike Slovenije*, (95). <https://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?sop=2009-01-4117>
- Rousseau, J.-J. (2017). *Družbena pogodba: razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* (M. Veselko ml. in T. Jurkovič, prev.). Krtina.
- Sartre, J.-P. (1993). *Being and Nothingness* (H. E. Barnes, prev.). Washington Square Press.
- Singer, P. (2008). *Praktična etika* (G. Cerjak in S. Vörös, prev.). Krtina.
- Služba Vlade Republike Slovenije za zakonodajo. (2018). *Nomotehnične smernice* (3., spremenjena in dopolnjena izdaja).
- Sruk, V. (1999). *Leksikon morale in etike*. Ekonomsko-poslovna fakulteta.
- Strahovnik, V. (2009). Moralna filozofija R. M. Harea: univerzalni perskriptivizem in utilitarizem dveh ravni. *Analiza: časopis za kritično misel*, 13(1/2), 47–62.
- Stres, A. (1999). *Etika ali filozofija morale*. Družina.

- Šimenc, M. (2017). Moralna vzgoja: prenašanje vrednot in personifikacija morale. *Šolsko polje*, 28(1/2), 27–44.
- The kill counter. (B. l.). ADAPTT. <https://www.adaptt.org/about/the-kill-counter.html>
- Tschudin, V. (2004). *Etika v zdravstveni negi: razmerja skrbi* (K. Resnik idr., prev.). Educy.
- Ule, A. (1998). Kuhnova paradigma in revolucija v teoriji znanosti. V T. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij* (G. Jurman in S. Krek, prev., str. 185–211). Krtina.
- Vasič, M. (1981). Pota Sartrove svobode. V J.-P. Sartre, *Filozofija, estetika, politika* (M. Hribar, M. Novak in M. Vasič, prev., str. 365–409). Cankarjeva založba.
- Wittgenstein, L. (2014). *Filozofske raziskave* (E. Strniša, prev.). Krtina.
- Zupančič, A. (1997). Subjekt in univerzalno. *Filozofski vestnik*, 18(1), 43–57.