



UNIVERZA V LJUBLJANI  
TEOLOŠKA FAKULTETA

Prof. dr. Janez Juhant

# **Etika ali človeškost**

## **Filozofski temelji etike**

Ljubljana, 10. 5. 2003

## **VSEBINA**

**Namen predavanj o etiki**

**Simbolna zmožnost - Človek kot simbolno bitje**

**Aristotelova delitev znanosti in etika**

**Vir etike**

**Cilj etike**

**Vrste etike**

**Posameznik in skupnost**

**Etika in zgodovina**

**Osnove etične izkušnje - temeljni pojmi**

**Ekskurz: Antropološko in krščansko etično izkustvo**

**Pogled v zgodovino etičnega pojmovanja**

**1\* Grki**

**1\* Krščanska etika – morala, začetki: patristika**

**2\* Sholastika**

**1\* Novi vek: Konflikt med krščansko in a-teistično etiko**

**2\* Novi vek: Novoveški misleci in etika (izbor)**

**3\* Immanuel Kant (1724-1804)**

**4\* Druge smeri**

**5\* Arthur Schopenhauer (1788-1860) in moderna teorija svobode**

**Metode in problemi utemeljitve etike**

**Metodični problemi etike**

**Utemeljitev etike:**

**1. Teleološko utemeljitev**

**2. Deontološka utemeljitev**

**3. Antropološka utemeljitev oz. hermenevtična predstavitev vrednot**

**Dileme utemeljitve etike**

**Problem svobode: Dialektika med svobodo in nesvobodo**

**Človek kot svobodno bitje v dialektiki končnosti in neskončnosti**

**Svoboda in družbenost**

**Demokratični in avtoritativni model in subsidiarnost**

**Dobro in zlo: motivi etičnega delovanja**

**Kreposti**

**Solidarnost**

**Moralne norme in moralne vrednote**

**Osnova normativne etike**

**Etične minimalne določbe**

**Temeljne oblike etičnega posredovanja:**

**1. Uresničevanje volje do življenja**

**2. Težnja po zmanjšanju trpljenja in večanju blaginje.**

**Etika vrednot: umetnost življenja**  
**Exkurz: Ekologija**  
**Literatura**

**NAMEN predavanj Etike**

Predavanja etike naj študenta seznanijo s stalnim človekovim prizadevanjem, da si ustvarja svoj svet, ki naj bo človeški svet. Predstavijo naj mu ustaljene poti človeka in človeštva in iskanja danes zato, da bo študent:

1. razumel in obvladal temeljne pojme etike in znal primerjati razne modele etičnega ravnanja.
2. se sam usposobil za kritično ravnanje po etičnih izročilih.

## Simbolna sposobnost - Človek kot simbolno bitje

Simbolno označujemo zmožnost, da človek poleg **narave**, ki ga določa, ustvarja svoj, človekov, **simbolni** svet. Človek pa zaradi tega ničesar v naravi (tudi sebe) ne doživlja oz. ne dojema kot surovo, ampak kot že preoblikovano po njegovi simbolni zmožnosti. Simbolnost zaznamuje človeka v primerjavi z drugimi bitji kot enkratno bitje na svetu, ker je z njo človek zmožen graditi svoj lastni (osebni) svet.

Tako človek dojema celotno naravo kot svoj simbolni predmet, vključno s samim seboj, sebe in drugega pa doživlja obenem tudi kot **dialoško** bitje, ki torej v **dialogu** uresničuje to simbolnost in se po njej srečuje z drugim. Vse (tudi drugega) doživlja po dialogu na simbolni ravni, v katero vstopa s spočetjem oziroma s prihodom v ta svet, in po dialogu na tej ravni človek išče tudi svojo lastno podobo.

**Simbolna** spretnost razlikuje človeka od živali v dojemanju in organiziranju njegovega življenja. Človek si zato svojega življenja ne organizira neposredno oz. nagonsko, ampak po posredovanju, z refleksijo. Med naravo in lastnim jazom si ustvarja tretji, *vmesni svet*, kakor pravi Trstenjak. To je človekov simbolni svet. Cassirer imenuje to *človekovo vesolje* in pravi, da so »jezik, mit, umetnost in religija deli tega vesolja«. <sup>1</sup> Seveda sodi v ta svet tudi filozofija in vse drugo kulturno, znanstveno in sploh vse (ustvarjalno) delovanje človeka. Univerzalni simbol je **govorica**.

Simbolnost – v zgodnji obliki človeške kulture predvsem kot mit ima religijsko, filozofsko in umetniško razsežnost – ne izraža le človekove umske moči, temveč tudi vse druge človekove posebnosti. Še najbolj pomembno je, da se v človekov simbolni svet strnejo vsi upi, hrepenenja, razočaranja, radosti, njegovi strahovi in pričakovanja in trpljenja in značajske posebnosti, navade, običaji, vse arhetipično, kakor bi dejal Jung, skratka človekovo podzavestno in zavestno življenje. Govorica zato ni le sistem znakov, je tudi doživljajska *kulturna podlaga*, s katere vedno znova raste vsak človek. Ko jo je zmožen osvojiti, jo tudi sam sooblikuje.

Človek namreč – bolj kakor na umski ravni – sprejema in oblikuje svoj simbolni svet na **čustveni ravni**. Najbolj značilno je to v **zgodnjem otroštvu**, ko partnerji (starši in drugi) v dialogu prve besede 'zalihejo' s čustvi. To za vse življenje zaznamuje otroka. Pri njegovem otrokovem rastočem zanimanju za okolico in oddaljevanju od nje (faza upornosti) ter njegovem nadaljnjem dozorevanju, puberteti in odraščanju se ta simbolni svet utrjuje. Podobno kot za razvoj osebkva velja tudi za razvoj naroda oz. človeštva, kakor sklepajo psihologi, etnologi, filologi in drugi strokovnjaki na prvotno stanje človeštva. Razne kulture so dale različne poudarke, ki jih zaznamujejo problemi ljudi v posameznih življenjskih dobah, posebno kakor pravimo danes, v stresnih neprilikah in okoliščinah. Po eni strani "bogatejše" po drugi pa tudi tragične, za človekovo izkušnjo so ravno dobe preizkušenj, ki puščajo globoke sledi v **spominu** človeštva (npr. vojne, revolucije in druge tragedije človeštva). Za kulturo je namreč značilen spomin; človek kot posameznik pa tudi narod in celotno človeštvo zapisujejo v spominu svojo resničnost. V njem se shranjuje človeška izkušnja, ki omogoča človeštvu stalno preverjanje svojega položaja na podlagi preteklih izkušenj obenem pa je spomin, kakor pravi Josef Pieper <sup>2</sup> stalna pobuda človeku, da išče svojo resnico oz. resničnost.

Človek ustvarja svoj svet in se po njem **razlikuje od živali**, ta je zlita z okolico, je njen del. Človekovo delovanje (lahko) poteka samo v odnosu – na ravni od-govora (**dialoga**), kar povzroča razlike pri dojemanju oz. oblikovanju sveta osebkva. Prav tako

1 Prim. Cassirer, E., *Essay on Man*, Yale (UP) 1944, 25.

2 Prim. J. Pieper, *Razumnost in pravičnost*, Ljubljana 2000, 20/21.

pa ta odnos vzpostavlja razliko (distanco) med človekom in okoljem. Za ta proces so torej pomembni tako fiziološki in naravni pogoji kakor tudi osebna razmerja. Odločilno je osebno razmerje, brez katerega se ta odnos pri človeku sploh ne more vzpostaviti, to potrjujejo otroci, ki so odraščali pri živalih. Predvsem pa se ob tem odnosu sproščajo čustva ter vežejo simbolni sistem v čvrstost in urejenost, ki je značilna za človekovo dožemanje sveta. Človek si izdelava svet, ki je urejen, iz kaosa nastaja kozmos. Vsa kultura ima zato etični naboj, namenjena je prizadevanju, da človek uredi ta svoj svet: Modremu je lastno **urejevati**, pravi Aristotel.<sup>3</sup>

Razlika med človekom in živaljo je torej v tem, da se žival lahko samo odziva na okolico, njen simbolni svet je razmeroma majhen in odvisen od okolja ter neposredno naravnano na predmete v njem. Človek pa je zmožen do stvari vzpostaviti odnos, jih poimenovati in se z uporabo (dogovorjenih) imen (simbolov) oddaljiti (distancirati) od naravnega okolja. Cassirer to označuje kot »razliko med propozicionalno (predloženo) govorico (človeka) in (zgolj) emocionalno govorico živali«. Znamenja sicer prepoznavajo tudi živali, **simboli** pa so proizvod človekove (intencionalne-pomenske) zmožnosti: »Le človek razvija simbolno predstavljanje in inteligenco.«<sup>4</sup> Kot poseben primer navajajo jezikovni teoretiki in psihologi govorice gluhonemi in slepi dekleti Lauro Bridgmann in Hellen Keller, ki sta po vztrajnih prizadevanjih svojih učiteljic **dojeli** pomen besed in tako začeli uporabljati govorne simbole; torej govorico, ki jima je odprla pot v človekov simbolni svet. Pri tem ni odločilna tehnična plat, temveč pa splošni način dožemanja stvarnosti, ki ga zaznamuje **intralizacija** oziroma **ponotranjenje**.

**Simbolna zmožnost** je torej **izhodišče za etično delovanje človeka**, kolikor človek po njej vsekakor izhaja iz ustaljenega in ustvarja novo. Simbolno delovanje omogoča človeka kot bitje, s čimer si ustvarja pogoje svojega sveta. Ustrezno čustveno ravnotežje posebno v zgodnjih letih človekovega razvoja daje dobro podlago za uresničevanje oziroma razvoj človeka kot etičnega bitja. S svojo simbolno sposobnostjo si namreč ohranja, vzdržuje in razvija svoje človeško dostojanstvo. Simbolnost torej človeka zaznamuje kot etično bitje. Odločilno vlogo v tem procesu imata **dialoškost** in **čustvena** uravnoteženost. Pomanjkanje dialoškega položaja v prvih letih lahko človekovo simbolno zmožnost popolnoma zakrni, to potrjujejo primeri otrok, ki so odraščali pri opicah ali drugih živalih. Na drugi strani pa čustvena in dialoška razsežnost dajeta simbolnemu svetu trdnost in gibljivost, hkrati pa človeka določata z odgovornostjo in etično zavezanostjo. Človek kot odprto (inteligentno in ustvarjalno) bitje potrebuje **urejevalne mehanizme** (C. Geertz), da lahko ureja svoje življenje v svetu. Šele etika kot sistem in kot drža (osebe in družbe) omogoča urejeno človekovo življenje.

## **Aristotelova delitev znanosti in etika**

Aristotel razlikuje: **1) teoretične** znanosti: naravoslovje, matematika in metafizika. **2) Praktične (spretnostne** znanosti, ki imajo svoj cilj v samih sebi in se človek za to delovanje usposablja v oz. pri sebi). To so logika, **etika**, estetika. **3) Ustvarjalne – proizvodne** panoge oziroma znanosti pa imajo cilj delovanja zunaj sebe, ker nekaj proizvajajo: ekonomika, poetika.

Vse tri vrste znanosti so razglabljanje o dejavnostih človeka. Praktične znanosti pa so človekove spretnosti, ki ga usposabljujejo za delovanje v svetu glede na to, da človek, kakor smo ugotovili uvodoma, ne deluje nagonsko (gr. *autómaton*), temveč

<sup>3</sup> Aristotel, *Metafizika*, 982a.

<sup>4</sup> Prim. Cassirer, n. d. 29,38.

po svojih navadah. Zanje ima na razpolago osebno zmožnost (um) in ustrezen (zunanj) okvir, ki ga sprejme, ko začne vstopati v simbolni svet človeka, tj. s prihodom na ta svet se začne vraščati v človeško kulturo.

**Etika** kot spretnost usmerja človeka, da dela dobro. Povezuje njegovo osebno naravno podlago, se pravi njegovo osebno etično izkušnjo in etično izkušnjo celotnega človeštva (kulturo), tj. etične okvire, ki krepijo človekovo osebno izkušnjo in omogočajo bolj zanesljivo ravnanje, ker osebno etično izkušnjo postavijo v ustaljene (apriorne) okvire, ki so jih preizkušale že generacije pred njim. Tako etika (gr. *éthos*, navada, običaj) skrbi za človekovo ohranjanje človeškega kot stalno izročilo njegove narave in kulture. Človeškost kot etični ideal je tako položena v človekovo naravo in obenem tudi kulturno oblikovana, podrobneje določena s kulturnimi in civilizacijskimi prvinami. Človek si prizadeva ohraniti, kakor pravi F. Fukuyama, družbeni kapital (temeljne vrednote),<sup>5</sup> s katerimi zagotovi sebi in drugim varno življenje. Čeprav se po besedah C. Geertza razne kulture med seboj razlikujejo glede etičnih mehanizmov celo tako, da po njegovem ni *nobenih skupnih izhodišč*, pa je skupno vsem kulturam vsaj to, da *zagotavljajo ohranjanje in preživetje človeškega* in torej preživetje človeka v svoji kulturi. Četudi se v raznih človeških družbah dogajajo do odkloni od človeškega, se ljudje vedno vračamo na te temelje, na ustaljeno človeško (tj. ustaljene etične podlage), da bi z ohranjanjem teh etičnih podlag ohranili tudi človeškost in bi lahko preživeli.

Etiko torej določajo **vrednote**, ki tlakujejo človekovo pot k **dobremu**, skratka ga usmerjajo k temu, kaj **naj** stori oziroma kaj mu je **treba** storiti. Kaj mora človek delati ni samoumevno, ker človek ni zgolj nagonsko bitje, temveč je »Prometej«; bitje ki predvideva. Vse, kar ljudje delamo, moramo do-misliti, pred-videti, da bi lahko uresničevali svoje življenje. Zato pa je etika tako zahtevna panoga, ki je sicer samoumevna, pa je vendar, ker jo mora človek stalno reflektirati in tako presojeti svoje delovanje – predmet stalnih pretresov in preučevanj.

**DEFINICIJA: Etika je panoga, ki skrbi za dobro** (človeka), je veda, ki skrbi za vrednote, določa človekove držbe oziroma človeku narekuje, kaj naj dela, da bo življenje posameznika in skupnosti potekalo urejeno. Po svoji simbolni spretnosti človek oblikuje pravila oziroma urejevalne mehanizme za življenje na tem svetu. Take mehanizme poznajo vse kulture od najstarejših časov do danes.

**SMOTER** ali **namen** etike je doseči **dobro**, kar je za človeka tudi **sreča** oz. srečnost (gr. *eudaimonía*). Iz človekove simbolne zmožnosti sledi tudi občestvenost (=prijateljstvo) tega teženja, na to opozarja Aristotel posebno v 10. knjigi Nikomahove etike: Človek svojega etičnega cilja ne more doseči sam, marveč le skupaj z drugimi. Še več, kot etično bitje je ravno s sodelovanjem zmožen ustvarjati srečo. Prav tako je sreča, kakor so poleg Aristotela prepričani tudi drugi misleci, v iskanju višjih (duhovnih) vrednot. Dobro je povezano z vrednotenjem, vrednotenje pa je zadeva skupnosti. Prav tako je vrednotenje po Aristotelu iskanje ravnovesja (gr. *mesótes*, sredina) med skrajnostmi (gr. *akrótes*). Dobro pa človek išče, ker ga poželi (gr. *óreksis*, teženje, poželenje). Šele želja odpira pot praktičnemu umu (gr. *phrónesis*), med njima velja pravilo: poželenje brez praktičnega uma je slepo, praktični um brez poželenja je nemočen.

#### **Vir etike**

Vir etike je najprej človekova lastna simbolno preoblikovana narava, ki je zato že obenem tudi kultura. Nikoli ni v surovem stanju, tudi na začetku človekovega življenja

---

<sup>5</sup> Prim. Fukuyama, F. *Der große Aufbruch*, Wien 1999, 31..,

na svetu ne. Etika vsebuje človekovo osebno izkušnjo, avtoritete, verska izročila, umetnosti, filozofije, znanosti: Danes sta za vedenje o človeku - tudi o človeku kot etičnem bitju - vedno bolj pomembni sociologija in psihologija. Kot bitje se človek s prihodom na svet lahko začne uveljavljati le kot simbolno in ravno zato kot etično bitje, torej bitje, ki si samo osvoji sistem, ki mu omogoča ravnanje in zagotavlja ohranjanje njegove človeškosti. Starši in drugi ljudje ga vpeljujejo v simbolni svet in mu tako omogočajo življenje in preživetje. Najpomembnejši etični vir v tem procesu je človek sam, vendar dobi to izkušnjo le posredovano po drugih oziroma po kulturnem okviru. Ta ga uvaja v simbolnost, ki je pogoj njegovega etičnega delovanja.

Človek kot umsko bitje si tako določa pravila svojega ravnanja. **Metoda** etike je **umsko**, pomembno vlogo ima **dialog** med osebnim umom in izročilom človeštva, pa tudi med posameznimi znanostmi in sploh vsemi panogami, s katerimi se ukvarja človek. Dialog raznih etičnih partnerjev, na kar posebej opozarjajo personalistični misleci, je pogoj, da človeška skupnost deluje povezano obenem pa ohranja osebno odgovornost posameznih partnerjev. Zato je **metoda etike dopolnilna (komplementarna)**: Razne človekove dejavnosti lahko šele v dialogu preprečijo človekove napačne poti in omogočijo tvorno sodelovanje posameznikov in skupin. Delovanja človekovega uma si danes ne moremo predstavljati brez **znanosti**, seveda pa se temu pridružujejo vsa moderna sredstva kot so umetniške dejavnosti predvsem pa gospodarsko-medijski procesi moderne družbe. V moderni dobi ima zaradi znanstvenih pridobitev, ki so spremenile človekov način življenja tudi na etičnem področju pomembno težo znanstveni, sistematični um, ki vsebuje celo nevarnost, da postane instrumentalni um – 'čista tehnika', ki naj bi 'mrtvo' vladala človeku. Zaradi razvejenosti človekovih dejavnosti je danes ključnega pomena za etično delovanje, kako spoznati in določiti to, kar je nujno, oziroma kar je nujno treba delati in izpolniti. Še bolj ko v času Aristotela je danes zapleteno določiti, kaj je (skupno) dobro ter tako omogočiti posamezniku in skupinam, da se v sodobni prepletenosti in razvejenosti življenja odločijo za dialog, da bodo prišli do skupnega dobrega. Le tako bodo namreč lahko našli za večino sprejemljive rešitve in smernice za delovanje v svetovnem merilu.

### **Cilj etike**

Od Platona in Aristotela naprej etike zaposluje problem, ali je ta cilj etike določen, ali pa si etika kot spretnost postavlja ta cilj (sproti) na podlagi stalnega neposrednega izkustva. Danes je spričo različnih etičnih izročil, ki se srečujejo in mešajo v sodobni civilizacijski in kulturni zmedi, posledici mešanja kulturnih in tudi etičnih izročil, vprašanje etičnih temeljev in ciljev toliko bolj aktualno.

Platon je razumel najvišje dobro (ideja dobrega) kot *znano* in je bil prepričan, da k temu vse *teži*, torej je najvišje dobro jasen in določen cilj za etično delujočega človeka. Aristotel pa je svojo celotno filozofijo utemeljeval na sprotne iskanju in preverjanju. Tudi etiko je razumel kot umsko panogo, ki človeku v življenjskem izkustvu odkriva temelje etičnega presojanja in odločanja. Etika je po njem **spretnost**, s katero je človek zmožen urejati svoje življenje in si obenem pridobiti tudi navado (gr. *éthos*), da *teži* k dobremu. Teženje k dobremu pa je po Aristotelu in Tomažu Akvinskem naravno teženje: Volja je namreč naravnana k dobremu. To dobro sicer ni vnaprej znano in jasno, človek mora sproti delati na to, da ga odkriva, to teženje pa je povezano z umom in po Aristotelu torej obstaja soglasje med umskimi

in etičnimi krepostmi.<sup>6</sup> Po drugi strani pa etično prizadevanje ni enkrat za vselej končano, človek mora biti stalno na preži, v razmerah svojega vsakdanjega življenja sproti določa, kaj je prav, in si obenem tudi priuči navade, da si za to lahko prizadeva. Vodilo etike je vzpostavljati povezavo med **izročilom** in (neposrednim človeškim) **izkustvom**. Njen cilj je omogočiti človeku tako delovanje, da bo dosegel osebno izpolnitev, zadovoljnost, srečo, to pa pomeni, da naj ravna tako, da bo čimbolj razvil (izpo(po)lnil) svoje človeško dostojanstvo. Praviloma je to tisto, kar imenujemo dobro, zato pravijo etiki: »Glavno načelo etike je **delati dobro**, oziroma **biti dober človek**,« **to** je npr. po Janžekoviču samorazvidno.<sup>7</sup> Tudi on potrjuje, da gre etiki predvsem za ureditev človeka. Podobno že omenjeni Geertz v raziskavah na otoku Javi ugotavlja, da urejevalni mehanizmi tam pomenijo vodila, ki si jih človek prisvoji, da bo "dober Javanec".

### Vrste etike

Po navadi razlikujemo več tipov etike. Deontološka ali tudi normativna etika (**etika dolžnosti**) zahteva, **naj** se človek brezpogojno ravna po etičnih normah, se pravi, naj brezpogojno sledi temu, kar je prav. Njen vir in njena utemeljitev je norma oz. splošno sprejeto vodilo, da **je treba** delati dobro.

Drugi tip etike je **etika vrednot**, ki spodbuja človeka k vrednotam, ga usmerja tako, da bi dosegel (absolutno) **dobro**. Vsak človek si v življenju postavlja lestvico vrednot, nekaj mu je več vredno kakor drugo. Po Aristotelu pa je dobro kot etični cilj združitev (sinteza) vrednostnih sistemov.<sup>8</sup>

Potemtakem se med seboj ne dopolnjujejo le kreposti ampak tudi dolžnosti in vrednote. Zato se tudi oba tipa etike: vrednostna in deontološka (normativna) etika dopolnjujeta med seboj : Kar nam je vrednota, to imamo namen uresničevati oz. težiti za tem, zato nam je to tudi dolžnost.

Problem sodobne družbe je, da vprašanje etike pogosto omejuje le na delne etične cilje ali na delna področja etičnega. Ker je ta družba usmerjena v posamično, tudi na področju etičnega težko najde celostnost. Omejenost etičnega pa postavlja vprašanje obče veljavnih norm. Taki primeri so **situacijska** (od neposrednega položaja odvisna) etika, ki zagotavlja, da se v trenutnem položaju pokaže, kaj je etično in da je položaj tudi norma za takratno človekovo ravnanje. Taka etika pa ima pomanjkljivost, da človeku ne daje zanesljivih smernic za ravnanje. Vsaka etika se sicer uresničuje v konkretnih razmerah, vendar položaj sam ne more dajati tudi norme za delovanje.

**Utilitaristična** (koristolovska, lat. *utilis*, koristen; utemeljitelj Jeremy Bentham, 1748-1832) ali tudi pragmatična (gr. *pragma* dejavnost) etika je naravnana na neposredni položaj (utemeljitelji Charles Sanders Pierce, 1839-1914 in Viljem James, 1842-1910, George Herbert Mead, 1863-1931), in išče to, kar človeku koristi. Vse te smeri etike imajo težavo, kako najti skupno soglasje (*common sense*), glede tega, kar bi bilo koristno za vse. Novejši pragmatisti (Piercov učenec Clarence Irving Lewis, 1883-1964) zagovarjajo "konstruktivistično pragmatiko", se pravi, izdelati skušajo formalni sistem, ki bi omogočal postopek, po katerem bi ljudje lahko že s samim spoštovanjem pravil, uživali oz. dosegali etične dobrine. Vse vrste utilitarističnih oz. pragmatičnih etik so vplivale na sodobno libertiniistično (poljubnostno), na posameznikove želje in hotenja odprto družbeno etiko.

---

6 Prim. Viktor Cathrein, *Klugheit und sittliche Tugenden nach Aristoteles*, v: F-P. Hager, *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, 61-62.

7 Prim. Janžekovič, J., *Smisel življenja*, Celje 1966, 213 sl. in *Krščanstvo in etika*, v: *Izbrani spisi I, (Krščanstvo in marksizem)*, Celje 1976, 89 sl.

8 Prim. Fritz-Peter Hager, n.d., *Uvod*, XXI.



V klasični etiki prevladuje deontološka etika **dolžnosti**, ki zahteva absolutno spoštovanje osnovne etične norme oziroma temeljnega pravila. Tak primer je Kantov *kategorični imperativ*: »Delaj le po vodilu, po katerem (lahko) hočeš le to, kar bo tudi splošen zakon« Imperativ ima tudi različico: »Delaj tako, da ti bo človeškost v tvoji osebi in v osebi vsakogar drugega vselej glavni namen, nikoli sredstvo.«<sup>9</sup> Problem in nedorečenost čisto normativne oz. deontološke etike pa je njena čista formalnost, »nadzemeljskost« in odsotnost od neposrednih zadev življenja. Vsakemu takemu apriornemu pogledu manjka neposredni izkustveni okvir. Kakor je vedel že Aristotel, se mora etika oblikovati v neposredni etični izkušnji, pri kateri gre za dialektiko med človekovo svobodo ter naravno in družbeno nujnostjo.

Klasična etika **vrednot** gradi na tem, kar ima človek za vredno, 'sveto,' in mu veleva, naj si za tisto tudi prizadeva. Je bolj ciljno (**teleološko**) naravnana, ker človeka usmerja k določenemu cilju, h konkretnim vrednotam. Tako je etiko razumel Aristotel. Etika vrednot ima pred seboj človeka kot čustveno bitje, ki za svoje delovanje potrebuje ustrezno **motivacijo**, da se more odločati za vrednote. Motivacijo sproža privrženost vrednostnemu svetu. Ljudje se odločamo za to, kar imamo radi, k čemur težimo, kamor nas vleče. Težko prestopimo vrednostne lestvice, ki smo si jih ustvarili v mladosti, posebno v začetnih letih življenja. Zato je zelo pomembno, na kar nas opozarja antropologija otroka, kako in v koliki meri si otrok v zgodnjih letih osvoji sistem človeških vrednot. Čustveni naboj, ki je v zgodnjih letih zelo močan, dobesedno zlepi osnovne simbolične vrednotne kode z osebnostjo. Kasneje je to težko spreminjati.

Dolžnost in vrednota sta dve plati etičnega: zgolj dolžnost je formalizem, 'suhoparna zahteva' in prisila brez življenja. Vrednostna opredelitev pa usmerja k vrednoti, k temu, kar nas privlači. Skrajna oblika oz. izkrivljenje vrednote je koristolovsko (utilitarno) uživanje oziroma hedonizem, ki vrednoto zoži na (poljubno) osebno prijetnost. Etika dobrin (vrednot) gradi na človekovem vrednotenju, ki je čustveno utemeljeno: Kar imamo radi, za to se odločamo. Umetnost življenja je prisvojiti si tak vrednostni sistem, ki gradi na lestvici vrednot in omogoča človeku in družbi življenje in delovanje ter daje mehanizme za človekovo ohranitev in razvoj.

Sicer je večina etik **teleoloških**, saj vse etike navajajo k doseganju (etičnih) ciljev, tj. dobrega. Kaj pa je to dobro in kakšen podrobneje je videti ta cilj etičnega ravnanja, mora človek kot umno bitje stalno določati in preverjati v svojem neposrednem delovanju, pravi Aristotel. Brez delovanja ostaja etika zgolj papirnat formalizem, mrtva črka, ki ne prinaša življenja.

**Etika vrednot** izpostavlja antropološko podlago (utemeljenost etičnega v človeku) etičnega: človek je pravzaprav temelj etike,<sup>10</sup> in on določa cilj delovanja tako, da se ohranja kot bitje, zato se v etičnem delovanju lestvica vrednot usmerja v spodbujanje človeškosti. Praviloma naj bi vsaka etika zagotavljala takšno delovanje, saj je izvor etičnega ravno v izpopolnjevanju človeka. Etika kot panoga na podlagi uma, dosedanjih etičnih izročil in človekove etične izkušnje dialoško stalno skrbi za ohranjanje in vzdrževanje etičnih temeljev oz. vrednot. Po Aristotelu mora etika skrbeti za ohranjanje ravnovesja (za **mero**) med skrajnostmi in preprečevati, da bi človek 'iztiril', da ne bi v svojem delovanju in razvoju 'izpadel' iz človeškosti, kar je stalni problem njegove simbolične določenosti: Po eni strani namreč simbolnost omogoča 'pravo' delovanje, po drugi pa je tudi stalno brezno, ki lahko človeka zapelje

9 Prim. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA52

10 Prim. Juhant, *Človek temelj etike?*, v: BV 53 (1993), 125-134.

celo v popolno popačenje človeškega; npr. človek, ki se odloči za samomor ali umor drugega človeka ali za bolezensko škodovanje sebi ali drugim.

Zato je v etiki posebno spričo sodobnega relativizma in sebičnosti (liberalističnosti) zelo pomembno, da upoštevamo človeka kot celostno bitje. To je antropološko izhodišče etike, ki pomeni, da je treba etično delovanje meriti na celostni podobi človeka. To seveda ne pomeni kakega sebičnega subjektivizma, temveč ravno nasprotno: Etične vrednote in norme (dolžnosti) je treba skrbno preučiti v medčloveških odnosih, v kulturnem stanju družbe in sicer od začetkov človeštva do danes. Za človekovo srečo kot končni (božanski) etični cilj je zato nujno delovanje uma kot teoretičnega uvida (*gr. theoreía*). Beseda *Theo* nakazuje, da gre za božanski temelj. Za razumevanje etike je torej nujen **hermenevtični proces** (proces umevanja). V tem procesu se pokaže, kako so ljudje v zgodovinskem razvoju gradili na normah in vrednotah. Kaj so le-te in kako jih utemeljiti, da bodo podlaga za splošno pritrjevanje oz. skupnostni čut (*common sense*), je osrednje vprašanje etike. Ta proces nam tudi potrjuje, da je vsaka etika obenem normativna (deontološka) in vrednostna (teleološka). Prav tako nam zgodovinski proces etičnega pojmovanja dokazuje, da je za etično delovanje odločilna drža posameznikov in skupnosti, ki šele prav zagotavlja stabilnost etičnega delovanja človeka in družbe ter omogoča ohranjanje in napredovanje človeškega življenja.

### Posameznik in skupnost

Etika temelji tudi na uvidu, da smo ljudje bitja, ki se lahko razvijajo le skupaj in smo potrebni (odvisni) drug (od) drugega. Najbolj slikovito se ta potrebnost izraža s podobo dojenčka v materinem naročju. Brez materine pripravljenosti, da ga vzame v naročje, t.j. da mu zagotavlja dialog, otrok sploh ne more preživeti. Ta model pa se ponavlja vse življenje: brez drugega nismo zmožni živeti. Potrebe nas silijo v odnose. Zaradi potreb pa se odločamo in reagiramo, potrebe nas spodbujajo k teženju za nečim. Človek praviloma nikoli ne deluje čisto zase in čisto sam. Že prvi dnevi človekovega življenja na tem svetu jasno kažejo, da je **drugi** nujno potreben za človekovo življenje in delovanje. Dejansko nikoli nismo popolnoma sami zase, temveč so ob nas vedno tudi drugi ljudje, in etika je vezana na ta **dialoški** položaj. Brez dogovora ne moremo in ne znamo uresničevati svojih potreb (zahtev). Že sama govorica je utemeljena na skupnosti in nas zavezuje drugim, zato je govorica tudi etična obveznost. Človeštvo si je ustvarilo zakladnico etičnega (izročila), ki je najpomembnejša pridobitev človeške kulture, saj človek zvečine vse, kar počne, namenja urejevanju svojega delovanja (Geertz: urejevalni mehanizmi).<sup>11</sup> Po prepričanju antropologov naj bi bila tudi govorica namenjena reševanju praktičnega položaja človeka: človek govorico potrebuje, da pre-živi.

Platon, Aristotel in še Tomaž Akvinski v 13. stol. dajejo prednost skupnosti pred posameznikom, zato se posebna zadnja dva zavzemata tudi za omejitve posameznika, če je to v skupno dobro. Glede tega se ti misleci razlikujejo od modernih, ki postavljajo v ospredje posameznika in njegove koristi.<sup>12</sup> Seveda pa je bila takrat v zakonodaji bolj poudarjena ideja pravičnosti, torej so etične postavke in z njimi kreposti, kakor pravi Aristotel, imele v družbi večjo težo kakor danes. Tudi takrat je sicer lahko prišlo do nasprotja med (dobrim) človekom in državljanom in torej dober človek ni bil vedno tudi dober državljan, če se je npr. uprl zakonom kot

---

11 Prim. Geertz, C., *Kulturbegriff und Menschenbild*, v: Burkard, F.-P, *Kulturphilosophie*, Freiburg (Alber) 2000, 205-231.

12 Prim. D. J. Allan, *Individuum und Staat in der Ethik und der Politik des Aristoteles* v: F.-P. Hager, n.d., 410.

Antigona ali Sokrat.<sup>13</sup> Kljub temu je praviloma skupnost (gr. *pólis*) s "pravimi zakoni" dajala okvir etičnega delovanja posameznika.<sup>14</sup> Iz tega je razvidno, da ima država nalogo, skrbeti za primerno vzgojo, ki bo državljanom, posebno mladim, omogočila razvoj čuta za pravičnost, torej za primerno etično držo.

Grki seveda še ne poznajo tolikega razkoraka med zakonom in pravico, kakršen je značilen za družbo moderne, temveč je zakon zajemal tudi pravico. V deseti knjigi Nikomahove etike Aristotel v tem smislu izrecno pravi, da je dobro, da državnik, ki ima (dobre) zakonodajalske sposobnosti, tudi s pravilnimi zakoni poskrbi za ravnanje žena in otrok.<sup>15</sup> Tudi v *Politiki* Aristotel ponavlja, da zdrave ustave skrbijo za blagor vseh državljanov, slabe pa samo za blagor nekaterih.<sup>16</sup> V celoti se Aristotel (po besedah Allana) bolj kakor Platon - ta je bližje absolutni (totalitarni) državi, ki je nad posameznikom - zavzema za ohranitev bolj pozitivne in vmesne vloge države "kot šole vsake najvišje kreposti, kot gojišče plemenite človeškosti in tako kot domovine zemeljske srečnosti."<sup>17</sup> Šele krščanstvo je za Aristotelom izoblikovalo pojem osebe kot nosilke temeljnih pravic in svoboščin, ko je izpostavilo vlogo človeka kot samostojne osebe po podobi Jezusa Kristusa. Človeka po božji podobi pa je v novem veku zamenjal človek po družbeni pogodbi: namesto Kristusa postane temelj človeka oseba družbene pogodbe.

## Etika in zgodovina

Zgodovina nam v svoji zakladnici hrani tudi etos. Sestavljajo ga človekove držbe, razpoloženja, smernice, vodila, navade in zakonitosti človekovega ravnanja. V dialogu med preteklimi in sedanjimi osebnimi izkušnjami posameznikov in skupin lahko tudi danes skupaj ustvarjamo polje etičnega. Vir izročila etike je vedno človek kot simbolno in zato etično bitje.

Zgodovina kaže, da so zaradi človekove svobode in simbolnosti celo globoki misleci zašli na stranpoti glede človeškega. Tako npr. Platon zagovarja suženjstvo, mnogoženstvo itn. Kljub temu pa so se v zgodovinskem procesu ohranile bistvene prvine etičnega. Današnji um jih mora prav tako v umevanju tega procesa odkriti in povezati z izkušnjo etičnega današnjega človeka. To je hermenevtični proces, ki nas usmerja znova k začetno izpostavljenemu dialogu. Človek se kot posameznik lahko izgubi ali celo v dialogu skupaj z drugimi iztira, vendar človeštvo zaradi svojih kulturnih usedlin le ohranja temeljno izkušnjo etičnega. Zato človeku ni treba popolnoma na novo postavljati in utemeljevati etičnega delovanja. Z rojstvom vstopa v ta etični svet. Naloga človeka kot umskega bitja je, da **v dialogu** to izkušnjo stalno preverja. Avtoritete, **izročila**, stališča prednikov in sodobnikov (skupaj s svojimi osebnimi spoznanji in spoznanji na raznih področjih njegovega delovanja npr. v znanosti) posebno tistih ljudi, ki o tem natančneje in dosledneje razmišljajo: (verski) voditelji, filozofi, književniki so temelj za presojo in določitev smeri človeškega tj. etičnega delovanja.

V globalizacijskih procesih mora človek v različnih izročilih: krščanskem, budističnem, Bantu itd. poiskati skupne antropološke osnove in utemeljitev ki naj bi omogočila univerzalno podlago srečevanja različnih kultur. Vsa izročila imajo namreč skupno osnovo: Etos človeka kot etičnega bitja.

## Osnove etične izkušnje - temeljni pojmi

13 Prim. *Nikomahova Etika*, 1130 b.

14 Prav tam, 1129b.

15 Prav tam, 1180a.

16 Prim. *Politika* 1279.

17 Prim. Allan, v Hager, n.d., 430.

Bistvo etike kot panoge so v zgodovini različno utemeljevali: "Medtem ko gre Platonu za *dobro na sebi*, ima Aristotelovo etično mišljenje svoje težišče v analizi moralnega delovanja z vidika najvišjega *človeškega dobrega*. Kant spet poskuša 'dejstvo' moralnega dejanja utemeljiti iz čistega praktičnega uma, da bi razložil moralnost. Moderni jezikovni analitiki človekove govorice v nasprotju s tem raziskujejo govorico morale v njeni logični strukturi, da bi razjasnili moralno ravnanje človeka."<sup>18</sup>

Kot poudarja A. MacIntyre, se je oblikovanje etičnih pojmov v Grčiji začelo takrat, "ko je v nekem obdobju postalo jasno, da z postavitvijo moralnih vprašanj pomen nekaterih ključnih besed, ki so se uporabljale na tem področju, ni več jasen in nedvoumen."<sup>19</sup>

Splošno človeško izkustvo potrjuje, da si človek začne zastavljati vprašanja, ko se začne stvarnosti čuditi, kakor pravi Aristotel,<sup>20</sup> skratka, ko mu stvari ne tečejo več po vajenem oz. ustaljenem redu. Na drugi strani zgodovinski pregled problemov etike potrjuje, da pa gre v etiki za nekaj samoumevnega, temeljno-človeškega, stalnega in ustaljenega, za nekaj, kar ima svojo utemeljitev v sami naravi. To je stalnica človeške narave in torej nekaj nespremenljivega, kakor pravi Franz Böckle.<sup>21</sup>

Aristotel je utemeljitelj vseh filozofskih panog in tudi etike. Etika se razlikuje od (ostale zgolj) teoretične filozofije, ker raziskuje "**tisto, kar pripada človeku**" (*perí ta antrópeia philosophía*)<sup>22</sup>. Če se lahko preostala filozofija osamosvoji in postane sistem (gr. *theoría* - kar je na vpogled), tj. sklenjen in urejen svet, se etika nanaša na človeka in je utemeljena z njegovo vpletenostjo, njen pogoj je človekovo sodelovanje: Etika je človekova (osebna) **spretnost** (umetnost). Kot panoga najintimneje razodeva človeške razsežnosti, po njej se najizraziteje izraža človeškost. Ta je tesno zvezana s človekovo simbolno zmožnostjo. Človek kot simbolno bitje si mora za preživetje ustvarjati svoj posredovani (simbolni oz. reflektivni) svet in zato ničesar ne doživlja surovo, ampak vse preoblikuje na način svojega gledišča, po katerem mu poteka življenje. Etika torej tako človeka usposablja, da deluje kot človek. Z etičnimi držami si človek prisvoji "dobre navade", da oblikuje svojo naravo po človeško. Etične drže imajo nalogo ohranjati človeškost. Človek je kot nosilec etosa sam svoj dejavnik in obenem tudi cilj etičnega uresničevanja; vse je namenjeno njegovi sreči oziroma izpo(po)nitvi. S poslušom za etično izkušnjo si človek sam kot voljno orodje (etični *organon*) oblikuje spretnosti oz. navade (kreposti), da obvlada ta proces. Odločilna je **umska** presoja, ki usmerja prizadevanje volje, pomembni pa sta v teh procesih **čustvena** in **dialoška** določenost oz. pogojenost. Oboje veže etično v vez z drugimi, ki so preskusni kamen naše etične pristojnosti.

Kot vodilo človekovega delovanja ima etika nosilno mesto v simboličnem svetu, saj v okviru govorice vsebuje mehanizme človekovega delovanja in zagotavlja njegovo stalnost, skrbi za ustaljeno v človekovem življenju. Tako pa preprečuje, da bi se človek iztiril, oziroma se izgubil iz svoje človeškosti. Tudi stoiki so zato imeli etiko za središče filozofije po znani shemi, da je filozofija kakor jajce: logika je lupina, fizika beljak, etika pa rumenjaki, torej najbolj pomembna človekova življenjska substanca.

---

18 A. Pieper, Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit, Stuttgart 1973, navaja Platona, Država, 508d-509c in Fileb 65a; Aristotela, Nikomahova etika I, 1096a sl.; Kanta, Kritika praktičnega uma, A 55sl. in B. R. M. Hare(a), The Language of Morals, Oxford University Press 1967 (1952): "Ethics, as I conceive it, is the logical study of the language of morals."

19 A. MacIntyre, Kratka zgodovina etike, Ljubljana 1993, 17.

20 Prim. Platon, Theaitet 155, Aristotel, Metafizika, 982.

21 Prim. F. Böckle, Fundamentalmoral I, Bonn 1971/72, 4

22 Prim. Aristotel: Nikomahova etika 1181b 2.

Razprave o vlogi in pomenu ter problemih etike in njenih temeljnih pojmov so torej z Aristotelom, utemeljiteljem etike kot panoge, dobile svoje sistemske okvire, dopolnjujejo pa se vse do danes. Kakor pri drugih človekovih dejavnostih in panogah se tudi na tem področju nastajajo spremembe, ki jih terja življenjski okvir (kontekst) in etiki morajo najti ustrezne odgovore na izzive časa. Posebno so etično občutljiva obdobja sprememb, kakršno doživljajo tudi tranzicijske države. Tako je bilo aktualno vprašanje etike v helenizmu, potem spet na začetku novega veka, danes pa je prehod iz moderne v postmoderno paradigmo ponovni izziv tudi za etično delovanje človeka. V tranzicijskih državah to še zaostruje propad totalitarnega komunističnega sistema. Izročilo človeštva potrjuje, da človek lahko določi okvire in merila svojega delovanja ter opirajoč se na filozofsko in kulturno izročilo določi urejevalne mehanizme (norme in vrednote) svojega življenja.

Ne le v postkomunističnih družbah tudi v tako imenovanem demokratičnem svetu postaja danes ponovno aktualno polaganje oz. utemeljevanje etičnih temeljev. Vse to je posledica svetovnih globalizacijskih in postmodernih usmeritev in to potrjujejo številne razprave o etiki tako v anglosaškem svetu kakor po osrednjih evropskih državah in seveda tudi pri nas. Današnja postmoderna oziroma poindustrijska družba, v kateri prevladujejo liberalistična pravila, se znova dogovarja za etična vodila, ne le po meri posameznika (individualistično), temveč tudi po meri celotne skupnosti.

Spričo vedno večje povezanosti sveta (globalizacija) s poenotenimi vzorci ravnanja in delovanja gre za postmoderna etična vodila, ki morajo tudi v teh procesih zagotavljati takšno ravnanje, ki omogoča razvoj in ohranjanje človeka kot bitja.

Čeprav grška beseda etika (**éthos**: ustaljen kraj bivanja, **navada, nrav**, običaj) označuje stalno, nespremenljivo, tudi to, kar pripada človekovi nravi, se je etika kot filozofska panoga razvila ravno v času sprememb v grški družbi. Tudi kasneje so bili njeni najbolj produktivni časi družbenih sprememb: Npr. tudi ob spremembah v postkomunističnih državah, ko se oglašajo zahteve po etičnih pravilih, po utemeljitvi etičnega kodeksa politikov, časnikarjev, učiteljev itn.

Aristotel kot utemeljitelj klasične etike govori v svojih etičnih spisih o etični teoriji (gr. *ethikés theorías*) in etični pragmatičnosti (gr. *ethiké pragmateía*). Svoj "etični nauk" oziroma svoje etično govorjenje naslanja na izročilo, ki ga je dobil preko Platona od Sokrata in drugih prednikov. Sokrat v sporu s sofisti zagovarja stališče, da vsaka trditev vsebuje nekaj stalnega, že navzočega,<sup>23</sup> da moremo in moramo zato govoriti o **stalnosti "etičnih norm"**. V tem smislu se torej že Sokrat zaveda, da mora človek v okviru svoje govornice oziroma svoje misli uvideti in priznati, da ni vse le poljubno, da ni poljubnih resnic, da ima človek skratka določeno stalno podlago, ki mu omogoča delovanje, čeprav je samoumevna utemeljitev ustanov in navad v pólisu kot častita postava izročil očetov (*pátrios nómos*) v njegovem času grške zgodovine postala že dvomljiva.

V svojih razpravah s Sokratom sofisti menijo, da je dobro in pravo (*ta de kalá kai ta díkaia*) "zgolj navada in pravilo, nič pa po naravi".<sup>24</sup> Sokrat pa atenskemu zboru dokazuje, da mora ravnati v skladu s postavami, ki so določene s človeško naravo. Sofisti torej zastopajo razkorak med naravo in dogovorom, zaradi česar naj bi bili dogovori poljubni, to pa pomeni, da bi jih lahko vsakdo razumel po svoje, kot lahko razlagamo sofista Protagora: "Človek je merilo vseh stvari: bivajočih kako so,

---

23 Prim. Platon, *Gorgias* 49 1b.

24 J. Ritter, *Ethik*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart 1972, Zv. 2, 761.

nebivajočih, kako niso."<sup>25</sup> Trditev lahko sicer razlagamo bodisi tako, da pri spoznavanju izhajamo iz človeka (subjektivno), pa tudi tako, da si vsakdo lahko razlaga stvari popolnoma po svoje (subjektivistično). Sicer so tako sofisti kakor Sokrat razumeli svet kot svet po meri človeka torej antropološko, se pravi, da ima vsak človek svoj osebni simbolni svet in torej svet dojema le po svoji meri.

Etika je torej za Grke iskanje primerne načina bivanja, iskanje poti življenjske modrosti, kar pomeni takega načina delovanja, s katerim dosežemo (splošno sprejemljivo) dobro. Grki vidijo tesno zvezo med etiko in politiko, kajti po Aristotelu lahko človek etično deluje, če mu to omogoča etična skupnost, torej **politika** (v smislu skupne zadeve). Tako človek po etiki, ki ga za to usposablja, dosega dobro.

Sokrat v sporu s sofisti trdi, da moremo in moramo govoriti o stalnosti "etičnih norm". Utemeljitev ustanov in navad v grškem pólisu v izročilu očetov **kot častita postava** (*pátrios nómos*) pa je v Sokratovem času postala dvomljiva. Iz razprav med Sokratom in sofisti, ki nam jih je posredoval predvsem Platon, je razvidno, da so sofisti postavili dvom nad ustaljenim etičnim izročilom v človekovi naravi<sup>26</sup> in trdili, da lahko o tem govorimo poljubno. Ravno zato se je v Sokratovem oz. v času sofistov postavilo radikalno vprašanje po (novi) etiki, o opredeljevanju okvirov dobrega in pravega, ki sta utemeljena v sami naravi človeka oz. njegovi etični biti, kar opravičujejo trdnost in brezpogojnost etičnega.

Na začetku *Nikomahove etike* Aristotel določa cilj etike, ki je dobro, h kateremu vse teži. Etika je umski uvid in presoja konkretne izkušnje, ki postane s spretnostjo vodilo človekovega ravnanja. V prelomnih časih, ko so se spreminjala ustaljena pravila človeškega ravnanja, je bilo treba okrepiti prizadevanje za etične temelje. Diogen Laertinski v 3. stol. po Kr. pravi, da "etika obravnava vedenje v življenju in to, kar zadeva nas ljudi"<sup>27</sup> Hauskeller zato meni, da se že v grškem svetu kaže, da "se etika pričinja tam, kjer preneha *ethos*, se pravi tam, kjer se ne ve, kaj je treba storiti."<sup>28</sup> Etika je po tem potrebna, ko ljudje nimajo več etosa, ko se v njihovem ravnanju začnejo krhati temeljna pravila vedenja. Seveda tega ne smemo jemati absolutno, kajti vsak človek praviloma ve, kaj je treba delati, in ohranja neki *etos*. Z drugimi besedami: Vsi ljudje smo vendarle prepričani, da je treba spoštovati svoje in življenje sočloveka, celo takrat, ko oz. če sami življenje kakorkoli ogrožamo. Popolni etični dvom oziroma brezsmiselnost življenja (skepticism) je zato težko zagovarjati.

### **Ekskurz: Antropološko in krščansko etično izkustvo**

»Etika je jedro krščanstva«, je zapisal Janez Janžekovič.<sup>29</sup> Judovstvo in krščanstvo sta bistveno prispevala k pojmovanju človeka kot osebe – poleg grške umske in rimske pravne izkušnje – in omogočila njegovo etično utemeljitev. Kakor je zapisal Boetij v *Teološkem traktatu*, so prvi krščanski cerkveni zbori v razpravah o Sveti Trojici, posebej o Jezusovi naravi in osebi, postavili temeljne okvire za razumevanje osebe. Glede na to je oseba "umne narave samostojna podstat".<sup>30</sup> Ta sicer filozofska opredelitev človeka kot samostojnega umnega bitja ima svoje temelje v teologiji. Človek je ustvarjen po božji podobi, Jezus Kristus pa je najodličnejša podoba takega človeka. Oseba je odprta za drugega in nihče si je ne more in ne sme prisvojiti. Dialoška odprtost osebe odpira človeka za drugega in preprečuje, da bi njegovo ravnanje (tj. njegove etične držbe) postalo ideologija. Krščanstvo je moderni dalo

25 Platon Teajtet, 167c.

26 J. Ritter, *Ethik*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart 1972, Zv. 2, 761.

27 Hauskeller, M., *Geschichte der Ethik, Antike*, Frankfurt (DTV)1997, 9.

28 Prav tam, 11.

29 Janžekovič, J., *Krščanstvo in etika*, v: *Izbrani spisi I*, Celje 1976, 89.

30 Boetij: *Contra Eutychem et Nestorium*, 5.

podobo človeka, odprtega za medosebno dopolnjevanje. To pa nadgrajuje v odprtost Bogu, ki stalno preprečuje vsako ideološkost tj. omejitev človekove podobe na razred, raso, nacijo itn. Človek sam nima zadnje besede, temveč jo mora v dialogu z drugim in z Bogom stalno preverjati in dograjevati.

**Krščanska etika** z vztrajanjem pri teh načelih omogoča in pospešuje pojmovanje osebe, človekovih pravic in svoboščin in sploh obstoj človeka kot bitja medosebnih odnosov. Sodobni personalistični misleci pod vplivom svojega judovskega izročila znova izpostavljajo pomen dialoškosti. Tudi globalizacija terja tak svetovni dogovor med različnimi skupinami in smermi. Anglosaško izročilo, ki na podlagi srednjeveškega nominalizma izpostavlja človeka kot posameznika, naravnost zahteva dogovarjanje (dialog) oseb in njihovo medsebojno upoštevanje. Zahteva po svobodi in človekovih pravicah vsaj formalno ohranja srednjeveško krščansko paradigmo, po kateri je človek oseba v povezavi z drugim in z Bogom. Človeštvo lahko ohranja nauk o človekovih pravicah in dolžnostih le na podlagi globlje zaveze o naši nujni medsebojni povezanosti. Čeprav se v današnjem svetu ta vera v Boga kot utemeljitelja človeka izgublja, nas življenjska izkušnja – se pravi naše vsakdanje delovanje – sili k sodelovanju s tem pa k odgovornosti za drugega. Ameriški način življenja kljub sodobnim problemom temelji na tem, kar je ugotovil že Adam Smith: človek mora tudi ekonomsko delovati v strahospoštovanju do Boga, napravi sicer proizvod človeškega (npr. kapital, oblast napredek itd.) za boga oziroma za malika. Moderne razprave o etičnosti v gospodarstvu potrjujejo nujnost stalnega potrjevanja teh etičnih osnov, četudi ne kažejo religioznega temelja, pač pa izražajo nujnost medsebojnega upoštevanja človeškosti.<sup>31</sup>

Ameriška družba za razliko od evropske bolj upošteva krščansko izročilo o osebi in ga vnaša tudi v »družbeni sistem smisla«, ne da bi se obremenjevala z novoveško anti-religioznostjo in anti-cerkvenostjo, ki je značilna za evropski frankofonski in tudi germanski kulturni okvir (kulturni boj). Tudi zato je ameriška družba na podlagi tega izročila tekmovalno bolj usposobljena (kompetitivna), da kljubuje zahtevnim procesom globalizacije ter vanje vgrajuje družbeno-etične drže, npr. spoštovanje dogovorov, pravnega reda in upoštevanje drugih družbenih vrednostnih podlag. Z globalizacijo se v sodobnem svetu ti postopki in procesi vedno bolj omejujejo na funkcionalna (proceduralne, C. Taylor) pravila, ta pa se oddaljujejo od človeka kot temelja, zaradi katerega ti procesi sploh tečejo. Tako F. Fukuyama ugotavlja, da se tudi v ameriški družbi izgubljajo krščanske religiozne podlage, ki so krepile družbeni kapital.<sup>32</sup> Vendar ravno globalizacijski razvoj, ki odpravlja razlike in svet povezuje v globalno celoto, zahteva dogovor o temeljnem, ustaljenem, etičnem, torej o tem, kako in na kakšnih temeljih naj se ta globalna celota ravna, da bo ohranila možnosti za preživetje človeka.

### **Pogled v zgodovino etičnega pojmovanja**

Filozofsko razglabljanje o človeku kot bitju je sprožil grški **prehod iz mitskega v logični način mišljenja**. Kakor običajno ob spremembah sistemov se je tudi tedaj postavilo vprašanje, kakšno mesto ima človek znotraj teh družbenih prehodov, kaj je stalno in kaj spremenljivo, oziroma predvsem, kaj je sploh stalnega v človekovem življenju. To je sprožilo razglabljanja o tem, kako naj se človek ravna in kako naj oblikuje svoje življenje v novih razmerah in okoliščinah. Na novo se ob takih

31 Prim., Schlegelmilch B. Bodo, *Marketing Ethics: An International Perspective*. London, *International Thompson Business Press*, 1988, 118.

32 Prim. F. Fukuyama, *Der grosse Aufbruch*, Wien, 2000, 92.

spremembah postavlja vprašanje človekove samopodobe in njegovega mesta znotraj teh procesov v svetu. Človek, ki si kot umsko bitje stalno ureja svet in določa znotraj te urejenosti tudi svoje mesto, mora še posebno v teh razmerah znova določiti svoje urejevalne mehanizme in zbrati dovolj socialnega kapitala (vrednot), da bo kot bitje preživel.

## 2\* Grki

Po **Platonu** (427-347) je človek bitje, ki živi na tem svetu kakor v ujetništvu in se mora dvigati iz te ujetosti in težiti k duhovnemu svetu. To dviganje pomeni njegovo osvobajanje. Trud, ki ga vlaga človek v to prizadevanje, da bi se utrdil v kreposti, je znamenje duhovno utrjenega in osvobojenega bitja. Človek mora namreč na tem (navideznem) svetu težiti predvsem k drugemu pravemu (duhovnemu) svetu, v svetu idej, ki je človekov dejanski (absolutni) ideal. Vodilo vsega človekovega prizadevanja je ideja dobrega, ki je za človeka v neposredni tosvetni izkušnji nedosegljiva, je le najvišji ideal in končni človekov cilj. Pot do sveta idej pa je odprta zaradi človeške duše, natančneje: njenega (najvišjega) umskega dela, ki izhaja iz sveta idej in se hoče vrniti. Pot vračanja je **dialog**: osvobajanje od površinskosti (videza) življenja in iskanje globljega oz. višjega. Dialog človeka odpira globljim, duhovnim resničnostim in ga tako osvobaja videza vsakdanjosti ter usmerja k višjemu. Človekovo teženje v duhovnem delu duše je stalna naravnost na večni svet idej. Lepo in dobro – ideal grške kulture – je našel svojo potrditev v Platonovem idealu etičnega prizadevanja.

**Aristotel** (382-322) razmišlja predvsem, kako (etično) delovati v človekovih konkretnih razmerah. Za reševanje teh dilem je pristojna etika kot spretnost človekovega delovanja. Filozofsko Aristotelovo delo je povzetek in integracija grškega izročila. Aristotel je namreč razdelil filozofske panoge ter znotraj teh delitev določil mesto, vlogo in pomen etike kot umske panoge.

Pri Platonu je cilj, kamor je usmerjeno vse človekovo delovanje, nadzemeljska teleološkost oz. naravnost k neskončnemu, večnemu smotru. Aristotel postavlja človekovo delovanje v neposredne, konkretne cilje ter upošteva neposredno izkustveno dogajanje. Zato se njegov teleološki cilj, ki je srečnost (gr.*eudaimonía*), razodeva kot stalno in sprotno preverjanje in praktično odločanje uma. Do tega cilja prihajamo korakoma s stalnim umskim spremljanjem in z dejavnim odločanjem znotraj zemeljske resničnosti. Ko pa človek tako dosega to, kar je temeljno, prihaja tudi do lastne sreče. Ta je v prizadevanju za srednjo pot oziroma za **pravo** ali **srednjo mero**. Do sreče prihajamo ob skrbi za srednjo pot oz. ob iskanju stalnega ravnovesja: z uglasitvijo oziroma s sozvočjem vseh motivov in dejavnosti.

Aristotel imenuje okvir oziroma shemo tega prizadevanja etično teorijo, o tem govori v svojih etičnih knjigah, v katerih razpravlja o etični dejavnosti. V etiko šteje več prvin kakor navade, od dedov spoštovane zakone, lepo in pravo. Sicer pa je etika veda, ki se tiče dejavnosti (gr. *práxis*), obravnava torej to, kar uveljavljamo z dejavnostjo in je v življenju najbolj odločilna oz. osrednja dejavnost – Aristotel pravi dejavnost v največji meri -, torej gre za dejavnost kot tako – in je človeku razpoložljivo dobro. To pa je dano v življenju posameznika in skupnosti in je znotraj nje tudi nekaj "resničnega".

Vse to pa vodi človeka k (dokončnemu) etičnemu cilju, ki ga Aristotel opredeljuje kot srečo, ki jo človek dosega z delovanjem, če se duša uresničuje skladno s krepostjo. Človek je po naravi tako naravn – Tomaž Akvinski to imenuje naravno teženje (lat. *desiderium naturale*), - da dosega svoj etični cilj. »Razlog za nravno odločitev je



navsezadnje gonilna sila (gr. *órexis*) duše, ki se podreja luči uma in dojetanju sredstev, ki jih je treba izbrati, da dosežemo ta cilj, ki tako postane 'umni cilj'.<sup>33</sup>

V teh procesih imajo pomembno vlogo dejavniki duše: razum, volja, čustva, ki človeka ohranjajo in ga usmerjajo pri delovanju tako, da ostaja v ravnotežju in pride do izpolnitve v skrbi za zlato sredino. Ta ideal ni zunaj, temveč je znotraj konkretne življenjske prakse. Pri Aristotelu torej ni pomemben samo končni cilj, človek mora glede na Aristotelov metodični poudarek neposredne izkušnje oskrbeti stalnost etičnega, kar pomeni, da mora človekov um stalno bdeti nad njegovim delovanjem in ga urejati. Zato sta teoretična in praktična umnost kot umska-dianoetična krepost podlaga vsem drugim (etičnim) vrlinam (krepostim).

Že ob koncu prve knjige Nikomahove etike Aristotel uvaja razliko umske (dianoetične) in etične kreposti. Umske so razum (spoznanje in modrost) ter praktična modrost. Sem spada prava pamet *orthós logos* oz. vest, ki je umski kriterij za dobro.<sup>34</sup> Umske kreposti so dane oz. jih dojamemo z učenjem, medtem ko etične kreposti (gr. *éthos*): pravičnost, pogum in zmernost zadevajo tudi značaj; v kreposti se je treba dobesedno vanje uvajati, treba se jih navaditi (zadevajo navade, gr. *éthos*) in so utemeljene v (stalni) volji, da delamo dobro.

Obe vrsti kreposti sta podlaga za delovanje praktičnega uma, za **preudarnost** (gr. *phrónesis*). Človek, ki se vadi v krepostih, lahko deluje = je usposobljen za delovanje v vsakokratnem položaju.

V tem procesu Aristotel pripisuje odločilen pomen **svobodi**, tj. prosti volji oziroma zmožnost odločanja. Predmet etičnega delovanja in uresničevanja je lahko le to, kar se zgodi svobodno. Pomembna je torej (svobodna) odločitev.

Etika kot okvir človekovega delovanja pa doseže svoj vrhunec oz. popolno izpolnitev in potrditev v **politiki**. Če namreč delovanje polisa (države) poteka po etičnih merilih in okvirih, potem lahko pričakujemo tudi etično delovanje posameznikov. Zato je posebno po X. knjigi *Nikomahove etike* dobra politika, se pravi, so urejene družbene razmere pogoj za 'uspeh' etike. Aristotel izpostavlja v zadnjih knjigah Nikomahove etike izjemno vlogo prijateljstva, ki ljudi lahko združuje tudi v skupnem prizadevanju za dobro, ko jih povezuje v subsidiarne (interesne) skupnosti, kakor bi dejali danes.<sup>35</sup> Prijateljstva so osnova tudi za povezovanje v razne državne skupnosti, saj gre za vprašanje pravičnosti v skupnosti.<sup>36</sup>

### 3\* Etika stoikov in epikurejcev

**Stoiki** so verjetno najbolj vplivna etična smer po Aristotelu v helenizmu. Posebno so njihove ideje zaznamovale krščanstvo. Njihov ustanovitelj je Zenon iz Kitiona (332-262) na Cipru, še bolj pomembni pa so rimski predstavniki stoe: Seneka (ok. 0-65), Epiktet (50- ok. 130) in cesar Mark Avrelij (121-180, cesar od 161 dalje).

Stoiki svojo etiko in filozofijo utemeljujejo na etični postavki uravnovešenega in v notranjosti urejenega in utrjenega človeka (udomačenega, lastnega oz. pristnega človeka: gr. *oikós*). Človekovo prizadevanje ni težnja za užitkom ampak samoohranjevanje.

Svoboda je zanje vpogled v nujnost svetnega reda. Svoboden je človek takrat, ko ohranja ravnovesje. Najbolj se mora varovati zasužnjenja od čustev oziroma strasti (gr. *páthos*), s čimer stoiki označujejo vse, kar nasprotuje človekovemu umnemu

33 Mayr, F., *Geschichte der Philosophie*, Kavelaer, (Butzon, Berker) 1966, 304.

34 Prim. V. Cathrein, n. d.61.

35 Prim. Nik. Etika 1160 a.

36 Prim. prav tam, 1161a.

delovanju in njegovi samostojnosti. Zato se mora človek podrežati umu in iskati uglasitev s svetovnim umom in njegovim naravnim redom, ki človeka prav vodi in usmerja. Vse je podrejeno večnemu redu stvari (gr.*heirmaméne*). Človek mora sprejeti ta temeljni red in se z njim poistiti. Ohraniti mora pri vsem delovanju notranje ravnovesje in neobremenjenost od zunanjih stvari. Pojem neudeležnosti (gr. *ataraxía*) najbolj jasno opredeljuje način njihovega prizadevanja na vseh področjih. Človek ne sme pustiti, da ga karkoli določa od zunaj, ampak mora ustvarjati notranjo **harmonijo**, ki je ne more porušiti nobena stvar pri njem samem (npr. nagoni) ali zunaj njega (zunanji vplivi).

Stoiki poudarjajo pomen božjega bivanja in celo navajajo dokaze za Boga (Kleantes), v katerih sklepajo na božje bivanje iz védenja o prihodnosti, iz urejenosti sveta, iz božjih posegov v stvarstvo in iz reda v vesolju. Bog kot svetovni um ureja vse, svet in človeka, zato človeku pomaga, da se pred usodo varuje z urejenostjo, neudeležnostjo v stvareh. Svoboda je zato tudi vpogled v nujnost svetnega reda.

**Epikurejci** poudarjajo pomen uživanja kot najvišje dobrine v človeškem življenju. Kljub temu po Epikuru ni mogoče uživati v polnem smislu, če ne živimo pametno, popolno in pravično. Uživati mora človek kot umno bitje razumno, da bo užival čim dlje.

Največja ovira za etično delovanje je strah. Vendar je le-tega moč premagati tudi z mislijo na smrt. Ko je človek osvojil misel na smrt, se ničesar več ne boji.

### 3\* **Krščanska etika – morala, začetki: patristika**

Stara zaveza prevzema npravne temelje iz raznih izročil, s katerimi so se srečevali Izraelci v svoji zgodovini, vendar jim dajejo zadnje utemeljitev predvsem iz zaveze, ki jo Bog sklepa s svojim ljudstvom. Zato vse dogajanje utemeljuje okvir te zaveze, zapečaten z desetimi Božjimi zapovedmi, ki imajo svoj zadnji razlog v Bogu.

Nova zaveza nadaljuje ta okvir, Jezus ga postavlja le na nove temelje, kakor pravi Karl Hermann Schelkle: "1. Starozavezno zapoved Kristus razlaga v luči celovitosti in ponotranjenja. 2. Pokorščino je treba razumeti po Jezusovi podobi Boga. 3. Pokorščina se zahteva v okviru bližajočega se Božjega kraljestva. 4. Pokorščina je določena kot hoja za Kristusom. 5. Pokorščino omogoča življenje iz Duha."<sup>37</sup>

Krščanski očetje so nadaljevali izročilo evangelijev, ga postavljali v okvir takratne poganke filozofije ter poudarjali, da je krščanstvo univerzalna religija in tudi etika. To izročilo ohranja tudi sholastika, ko npr. Tomaž Akvinski poudarja, da je etika oziroma moralka utemeljena v nauku o stvarjenju, milosti in opravičenju. Čeprav pa v času Tomaža (13. st.) že na artistični (filozofski) fakulteti uveljavljajo tudi "praktično filozofijo aristotelskega izvora, vendar s tem ne zanikajo, da ima npravnost nazadnje teološke postavke; znotraj te discipline pa stopajo takrat v ospredje stvarna vprašanja ekonomije in politike."<sup>38</sup>

Krščanstvo je sicer uveljavilo razliko med etiko in moralo. Etika temelji na *umu* moralka pa na *razodetju*. Kljub temu srednjeveški misleci tudi etiko utemeljujejo v Bogu. Zato je krščanstvo univerzalna etika, utemeljena na veri v Boga.

S krščanstvom se začne uveljavljati razlika med **etiko kot avtonomno**, v sebi oziroma v umu utemeljeno panogo in **moralko**, ki je krščanska etika in je torej **heteronomna** (raznorodnega izvora), utemeljena je namreč na zunanjih vodilih

---

37 K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments III, (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testamen)*, Düsseldorf 1970, 40; Navaja H. Rotter, *Christliches Handeln*, Graz 1977, 13.

38 H. Rotter, n.d., 15.

(zunajrazumskih temeljih), ki jih daje krščansko razodetje in je zato tudi **teonomna**, utemeljena v Bogu.

Sicer pa morala v (srednjeveškem) krščanstvu vedno bolj označuje tudi katalog (moralnih) **pravil** oziroma natančnejših moralnih vodil. Gre za sveženj postav oziroma pravil. V novem veku se to razlikovanje dokončno uveljavi. Etika pomeni umsko utemeljeno etično ravnanje, moralka pa skupek pravil utemeljenih v krščanskem teološkem nauku. *Etika je torej avtonomna veda; je samostojna in utemeljena v umu; moralka pa je teonomna, utemeljena v Bogu.* Moralke oziroma pravil za človekovo krščansko življenje ni mogoče neposredno izpeljati iz razodetja oziroma iz verskih resnic (dogem), podobno kakor iz metafizike ni mogoče izpeljati etike, čeprav so nekateri moralisti v pozni sholastiki razumeli moralko kot izpeljavo iz dogmatike. Značilno za moralko je namreč, da ne deluje zgolj kot sistem, temveč gradi na pritrditvi moralnemu deju na osnovi osebne vere. Človekovo delovanje v luči krščanske moralke zajema stalno človekovo prizadevanje za življenje iz vere, zaradi česar moralka dobi svojo zadnjo utemeljitev v veri.

Moralka, utemeljena na teoloških temeljih, ima torej prav tako kakor etika urejevalno vlogo v človekovem življenju, le da gradi razodetju, sprejetem na v veri, ne zgolj na umu. Pomembna je njena eshatološka razsežnost: odrešenje je božji dar človeku, človek je v moralnem delovanju odprt Bogu in šele v njem lahko najde svojo dokončno izpolnitev. Zato moralka ne daje nekaj več, temveč drugačno utemeljitev, utemeljitev v luči vere. Moralno delovanje je zato odrešenje. Takih zadnjih eshatoloških razlogov etika ne pozna, zato je njena utemeljitev v tem smislu veliko težja, čeprav so srednjeveški misleci prepričani, da od Boga ustvarjen razum lahko spozna božjo postavo oziroma zakone (teonomija). Doslednost nas torej vedno pelje iz ujetosti v neposredne okvire delovanja k presežnosti (transcendenci), čeprav ne nujno k teonomiji, torej k priznavanju božje zakonodaje. Zgodovina človeštva nas potrjuje v tem, da utemeljitev iz vere etičnim normam daje večjo zanesljivost.

**Avrelij Avguštin** (354-430) je živel v obdobju propadanja rimskega cesarstva in vzpona krščanstva. Pomembno vlogo v njegovem življenju je imel dualistični moralni nauk maniheizem (Mani, Perzija 216-276), ki uči, da sta dve samostojni počeli, počelo dobrega in počelo zla. Duša je tako torišče boja med dobrim in zlim in svet je zaradi obeh počel razdeljen. Vprašanje zla je v maniheizmu preprosto rešeno: zlo je v snovnem počelu, dobro v duhovnem, človek kot duševno bitje je razpet med ta dva svetova.

Ta razpetost se je za Avguština končala s popolnim dvomom nad vsem, razreševal ga je v novoplatonistični filozofiji. Izvor zla je v pozunanjenju duha, ki iz praenega (duhovnega) vira po emanacijah prehaja v snovno. Čim bolj se duh pozunanji, tem bolj se omadežuje. Očiščenje (katarza) je obratna pot, ki očiščuje od vplivov tega mešanja in pomeni teženje k čistemu duhu.

Avguštin je svojo dokončno rešitev teh dilem našel šele v krščanstvu, čeprav je njegova etika določena z maniheizmom in novoplatonizmom, ki sta pustila trajne sledi v njegovem življenju. To pa je vplivalo tudi na tokove v krščanstvu.

Avguštin se sprašuje tudi o vlogi Boga v etičnih procesih. Če je Bog vsemogočen in zlo resnično, potem zlo povzroča Bog. Torej Bog ni dober, to pa je nemogoče.

Če pa je Bog dober in zlo resnično, potem Bog ni vsemogočen.

Mogoča pa je še tretja varianta: Če je Bog tako vsemogočen kakor tudi dober, potem zlo ne more biti resnično, zato Avguštin sklene, da je **zlo** pomanjkanje dobrega. Ta sklep napravi na podlagi vere, da je Bog dober in vsemogočen, čeprav ostaja za

človeka, ki trpi zlo, vprašanje, zakaj Bog dopušča zlo, s čimer se je kasneje ukvarjal Leibniz, v 20. stol. pa sta posebej ta problem izpostavila tudi J. P. Sartre in A. Camus.

Krščanstvo je dalo Avguštinu nov zagon. Odslej ga je prevevala zavest, da je vse, kar je Bog ustvaril, dobro, ker je Bog dober. Zla kot takega torej ni, zlo je le manjkanje dobrega. Kljub temu torej, da kristjan Avguštin vse razlaga kot božje stvarstvo, je zlo v stvarstvu le njegova senčna stran, ki razodeva predvsem časovnost oz. ujetost v tvarni svet (vpliv platonizma – duhovnost!).

Od tod Avguštinova zahteva, da je etično življenje ponotranjeno življenje, kar pomeni beg iz časovnosti, ki jo povzroča pozunajenost, v notranjost, kjer pa se odpira večnost. Ravno tu se pokaže, da je resnični problem zla v duši, ki se ne zna odtrgati od časnosti in se posvetiti Bogu. Po Avguštinu je sicer telo (lat. *corpus*) na nižji ravni kakor duša, vendar je **resnični izvor zla v duši**, ki ne spolnjuje namenov, ki jih je Bog položil v stvari.

Avguštin je na podlagi učlovečenja prepričan, da je po utelešenju Boga telo namenjeno za odrešenje. Zlo je v napačni ljubezni – v poželenju, ki napačno uporablja stvari: tako je npr. zlo v napačnem poželenju v spolnosti, ko človek ljubi npr. tisto, kar ni vredno ljubezni oziroma ne služi namenu stvari, ni pa greh v pristni spolnosti, pri kateri je namen jasen. Napačna ljubezen ni le greh, človek pri tem izgubi boljše in zanj bolj primerno in se prepusti manj primernemu. Krepost je pravi red ljubezni.<sup>39</sup> Čistost duše je torej v pravem teženju in ljubljenju tega, kar je vredno prave ljubezni. Pomemben je notranji namen, ki ga navsezadnje vidi le Bog.<sup>40</sup> Človek se mora sam vzgajati v urejenosti. Ljubezen do bližnjega je vez popolnosti, solidarnost. Bog pa je nad vsem, v tem smislu je temelj njegova postava. Bog je tudi merilo resnicoljubnosti – zato je treba iskati le njega, v njem najde človek tudi svoj pravi temelj.

Adamov greh je greh ošabnosti, kajti človeku povzroča 1. sprevrženost volje (*perversitas voluntatis*), zaradi česar se človek ne more več svobodno odločati in 2. odpad od Boga, kar pa je meseno **poželenje**, ki se poraja v duši. V človeku je tako boj dveh volj: tiste, ki hoče delati to, kar je prav, in one, ki se opusti (sprevržena volja). Najbolj se izraža nemoč človekove kontrole te dejavnosti ravno v spolnosti.

Med Pelagijevim naukom na eni strani, - ko ta poudarja človekovo lastno delovanje, njegove zasluge (vpliv stoe) oziroma zasluženje – ter odvisnostjo od Boga na drugi strani Avguštin poudarja potrebo Božje pomoči, pri čemer je Božja milost nezaslužena, a jo v veri vendar dobimo. Krona te predanosti so **Božje kreposti: vera, upanje, ljubezen**.

#### 4\* Sholastika

**Peter Abelard** (1079 - 1142) iz Nantesa (Bretonija v zahodni Franciji) je pomemben sholastični mislec na etičnem področju. Srečeval se je z drugimi zanimivimi sholastiki svojega časa kot sta nominalist Roscelin in Viljem iz Champeauxa. Znan je po svojem odnosu do Eloize, ki mu je niso hoteli dati za ženo, čeprav je imel z njo otroka, nato sta odšla oba v samostan. Umrl je v zaporu v samostanu Cluny.

Napisal je delo *Etika oziroma spoznaj samega sebe* (*Ethica sive scito te ipsum*!).

Ključno vprašanje sholastike je odnos vere in uma. Abélard zagovarja stališče, da je vera brez uma ničvredna. Čeprav zagovarja avtonomijo uma, se Abelard po drugi strani dobro zaveda, da ni nasprotja med vero in umom, ker oboje izhaja od Boga.

39 Prim. *Božja država*, XV,22.

40 Prim. *Izpovedi*, III,9; prim. tudi XIII,17/18.

Etika kot umska veda omogoča najprej védenje o dobrem in zlu. Največje zlo je ošabnost, ki je lastna predvsem tistim, ki ne marajo znanja in nočejo uporabljati uma. Avtoritetam ne smemo slepo zaupati. Dvom je ključ do resnice in celo Bog pusti človeka, da sam preiskuje in odkriva resnico. Dialog nas varuje pred zaverovanostjo vase in fanatizmom ter nam odpira poglede drugih.

Um je splošna človeška dobrina. Abelard odločno zagovarja svobodo odločanja.

Bog je predvsem dobrota in ljubi človeka ter mu pomaga, da bo Boga, Najvišje dobro, tudi dosegel. To je pokazal tudi z učlovečenjem, ki je dokaz te božje ljubezni. Božja ljubezen je tudi nam zglede, da Boga posnemamo (imitatio Dei), kar je osnova etičnega delovanja človeka. Človek po naravnem zakonu v znanosti enako upošteva moralo (*scientia morum*) kakor etiko (*ethica*): oboje je treba preveriti z umom. To preverjanje je namenjeno osvetlitvi naravnega zakona.

Cilj etičnega delovanja je Bog. Krepost je najbolj temeljna drža duše, človek se mora bojevati za kreposti: »Kjer ni boja proti nečemu, kar nam nasprotuje, tam tudi ni krone zmagovite kreposti«, pravi v svojem delu *Collationes* (Prispevki). To pridobimo »z muko in preudarkom.«

Krepost si v glavnem pridobimo. Človek mora zato prav ravnati z voljo in se tako stalno primerno odločati. Modrost niti ni krepost, ampak je splošni pogoj etičnega ravnanja. Prava krepost pa je pravičnost. Človek si mora stalno prizadevati zanjo, kar pomeni gojiti predvsem ljubezen do Boga in bližnjega, omogočati vsakemu njegovo, posebno pa delati za dobro skupnosti, ki ima prednost, zato si posameznik ne sme ničesar prisvajati v škodo skupnosti.

Bistvo greha ni v značajskih napakah, ki izvirajo iz pomanjkanja oziroma iz nagnjenj. Odločilno je, kaj doživljamo pri dejanih in kako smo jih izvršili: hote ali nehote. Pomembno je spoznavanje božje volje, ki šele odpre razsežnosti greha. Grešimo pa lahko četudi nismo dejavni, kajti greh je predvsem zavestno zaničevanje Boga. Bog nam mora vedno znova pojasniti stvari in nas postaviti pred odgovornost. Kdor pred Bogom zavestno in vestno deluje, ni kriv. Grešiti pa pomeni »delovati zoper lastno vest«. Postava s Kristusom izgublja pomen, ker postavlja Kristus vse v luč vere. Sam užitek torej zaradi tega ni greh, greh je v delovanju zoper Boga in lastno vest.

Za Abélarda pri grehu ni odločilno dejanje, ampak pritrjevanje, pri zaslugi pa šteje stopnja ljubezni. Pri delovanju je torej odločilen duh oziroma notranje razpoloženje (*animus*). Dobra in zla dejanja so plod dobrih ali zlih namenov. Pri tem mora človek slediti vesti in dati dejanjem prave namene. Vse človekovo delovanje vodita človekov um in tudi božji um, ki sta torej usmerjevalca človekovega delovanja (hevristično načelo).

Abélard razlikuje med pravom (zunanji okvir) in etiko, ki je notranje določena. Če hoče človek nekaj storiti, potem ga od tega ne bo nič odvrnilo. Notranje (etično) delovanje je zelo težko spraviti v pravne okvire, ker nikoli ne vemo, ali je človek res imel tak namen (npr. na sodišču). Pravo pa je potrebno, da s postavo ščitimo bližnjega in javnost; preprečimo javno škodo.

V celoti je Abelard bolj skeptičen do religiozne morale ter zagovarja osebno moralo in odločanje, kar sicer lahko vodi k utilitarizmu, čemur se človek lahko izogne, če upoštevati etična načela.

##### 5\* **Tomaž Akvinski (1225-1275)**

Rojen pri Neaplju v Italiji v plemiški družini. Kljub svojem plemiškem pokolenju, ki bi ga po mnenju družine moralo usmerjati k tradicionalnemu redu benediktincev, se je odločil za takrat komaj ustanovljeni beraški red dominikancev.

Kakor za druge filozofske panoge je tudi v etiki pri Tomažu Akvinskem odločilno ponovno odkritje Aristotela.

Zagovarja sodelovanje vere in uma, zato trditve vere (verski stavki) ne morejo biti v nasprotju z umom. Še več, mogoče jih je umsko razčleniti in urediti. Oboja, um in vera, iščeta resnico, ki je v Bogu, zato si pomagata, oz. je razodetje pomoč umu na tej poti. Treba je vse preveriti: To opravi racionalna metoda sholastike.

Podobno velja za človekovo delovanje, kjer Tomaž poudarja skladnost vseh človekovih zmožnosti. Umno razsvetljenje (*lumen intellectuale*) človeka usposablja, da sam spozna temeljna načela etičnega delovanja, ki so zaklad človeštva. Mednje sodi zakon o prizadevanju za dobro in ogibanju hudega. Hotenje uresničuje človeka, v hotenju oziroma delovanju se razodeva človekova simbolna zmožnost in z njo človek uveljavlja moralnost.

Človek ima naravna nagnjenja, ki so del njegove narave. Po naravi si prizadeva za sobivanje z drugimi in za skrb za potomstvo. Nravni zakon ni le pravni temelj, je tudi moralna podlaga človeku, zato je to tudi naravni zakon, ki pa je odsev Božjega zakona. Naravni zakon nas obvezuje, da gojimo in spoštujemo človeško dostojanstvo.

Človek načela mišljenja in delovanja uporablja kot podlago za praktično izvrševanje, ki ga narekuje praktična umska spretnost (gr. *syndéresis*). Oboje: teoretični uvid in praktična zmožnost omogočata človekovo moralnost oz. napravita moralnega človeka, kajti z uveljavljanjem obojega vsakdo lahko ve, kako naj se odloča: »*Syndéresis* se imenuje zakon našega uma, namreč kot posedovanje (*habitus*) predpisov naravnega zakona, torej prvih počel človekovega delovanja«<sup>41</sup>

Po Tomažu pa je razlika med teoretičnim in praktičnim umom glede etičnega delovanja. Dobro kot predmet praktičnega teženja nam je kot tako po *syndéresis* znano, konkretne izpeljave tega praktičnega uma pa niso vnaprej znane in pri odločanju obstaja tudi možnost zmote. Strasti nas namreč odvrčajo od pravega spoznanja in delovanja, čeprav nam *izročilo* pomaga, da lahko izboljšamo svoje vedenje o stvareh oziroma svoj pogled nanje. Vzrok za nepopolno videnje stvari je izvorni greh, zato je človeška postava dopolnitev našega vedenja moralnih razmerij, vendar glavno ostaja naravni zakon.

Pravičnost je poleg razumnosti, poguma in zmernosti temeljna krepost in z Aristotelom tudi Tomaž razlikuje delilno in izravnalno pravičnost. Poudarja pa tudi, da mora v družbi veljati temeljna (zakonska) pravičnost, ki zagotavlja upoštevanje reda in spoštovanje človeka. Kdor krši pravičnost, četudi je vladar (kralj), ga je zaradi pravice treba odstraniti, saj ravno vladar, ki naj bi utelešal pravičnost, s krivico povzroči največjo sprevrženost družbenega reda.<sup>42</sup>

Namen etičnega dejanja razlikuje pravno plat od moralne. Medtem ko pravo gleda le na okvir in njegovo prestopanje, nravno delovanje merimo po namenih: Odločilna je dobrohotna ali pa zla volja. To je odvisno od tega: 1. kaj človek hoče, 2. kje in kako to hoče (okoliščine) in 3. iz kakšnih razlogov hoče to delati (namen ali cilj).

**Ni moralno nevtralnih dejanj.** Vsa dejanja pa imajo svoj pomen glede na odnos do Boga, h kateremu končno vodi človekovo naravno teženje (***desiderium naturale***), ki pa ga dojemamo tudi v vsakem konkretnem delovanju.

Človekova naloga je, da si utrdi krepostno držo (*habitus virtutis*) in takšna drža je tudi izpolnitev dobrohotne volje. Kdor je pogumen in preudaren (zmeren), ta bo znal urejati tudi svoje življenje.

41 Akvinski, T., S. th. I-II q. 94, a. I, ad 2.

42 Prim. J. Pieper, *Razumnost in pravičnost*, Ljubljana 2000, 113.

V nauku o krepostih Tomaž glede *razumnosti* posebno izpostavlja, da se mora človek najprej temeljito poučiti. Tudi druge kreposti mu pomagajo pri tem. Imeti mora *pogum*, da se loti svojih nalog, utelešati *zmernost*, da zna ohranjati ravnotežje oz. razmerja (npr. med duhovnim in telesnim) in predvsem *pravičnost*, ki ustvarja v človeku potrebno ravnovesje (pravičen mora biti tudi do sebe tako, da upošteva in vključuje svoje različne razsežnosti npr. tako svoje duhovne kakor tudi telesne plati) v njem samem kakor tudi v družbi.

Krona vseh kreposti pa so *božanske kreposti: vera, upanje in ljubezen*.

6\* **Roger Bacon** (1214-1294) je bil Tomažev sodobnik, ki pa je s svojo izkustveno miselnostjo zaznamoval tudi etično pojmovanje. V *Opus maius* obravnava tudi vprašanja etike kot praktične panoge. Upošteva izročilo, ki pa ga je treba kritično preverjati, in daje poudarek neposredni izkušnji tudi na etičnem področju, to je vplivalo na novoveški pristop etiki.

7\* **Viljem Ockham** (1290-1350) pozna *scientio moralis* kot praktično vedo, ki obravnava npravne stvari. Gre za praktično uporabnost tega, kar je posredovano (*tradita*) prek Aristotela in cerkvenih očetov in za kar je potreben in pomemben predvsem praktični uvid, ne pa kakršnakoli spekulacija. Pri obeh zadnjih mislecih je takšno pojmovanje etike posledica njune naravnosti na posameznika in na neposredno – izkustveno resničnost.

6\* **Novi vek:**

#### **Konflikt med krščansko in a-teistično etiko**

Z novim vekom se zaradi razdelitve filozofije na krščansko (neosholastiko) in njej nasprotujočih si novoveških tokov uveljavi tudi razlika med etiko in moralko kot teološko vedo. Takrat se namreč uveljavi moralka kot samostojna panoga znotraj teologije. V ospredju moralke kot panoge je izpeljava etičnega delovanja iz razodetja in njegove utemeljitve v veri oziroma upoštevanje odrešenjske in eshatološke razsežnosti moralnih dejanj.

Spričo sodobnih (novoveških) utemeljitev etičnega delovanja na podlagi raznih filozofskih smeri pa se vedno bolj postavlja vprašanje skupnega temelja etike, torej vprašanje utemeljitve etičnega delovanja na osnovi (vsem skupne) človeške narave. Ta problem avtonomne morale v zadnjem času vedno bolj postavljajo tudi teologi, ki govorijo npr. o "moralni človeka, ki veruje v Kristusa," kakor pravi J. Fuchs.<sup>43</sup> Seveda pa o tem govorijo le najnovejši etiki oziroma krščanski moralisti.

Za novoveške mislece je značilen antropocentrizem: obrat k človeku, ki se prične že s humanizmom in renesanso. Temelje novi etiki postavljajo novoveški humanisti: Giordano Bruno (1548-1600), Erazem Rotterdamski (1466-1536), Tomaž More (1478-1535), Giovanni Batista Vico (1668-1744) itn. Novoveško pojmovanje človeka kot izhodišča vseh dejavnosti zahteva in dejansko prinese novo težo oziroma težišče etičnemu presojanju in delovanju. Večina mislecev zgodnjega novega veka kljub temu **ohranja utemeljenost etičnega delovanja v Bogu**. Vedno bolj se zaradi srednjeveške dediščine izpostavlja spor med etiko, utemeljeno v Bogu, in t.i. »ateistično etiko«. To povzroča tudi napetost med krščanskimi misleci in novoveškimi filozofi kot kritiki tradicionalne katoliške moralke. Filozofi na splošno razlikujejo tako imenovano (po **Kantu**) »statutarično religijo«, tj. razodeto na eni strani in umsko religijo na drugi. Prva je raznorodna (heteronomna) in ni utemeljena v sami sebi (v

---

43 J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, v: *STZ*, 185 (1970) 100 sl.

umu) ampak v vodilu, ki prihaja od zunaj, iz razodetja oziroma cerkvene avtoritete. Umska utemeljitev etičnega delovanja pa si ne more dovoliti take zunanje utemeljitve, saj jo mora napraviti sama, sicer bi se morala tej podrediti. Novoveški filozofi zahtevajo namreč avtonomno etiko, ki jo razumejo kot religijo uma. Um kot najvišja in najodličnejša človekova zmožnost v razsvetljenstvu pridobiva veljavo; razsvetljenci so prepričani, da bi bilo človeka nevredno, če si ne bi mogel sam oskrbeti oz. si postreči pri svojem ravnanju.

Zaradi tega pa sta se začeli v novem veku (umska) **etika** na eni strani in krščanska **moralka** na drugi vedno bolj oddaljevati in marsikje tudi popolnoma *razhajati*. Uveljavlja se novoveška težnja po utemeljitvi človeka kot humanističnega bitja, ki naj jo zagotavlja humanistična oz. celo ateistična etika.

Na pragu novega veka se je utrdilo tudi razlikovanje med pravnim (zunanjim) redom in etiko kot vodilom notranjega delovanja. Odločilno za etiko je postalo razumevanje življenjskega stila človeka, znotraj katerega se uveljavlja etična drža, ki zagotavlja tudi moralno delovanje. Posledica je vedno večje razlikovanje med pravnim redom, ki je zunanje področje, ter notranjim etičnim področjem. Nič več ni nujno, da se področji med seboj pokrivata. Moderna družba ima sicer splav za etično sporen, vendar ga pravno sankcionira. Podobno velja še za mnoga druga področja. Povsod se (zunanji) pravni temelji zaščitijo človeka kot bitja rahljajo. Posledica je tudi *etična erozija*, se pravi, zmanjševanje etičnega soglasja o temeljnih človeških vrednotah: življenje, dialog, sodelovanje, resnica, pravičnost itd. Po drugi strani pa se s tem zaostrojuje razprava o temeljnih etičnih podlagah; to lahko opazimo na vseh področjih življenja in delovanja družbe. Pišejo se etični kodeksi raznih poklicev, posamezna področja človekovega delovanja iščejo "svoj etični profil".<sup>44</sup>

#### 7\* **Novi vek:**

##### **Novoveški misleci in etika (izbor)**

##### **Baruh** (Blagoslovljen) **de Spinoza** ( 1632-1677)

27. julija 1656 obsojen in preklet od vodstva sinagoge v Amsterdamu.

Spinoza etiko obravnava v svojem glavnem delu *Etika*<sup>45</sup> in jo razume kot celovit sistem, ki obravnava in povezuje celotno filozofsko prizadevanje. Razdeli in uredi jo po geometrični metodi:

1. Filozofski nauk o Bogu
2. Narava in izvor duha
3. Narava in izvor afektov (čustev, strasti)
4. Moč afektov nad človekom (zadnji dve knjigi sta pomembni s psihološkega vidika)
5. Moč razuma, da doseže svobodo.

Vse je torej natančno urejen sistem definicij, postulatov, aksiomov in pravil.

Človekovo etično prizadevanje je namenjeno popolni povezavi vsega stvarstva, to vsemu daje enotnost, ki zajema Boga, svet in človeka. Spinoza je pri svojem filozofiranju obračunal z zmotami preteklosti, kritiziral avtoritete, religije in sisteme, da bi dobil ustrezno mesto kritični um, ki je vodilo etike.

Pomembno mesto Spinoza posveča razlagi človekovih zmožnosti in posebej poudarja, da je resnično samostojen človek človek uma. Če se drži lastne narave, bo ustrezno utemeljil tudi svoje delovanje. V tem okviru Spinoza daje v svoji filozofiji prostor Bogu. Bog je del narave – oboje, narava in Bog tvori celoto. Človekova sreča je v izpolnjevanju temeljnih pogojev narave in življenje po umskih načelih, predvsem v brzdanju afektov.

44 Prim. L. Toplak (ur.), *Profesionalna etika*, Maribor 1996.

45 Prim. B. Spinoza, *Etika*, Ljubljana 1988



Svoboda je v obvladovanju nujnosti. Če človek uspešno deluje, bo naravo in Boga uresničil v svojem življenju: »Večno in neskončno bitje, ki mu pravimo Bog ali Narava, deluje po taisti nujnosti, po kateri biva...« pravi v predgovoru k četrti knjigi *Etike*.<sup>46</sup> Seveda njegov bog ni krščanski osebni Bog ampak brezosebna narava, to je razvidno iz njegovega prispevka. Prav tako Spinozov bog ni moralni bog, ampak brezosebna, z naravo zlita, absolutna substanca. To je poleg Etike še bolj jasno poudarjeno v njegovih *Teoretično-političnih razpravah*. Spinoza pa govori tudi o intelektualni ljubezni do Boga, ki je krona etičnega prizadevanja, kakor pravi W. Windelband. To je navodilo za sveto življenje, k čemur naj bi vodil Spinozov celotni filozofski sistem.

#### 8\* Immanuel Kant (1724-1804)

Tudi Kant vgrajuje v svoj sistem Boga, ki ima pomen predvsem kot temelj umske religije ne pa kot temelj razodetja. Moralnost je pri njem odločilni dejavnik v filozofiji: »Dve stvari napolnjujeta čud (človekovo naravo) z vedno novim in naraščajočim začudenjem in strahospoštovanjem, čim pogosteje in čim bolj vztrajno se jima posveča človek v svojem razgabljanju: *zvezdnato nebo nad mano in moralni zakon v meni*.«<sup>47</sup> Kant zastopa stališče, da je etika utemeljena v človeku. Etika je obenem umska religija, utemeljena v človeku drugače od statutarne (razodete, theonomne) religije. Ta pa se mora podrežati umski religiji. Statutarne religije je potrebna le kot pripomoček za nesamostojne ljudi, ki ne znajo filozofsko razmišljati. Filozofi lahko in morajo shajati le z umsko religijo.

Kant je s svojo zasnovano etiko med vsemi filozofi po Aristotelu najbolj zaznamoval etično razpravo predvsem s svojo strogo opredelitvijo etike kot formalne vede, ki pa ji žal manjka razmerje do konkretne izkušnje. Ta je za etično delovanje prav tako pomembna, saj razodeva različnost etičnega položaja. Nekateri ta Kantov formalizem ocenjujejo kot pomanjkanje in celo sovražnost do neposrednih razmerij.<sup>48</sup>

Kantova etika je razsvetljenska etika, ki poudarja um posameznika zato je predvsem etika individualizma, čeprav je Kant v svojih etičnih razpravah predvsem v *Kritiki praktičnega uma* in v *Religiji znotraj čistega uma* poudarjal splošno veljavnost oziroma formalnost etičnih načel, ki nagovarjajo vse ljudi. Njegovi etični pogledi razodevajo takratno vero, da bo človekov um usmerjal človeštvo k moralnemu delovanju. Ta vera oziroma prepričanje pa sta prispevek srednjeveškega krščanskega izročila, ki se je v novem veku vedno bolj izgubljalo.

Temeljnega pomena za razumevanje etike pri Kantu je razdelitev filozofije v teoretično in praktično. V teoretični ima odločilno vlogo umska sinteza kategorij kot umskih vodil in čutni vpogled, ki nam skupaj dasta sintetično spoznanje apriori. To je osnova spoznanja na teoretičnem področju.

Na praktičnem področju je Kant skušal »vse npravne pojme utemeljiti popolnoma v umu«. <sup>49</sup> Tako je vsa njegova praktična filozofija formalno trdna zgradba, ki je velik in vzvišen del Kantove filozofije, kakor je ocenil Hegel. Človekovo etično prizadevanje ni namenjeno le srečnosti, kajti to bi bil »moralni egoizem«, <sup>50</sup> ampak absolutni izpolnitvi dolžnosti. Zato je odločilen v praktičnem delovanju samorazviden zakon: **kategorični imperativ**.

---

46 Prav tam, 260.

47 Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Wiesbaden (Surkamp) 1956, A 289.

48 Prim. Anders, G., *Kätzereien*, München (Beck) 1996, 20sl.

49 Kant, I., *Grundlegung der Methaphysik der Sitten*, Wiesbaden (Surkamp) 1956, Vorrede BA Xsl.

50 Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Wiesbaden (Surkamp) 1964, BA 8.

Teoretično spoznanje je vezano na človekov čutni uvid. Pri praktičnem delovanju pa se vse začne v duši, zato moralno dejanje ne more biti določeno od zunaj, njegov nosilec je vedno subjekt.

Po Kantu duša (subjekt) deluje v realnem zunanjem svetu, ki ga teoretično ne more spoznati. Človek spoznava le pojavni (simbolni) svet, ne pa sveta samega na sebi, praktično delovanje pa ga prisili, da deluje iz sebe (**svoboda**, subjekt), deluje in se uresničuje navzven v zunanji svet (**srečnost**) in išče končno izpolnitev v Bogu (**nesmrtnost**). Zato pa je tudi človekovo delovanje razlog sprejema zunanjega sveta, ki ga teoretično ne moremo dojeti. Absolutna podlaga in utemeljitev človekovega delovanja je v Bogu, ki je temelj praktičnega delovanja. Transcendentalne ideje: duša (svoboda), svet (srečnost), Bog (nesmrtnost) so temeljni postulati praktičnega uma. Za Kanta ni etike, če ne sprejmemo svobode in avtonomnosti delujočega subjekta.

Za teoretični um pa so te ideje le regulativne, se pravi urejajo človekovo spoznanje in mu dajejo postavke, ki jih pa človek ne more spoznati. Človek ve, da deluje iz sebe (svoboda), ne more pa spoznati virov delovanja, ve le, da je le-to usmerjevalec njegovega delovanja. Podobno zunanji svet praktično predpostavljamo, ko v njem delujemo, ne da bi ga mogli spoznati. Prav tako človekovo delovanje ne more iti v brezkončno praznino, marveč ima svoj zadnji temelj v Bogu (nesmrtnost). Na praktični ravni pa so te ideje torej postulati, se pravi praktične zahteve, brez katerih človekovo delovanja ni mogoče.

To prakti

no pomeni: Če človek deluje, mora biti neki vir njegovega delovanja. Zato je duša kot izhodišče in temelj svobodnega delovanja absolutni postulat. Človek deluje v svetu, ki ga moramo sprejeti prav tako kakor dejstvo, sicer bi delovali v prazno. Ker človek ne najde popolne izpolnitve v tem svetu, išče dokončno utemeljitev svojega delovanja v Bogu kot zadnjem temelju.

Pri teoretičnem spoznavanju potrebujemo kategorije in nazornost, ker spoznamo le znotraj okvira umskih kategorij in čutno-zaznavnih priprav (čutil). Oboje temelji v osebnosti, ki je določitelj spoznanja, se pravi, predmeti se ravna po našem načinu spoznavanja.<sup>51</sup> Problem nastane na področjih, ki presegajo okvir čutno-zaznavnega. Teoretično je spoznanje zato omejeno na končni svet. Drugače od tega pa se praktično delovanje nikoli ne zadovolji z mejami, ampak stalno teži čeznje. Spoznanje nas sicer omejuje, a vemo, da to ni dokončno, vedno znova je uprto v neskončnost, odločeno, da razširja svoje meje.

#### 9\* Druge smeri

**Pozitivizem** A. Comta (1797-1857) je zelo jasno dojel razvoj družbe do modernega instrumentalne uma, kar že označuje kot znanstveni oz. pozitivni stadij. Medtem ko sta religiozni in metafizični stadij še nezrela, je zadnji, pozitivni oz. znanstveni stadij zrelosti in odraslosti. Obenem pa je Comte nakazal nove poudarke v človekovem življenju: delovanje postane sistemski (znanstveni) proces. Sicer izpostavlja pomen posameznika pri odločanju, kar vpliva na pozitivistični individualizem in pragmatizem (J. S. Mill), ki sta znanilca moderne liberalistične dobe.

**Materializem**, posebno v obliki **dialektičnega materializma** (K. Marx, 1818-1883 in F. Engels, 1820-1895) je izzval etične razprave predvsem zaradi svoje revolucionarne teorije in zahteve po (nasilnem=revolucionarnem) obvladovanju prakse. Postavlja se vprašanje svobode, ki jo marksisti razumejo kot dojeno nujnost. Posebno pa je etično sporna marksistična teorija revolucionarnih sprememb, ki dovoljujejo vsa sredstva, posebno ubijanje posameznikov in skupin za

---

51 Prim. I. Kant, *Kritika čiste uma*, B XVI.

revolucionarno prenovo družbe. Marksizem je do perfektnosti uveljavil sistem moderne s popolno instrumenatalizacijo človeka tj. z delovanjem popolnega nadzornega sistema. Moderni sistemski instrumentalni um je v marksizmu celo bolj kakor v drugih sistemih moderne postal obvladljivost sistema nad človekom.

Etično vplivne filozofije za oblikovanje in razvoj posameznika v moderni pa so bile tako imenovane vitalne oz. življenjsko usmerjene filozofije. Sem lahko v širšem smislu štejemo F. Nietzscheja (1844-1900) in A. Schopenhauerja (1788-1860); eksistencializem (S. Kierkegaard, 1813-1855) in druge. Nietzsche je zelo dobro dojel problem razpada sistemov in opisal težave modernega nihilizma, ki ima svoj izvor v filozofiji Grčije. Zahodnoevropski človek, ki je ustvaril sistem, se je v njem vedno bolj izgubljal in se tako odtujil svoji bitnosti. Nietzsche zato za človeka znova zahteva življenjskost kot voljo do moči. Človekovo neposredno prizadevanje (gr. agón, borišče, filozofsko: pristni nagon), volja ustvarja človeka. Gre za pritrjevanje življenju oziroma iz-bor za življenje, kar je človekov stalni boj za prvotnost človeka. Ta zavzetost (volja do moči) razvija neposredno (prvinsko) življenje in ustvarja novega, pristnega človeka, **nadčloveka**. S tem naj bi se vzpostavljale neposredne človeške vrednote in sicer ne za oni, temveč za ta svet. Človek naj iz svoje naravne moči razvija svobodo in se ustvarja kot novi človek, nadčlovek. Nietzsche svojo teorijo razume kot kritiko dosedanje filozofije in seveda krščanstva, kot najvplivnejšega 'sistema' za razvoj človeka in družbe. Ta sistemski razvoj je vodil k odtujitvi pristnega človeka kot bitja in k nihilizmu. Povzročila ju je absolutnost (ideoloških oz. idejnih) sistemov. Celotni razvoj racionalno-tehnične konstrukcije resničnosti, ki obvladuje modernega človeka, ima svoj izvir v začetkih grške metafizike. V tem smislu je bil Nietzsche odmeven prerok problemov modernega človeka, ki nas zaposlujejo še danes in je zato predhodnik postmodernih pobud za uveljavitev človeka kot samostojne osebnosti nasproti kakršnikoli prevladi modernih sistemov nad človekom. Pod vplivom razvoja moderne civilizacije so se uveljavile tudi značilne nove smeri, ki rešujejo dileme potrošniške družbe in njene pragmatične usmerjenosti: **utilitarizem, pragmatizem in etični relativizem** (J. S. Mill, 1806-1873; C. S. Pierce, 1839-1914; W. James, 1842-1910).

**Fenomenologija** Edmunda Husserla (1859-1938) je odprla tudi pomembna vprašanja človekove svobode. Max Scheler (1878-1928) in Nikolaj Hartmann (1882-1950) poudarjata avtonomijo osebe kot dodatek (plus) k siceršnji determiniranosti človeka.<sup>52</sup> Tudi A. Gehlen (1904-1976) skuša rešiti zagato (aporijo) med determiniranostjo in avtonomijo jaza. Meni, da je svoboda refleksija nagona: refleksija na refleksijo je ravno svoboda: "Določitev moje volje mora biti isto kot prisvojitve mojega bitja. To je naš najvišji sintetični pojem svobode"<sup>53</sup> Ta naloga je že opravljena, treba jo je le ponoviti oz. vedno znova ponavljati!: "Sprejeti to, kar se dogaja po naravi, v celostno, zavestno voljo." Kasneje Arnold Gehlen v antropologiji opusti ta pojem svobode in ga zamenja s "kulturo vzgoje"<sup>54</sup> Za Herberta **Marcuseja** (1898-1979) je svoboda uresničenje 'biti' nasproti 'imeti', kar je glavni človekov problem v moderni družbi.

**Martin Heidegger** (1889-1976) zahteva, da se mora človek pustiti v končnost svojega bitja, jo sprejeti in zdržati. In prav to je "svoboda, ki je trpeča", je tubit kot

52 N. Hartmann, *Ethik* 1925, 621-808.

53 A. Gehlen; *Theorie der Willensfreiheit* (1965), 166 sl.

54 Prim. A. Gehlen, *Der Mensch* Wiesbaden 1978 (prvič 1940), 393.

ogrožena, obenem pa je ta svoboda zavest samega sebe ter boječa se do smrti.<sup>55</sup>

**Personalizem** pa je na novo odprl pozabljeno in spričo instrumentalnega uma zatrto dediščino človeka kot osebe. Martin Buber (1878-1965) in Emanuel Levinas (1906-1999) uvajata vsak na svoj način etiko medčloveških odnosov. Buber v *Principu dialoga* vidi uresničitev človeka v medosebnih odnosih, ki preraščajo v večni Ti - v Boga. Levinas še bolj korenito zahteva, da drugemu pogledamo v obličje, da skratka drugi postane določitelj našega ravnanja. Brez drugega se ne more jaz vzpostavljati kot človek, drugi ga kot človeško bitje šele omogoča, *Drugi* (naslov dela) je naša priložnost, v njem se rodi človek.

Kanadski filozof Charles Taylor (1931-), utemeljitelj *komunitarne etike*, razvija teorijo odgovornosti, ki naj omogoča sožitje ljudi, kjer ne vladajo naravni zakoni, marveč osebno dogovorni odnosi. Proceduralna etika naj bi torej izdelala pravila, ki bodo obvezovala ljudi k sodelovanju. Problem je, da ljudje lahko kljub najboljšim okvirom delujemo neetično. Podobno socialni in politični teoretik John Rawls (1921) v svoji teoriji pravičnosti zahteva, da se vsi ljudje na vrhu družbene lestvice vedejo tako, da bodo dali možnosti tudi tistim v najnižjem izhodiščnem položaju, ker lahko vsakdo izmed nas vedno pade v ta položaj.

Velik odmev v sodobni filozofiji in tudi v reševanju etičnih dilem ima moderni logični pozitivizem. Njegovi privrženci izhajajo iz dunajskega kroga prvotnega pozitivizma. Najznamenitejša predstavnika zgodnjega pozitivizma sta Karl Popper in Rudolf Carnap. Popper je poleg svoje teorije znanstvenega spoznanja izpostavil tudi pomen družbene prakse, v kateri je treba spoštovati etična pravila in izdelati merila demokratičnega vladanja. Alfred Julij Ayer (1910-1989) zagovarja stališče, da so naši stavki veljavni le, če imajo izkustveno (preverljivo) podlago. Tako imajo tudi etični stavki svoj pomen le, če imajo takšno izkustveno utemeljitev. Stavek "nekaj je dobro" pomeni za pozitivista: Nekdo ima nekaj rad. Sicer so taki etični stavki le emotivni oz. evokativni podobno kakor če bi nekdo zakričal "Hura!"

Nekateri skušajo na podlagi teh problemov vprašanje etike reševati na podlagi teorije govornice. Paul Lorenzen (1915-) konstruira operativne (govorne) modele, ki naj rešujejo etične dileme. Logična propedeutika (logični uvod) je rekonstrukcija naše govorne dejavnosti, tako da pojasnjuje oz. (refleksivno) uvaja pravila govornice in omogoča tudi pravila etične govornice.

Problem modernega razvoja določa predvsem krepitev sistemov in njihove (železne) logike. Romantična doba je bila le kratka epizoda v razvoju moderne, ki se ni uveljavila. Sicer Collin Campbell v svojem delu *Romantična etika in duh sodobnega porabništva* zagovarja stališče, da je romantika (od 18. stol.) vplivala do danes in nam prinesla današnjo porabniško družbo z njenimi reklamnimi sistemi.

Sicer pa na splošno prevladuje prepričanje, da se je moderna uveljavila z razsvetljenstvom in je racionalistično-produkcijska podoba človeka (Paul Henri Thiry baron d'Holbach, 1727-1789: človek-stroj) osvojila sodobni svet. V produkcijskih procesih danes prevladuje *logika stroja*, kakor je zapisal P. Valéry: "Naša civilizacija si nadeva ... strukture in lastnosti stroja ... Ta stroj ne bo trpel nič manj kot svetovno gospostvo."<sup>56</sup> Stroj je postal način bivanja modernega človeka. Globalizacija še bolj pritiska na procesualno združevanje in uveljavljanje svetovnega sistema. Vedno močnejši vpliv pri tem imajo mediji. Na drugi strani pa postmodernizem terja znova najdenje človeka in njegovo uveljavljanje s posameznostjo in tako različnostjo vsakega človeka.

---

55 Prim. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997; 200, 264, 353.

56 P. Valéry, *The Outlook for Intelligence*, navaja k. Gergen, *Das Übersätigte Selbst*, Heidelberg 1996, 74

V etiki imajo v moderni pomembno vlogo pozitivne znanosti, ki narekujejo pravila igre in izzivajo k dialogu, da bi mogel človek po znanosti najti pota do samega sebe. Vse znanosti terjajo zato dialog z etiko zaradi občutljivih etičnih tem, v katere posegajo znanosti kakor medicina, fizika in kemija, seveda pa tudi humanistične znanosti kakor ekonomija, psihologija, sociologija, antropologija, zgodovina, pravne vede, moralna teologija in tudi sama filozofija s svojimi različnimi vedami, ki posegajo na področje etike. Tako filozofija narave danes opozarja na ekološki problem. Povsod v znanosti gre za pomembne etične izzive, ker gre za človeka in njegovo preživetje, zato se znanosti ne morejo in ne smejo urejevati same brez etike.

#### 10\* **Arthur Schopenhauer (1788-1860) in moderena teorija svobode**

Posebno mesto v zgodovinskem prerezu ima filozofija A. Schopenhauerja, saj je ta odločilno zaznamoval pojmovanje sočutja in svobode z izvirnimi študijami tako zgodovine pojma svobode kakor njegove sistematične obdelave.

Schopenhauer razlikuje **materialno** (prost fizičnih ovir) in **intelektualno svobodo**. Človek kot svobodno bitje lahko umsko dojema in obvladuje motive svojega delovanja in deluje etično. Poglavitna pa je **moralna svoboda**, ki pove, ali smo tudi etično dogovorni: Če svobodno (iz lastnega nagiba) delujemo, smo v polnosti tudi etično odgovorni.

Višek je torej **moralna svoboda** (*liberum arbitrium*). Ta Schopenhauerjev filozofski pojem svobode gradi tako na fizični kakor na intelektualni svobodi. Upoštevati je treba, da je človek negotov pri *motivih*, mora jih sam določati. Tu pa se postavlja problem: Ali sem svoboden, če delam, kar hočem, oziroma: Ali lahko hočem, kar hočem? To pa presega zgolj fizično neoviranost. Volja pri odločanju brez razloga (ki vlada v fizičnem svetu) deluje popolnoma iz sebe, kakor pravi Kant: *liberum arbitrium indifferentiae*. Seveda je odločilen umski uvid v fizične zakonitosti (intelektualno presojanje), kar pomeni nasprotje med nujnostjo in Kantovo absolutno (suvereno) možnostjo delovanja volje. Podlaga za rešitev tega je po Schopenhauerju presoja **samozavesti**. Česarkoli se zavedamo, se zavedamo po samozavesti, ki je vedno predmetna. "Pretežna zavest ni (prazna, op. J.J.) samozavest, ampak zavest o drugih stvareh, oziroma spoznavna zavest."<sup>57</sup> Samozavest pa je predvsem **hotenje**. Volja je (refleksivna) samozavest, saj določa in odloča o samozavesti in torej o človekovem delovanju. Človekova samozavest ni absolutna (v nasprotju: z Descartesom, *Principia philosophica* 1, 4 § 41: "Svobode oz. neopredeljenosti v nas se tako zavedamo, da ničesar drugega ne zaznamo bolj jasno in popolno kakor to." (*Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus.*) Schopenhauer se sklicuje na Leibniza: "Vsi deji so določeni in nikoli neopredeljeni (indiferentni), ker je vedno podan neki razlog, ki nagiba - čeprav ne z nujnostjo - k temu, da se nekaj zgodi tako in ne drugače." ("*Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut potius, quam aliter fiat.*"; *De libertate*, Opera, ed. Erdmann, p.669).

Schopenhauer torej dokazuje, da je čiste samozavesti malo, saj je zavest pretežno predmetna zavest. Zato pa človek brez predmetne zavesti ničesar ne odloča. Hoteti je del procesa, ki ga določa človekova predmetna zavest, ki šele omogoča človekovo delovanje, in to je povezava med notranjim in zunanjim svetom. Vedno pa je **človek tisti, ki izbira** (med več možnostmi). Zato tudi zavest, "da lahko storim, kar želim, še ne pove ničesar o svobodni volji".<sup>58</sup>

---

57 Prav tam, 368.

58 Prav tam 381.

Schopenhauer torej izhaja iz postavke, da v naravi vse poteka po načelu zadostnega razloga: Vse stvari se gibljejo glede na to, da jih nekaj giblje, kakor je dejal že Aristotel. To spoznamo po našem umskem presojanju dogodkov v stvarnosti. Glede na način vzroka pa vlada v naravi različno povzročanje. **V fizični (anorganski) naravi je vzrok enak učinku. Druga vrsta vzrokov poteka po dražljaju in zadeva rastlinski svet. Tretja vzročnost poteka prek motivacije**, ki zahteva predstavno zmožnost. Do tod so živali podobne človeku, človek pa ima zmožnost, da predstave spremeni v pojme in postane neodvisen od stvari. Lahko načrtuje, žival pa živi vezana le na (neposredne) predstave.

Volja pri človeku nastopa načrtovano<sup>59</sup>, vnaprej predvideno, človek lahko predvidi in pretehta (Prometej - ki predvidi). V tem smislu je vsak, tudi najbolj preprost človek zmožen relativne svobode, po kateri neposredno, čutno-zaznavno dojema, primerja in urejuje ter se na podlagi teh ureditev odloča. To ravno **pomeni, da človek ni indiferenten, temveč lahko sam postavlja (pretehtane) možnosti, ki mu dajejo motive, da deluje; motiv, ki za katerega se človek odloči, povzroči namreč delovanje**. Pri človeku "se motiv jasno razlikuje od delovanja"<sup>60</sup>, pojavi se mu pred delovanjem. Ker pa je človek zmožen pojmovnega predstavljanja motivov, pri njem pogosto spregledamo razloge svobodnega delovanja.

Motivi pri človeku so določeni tudi po njegovih podlagah, tako da tudi ne more vedno hoteti, kar bi hotel, ampak hoče (se ravna) po razlogih, ki mu hotenje določajo: npr. lahko sicer nekdo ubogim razda vse, kar ima, vendar je dovolj razlogov, da tega ne stori, tudi zato, da bo lahko v prihodnje še komu kaj dal. Človek se po Schopenhauerju odloča tudi po *koristi*, seveda pa tudi po globljih nagibih. Tukaj velja zakon razloga, ki določa odločanje. Zraven pa odločanje določa niz okoliščin in tudi globljih (nevidnih) razlogov, ki sestavljajo temeljne pogoje delovanja od naravnih danosti: gravitacija, v biologiji življenjska energija, pri človeku pa pride zraven še **sil** **spoznanja, ki ga motivira k delovanju**. Spoznanje (in potem delovanje) ni čisto ampak ga določa posebno človekov značaj, ki narekuje motiviranje. Značaj je **individualen**, vsakdo ima svoje razloge, ki pa so tudi določeni s splošnimi (kulturnimi) okviri. Nadalje je človekov značaj **empiričen**. Vsi ljudje smo določeni s takimi in takimi značilnostmi, ki omejujejo svobodno odločanje. Vsak značaj ima določene hibe, to se pozna pri ravnanju. Človek si značaj tudi pridobi. Nadalje je njegov značaj vir **stalnosti**. Stalnice določajo življenje in človek se ne spreminja kar tako (od danes do jutri). To zelo nazorno potrjuje tudi zgodba tranzicijskih držav. Motivi pa se vedno uveljavljajo s spoznanjem teh zakonitosti: (*Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cogitum*). Človekov značaj je tudi prirojen. Že Aristotel trdi (Nik. Etika VI/XIII), da so lastnosti in tudi kreposti prirojene. Schopenhauer zavrača Lockovo mnenje, da je človek ob rojstvu prazen list papirja ("*tabula rasa*, po čemer naj bi človek pričel iz nič in se ravnal popolnoma po svobodni izbiri (*libero arbitrio indifferentiae*)).

Schopenhauer zato sklepa, da je človekovo svobodno delovanje določeno s spoznanjem, ki določa potem tudi motiviranost človeka: Vse omenjene danosti so pogoj po načelu, da delovanje sledi biti oziroma da ima vsaka eksistenca svojo esenco, svojo takšnost, ki določa njeno pojavljanje: biti sledi delovanje (*operari sequitur esse*). V tej individualni bitnosti človeka pa so zbrane oz. usedene samosvojesti posameznika, ki določajo njegovo odločanje.<sup>61</sup>

---

59 Prav tam, 391.

60 Prav tam, 397.

61 Prav tam, 416sl.

Schopenhauer je prepričan, da je vprašanje svobodne volje ključno vprašanje, ki določa človekovo ravnanje. Na dve temeljni dilemi vidi naslednja odgovora:

1. Ali sta pri kakem človeku v nekih razmerah mogoči dve delovanji? Odgovor je NE.
2. Ali je človekovo delovanje glede na njegov značaj, njegove prirojene zmožnosti in glede na okvire mogoče drugačno, kakor je? Odgovor je spet: Ni poljubnega delovanja: Kar se zgodi se zgodi po nujnosti (*Quidquid fir necessario fit*).<sup>62</sup>

To po njegovem nima nič opraviti z usodo (lat. *fatum*, oz. gr. *heimarméne* ali fatalizmom mohamedancev), pač pa je razvidno, da so dogodki povezani v tem smislu, da je vsakdo, ki nekaj napravi, določen s tem, kar je napravil. Z drugimi besedami: človekova svoboda je vpeta bodisi v njegov značaj in njegovo osebno zgodovino bodisi v kulturni okvir in torej v nacionalno oz. v kulturno zgodovino in zato je dialektika svobode vpeta v kontingentnost osebnega in družbenega dogajanja in obremenjena tudi z dediščino njegovih negativnosti. Kakor pravi slovenski pregovor: Vse se plača, oz. dejanja imajo posledice. Vlada **nujnost dogajanja**, človek pa se zaveda tega in ker ve, kako, ima kot svobodno bitje tudi možnost na vse to tudi vplivati.

Schopenhauer odločno zagovarja **prištevnost in odgovornost človeka**, kar je **moralna svoboda**. "Ob delovanju, kakor ga nekdo opravlja, in sicer prav ta in nihče drug, ker ima tak in tak značaj, ni bilo mogoče nobeno drugačno delovanje, vendar samo po sebi, *objektivno*, bi bilo mogoče (tudi karkoli drugega)"<sup>63</sup> Njegov značaj določa takšnost delovanja, saj izhaja iz njega samega kot takega. To je kompromis med motivi, značajem in drugimi določenostmi človeka. Kant razume to (tak način delovanja) kot nujno vez med svobodo in nujnostjo. Zato človek dela, kar hoče in dela to nujno, ker je to lastno njegovi biti in "v sami tej biti je svoboda."<sup>64</sup>

Bistvo moralne svobode je torej v človekovi posebni določenosti, zato je njen sestavni del odgovornost. Človek kot svobodno bitje s svojo osebnostjo daje svojemu delovanju takšen pečat, da v njem prepoznamo njegov osebo. Zato je človek za svoja dejanja odgovoren. Sam jih je napravil, od zanje odgovarja, nihče drug ne more storiti dejanj tako kakor on. Delovanje nas torej osebno zaveže, temu se ne more nihče ogniti.

## Metode in problemi utemeljitve etike

### Metodični problemi etike

**Induktivno-hermenevtična** metoda zbira etični material in ga opredeljuje=razume v odnosu do etičnih norm. Etično je treba posredovati naprej, da se ohranja. Metoda je dialog, oz. dialektika. Otrok ne more postati etičen, če mu mati ne posreduje ustaljenih izročil: jezika, kulture, posebno pa človeške topline, ljubezni in varnosti. Ta osnovni model se nadaljuje vse človekovo življenje: ko človek odraste postane tudi sam dejavni posredovalec etičnega izkustva. Izkustvo je torej temelj ohranjanja etičnega. Ta metoda je blizu anglosaškemu izkustvenemu (empiričnemu) mišljenju. To sicer uporablja naravoslovna metoda, vendar so tudi etične sodbe določene in vpete v človekov izkustveni okvir v širšem smislu, zato je treba znati brati pod psihološkim, etnografskim, zgodovinskim in religioznim vidikom ter določiti njihovo brezpogojno »vrednost.« Hermenevtika (gr. *hermeneuo*, tolmačim, prevajam) omogoča povezovanje in razumevanje zgodovinskega etičnega izkustva raznih

---

62 Prav tam, 418-420.

63 Prav tam, 449.

64 Prav tam, 453.

avtorjev oz. filozofskih šol. Človek ga zato lahko razlaga tudi kot svoje današnje izkustvo.

**Dialektično-analitična** metoda se ukvarja z vprašanjem, kako je mogoče splošne moralne norme ali vrednostne sodbe povezati z dejanskimi izkustvenimi zakonitostmi. Npr. kako nravno pravilo 'Vedno moraš govoriti resnico!' povezati z izkustvenimi danostmi, kjer naj resnica velja. Ne gre prvenstveno za vprašanje njene veljavnosti ampak za ugotovitev njene 'materialne' aplikativnosti in tako za določitev materialnega (vsebinskega) okvira nraavnih sodb. Treba je dialektično odpreti praktični okvir kjer se pokaže, da je treba tu in sedaj tako ravnati. To metodo je uporabljal posebno Aristotel v svojih etičnih spisih. Raziskoval je konkretne položaje in v njih izpostavil etično ost. Seveda iz takih konkretnih etičnih preverjanj izhaja tudi temeljna opredelitev etičnega, to potrjuje tudi Aristotelova metoda.

**Transcendentalna metoda** obravnava pogoje praktičnega delovanja: Kant obravnava pogoje človekove volje, Fichte pogoje jaza kot praktične zavesti, pri čemer je gon posrednik med svobodo in naravo. Annemarie Pieper ugotavlja, da je »s prikazom reduktivno-deduktivnega postopka transcendentalne metode in z njo razvidnega načela moralnosti utemeljitev in upravičenje moralnih sodb dosežena in tako dosežemo tudi glavni cilj etike.«<sup>65</sup> Seveda je ta metoda zelo formalna in apriorna, na to tudi opozarjajo kritiki Kantove etike. Značilnost transcendentalne metode je izpostavitev dejstva moralnosti, ki je razvidno iz razčlembе človekove zavesti in njenega delovanja.

**Meta-etična** metoda poleg vsakokratne etične in moralne refleksije, ki spremlja človekovo moralno delovanje, presoja globalne oziroma načelne okvire etičnega delovanja in skuša pokazati, ali neka utemeljitev etike ustreza pogojem utemeljitve. Meta-etična refleksija primerja tudi različne moralne utemeljitve med seboj ter skuša iz medsebojne primerjave raznih utemeljitev etike napraviti 'univerzalno' utemeljitev etike.

Etična refleksija je presoja osnovne etične naravnosti človeka (kot svobodnega bitja). Moralna refleksija pa presoja posamezna moralna dejanja po etični vrednosti in utemeljenosti. Meta-etična refleksija in metoda pa je najsplošnejša refleksija etičnega pojava in njegovih (teoretičnih) razsežnosti, kajti človekovo delovanje zahteva najširšo načelno utemeljitev. Njena želja (ambicija) je doseči kar največjo gotovost glede moralnega delovanja, zato presoja vse mogoče etike in išče v njih utemeljitev etičnega delovanja.

Meta-etična refleksija se razlikuje tudi od govorno-analitične oziroma jezikovne utemeljitve. Jezikovno-analitična metoda presoja le temeljne moralne pojme, medtem ko meta-etična refleksija opredeljuje 'bistvo' moralnega. Seveda pa je meta-etika le refleksija etike, ne samostojna panoga. Zato se tudi tukaj pokaže nujnost dialoškosti oziroma dialektične metode, se pravi pri nobeni etični metodi ne moremo začeti iz nič, vedno gre za dialektično posredovanje moralnega. Etika kot panoga skuša opredeliti moralno zavest kot temeljni pogoj etičnega delovanja in postaviti to zavest tudi v konkretni položaj človekovega življenja. Treba je upoštevati različne metode, da bi prišli do tega cilja. Nikakor pa ne smemo prezreti že Aristotelovega vodila zlate sredine, ki v tem primeru pomeni, da tudi etična teorija lahko gradi le na dialektični metodi, ki mora torej posredovati med »skrajnostmi«. Razlog je v tem, da nihče ne more začeti iz nič in postaviti popolne zgradbe, marveč lahko vsakdo s svojega že prakticiranega etičnega izhodišča presoja etičnost oziroma kvaliteto svojega in drugega etičnega temelja.

---

65 Prim. Pieper, A.; *Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit*, Stuttgart 1973, 62



**Jezikovno-teoretična metoda** gradi na govorno-dialoškem položaju človeka. Njena težava je v tem, da jezikovne opredelitve oziroma 'opisi' etičnega položaja ne morejo sami po sebi rešiti etičnih dilem, ker so opis stanja, po samem jezikovno-teoretičnem opisu etičnega dogajanja pa še ne morejo dati odgovora na 'zakaj' etičnega delovanja. Jezikovno-analitične šole izhajajo iz določenosti človeka kot dialoškega bitja, ki zato tudi dialoško opredeli oziroma opisuje to stanje in s tem opredeljuje tudi etični položaj človeka. Odprt pa tudi tu ostaja problem njegove utemeljitve.

### **Utemeljitev etike**

Današnja etika (npr. pri Aristotelu in Tomažu) mora stalno skrbeti za razliko od klasične za svojo utemeljitev, ker etično delovanje ni splošno sprejeto. Pri utemeljitvi naj prevladuje normativnost, se pravi utemeljitev etike naj izraža nujnost etičnega delovanja oz. najstva. Izvor etike je namreč nujnost etičnega delovanja (najstva), ne pa zgolj npr. ponujena vrednota ali 'lepo življenje', pri tem motivacija subjekta lahko ostane tudi pri poljubnosti oziroma koristnosti. Taka (poljubna) ponudba namreč ne zagotavlja normativnosti, temveč pogosto ostaja le pri koristnosti oziroma pragmatičnosti etičnega življenja. Utemeljitev etike je torej zadeva etične nujnosti, ki pa jo je sicer mogoče različno razlagati, to kažejo spodnje utemeljitve.

#### **1. Teleološka utemeljitev**

Teleološka (gr. *télos*, cilj, namen) utemeljitev predpostavlja nujnost etičnih vrednot in poudarja, kaj iz npravne držbe sledi izpolnitev npravnega hrepenenja. Na osnovi posledic npravnega oz. dobrega delovanja skuša utemeljiti veljavnost samega delovanja in tako etike kot take. Etično delovanje sledi etičnemu imperativu, ki ga človek spoznava v sebi (in drugih) in prinaša tudi ustrezne rezultate= vrednote, za katere se v skladu z etičnim ravnanjem človek odloča.

Takšno utemeljitev postavlja Aristotel, ki se zaveda, da je etično prizadevanje namenjeno človekovi srečnosti. Seveda pa mora človek opraviti tudi vse poprejšnje korake, da bi dosegel končno izpolnitev, srečo. Na podlagi te poti, ki izhaja iz etičnega imperativa v človeku, je mogoče tudi presoјati, kaj je 'prava' sreča, se pravi kaj so etične prioritete: izbira večje vrednote pred manjšo, načelo nikomur škodovati itd. Teleološka utemeljitev nam zagotavlja celotno etično pot do njenih rezultatov, kar zagotavlja človeku ustrezno motivacijo, saj poleg etične obveze vidi tudi etično vrednoto in njeno izpolnitev kot izpolnitev svojih življenjskih prizadevanj oz. svojega človeškega delovanja. Etični teoretiki se strinjajo, da so motivacije v etiki zelo pomembne, obenem pa morajo izražati človeškost kot osnovno etično vrednoto. To pa ni mogoče, če tako etično delovanje, ki je teleološko usmerjeno, ne izraža osnovnega etičnega imperativa, se pravi, v Kantovem jeziku povedano, ni naravnano na ohranitev človeškosti.

#### **2. Deontološka utemeljitev**

Formalno bolj jasna, čeprav bolj abstraktna, je deontološka (gr. *déon*, ob-vezati; slov. dolžnost) utemeljitev etike, ki jo izraža etika dolžnosti. Najznačilnejši primer take utemeljitve etike je Kant. Po njem ima etično svoj razlog v nujnosti moralnega delovanja človeka. To je praktični imperativ, se pravi ukaz, ki je razviden iz same človekove svobode oz. iz dejstva in nujnosti njegovega delovanja. Človek sam mora uvideti, da je tako. Zato je po Kantu to tudi največji razlog za etiko. Kot pravi, je svoboda razlog bivanja morale oz. moralnega zakona in morala (moralni zakon)

razlog spoznanja dejstva svobode.<sup>66</sup> Ker moralno delujemo moramo biti svobodni. Problem je seveda izpeljava in aplikacija tega moralnega dejstva v dialektiki življenja.

### 3. Antropološka utemeljitev oz. hermenevtična predstavitev vrednot

Vprašanju dialektičnega posredovanja etičnih temeljev se posveča antropološka oz. hermenevtična utemeljitev etike. Ta skuša predstaviti osnovni problem etičnega na podlagi pojasnitve vrednot, ki jih spoštujejo etični nosilci. Bolj kakor samo dolžnost etičnosti upošteva umetnost življenja in celostnost etičnega delovanja ter njegovo vpetost v življenjski kontekst: družina, partnerstvo, spolnost, rojstvo, smrt. Etično zahtevo utemeljuje torej posledično iz ravnanja njenih nosilcev.

Takšna utemeljitev upošteva, da je problem etične utemeljitve v tem, da gre v etiki vedno 'za našo stvar': (>*tua res agitur*<), v kateri smo sami ljudje vedno že udeleženi. Zato etičnega ni mogoče zgolj objektivirati, to je naša osebna-**subjektova** zadeva, pri kateri smo vedno zraven oziroma smo vanjo vpleteni. Nobena, tudi najbolj abstraktna meta-etična teorija, ne more obiti etičnega problema, da smo vedno vpleteni v etično dogajanje in je tudi naša refleksija etičnega že določena z našim gledanjem na etiko oz. s stališčem do etičnega. Etično problematiko lahko ustrezno predstavimo le tako, da imamo sebe že vedno za zajete vanjo. Zato etika ni in ne more biti (sklenjena) znanost, temveč je dejavnost, ki se vzpostavlja z našim vključevanjem – in sicer dialektično: **v dialogu**. Zato je etično podvrženo stalnemu krožnemu postopku.

Klaus Steigleder razpravlja o utemeljitvi etike ob kritiki knjige ameriškega etika B.H. Tristana Engelhardta,<sup>67</sup> kjer le-ta poudarja, da je za utemeljitev etike bistvenega pomena, da **osebe soglašajo** glede etične utemeljitve. Medtem ko pravna teorija lahko samo sebe objektivira, saj zajema zunanje področje človekove dejavnosti, je etika povezana z osebno udeleženo, se pravi, etična stališča imajo veljavo, če jih subjekti ne samo poznajo in podpirajo, ampak so to njihove drže.

#### Dileme utemeljitve etike

Nobena utemeljitev etičnega torej ni absolutna. Utemeljitev etičnega zajema namreč **človeka kot svobodno bitje, kot** nedoločeno (Nietzsche, Gehlen) kot ekscentrično (Plessner) ali presežno bitje, ki se vzpostavlja iz temeljev, ki jih ne zagotavlja sam in jih obenem tudi stalno presega. Človek je določen in se vzpostavlja oz. posreduje med subjektivnim in objektivnim, med jazom in ne-jazom, kar omogoča oz. zahteva nujnost etike kot panoge, ki rešuje to človekovo napetost in skrb za ohranitev samega sebe, s čimer si zagotavlja tudi ravnovesje. Načelo človekove svobode in blaginje je temeljno načelo izkušnje: Razvidno je namreč iz izkustva človekovega delovanja, zato je tudi dialoško, izkustveno, a obenem seveda tudi normativno. Vsakdo je zajet kot dejavnik in kot prejemnik delovanja, kar izključuje sebičnost in tudi popoln relativizem. Nihče se namreč nikoli (tudi ko odraste ne) ne vzpostavlja sam in nihče se ne more etičnemu delovanju popolnoma ogniti, saj mora biti za svoje preživetje vsaj malo dejaven. Ker je človek svobodno bitje, kar je posebno poudaril Kant, je vedno tudi moralen, je vpleten in osebno odgovoren za svoje delovanje, vedno daje svojemu delovanju osebni (ne)etični pečat. In tudi družba se praviloma ravna tako, da od vsakega človeka stalno terja odgovornost za to kar je napravil.

Pravila, norme družba tudi institucionalno sankcionira, da bi se mogle *utemeljevati in uresničevati po življenju in delovanju* posameznikov in skupnosti. Država zato način

66 Prim. Kant, *Kritika praktičnega uma* A5.

67 Steigleder, Klaus *Die Abenteuer der Bioethik*, v: Wils., J.P., Mieth, D., *Ethick ohne Chance?*, Tübingen 1991, 225-246 (navaja: Engelhardt Jr T., *Foundations of Bioethics*, New York/Oxford 1986 42 sl.).

delovanje ustrezno sankcionira oz. kanalizira. Vse skupnosti in družbe se oblikujejo in organizirajo tako, da morajo njeni člani norme uresničevati (prakticirati). Etične (praktične) kategorije so kategorije dobrega in so opredeljene tako, da omogočajo sodbe o kvaliteti človekove dobro-bitosti, skratka morajo biti sodbe o **kvaliteti človekove dejavnosti**. Njihova struktura presoja najstvo. – Ta izraz je na Slovenskem uvedel France Veber v svoji predmetni teoriji. Gre za npravne normativne sodbe, torej sodbe, ki opredeljujejo npravno področje človeka. Te npravne norme zato razlikujemo od drugih normativnih pravil (pravnih, organizacijskih, proceduralnih itd: Iz tega pa sledi, da etičnih norm ne moremo zvesti zgolj na proceduralna pravila, saj proceduralno-pravni okviri delovanja še ne zagotavljajo, da bomo v medsebojnih odnosih ljudje tudi spoštovali drug drugega.), ker imajo npravne sodbe cilj same v sebi ter veljajo absolutno oziroma brez-pogojno, medtem ko so druge norme pogojne in je njihov cilj zunaj človekovega delovanja, čeprav se z delovanjem uresničuje tudi človekova npravnost, ker vse norme podrobneje opredeljujejo človekovo ravnanje. Če vozimo po cesti po pravilih je naš cilj predvsem zunanji: spoštovati vozni red, obenem pa s tem posredno spoštujemo tudi etične norme, ker z ustrezno vožnjo ne ogrožamo svojega in tujega življenja.

Spoštovanje etičnih norm pomeni spoštovanje človeka. To spoštovanje pa povezuje ljudi v etično skupnost, v skupnost, ki je zavezana človeškosti. Zato je po M. Bubu v etiki pomemben odnos, ki zajema odgovornost. Protestantki teolog Friderik Gogarten pa govori o poslušnosti človeka Bogu, ki je pogoj poslušnosti sočloveku. Primaren je etični odnos **jaz-ti (medosebni odnos)**, prav tako pa je vedno bolj zapleten tudi odnos **jaz-ono (odnos človeka do stvari)** in se zato danes odgovornost za svet postavlja že kar kot problem človekovega življenja in preživetja (ekologija).

Najbolj samoumevna ustanova urejevanja teh odnosov je *družina*, nadalje občina, tovarna in končno država, ki je podobno kakor družina širša naravna skupnost. To so revirji, v katerih se norme uresničujejo, stabilizirajo in tudi konkretizirajo. Znotraj njih se oblikujejo tudi vodila, **kako** naj se pravila konkretizirajo. V skladu s svojimi pravili ima vsak posameznik nalogo, da ta osnovna pravila čim bolje izvaja, saj tako lahko pričakuje, da jih bodo tudi drugi. Upoštevanje oblasti v državi je namenjeno le boljšemu funkcioniranju teh razmerij. Oblast naj ima zato praviloma tisti, ki ima zmožnost, da bolje uresničuje norme, na to so opozarjali že staroveški in srednjeveški etični teoretiki.

Prvi korak vzpostavitve se zgodi s samopostavitvijo oziroma z osebno angažiranostjo človeka (Fichte), ki je pritrdivitev človeškemu. Drugi korak pa je bistveno povezan s prvim. Treba je najti pot do ne-jaza, do Drugega. Levinas zadevo postavlja celo nasprotno: najprej je drugi, prek njega pa se vzpostavljam jaz. Če pogledamo otroka v materinem naročju, mu lahko samo pritrdimo: Če ne bi bilo matere (Ti), ki vzame v naročje otroka (Jaz), Jaz ne bi mogel preživeti. Seveda je razmerje recipročno, ljudje smo zavezani dia-logu. V etičnem pojavu vsakega človeka, ki kot tak nastaja v določenem posredovanem kontekstu - Najbolj jasno to dojemamo, če pogledamo na otroka, ki se je rodil in so mu soljudje omogočili vstop v človeškost - se človek uresničuje v svetu in obenem postavlja objektivne okvire, ki naj bi bili odsev njegove etičnosti. Danes so ti okviri nasičeni s proizvodno razsežnostjo človeka, zato mora etika toliko bolj budno skrbeti za povezavo subjektivnega: etičnega, človeškega in objektivnega: zunanjih okvirov, ki omogočajo delovanje in uresničevanje človeka kot etičnega bitja.

Fichte pravi, da »se etična drža utemeljuje v svobodi uvida in hotenja« in je torej »samokonstitucija subjekta«, čeprav za to subjekt (človek) potrebuje (zunanje)

posredovanje. Zato "Jaz postavi prvotno svojo lastno bit" in "Jaz se načelno postavi nasproti Ne-Jaz."<sup>68</sup> Utemeljitev etike pomeni torej zagotovitev in potrditev drugačne, enkratne oz. kot uvodoma, rečeno simbolične **kvalitete človekove dejavnosti**.

Ker je človek bitje dialoga, je to kvaliteto mogoče utemeljiti le ob čim večjem zavzemanju za človeškost, to pa moremo določiti v dialogu z ljudmi, ki nam sporočajo pretekle etične izkušnje. Na podlagi tega hermenevitičnega kroga se zgodi utemeljitev etičnega v dialogu med preteklimi in sedanjimi etičnimi izkušnjami. Psihološke, sociološke in druge analize človekovega položaja nam danes lahko samo izostrijo vpogled v etično razsežnost človeka. Ob maksimalnem dialogu z raznimi skupinami oz. kulturami v preteklosti in sedanjosti je **sidro svobode** utemeljeno **v odnosu**. Subjektivnost je neposredni pogoj moralnosti, z govorico moralnosti se kot nujni pogoj razkriva medčloveški odnos, saj ima govorica moralnosti namen, da vzbudi človeškost v medosebnih razmerjih. Vse človekovo - tudi proizvodno, v objektivni svet naravnano - delovanje služi prvenstveno posredovanju in sprejemu človeka, torej medčloveškim razmerjem. Kot delujoči ljudje smo ontološki »konstituenti«, se pravi temeljni pogoji delovanja in uveljavljanja človeka in s tem človeškosti sploh.

Zato je poleg svobode v etiki ključni pojem **odgovornost** kot določilo človekovega **odnosa**, ki se vzpostavlja v dialogu. Odgovornost (zaveza oz. zavezanost) vpeljuje že Stara zaveza in sicer kot od-govor na ponudbo Boga v zavezi. Odgovornost ni le pravno določilo ali funkcionalna pristojnost, temveč je temeljni pogoj za etičnost, je samoposeg kot prevzem lastne odgovornosti.

K resničnosti oz. realnosti človeškega spada tudi neka mera 'zdrave' sebičnosti, saj se pri vsakem jazu zadeve začno. V tem smislu pravi Gosar v svoji *Družbeni etiki*, da je človekova sebičnost razlog človekovega delovanja. To 'zdravo' sebičnost pa je treba ustrezno kanalizirati oz. ji določiti oblike in meje posredovanja, da ne zaide v čisto oz. samovoljno sebičnost:

**1. Legalni gospodovalni sistem** (država) kanalizira etablirano sebičnost - državna pogodba. Hobbes pravi, da je človek po naravi tekmeč (konkurent oz. rival). Rousseau zato zahteva družbeno pogodbo, ki zagotavlja 'preračunano' sebičnost, se pravi sodelovanje tekmecev in njihovo prisilo k redu. Zaradi neizkoreninljive nagnjenosti človeka k zlu je takšna prisila nujna.

**2. Moralni sistem** nadomešča oz. notranje krepi legalnost: Kant in Fichte zato poudarjata pomen avtonomne morale, ki naj vzpostavlja umni red. Če se ga ljudje držijo, to krepi tudi njihove legalne (zakonodajne) razmere. Avtonomna moralna oseba je v nevarnosti, da ostaja izolirana v svoj notranji svet, če nima potrdila v družbenih moralnih držah, saj nastane razkorak med zunanjimi sistemi in človekovo notranjo etično držo. Sodobna civilizacija zaradi vedno večje pozunanjenosti zakonodaje to napetost med človeškimi osebnimi in družbenimi okviri le še povečuje. To pozunanjenje pa izraža tudi upe etičnih drž v posameznikih in skupnosti, ki je pripravljena na etične 'kompromise'. To izražajo problemi legalizacije splava, evtanazije, kloniranja, pa tudi zakonske podlage za določitev človekove zasebnosti, varovanja okolja itd.

**3. Hegel poudarja pomen družbene pogodbe**, obenem zahteva tudi prepričanje (etično držo) državljanov, ki mora nadgrajevati pravni red. Danes se postavlja

---

68 Fichte, J.G., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, Sämtliche Werke I*, (ed. I.H. Fichte), Berlin 1965, 98, 298.

problem gibljivega reda in obenem tudi spremljajoče ga moralno-etične podlage. To ni nekaj statičnega ampak gre za dinamični vidik medosebnega reda. Ključni problem so **minimalne etične določbe**.

V vseh primeru človekovega delovanja in zagotavljanja njegovih pravnih pa tudi vedenjskih pravil moramo graditi na moralni zavesti, ki je temelj delovanja in osnova za človekov osebni red in urejene družbene odnose. Pri tem je pomembno sporočilo krščanstva, da dobiš, če tudi daš: Starši, ki vzgajajo svojega otroka, morajo naprej da(rova)ti človeškost, potem šele lahko računajo na odgovor oz. "vračilo" človeškosti. Etičnost temelji na dolgoročnosti posredovanja: »indirektnega samoposredovanja«. Zato se seveda družba težko dolgoročno življenjsko vzpostavlja, če njeni člani niso pripravljeni v to investirati; se pravi, če s svojim delovanjem ne zagotavljajo stalnega pritoka moralnosti v družbeni prostor. Družba, ki bi gradila le na izkoriščanju temeljnih etičnih dobrin in jih sama ne bi obnavljala, je dolgoročno obsojena na hiranje. Vsaj v nekem smislu je to problem sodobne porabniške družbe, ki danes že doživlja posledice svoje izkoriščevalske drže. Družbenega delovanja načelno ni mogoče postaviti na skrajno načelo liberalnosti, ker je vsak posameznik pri svojem delovanju omogočen šele z drugim (otroci s starši, sedanja kultura s preteklo itd.). Šele upoštevanje tega načela omogoča stalno vlaganje v družbeni kapital in zagotavljanje etičnih podlag (človeškosti) tudi naprej.

### **Problem svobode: Dialektika med svobodo in nesvobodo**

Tradicionalna (grška in srednjeveška) etika je imela slabo izdelano področje odnosa med svobodo in nesvobodo. Problem pa takrat niti ni bil tako nujen, saj je bil tako v grškem kakor v srednjeveškem kulturnem okviru v družbi položaj človeka precej natančno določen in je okvir opredeljeval tudi polje njegove svobode. Bolj se je problem odnosa med svobodo in nesvobodo zaostрил v novem veku, tam se je bilo treba ogibati dilemi, da kakor jaz nima pravice podrežati druge, drugi nimajo pravice podrežati si jaz. Poleg tega se je z iznajdbami in tehničnimi pridobitvami zelo okrepilo instrumentalno področje, torej področje, kjer mora človek vedno bolj razčlenjeno in natančno urejevati svoje delovanje.

Zato je razumljivo, da novoveški filozofi posvečajo temu odnosu večjo pozornost. Kant je tudi formalno določil meje med svobodo - področjem, ki ga vzpostavlja človek kot osebno in zavestno bitje ter ne-svobodo - področjem izkustvenega, ki ga pa človek 'šele pozneje' urejuje (sintetizira).

Svoboda kot človekova osebna razsežnost ima prednost (je prvotnejša), ker je temelj človeka, saj omogoča njegovo umsko, zavestno delovanje, ki človeka izvzema iz (preostalega) naravnega sveta in mu daje prednost pred drugimi živimi bitji. To je tudi razlog njegove usmerjenosti v prihodnost, stalne odprtosti človeka kot svobodnega bitja. Človek se uveljavlja kot bitje, ki deluje iz sebe navzven.

Ni dovolj, da svobodo zgolj metafizično opredelimo, treba je preiti k **realni dialektiki svobode**: Človek svojo svobodnost stalno izkuša v (dialektičnem) odnosu do nesvobode. Teoretično problem odnosa med svobodo in nesvobodo lahko postavljamo v polnem smislu le filozofsko, ker gre za določitev temeljnih razmer človeka kot bitja in določitve njegovega bistva kot takega. Vprašanje je pomembno v pravni znanosti, pa v psihologiji, sociologiji, čeprav zadnji dve nimata take pristojnosti nad človekom kot pravo, ki mora razsojati med dejanskim stanjem svobode in nesvobode v konkretnem sodnem primeru. Zato brez filozofije ni mogoče opredeliti prava, vendar tudi ne s samo filozofijo temveč je treba pri določanju svobode upoštevati tudi izkustvene vede, ki posegajo na to področje in kažejo občutljiv odnos med svobodo in nesvobodo.

### ***Svoboda se uresničuje samo prek nesvobode***

Čeprav je človek zelo krhko bitje, je vendarle svoboda njegov odločilni dejavnik – človek se uresničuje kot samostojno bitje in svoboda ima (oziroma je) absolutno prednost. Človek je prvenstveno samostojno bitje, delovanje poteka iz njega, sam določa svoje ravnanje in usmerja svoje življenje.

Po drugi strani pa je prav tako odvisen od drugih in od stvari. Posebno odločilno je to pri nastajanju in rasti. Popolnoma pa je odvisen od toliko stvari, ki določajo njegov življenjski prostor: telo, soljudje in preostali predmetni svet. Šele z življenjskim kontekstom se uresničuje kot bitje.

Svoboda je stalno razpeta v polje med stvarmi in ljudmi: Prednost imajo **medčloveški odnosi**. Ker je človek pri uresničevanju svobode odvisen od drugih ljudi, se človeškost lahko uresničuje le prek drugih. Zelo pomembno je zato stalno vračanje v prvotnost, v izvornost, v stanje najširših možnosti. Človek naj bi bil pri svojem delovanju čim manj vezan. Ne opozarja Jezus zaman, naj postanemo kakor otroci. (Prim. Lk 18, 15). Podobno so Izraelci vzdrževali navado, da so vsakih 49 let vzpostavljali prvotno stanje: vsi dolgovi so bili odpuščeni, zamere so se morale urediti tudi odvisnostni odnosi so se morali končati, tako da so lahko posamezniki znova zaživel v svoji prvotni svobodi. (Prim. 5 Mz 15) Bistvo svobode je torej odprtost v prihodnost. Ta prihodnost pa naj zagotavlja (večjo kot doslej) človeškost.

Zato je od metafizike svobode treba preiti k realni dialektiki svobode. Svobodna osebnost se poraja v zgodnji izkušnji svobode v otroštvu, to je zelo pomemben a včasih žal zapleten pedagoški problem. Ne pravi zaman Kierkegaard, da je treba varovati otroško nedolžnost. Če že okolje otroka pokvari, je težko kasneje popravljati nastavke svobode.

Svoboda se vedno gradi in goji v ustreznih družbenih okvirih, na to opozarja posebno sociologija. Vedno se moramo vprašati, kako se svoboda dejansko lahko uresničuje v konkretnih razmerah, kajti od tega je odvisna svobodnost posameznikov in tudi celotne družbe. Človek postkomunističnih družb je zato zaznamovan po besedah poljskega družbenega teoretika Josefa Tischnerja z nesrečnim darom svobode, ker je zaradi prisilne preteklosti ne zna uporabljati.

Na splošno vsaka družba realno predpostavlja človekovo svobodno delovanje in resno računa, da ga lahko (po)kliče k odgovornosti. Zato je npr. nesmiselno vprašanje, ali bi tisti, ki je nekaj storil, lahko delal drugače. Smiselno pa je vprašati, v kakšnih okoliščinah se je dejanje zgodilo in v koliki meri lahko storilcu pripišemo odgovornost. Večinoma ravnamo tako, posebno vzgojne, pravne in druge pristojne oblasti se skušajo tako prepričati, koliko je kdo odgovoren za dejanje, ki ga je storil.

Predpostavljamo torej, da je človek zmožen in sposoben odgovornosti – na tem gradijo tudi vsi sistemi kaznovanja. Zelo težko pa je graditi zgolj na metafizičnem problemu svobode kot take, ker smo razpeti v konkretno dejavnost in ne moremo graditi na pogojniku, kako bo, ko bomo začeli svobodo vzpostavljati. Svobodo že vedno vzpostavljamo in sicer v delovanju oz. v konkretnih odnosih.

Prav tako s Schopenhauerjem ni mogoče verjeti, da je že pred rojstvom vse odločeno glede človekove svobode, čeprav je, kakor ugotavlja isti avtor človekova svoboda odvisna od njegovega značaja, navad in okolja.

Podoba oziroma model človeka odločilno vpliva na določitev pojma svobode pri človeku, saj je svoboda njegova bistvena razsežnost. Ravno zato pa se podobe človeka različnih sistemov stekajo v eno skupno ugotovitev namreč, da se človek uresničuje kot svobodno bitje in da je svoboda v dialektiki svobode in nesvobode.

Pomemben vidik svobode je zavarovanje socialnega reda. To zavarovanje ima psihološke, sociološke, pravne, politične vidike lahko pa tudi vse skupaj. Predvsem gre za odločilno vprašanje, kako naj v družbi zagotovimo, da bo svoboda posameznikov omogočala njihovo skupno življenje oziroma da ne bo svoboda enega ali več posameznikov ogrožala svobode drugih. To vprašanje se je zaostriло s širjenjem novoveškega individualizma. Svoboda mora zagotavljati in pospeševati razvoj človeka kot bitja v odnosu do samega sebe in do drugih ljudi (do družbe). Gre za omogočanje in ohranitev človeka v osebnih, družbenih in tudi v naravnih, skratka v vseh razsežnostih.

Do takšnega sklepa lahko pride celo behavioristična teorija vedenja. Tudi ta predpostavlja metafiziko, po kateri so skupni temelji, ki vsem narekujejo, da se vedejo tako, da bi dosegli optimalne učinke.

Pod vplivom behaviorizma in podobnih socioloških teorij danes pri obravnavi svobode v ospredje ne postavljajo toliko problema greha temveč problem *napačnega družbenega vedenja*.

Ker pa problema krivde ne moremo zgolj juridično opredeliti, ampak ima svoje moralne podlage oziroma temelje, si moramo vprašanje zla in krivde vedno zastaviti tudi etično. S samim kaznovanjem (pravno) ni mogoče stvari povrniti v prvotno stanje. S prisiljenim in nesprejetim (moralno obvezujočim) kaznovanjem manjka namreč glavni razlog (motiv) za spremembo ravnanja: pripravljenost krivca, da znova ravna človeško. Če pa krivec sam noče, ne moremo vzpostaviti človeškosti tam, kjer jo lahko znova vzpostavi edino on, ki jo je poteptal. Človek torej šele s svojo moralnostjo, s svojo svobodno odločitvijo lahko napravi zadeve popravljive. S svojo notranjo odločitvijo je namreč prestopnik zmožen (znova) vzdrževati človeški družbeni red. Šele vzpostavitev človeškosti tako znova pomeni možnost prave svobode v nesvobodi.

**Človek je torej bitje, ki vzpostavlja svobodo, če je človeški**; to pa je sicer tudi posredni namen pravnih ukrepov: ne maščevanje ali zgolj formalno kaznovanje, temveč vzpostavljanje človeškega reda. Vendar tega ni mogoče doseči s pravno (pri)silo, temveč le z etično prenovo osebe, s katero je ta znova zmožna vzpostavljati človeškost.

Zato pa (psihološko) ni pametno postavljati prevelikih zahtev, ki jih zavezanec ne more spolnjevati, boljše je postavljati minimalne s postavko, da jih lahko potem tudi izpolni. Ob velikih zahtevah je malokdo sposoben doseči rezultate. Če jih ne vidi, pa se ni pripravljen nič več angažirati. Zato naj se vsaka metafizika svobode prične pri tleh: pri vsakdanjostih človeškega življenja. Še bolj pomembno je to za vzgojne procese, v katerih naj bi (mlad) človek osvojil dialektiko svobode.

Zato je tudi pomembna usklajenost oziroma medsebojno sodelovanje etike in prava. V praktičnem delovanju naj bi se namreč pravo in etika medsebojno podpirala.

Za delovanje svobode je nadalje pomembna tudi **dialektika praktičnih dejanj**. Če ni praktičnih (svobodnih) dejanj, kjer se uresničuje etičnost, tudi ni ne etike kot sistema norm, ne svobode. Etične norme in svoboda lahko delujejo v praktičnem posredovanju in se tu stalno oplajajo s 'konkretno dialektiko'. Norme tako dobijo polnokrvnost v preverjanju, predvsem pa se tako ostrī čut za njihovo življenjsko moč in s tem za podporo človeku kot svobodnemu bitju. V nenehnem odločanju za svobodo človek odpira vrata svobode, ki se uresničuje v njegovem stalnem uveljavljanju svobode v nesvobodi.

Problem svobode lahko strnemo v pet osnovnih tez:

1. Svoboda ni nobena stvar na sebi, ampak je način oz. **določilo človekovega vedénja oz. ravnanja** in ga ne moremo razumeti brez razumevanja celotnega človeka. Le človek je zmožen svobodnega vedénja (ravnanja).

2. Kakor trdita Kant in Schopenhauer, ki povzemata filozofsko izročilo Zahoda, je svobodno delovanje določeno z notranjim dejavnikom, ki ga imenujemo volja oziroma svobodna odločitev (*liberum arbitrium*), ta je kot človeška zavest **zmožna notranje pobude**, je skratka subjektovo notranje določilo.<sup>69</sup>

3. Za svobodno ravnanje je potrebno **vodenje**, ki leži izključno v moči subjekta; Schopenhauer ugotavlja, da je človekova zavest vedno predmetna samozavest, njen temelj pa je volja, ki zavest usmerja k delovanju. Drugače od delovanja na nižji reflektorični ravni, ki je programirano in ga ni mogoče spremeniti, je delovanje na tej psihični oz. zavestni ravni odprto. Trstenjak zato pravi,<sup>70</sup> da bi človekovo svobodo bolje imenovali nedoločenost, ker je človek v ravnanju nedoločen. Taka določitev svobode pa temelji na primerjavi psihologije in fizike ter drugih znanosti, kjer se pojem nedoločenosti dobro uveljavlja. Trstenjak je mnenja, da kakor fiziki (po Heisenbergu) ne morejo govoriti o gotovosti svojih fizikalnih spoznanj, tako lahko tudi psihologi govorijo le v prisposodobah, ne pa neposredno - torej se morajo 'zadovoljiti z nepopolnimi analogijami'. Tu se znova pokaže moč človekove simbolične zmožnosti, ki obvladuje vsa področja človekove dejavnosti od religije in filozofije do znanstvenih panog.

Vse analogije pa so šepave, ko gre za **človekovo odgovornost**, ki jo predpostavljamo na sodišču in tudi na drugih celo manj formalnih področjih človekove dejavnosti. Povsod terjamo jasen odgovor za človekove 'svobodne' odločitve. Sicer se kaže tudi dvojnost oz. razcepljenost osebe, ki ni zmožna usklajevati svojih notranjih gonov in svojega jaza. Vendar zaradi teh pomanjkljivosti osebe praviloma nimamo za prištevno in ji torej ne pripisujemo zmožnosti za odgovornost. Navadno pa predpostavljamo, da je človekovo delovanje zavestno urejeno in vodeno in je človek zanj tudi odgovoren. Seveda zgodovina človeške svobode kaže, da je človek v svojem svobodnem delovanju omejen, kljub temu pa bistveno različen od drugih bitij, v tem ravno je njegova moralna svoboda in odgovornost.

4. Pri svobodi moramo **razlikovati prost od (ne)česa in prost za (ne)kaj oz. odprt za (nekaj)**. Schopenhauer sicer nasprotuje tej razpetosti, ker je človekova volja po njegovem naravnana natančno na določeno stvar, ki motivira človeka. Prav tako je človek vpet v značajske, kulturne in druge okvire, iz katerih se v svojem delovanju nikoli ne more iztrgati. Kljub temu pa se v svojem svobodnem delovanju lahko odloča 'od' in 'za' ter izbira motive, to meni tudi Schopenhauer.

V svojem razvoju se človek sicer osvobaja določenosti in pogojenosti in razvija svojo samostojno osebnost. Ta razvoj naj bi služil utrjevanju svobodnega življenja in oblikovanju lastnih vrednot. Človek postaja svoboden, da lahko izpolnjuje svojo človečnost oz. da vedno bolj osvaja vrednote, ki služijo razvoju njegove človeškosti. To je namen svobode in odgovornosti, kakor poudarja že Kant, ko govori o medsebojni pogojenosti svobode in morale. Krščanstvo uči uresničevanje človečnosti po podobi Jezusa Kristusa, ki je zanj ideal človeškega uresničenja - podoba Boga Očeta.

Človek je odprt za svoj razvoj in izpopolnjevanje. Svoboda je možnost, da človek samega sebe kot osebnost razvija, da se osvobaja svojih spon - zato pravimo, da je

---

69 Prim. Trstenjak, *Problemi*, 250.

70 Prav tam, 443.



močna osebnost tisti, ki je zmožen največjega samostojnega uresničevanja in tako nedeterminiranega ravnanja. Pri tem uresničuje samega sebe, izgrajuje svojo osebnost, skratka po vrednotenju svobode človek postaja to kar je - resničen človek - oseba v simboličnem uresničevanju napetosti med naravo in kulturo. To je obvladana danost in hkrati produktivna oz. oblikovana danost (kultura).

Človek je v svojem svobodnem delovanju sicer skromen, a je zmožen delovati po lastni meri, kar mu omogoča in zagotavlja obstoj. Ljudje se tudi razlikujejo med seboj po stopnji uresničevanja te svobode. To je odvisno od več pogojev, praviloma pa vsak teži k vedno večji odraslosti in dozorevanju, čeprav mnogi to slabo dosejajo v življenju, ki jim je na voljo.

Človekovo svobodno ravnanje tako razodeva svoje probleme, saj je ravno v svobodi človek samemu sebi skrivnost. Kot skrivnostno bitje si mora z voljo izbojevati svobodo, čeprav um lahko svobodno uveljavljanje volje usmerja celo stran od človekovega bistva. Človek pa ostaja kot svobodno bitje določen in je del naravnih in družbenih nujnosti, ki jih preučujejo in sistematizirajo znanosti, sistemi in navade ter druge določitve, ki človeka omejujejo v njegovem delovanju.

### **Človek kot svobodno bitje v dialektiki končnosti in neskončnosti**

Človek ostaja bitje, ki zaradi telesne določenosti lahko svojo svobodo razvija le v stanih napetosti med končnim in neskončnim. Zato antropologi njegovo svobodo štejejo k bistvenim filozofsko (ne znanstveno) dojemljivim prvinam. Svoboda je sicer transcendentalno dejstvo, je svobodna volja, ki je neudeležena (*liberum arbitrium indifferentiae*): To uveljavljanje pa ima pogoje kavzalnega reda kakor pravi Schopenhauer v kritiki Kanta. Vse poteka znotraj naravno-empiričnega reda, o katerem govorijo znanosti: fizika, kemija, biologija, sociologija itd. ter znotraj politično-pravnega reda: družina, država, družba in kulturno-zgodovinski tokovi.

Zato je Kantovo vodilo: "Ravnaj tako, da bo tvoje delovanje hkrati tudi najvišji zakon", torej splošno veljavna norma oz., da "boš ohranil človeškost v sebi in drugih,"<sup>71</sup> ko se spusti na zemljo, deležno stalne primesi 'blata' vsakdanjosti, vendar v tem 'blatu' leži tudi človek. Tako je dejal ekseget Schlier za Jezusovo ravnanje: Jezus je znal odkriti v blatu človekov biser, človeka opozoriti na biser, in človek se je zroč v svoj biser vzdignil in se napotil v prihodnost. Tako nekako je s svobodo; je biser človeka, ki pa ga ne smemo le vzdigovati v nebo (Kant), ampak ima svoje korenine na zemlji, je priklenjen nanjo. Le iz teh korenin lahko požene tudi veje kvišku.

Filozofsko gledano se to dogaja tako, da subjekt s svojim delovanjem ob vseh določenostih, ki nanj delujejo, ob vseh medsebojnih razmerjih (konstelacijah) in določbah (determinantah) svojega bitja napravi identiteto in tako v sebi kot enotnosti povezuje raznolikosti (diferenco) sveta. To identiteto omogoča človekov **duh kot samozavest**, ki določa vsako njegovo delovanje. Kadar človek uresničuje samega sebe v delovanju, ki je vedno povezano tudi s spoznavanjem, napravi identiteto in združi vse množično, tuje, raznorodno, določeno v vzročnem redu in ga napravi za svoje, za dej svoje zavesti. To pa je bistvo osebe in njene svobode, ki tako ustvarja svoj človeški in samo njemu lastni svet, za katerega je oseba tudi odgovorna, saj je ta nastal po njej.

Oseba kot samostojnost (jaz) in zavest ima zmožnost, da uresničuje samo sebe, to potrjujejo tudi empirično-psihološka raziskovanja. To zmore kot osebno jedro, kot zavest jaza, zaradi česar človek sebe in svet spoznava in doživlja kot enoto in po zavesti jaza samostojno deluje. Po svoji zavesti jaza, ki omogoča spoznanje in hotenje, kakor pravi Fichte, subjekt uresničuje samega sebe. Po deju jaza, ki se

---

71 Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 52.

uresničuje po ne-jazu subjekt vzpostavi enotnost svoje zavesti in obenem enotnost sveta. Tako samega sebe doživlja oz. potrjuje kot samostojno delujoče bitje.

Ker torej subjekt s svojim delovanjem postavlja samega sebe kot temelj svobode, imenujemo svobodo tudi **transcendentalno svobodo ali pogoj** človeka kot subjekta. Že Kant je zapisal, da je svoboda pogoj moralnosti, zato je seveda svoboda tudi temelj človeka sploh. Iz etične zavesti spoznavamo sebe kot svobodna in odgovorna bitja, kot temelj lastne identitete, kot transcendentalni subjekt (s svobodo pogojen osebek), zmožen svobodnega presojanja in odločanja.

V čem je torej ta temelj človekovega samodejnega (avtonomnega) oz. svobodnega delovanja, ki omogoča vsako posamično človekovo svobodno uresničevanje in tako stalen svoboden odnos do zunanjega (determiniranega) sveta (narave) ter do družbe (države)? Transcendentalno razumevanje človekove svobode nam odpira norme za njeno uresničevanje: Če je svoboda temeljni pogoj človeka, ima tudi analogen značaj, se pravi, da se uresničuje v odnosih, v razmerjih, v dejanskem ravnanju. **Svoboda je kot človekov osnovni dej** pogoj in hkrati izraz njegove avtonomnosti in njegovega duha, ki pa se uresničuje v nujnosti sveta kot skupku vsega čutno zaznavnega. Zato človek stalno obvladuje in enôti svet predstav in si ga tako podreja. Svet zaradi človekove svobode, kakor pravi Hegel, prihaja k sebi, k zavesti. Ko človek svet obvladuje s svojo avtonomno zavestjo, napravlja iz njega človeški svet.

Seveda svet ne more postati popolnoma človekov - ker je človek v svojem delovanju omejen in si sveta ne more popolnoma "poistiti". Po drugi strani pa se svoboda prav tako ne uresničuje v prazno in neodrejeno, temveč se po njej človekova zavest usmerja v empirično danost (nujnosti) in se v njej materializira. Zato o svobodi ne moremo govoriti abstraktno (prazno), tudi ne kakor o sami subjektovi lastnosti, marveč je svoboda subjektov pogoj uresničevanja njegove odprtosti, duhovnosti, ki se uresničuje v **izkustveni danosti**. Fichte je drugače kakor Kant izpostavil, da dejavni subjekt določa samega sebe in svet v poistenju (identifikaciji) jaza in ne-jaza. Zato ni svet na sebi, saj je realni svet vedno že posredovani svet, in posredovalec je človek kot zavestno in svobodno bitje. Ni torej nobenih dejstev 'na sebi', ampak so ta po človekovi zavesti posredovana resničnost (njegov simbolni svet) in kot vsebina svobode prava človekova resničnost. Stvarnost postane po človekovem svobodnem delovanju uresničena (udejanjena) resničnost. Svobodni subjekt zmore napraviti sintezo med svobodo in nujnostjo, med duhovnim in tvarnim ter tako vse stvarno poduhovlja oziroma ga napravlja za svoj simbolni svet. Tako z uresničenjem samega sebe človek hkrati poustvarja resničnost.

### **Svoboda in družbenost**

Prav tako kakor naravna nujnost je pomembna razsežnost človekove svobode **družbenost**, saj omogoča in postavlja okvire uresničevanja človeka kot svobodnega bitja. Sestavne prvine te razsežnosti so družba, družina, država, združenja, religija, navade, norme, običaji itn. Ker je človek dialoško bitje, so to kanali za njegov vstop v svet. Otroku ti kanali šele odprejo pota svobode, ko si izoblikuje osnovne kode svojega uresničevanja. Ko si človek oblikuje te prvine, se obenem nauči, kako jih posredovati drugim. Z odraščanjem se uči dialoga, s katerim vstopa v svoje družbene in naravne razsežnosti ter postane zmožen, da sooblikuje te procese in znotraj njih uresničuje svojo svobodo.

Tudi za družbenost veljajo podobne zakonitosti kakor za vse empirične danosti, saj so družbene zakonitosti za človeka prav tako nujna danost. Obenem je družbenost vir človekovega pristopa k svetu, saj se človeku po kulturi, ki jo posreduje družba,

sploh odprejo možnosti uresničevanja svobode. Družbenost je zato za človeka polje njegovega uresničevanja, posamezni človek ji da svoj pečat, ko jo sooblikuje. Človek še posebno na družbenem področju uresničuje svojo svobodo, ko skupaj z drugimi oblikuje družbo kot polje te svoje svobode. To je v vsej človeški zgodovini eno najbolj občutljivih vprašanj, nikoli dokončno rešeno, stalen izziv človečnosti in preskus človekovega svobodnega delovanja. Politična svoboda je, kakor pravi Schopenhauer, obenem naravna ovira in hkrati možnost oz. pogoj človeka, ki je s svojim etičnim delovanjem samemu sebi zakonodajalec. Ravno zato je vse ustaljeno (gr. *éthos*) tako pomembno za človeka, saj ga vnaprej določa z družbeno-zgodovinskim položajem in mu olajšuje njegovo delovanje, da si mu ni treba vedno znova 'izmišljevati' novih pravil. Toliko bolj so zato problematični prelomi, ki jih v tem naravnem procesu družbenega razvoja delajo revolucije, vojne in drugi pretresi. Ti pometejo ustaljeno, zaradi česar mora potem človek znova vzpostavljati in graditi etos. Taki časi hudih sprememb so po drugi strani tudi preizkušnja za človeka, saj pomenijo korenito spraševanje o mestu etičnosti in človekove svobode v osebnem in družbenem ravnanju.

Človek kot državljan mora sodelovati pri urejanju zakonov, saj je kot oseba temelj države in je država zaradi njega, ne pa narobe. Čudno bi bilo, če bi npr. vernim v državi drugi (ki niso verni) morali povedati in določati, kako naj bodo v državi določene njihove verske pravice in svoboščine. Podobno velja tudi za vse druge skupine: njihova naloga je da same določajo svoje mesto v državi upoštevaje splošni red in skupni blagor vseh. To je prostor tako imenovane civilne družbe. Država je urejena in bogata v vseh razsežnostih takrat, ko so vsem skupinam zagotovljeni okviri njihovega delovanja, seveda tako da ne ogrožajo drug drugega.

Svobodo država spoštuje takrat in tako, da se lahko državljani svobodno uresničujejo, sooblikujejo življenje v državi in se skratka počutijo kot **svobodni ljudje**. Kadar država z zakonskimi osnovami zagotavlja, da se to svobodno počutje lahko tudi uresniči, je to stanje zagotovljeno. Zato so ustava, zakoni in vse druge odredbe namenjene uresničevanju človekove svobode. Kakor ni človek zaradi nedelje, ampak nedelja zaradi človeka, tako so tudi zakoni in ustava za človeka, da bi mogel soudeleženo uveljavljati svojo svobodo. Če človek zaradi kakršnihkoli ovir tega ne more, potem je njegova svoboda omejena. Država je za ljudi, zato mora skrbeti, da bodo državljani lahko v polni meri uresničevali svobodo in tako svoje pravice. To ni le pravno, to je predvsem etično-politično vprašanje, saj vemo, da je v vseh družbah kljub zakonskim določbam, ki temeljijo na človekovih pravicah za njihovo uresničevanje potrebno družbeno soglasje posameznikov in skupin, ki so se pripravljene medsebojno spoštovati in prevzemati odgovornost druga za drugo.

Isto velja tudi za vsako drugo ustanovo, družbo ali skupnost. Nikjer ni dobro in prav, če je subjekt izključen in ne more uresničevati samega sebe in razvijati svoje svobode. Zato je naloga vsake skupnosti, da ustvarja možnosti, po katerih se bo krepila in razvijala svoboda posameznikov in skupin.

## **Demokratski in avtoritativni model in subsidiarnost**

Zgodovina človeštva priča o stalnem prizadevanju ljudi, da bi uredili medsebojne odnose in olajšali delovanje svobode tako, da bo čim manj zapletov in medsebojnih sporov med posamezniki in skupinami. Za starejše in prvotne skupnosti je značilen večji poudarek na skupnosti oz. na nujnosti sprejemanja posameznikov v skupnost. Novi vek pa zaznamuje obrnjen proces: Odločilna je samostojnost (avtonomija)

posameznika, skupnost pa mora posameznike povezati med seboj npr. z družbeno pogodbo.

Neredko je bila v prvotnih skupnostih s poudarjanjem vloge skupnosti izpostavljena tudi avtoriteta, po kateri se morajo posamezniki v skupnosti čimbolj podrežati skupni volji, ki jo uteleša vladar. Platon v svoji *Državi* to vlogo pripisuje filozofom, ki so najbolj razgledani v resničnosti (v svetu) in so zato tudi zmožni 'strateških', se pravi političnih odločitev. Kasneje je v *Zakonih* to zamisel spremenil in poudaril, da morajo zakoni določati okvire, po katerih naj se ravna vsi ljudje. Prav tako je zapisal, da močni ne potrebujejo zakonov, ker so zakoni ovira njihove moči. Tako npr. ZDA niso hotele sprejeti mednarodnih pravil, po katerih se morajo tudi njihovi vojaki podrežati mednarodnemu pravu in sodiščem. Podobno velja tudi glede odločitve ZDA za vojno v Iraku. Ker imajo dovolj moči, da se lahko sami odločajo, bi jih zakon samo omejeval. Presoja demokratičnega in avtoritativnega modela vladavine je nujna z vidika razumevanja bistva človeške narave. Človek deluje kot osebno bitje in država je utemeljena na osebi. Seveda se osebe vključujejo v skupnost, vendar mora to vključevanje potekati od osebe navzgor k lokalnim skupnostim, k državi in morebitnim širšim družbenim povezavam.

Človeška izkušnja v zgodovini potrjuje preprosto resnico, da je človek kot oseba veliko bolje motiviran, če svoje zadeve lahko urejuje iz sebe in mu jih ne vsiljujejo (avtoritativno) drugi od zgoraj. Zato je demokratični in **subsidiarni** (pomožen: tisti, ki gradi na vmesnih, pomožnih stopnjah) model družbenega življenja etično boljši, ker gradi na osebi in upošteva svobodno odločitev osebe. Vrstni red urejevanje zadev je od osebe preko povezovanja oseb v (interesne) skupine: od najnižjega - osebe do najvišjega - države. Vodilo je, da naj šele tisto, česar nižji (posamezniki in pomožne skupine) ne morejo storiti, to urejajo (naj)višji, tj država.<sup>72</sup>

---

72 Prim., Pij XI. *Quadragesimo anno*, št. 86-88; Janez XXIII, *Mater et magistra*., št. 51-58..

Kljub mogočim nesoglasjem med osebami ali skupinami pri skupnih odločitvah, se etika z odločitvami posameznikov krepi, saj je temelj urejevanja zadev odgovornost posameznikov. Pristojnost se mora torej začeti spodaj in pustiti je treba vse, kar je mogoče, posameznikovi pobudi in pobudi nižjih skupin. V tem primeru je lažje preverjati poštenost in kontrolirati delovanje, ker se ljudje med seboj poznajo in bolje poznajo tudi zadeve, ki jih morajo urejevati. Uradniki in politiki v središču države komaj poznajo probleme kake občine, zato je smiselno in bolj učinkovito, da jih urejajo občani sami na terenu. Subsidiarno načelo pravi naj višji ne posega v delo nižjega, če to ni nujno potrebno. Ta načela je pri nas uveljavil v svojem delu *Za nov družabni red* **Andrej Gosar**.<sup>73</sup> Poudaril je pomen (lokalne) samouprave na področju družbe in države (parlament) ter poslovanja podjetij. Edvard Kardelj je prevzel njegova načela samouprave in skušal v njih združiti nemogoče: delavsko samoupravljanje in totalitarno partijsko kontrolo. Zaradi te kvadrature kroga je jugoslovanski samoupravni sistem pustil tako hude etične posledice, ki so se reševale v vojnah in zapletenih tranzicijskih procesih in prevarah.

Neposredna udeležnost nižjih po subsidiarnem načelu maksimalno zaostri njihovo odgovornost. Reševanje neposrednih problemov ljudi odpre (senzibilizira) za njihove probleme. Utrjuje jih v medsebojnih odnosih in zaupanju ter jih stimulira v delovanju za neposredne (njihove) zadeve, ki se tičejo na posameznih krajih le njih. Manjše skupine oz. nižje ravni naj zato prepustijo pristojnost višjim (državi) le v stvareh, ki jih same ne zmorejo urejati. Demokratični model krepi tudi zavest odgovornosti navzgor, saj ta model praviloma pooblašča (delegira) višje (politike in centralne ustanove) od spodaj. S tem je poudarjeno, da so nosilci oblasti osebe (državljeni), ki vladajoče pooblašajo, da v njihovem imenu opravljajo državne posle. V tem smislu je zgovorna tudi beseda '*minister*' (od lat. *ministerium*, služba), pomeni namreč služabnika.

Cilj demokratičnega družbenega reda je, da ustanove krepijo svobodo nižjih, kajti s tem spodbujajo njihovo odgovornost in družba (država) pridobiva povezovalno (kohezivno) moč. To velja za vse družbene ravni od družine do vseh drugih delov oz. ustanov družbe. V dobrih medsebojnih odnosih organizacija (kolektiv) bolje deluje. Človeku, ki mu zaupamo svoje zadeve, omogočimo, da zori in se osamosvaja, krepí pa se tudi v sodelovanju, saj vidi, da večine stvari ne zmore sam. Subsidiarni oz. demokratični družbeni red praviloma krepi etičnost človeka in družbe ter vzgaja samostojne, pristojne (kompetentne) in odgovorne ljudi.

Nasprotno pa **avtoritativni model** slabi odgovornost, ker deluje po načelu navodil od zgoraj. Ker se od 'zgoraj' (npr. iz upravnih središč) slabo vidijo lokalni problemi, zato ljudje v navodilih od zgoraj tudi ne vidijo samih sebe in svojih problemov, temu primerno so potem slabo motivirani za delovanje. Avtoritarni sistemi zato ne morejo delovati dolgoročno, čeprav se lahko zaradi neurejenih okoliščin in predvsem prisilnega režima nekaj časa s silo vzdržujejo in ohranjajo. Ker pa odgovornost slabi, se začne izgubljati družbeni (etični) kapital in začno propadati tudi vse družbene dejavnosti npr. gospodarstvo. To je bil tudi razlog razpada komunističnega sistema.

---

73 Prim. Gosar, A., *Za nov družabni red, I/II*, Ljubljana 1933/1935; isti: *Za nov družbeni red* Celje (MD) 1994 (ponatis -izbor) izdal in z literaturo opremil Lado Ločniškar.

## Dobro in zlo: motivi etičnega delovanja

Ključni problem etičnega v okviru razpetosti med svobodo in ne-svobodo je problem **dobrega in zla**.

Človek je nepopolno bitje in ni vnaprej naravnano k delovanju, temveč se mora šele vzpostavljati kot bitje, ki je motivirano za delovanje, ker kot omejeno in odprto bitje teži k izpopolnitvi oz. čuti potrebo po uresničevanju. Primarni človekov motiv je uresničevanje svobode oz. izpolnjevanje lastne biti. Tomaž Akvinski govori o naravnem teženju (*desiderium naturale*). Prvenstveno človek išče to potrditev svoje človeškosti pri sočloveku, saj je dialoško bitje, obenem pa se tako uresničuje tudi kot naravno bitje. Samouresničevanje je delovanje v smer drugega oz. v naravo in je torej uporabljano drugega in drugih stvari. Niso zaman poudarjali eksistencialisti, da je *drugi moje zanikanje* (Sartre). Prav tako poudarjajo indijski džainisti, da *človek za svoje preživetje izrablja druga bitja*: ko se hrani z rastlinami, mu te omogočajo življenje. Človek s svojim delovanju stopa v svet drugosti; osebe in vsa druga (filozofska) bitja so predmet njegovega teženja. Če to človekovo delovanje presega neke (etične) meje, govorimo o agresiji (lat. *aggredior*, pristopiti, napasti), tj. o nasilnem vstopu v svet drugega oziroma v naravni svet.

Agresija je zlo, ki je posledica stalne napetosti človeka med čisto umnostjo (Bog) in popolnonagonskostjo (žival), to je ugotovil že Kant. Človek ne deluje le nagonsko ampak se uveljavlja kot umno bitje in presoja svoje delovanje. V teh procesih se pokažeta tesnoba oz. strah (Kierkegaard) in samoljubje (sebičnost - zaprtost vase). Zadnje ima svoj vzrok v skrbi za samega sebe, predvsem v pogledu na smrt (Heidegger); pretirana skrb pa je vir agresij, saj človek ne pri sebi ne pri drugem ne more do polnosti uresničiti svoje človeškosti. Frustracije so po Herbertu Marcuseju izraz sodobne enodimenzionalne družbe, ki proizvaja preveč tehničnih dobrin in tako človeka stalno napeljuje na agresijo, ker ga usmerja k razkrajanju<sup>74</sup> (vojni) ali h konkurenčnosti in tako k uničenju partnerja. Takšna usmerjenost izloča osnovno etično naravnost človeka v medčloveške odnose, kar je edino lahko vir etične potrditve človeka kot svobodno bitje. Tudi sublimacija oziroma racionalizacija nagona ne zadostuje za potrditev človekove etične razsežnosti, saj vprašanje zla kaže, da se dejavnost ni posrečila in je človek kot etično bitje v svojem etičnem delovanju pri sočloveku ostal nepotrjeno bitje. Potrjenost človekovega delovanja se zgodi samo preko drugega človeka. Etičnost je torej zagotovljena ob uspešnem medosebnem delovanju. Gospodarske, socialne politične in druge razsežnosti človekovega delovanja naj bi torej temeljile v etičnih tj. človeških razsežnostih. Zaradi pozunanjenega in od človeškosti odtujenega delovanja v moderni družbi se agresivnost v družbi moderne dobe večja. Kritika liberalistične naravnosti sodobnih družbenih procesov je utemeljena ravno na nečloveškosti zgolj tekmovalnih in bojnih razmerij v sodobni družbi, ki večja agresivnost med ljudmi. Postmoderni misleci opozarjajo na nujnost upoštevanja suverene osebnosti (mala zgodba), ki je pozunanjeni sistem (velika zgodba) ne sme in ne more kar prevzeti in si jo podrediti, temveč jo mora pustiti v njeni lastnosti in jo spodbujati k sodelovanju.

Problem zla je torej v **krutosti** človeka do sočloveka, ki je posledica odtujitve človeka svojemu bivanju in posledične frustracije, ki potem povzroča agresivnost. Ker je človek tako posebno v moderni dobi, postavljen v porušeni etični kontekst, deli to dediščino kot *izvirni greh*. Za to pa so potrebne dobre navade (= **kreposti**) oziroma etični mehanizmi, ki delujejo kot ponotranjene držbe ter omogočajo človeku, da vzpostavlja etični red in spoštovanje sočloveka. To je bilo nekoč in je tudi danes

<sup>74</sup> Marcuse, H., *Der eindimensionale Mensch*, Darmstadt, 1976, 90-102.

vprašanje **politike** (družbene klime). Oseba ne more krepostno delovati, če nima ustrezne družbene oz. socialne opore. Že vzgoja predpostavlja etično usposobljene ljudi, ki bodo posredovali etične dobrine tistim, ki jih vzgajajo. Dober družbeni okvir spodbuja in krepi etične držbe, slab pa otežuje njihovo uresničevanje.

## Kreposti

V klasični etiki kreposti pomenijo ustaljene etične držbe oz. razmere, ki osebi zagotavljajo zanesljivo etično ravnanje. Po Aristotelu jih delimo na umske in etične. Od umskih se je v zgodovini uveljavila "krepost *razumnosti*, ki je 'porodnica' (*genitrix*) in oblikovalni temelj vseh drugih kreposti, tj: *pravičnosti*, *srčnosti* in *zmernosti*"<sup>75</sup> Zadnje so namreč etične kreposti. Medtem ko so **umske** kreposti *dane po naravi*, čeprav jih je treba še oblikovati, je treba **npravne** kreposti predvsem *gojiti (oblikovati)*. Že Friderik Nietzsche opozarja, da so kreposti izgubile svojo privlačno moč oz. "nimajo nobene vere"<sup>76</sup> več. Njihova vloga se je po njem izrodila zaradi zanikovalne vloge kreposti v odnosu do življenjske moči. Kreposti so postale sistemska tiranija človekove življenjske volje in dejavnosti, torej nekaj kar človeka utesnjuje. Postale so del vladajočih sistemov, s katerimi hočejo ti obvladovati človeka.

Vrline oz. kreposti so v sodobnih etičnih razpravah postavljene v kontekst razprav o osnovnih etičnih soglasjih. Tako Alasdair MacIntyre razpravo o krepostih postavlja v povezavo z življenjskimi dobrinami. Gre za vprašanje družbenega kapitala, kakor pravi Fukuyama, torej tistih vrednot, ki jih družba (soglasno) sprejema in ki naj omogočajo kolikor toliko posrečeno in urejeno družbeno delovanje.

Po Jeanu Pierru Willsu in Dietmarju Miethu je "krepost sposobnost, da povežemo normativne zahteve v sintezo individualno in socialno odgovornega bivanjskega projekta."<sup>77</sup> Kreposti so podlaga človekovega odgovornega bivanjskega odnosa do sebe in sveta.

**Krepost razumnosti** je po Aristotelu dana po naravi, vsak človek pa jo mora kljub temu ustrezno oblikovati. Razumen človek se da poučiti oz. je učljiv. Razumnost ima dalje teoretično in praktično plat. Teoretično je to uvid oz. presoja življenjskih resničnosti, s tem pa zmožnost za resnico in dobro. Praktična pamet (gr. *phronesis*) pa omogoča spremljanje volje v njenih praktičnih odločitvah in v razsežnostih človekovega delovanja.

Kreposti pa so predvsem stvar človekove etične vaje, ki jo človek izvaja v delovanju za dobro. Ko se usposabljam za to, kako je treba dejanje opravljati, si pridobimo zanesljivost opravljanja dejanja.<sup>78</sup> Najprej je za to potrebna razumnost, potem pa tudi vaja v etičnih dejanjih.

**Pravičnost** je najpomembnejša družbena krepost in temelj urejenih družbenih odnosov. Od Aristotela, predvsem pa Tomaža Akvinskega razlikujemo menjalno in delilno pravičnost ter posebno v moderni družbi pomembno zakonsko oz. postavno pravičnost. Menjalna pravičnost ureja medsebojne odnose med ljudmi. Z delilno pravičnostjo pa vladajoči zagotavljajo 'vsakomur, kar mu gre'. Postavna ali zakonska pravičnost pa terja, da so vsi državljani enaki pred zakonom.

---

75 Josef Pieper, *Razumnost in pravičnost*, Ljubljana 2000, 7.

76 Nietzsche, F., *Der Hinfall der kosmologischen Werte*, XV, 145, navaja Heidegger, M., Nietzsche II, Stuttgart 1998, 36.

77 J.-P. Wills / D. Mieth, *Tugend*, v: *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992, 194.

78 Prim. Aristotel, *Nik. Etika*, 1103b.

Srčnost ali **pogum** pri Aristotelu oz. pri Grkih pomeni predvsem človekovo držo med strahom in drznostjo.<sup>79</sup> da je človek pripravljen sprejeti in uveljaviti etične temelje.

**Zmernost** oz. srednja mera je od Grkov naprej pomembno merilo človekovega življenja na tem svetu.<sup>80</sup> Krepostno lahko človek živi le, če ohranja ravnotežje med skrajnostmi, ki se jim ljudje raje prepuščamo. Lažje je živeti ali samo zelo asketsko ali samo zelo razuzdano, samo družbeno izolirano življenje ali pa nasprotno le družbeno angažirano življenje itn., kakor pa živeti usklajeno življenje med askezo in razuzdanostjo med družbeno angažiranostjo in ponotranjenjem. Sredina je pomembna za ohranitev človekovega ravnovesja, saj omogoča človeku, da živi celostno življenje, ki zadeva vse plati njegove osebnosti.

Kreposti so torej drže, ki omogočajo človekovo zanesljivo etično delovanje, "brez truda", kakor pravi Aristotel, kar seveda ne pomeni, da se človeku ni treba pri etičnem delovanju nič truditi, temveč da je tako delovanje bolj zanesljivo.

### **Solidarnost**

Če ljudje hočejo, da bo družbeno življenje potekalo kolikor toliko urejeno, si morajo prizadevati za medsebojno soglasje pri urejanju osebnih in skupnih zadev. Solidarna družba je urejena in na medsebojnem soglasju utemeljena družba.<sup>81</sup> V taki družbeni ureditvi se ljudje zavedajo medsebojne soodvisnosti in soodgovornosti za skupno blaginjo vseh. "Soodvisnost se mora spremeniti v solidarnost, ki sloni na načelu, da so vse naravne dobrine namenjene vsem. Kar človek proizvede s svojo prizadevnostjo, ko spreminja z delom osnovna sredstva, mora prav tako služiti blagru vseh."<sup>82</sup>

Znamenje solidarnosti je skrb za uboge.<sup>83</sup> Družba je res bogata takrat, ko imajo tudi ubogi, ki so potrebni posebne pozornosti, svoje mesto v družbenem življenju in družba poskrbi, da so prikrajšani, prizadeti deležni ustreznih osnovnih možnosti. V tem smislu poudarja J. Rawls v svoji že omenjeni knjigi *Družbena pravičnost*, da je treba vsakomur zagotoviti ustrezen izhodiščni položaj.

### **Moralne norme in moralne vrednote**

Osnovne postavke etičnega delovanja so vrednote in norme. Temeljne **vrednote** etike, so prvine, ki so pomembne za človekovo življenje in preživetje. Vse izhajajo iz osnovne vrednote, ki je človek oziroma človeškost: življenje, dostojanstvo osebe, svoboda, resnica, pravica, poštenost itd.

Vrednote imajo tudi svoje ustrezajoče norme, ki vrednote ohranjajo oziroma omogočajo, saj s tem, da človek vrednote absolutno spoštuje zagotavlja sebi in drugim delovanje, ki je skladno s temi vrednotami. Če pa se to dogaja, potem so vrednote tudi norme njegovega delovanja. Imenujemo jih temeljne norme oz. etične norme, ker zagotavljajo oziroma ohranjajo temeljne vrednote.

**Norme** so torej izdelani (najvišji) okviri, ki jih človek pridobi z abstrakcijo svojega etičnega delovanja in so povezane z njegovo etično prakso. Svoje potrdilo imajo tudi v človekovem zgodovinskem oz. kulturnem izročilu in v stalnem potrjevanju etične

79 Prim. Aristotel, *Nikomahova Etika*, 9.-12. poglavje.

80 Prim. prav tam, II. knjiga 6. poglavje in III. knjiga 13. poglavje.

81 Prim. Janez Pavel II, *Sollicitudo rei socialis* št. 38-40, *Centesimus annus* 23, v: Juhant/Valenčič, *Družbeni nauk Cerkve*, Celje 1994, 543-547 in 587.

82 *Sollicitudo rei socialis*, št. 39, v: Juhant/Valenčič, n.d. 545.

83 Janez Pavel II, *Centesimus annus* št. 11, v: Juhant/Valenčič n.d.570.



prakse. Če norme zgubijo vrednost obveze, potem je človek v poljubnosti glede svojega človeškega položaja, kar pomeni ogrožanje njegove biti. To pomanjkljivost lahko sicer 'nadomesti' zunanja sistemska prisila, vendar ostaja problem trajne etične vrednosti takih avtoritativnih oz. diktatorskih prisil. Nравne vrednote same morajo namreč dajati vsebino okvirom delovanja. Te vrednote, kot druga stran medalje norm, pa imajo svojo vrednost le po človekovem etičnem uvidu in njegovi pritrditvi etični vrednoti.

Iz nравnih norm, ki ohranjajo osnovno človeškost in so nenadomestljive, izhajajo tudi druga tehnična, strokovna vodila, navodila oz. pravila.

### Osnova normativne etike

Osnovno etično normo lahko opredelimo v dveh različicah:

1. Upoštevaj, da so **drugi potrebni** (tj. so kot človeška bitja naravnani drug na drugega) **kakor ti** in ravnaj v skladu s tem!<sup>84</sup> ali drugače:
2. Vsak čas mora vsakdo upoštevati, **da so vsi njegovi soljudje bitja potreb in se mora po tem ravnati**. Upoštevaj, da so drugi ljudje bitja potreb kakor ti sam in se ravnaj po tem!

Kamlah je prepričan, da je za sprejem etične norme odločilno, ali to ljudje sprejemajo kot splošno etično normo, se pravi ali ta odseva iz njihove vsakdanje življenjske prakse, ne pa ali jo formalno utemeljimo. Kant je sicer svoj kategorični imperativ utemeljil kot transcendentalen, se pravi kot nujno razviden pogoj človekovega obstoja in delovanja. Za njegovo uveljavitev pa je dobro, če ga dopolnimo z uvidom v svoj človeški položaj. Če ljudje sami sebe doživljamo kot bitja, ki potrebujejo drugo drugo, potem smo tudi etično zavezani drug drugemu. Seveda pa je problem sodobne industrijsko-tehnične družbe, da zaradi mrtvega teka moderne civilizacije, ki gre mimo človeka kot avtonomnega bitja<sup>85</sup> in je človek kot bitje na robu tega dogajanja oz. je, kakor pravi G. Anders, v antikvariatu. Človek je zgolj člen sistema, ne pa svobodno in etično bitje, zaradi katerega naj bi bil ustvarjen oz. narejen moderni industrijsko-tehnični sistem.

Kultura naj ustvarja in skrbi za okvire, ki človeku omogočajo humano življenje. Norma ohranjanja človečnosti in vse iz nje izvirajoče norme veljajo za vsak kraj in čas, zato naj bi bila sestavni del vseh kultur. Norme se torej nanašajo na vsakega človeka, ki jih razume. Če jih kdo noče sprejeti, sprejema nase odgovornost, da se oddaljuje od skupnih temeljev družbe. Za dobro funkcioniranje družbe je namreč pomembno, da se glavnina njenih članov drži teh norm. Utemeljevati in uresničevati se morajo v življenju družbe. Vse skupnosti je treba spodbujati k temu, da jih bodo izvajale. Norme in pravila pa je zato potrebno tudi institucionalno uzakoniti.

Samo po sebi umevno je to v družini. Enako naj bi bilo v državi in v drugih subsidiarnih skupnostih, v občini, v tovarni itd. Ustanove so namreč revir, v katerem se norme in pravila konkretizirajo.

Znotraj njih pa se oblikujejo **dodatna pravila**, ki določajo, kako naj se osnovna etična norma konkretizira. V skladu s svojimi vlogami in nalogami je vsak posameznik poklican, da ta normo in spremljajoča pravila čim bolje izvaja. Vloge posameznikov so v teh procesih različne. Spoštovanje oblasti naj služi le boljšemu delovanju celotnega sistema, ne pa posebnim pravicam vladajočih. Oblastnik pa je poklican, da sploh bolje uresničuje norme.

Ko je osnovno pravilo splošno sprejeto, lahko iz njega izpeljemo tudi podrobnejša pravila za vsa posamezna področja. Ta pravila so določena z medosebnim

84 Prim. W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie und Ethik*, Mannheim 1973, 99.

85 Prim. C. F. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 193.

dogovorom, čeprav se pravila opirajo na temeljno normo, zato pa veljajo pogojno - s tem dogovorom. Prometna pravila so npr. taka **dogovorna pravila**, lahko bi jih dogovorili tudi drugače, potem bi imela pač veljavo glede na drugačen dogovor. Le **osnovna etična norma je vedno brezpogojna**.

Spoštovanje temeljne norme omogoča skrb za človeka, ki ima potrebe. Ustanove delujejo dobro, če so potrebe njenih članov zadovoljene. IZ tega izvira osnovno pravilo **solidarnosti**. Družba je bogata takrat, ko je vsak najbolj prikrajšan prav tako oskrbljen vsaj z najosnovnejšim, kar potrebuje. Ne pravi zaman J. Rawls, da je treba na vsakem položaju misliti na izhodiščni položaj, se pravi vsakomur se lahko zgodi, da je enkrat na tleh, v sodobni družbi se to stalno dogaja. Harmonična družba pa poskrbi za najbolj potrebne.

### **Temeljne oblike etičnega posredovanja**

K življenjski realnosti spada neka mera »zdravega egoizma«. Življenje poteka iz osebe, ki je nosilec življenja in vsaka oseba skrbi za svoje vzdrževanje in ohranjanje. Zato se lahko delovanje začne iz osebe, ki je temelj svobode. Zato Andrej Gosar v *Družbeni etiki* poudarja, da vsak človek deluje v skrbi zase. Če ne bi bilo te naravne določenosti, ne bi človek imel motiva za delovanje. Na drugi strani pa je treba ta naravni egoizem urediti, da bi povezali interese posameznikov v skupno voljo. Za to so potrebne oblike posredovanja:

**1.** Država ima za urejanje medsebojnih odnosov med državljani na voljo najprej legalni gospodovalni sistem tj. državno pogodbo, ki egoizem kanalizira – po Tomažu Hobbsu je človek po naravi konkurent, tekmeč, poleg tega ima težave z usklajevanjem napetosti med umom in strastmi. Z državno pogodbo se posamezniki obvežejo k usklajenemu delovanju za svoje koristi. J. J. Rousseau zahteva družbeno pogodbo, ki zagotavlja preračunan oz. uravnavan egoizem. Tekmeči usklajujejo medsebojno življenje, da le-to poteka po pravilih. To je tudi prisila k redu, ki zmanjšuje možnosti agresivnega delovanja in tako povzročanja zla drug drugemu. Zaradi neizkoreninjene nagnjenosti človeka k zlu - krščanstvo to imenuje izvirni greh - takšna prisila preprečuje neogibna trenja med posamezniki v družbi.

**2.** Druga pomembna prvina za urejanje skupnega življenja je moralni sistem, ki utemeljuje, dopolnjuje in delno tudi nadomešča pravnost (legalnost): Kant in Fichte poudarjata pomen avtonomne morale, ki naj vzpostavlja umni red. Vendar (razsvetljenska) avtonomna moralna oseba ostaja izolirana in zunanji sistemi so zanj zgolj videz, zato nastane problem posredovanja. To je uvidel že Kant, saj je poleg avtonomne morale (norme: kategorični imperativ) dopuščal tudi zunanjo religijo za tiste, ki niso filozofsko tako zreli, da bi lahko delovali le iz umske religije. Prav tako vsakdanja praksa potrjuje, da pravni red in druga (zunanja) družbena pravila lahko spodbujajo tudi etično zrele osebe k še bolj etičnemu delovanju.

**3.** Hegel zato poudarja oboje: na eni strani pomen *družbene pogodbe*, na drugi pa zahteva tudi (*etično*) *prepričanje državljanov*, ki more in mora etično nadgrajevati oz. utemeljevati pravni red. Danes se postavlja problem prožnega (pravnega in drugega) reda obenem pa tudi spremljajoče moralno-etične podlage. To ni nekaj statičnega, ampak dinamični vidik medsebojnega vpliva obeh področij. Gre za dialektiko med etičnim, ki je brezpogojno, in med drugimi končnimi področji. Ključni problem so **etične minimalne določbe**. Gre, kakor pravi F. Fukuyama, za (etični) družbeni kapital. Fukuyama misli na etično podlago družbe, ki jo vsi sprejemajo in potrjujejo s svojimi držami. Etične minimalne določbe so po prepričanju drugih *minimalni življenjski pogoji*, po katerih lahko ljudje sploh preživimo. Ne gre torej v obeh primerih

za popolnoma isto zadevo, kljub temu pa za skupne etične temelje družbe, saj se vedno postavlja vprašanje, na katerih temeljnih etičnih normah se lahko posamezniki poenotijo med seboj.

Vedno znova pa se je treba vračati k moralni zavesti kot temelju delovanja, kajti ta je osnova za red in urejene odnose. Pri tem je pomembno sporočilo krščanstva: daš, da dobiš, kar lahko označimo kot dolgoročnost posredovanja oz. kot »indirektno samoposredovanje«. Človek ne more pričakovati, da bo dobil, če sam ni vložil. Pri vzgoji in drugih oblikah medčloveških odnosov ugotavljamo, da je pomembno najprej posredovati človeškost, da se nam ta preko drugih vrača. Že svetopisemski rek pravi: »Kdor seje v vetru, bo žel v viharju,« se pravi, kdor skuša človeka prisiliti, se mu bo sila vrnila. Kdor ga skuša pridobiti z ljubeznijo, bo žel ljubezen. Čeprav se zdi v sodobni družbi to pravilo neustrezno, temelji vendar na dolgotrajni izkušnji človeštva in je zato uresničljivo tudi danes.

### **Etične minimalne določbe**

Vsaka družba teži za tem, da določi, kaj ji je sveto in kaj morajo spoštovati posamezniki, da bo življenje družbe mogoče. Misleci so to opredeljevali različno, a vendar jim je nekaj skupnega, iskanje dobrega za vse: Delaj dobro, ogibaj se hudega! Kar želiš, da drugi tebi stori, stori tudi ti njemu in narobe!

Kant pa pravi: »Deluj tako, da boš uporabljal človeškost, tako v tvoji osebi kot v osebi vsakega drugega, vsakokrat kot namen, nikoli zgolj kot sredstvo.«<sup>86</sup>

## **2. Uresničevanje volje do življenja**

Posebno Arthur Schopenhauer poudarja načelo uresničevanja volje do življenja. Podobno zastruje Albert Schweitzer odgovornost do vsega kar živi. To zajema zavzemanje proti vojni, proti splavu in evtanaziji in vsem drugim oblikam nasilja nad življenjem. Gre za delovanje, ki razmere etično problematizira, ne da bi se kar prepuščalo poljubnim tokovom. Treba je usklajevati etiko prepričanja in etiko odgovornosti. Samo etično prepričanje je lahko včasih premalo, ker ne vsebuje odgovornosti do življenja (samega sebe in drugih). Po Gehlenu odgovornost prinaša dobrohotnost do drugega bitja.

### **2. Težnja po zmanjšanju trpljenja in večanju blaginje.**

Filozofija in psihologija zadnjih stoletij sta se posebno posvečali problemu trpljenja in to je bilo od 19. stol. naprej razglašeno kot »univerzalen problem človeka in družbe«. Ne gre le za utilitaristični evdajmonizem Jeremiasa Bentham kot iskanje lastne sreče. Ker je človek ne more zagotoviti sam sebi, naj mu jo po njegovem zagotovi država. A. Schweitzer pa poudarja, da mora država vzgajati posamezniku globlje prepričanje, da se bo zavzemal tudi za druge. Že J. S. Mill in H. Spencer sta zahtevala, naj človek dela tako, da bo služil drugim, ker bo tako bolje uresničeval samega sebe. Podobno trdi John Rawls, da je treba v družbi delati to, da najvišje stoječi skrbijo tudi za zagotovitev izhodiščnega položaja najslabše stoječim v družbi. Vsak, ki je na vrhu družbene lestvice, lahko že v naslednjem trenutku 'pade' na izhodiščni položaj. Treba je torej zagotoviti ustrezen izhodiščni položaj za vsakogar. Komunitarni teoretiki (C. Taylor) poudarjajo pomen dogovora, ki je določen na pogodbenih obveznostih družbenih partnerjev. Po mnenju teh mislecev bo, če bodo proceduralna pravila urejena, življenje v družbi potekalo tudi po etičnih standardih. Podobno kot Kantovi splošni obveznosti (kategorični imperativ) je torej tudi drugim teorijam skupna univerzalna predpostavka, da moramo ljudje priznati nekaj

---

<sup>86</sup> Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 52.

univerzalnega, če hočemo sobivati skupaj drug z drugim. Neko sočutje oz. vživljanje v potrebe drugega je torej temelj sobivanja.

Dobro se je torej poenotiti glede poglavitnih vrednot, se pravi okrog zagotavljanja človekovega obstoja, ker šele nato lahko delujemo za višje in bolj specifične vrednote. Poenotenje okrog vrednote življenja zajema tako etično delovanje, ki je izvor človekove sreče, saj etično delovanje samo prinaša človeku srečnost in izpolnitev, kakor je vedel že Aristotel. Šele s tega vidika je mogoče izpeljati tudi vsako zunanje delovanje.

Etika upošteva, da je človek razpet med 'višje' in 'nižje' vrednote med bolj ali manj kratkoročne oz. dolgoročne cilje. Za sodobno civilizacijo je značilna večja usmerjenost v neposredne (nižje) življenjske cilje, vedno težje se ljudje poenotijo okrog višjih etičnih ciljev. W. Schulz pravi, da je konec (odrešenega) sveta, ko se je družba še poenotila za višje vrednote.<sup>87</sup> Po E. Levinasu je po njegovem treba težiti k temu, da od medsebojnega predpisovanja in ukazovanja preidemo k medosebnim in medskupinskim dogovorom. Zdi se celo, da se tam, *kjer se veliko govori samo o višjih vrednotah*, toliko hitreje in še bolj brutalno pade na surovo preživetje in v boj za obstoj. Tako je npr. etično nevarna prevelika moralna strogost ali zahtevanje etičnega altruizma, ki se v primeru, da to ni osebna drža, hitro sprevrže v nasprotje, se pravi v moralno prepustnost (permisivnost) ali celo etično nesprejemljivo brutalnost. Zato je treba vzpostavljati razumno medsebojno razmerje, to pa zahteva ne le etične minimalne določbe, temveč tudi gospodarske, socialne in druge ukrepe, ki podrobneje zagotavljajo medsebojno soglasje in preprečujejo stavke, revolucije in druge družbene nerede. Če hočemo danes npr. nahraniti vse človeštvo, moramo natančno izdelati politične, gospodarske in socialne ukrepe za odpravo problema lakote in tako za zagotavljanje standardov za znosno sobivanje človeštva v sodobnih globalizacijskih okvirih. To danes terja zahtevne globalizacijske dogovore, ki naj upoštevajo koristi zelo različnih skupina in držav z različnimi gospodarsko-socialnimi in idejno-etičnimi oz. verskimi podlagami.

Minimalne etične določbe imajo svoj socialni in kulturni okvir, ki ga posebno izražajo družbene drže oz. socialni kapital. Splošno sprejete vrednote omogočajo družbene norme, ki dajejo tudi okvire za določanje posebnih pravil urejenega življenja v družbi. Odtod se napajajo postopki za področje prava, ki izhajajo torej iz splošnih norm. Bolj nujne od specialnih pravil, ki jih določa pravni red, so nekatere bolj temeljne norme, ki lahko okostenijo. S tem se ubadajo vse moderne družbe. Značilni taki primeri so vprašanje splava, evtanazije, 'pravične vojne' itn. v takih primerih ni dovolj samo prilagajanje zakonodaje, kar praviloma počne sodobna družba, temveč je treba ugotoviti, kaj se je zgodilo v družbi. Za norme sicer ni odločilno, ali jih vsi ljudje (praktično) uresničujejo, pač pa ali jih vedno in povsod spoštujejo, sprejemajo in se z njimi strinjajo. Če tega ni, potem je potreben družbeni alarm.

Etika torej ugotavlja in skrbi za ta moralni čut v družbi in za njegovo spoštovanje. Za nespoštovanje je lahko vzrok preteklo (ideološko) stanje (kakor je to v tranzicijskih družbah), ali pa gre preprosto za odklone etičnih norm. Naloga etike oz. moralne filozofije je, da to ugotavlja in na to tudi opozarja ter išče družbeno soglasje za njihovo ponovno utemeljitev.

Tu ne gre za politično ali pravno ukrepanje ali celo prisilo. Pravno ni mogoče zahtevati morale, ki je stvar svobode, ker pravo izhaja iz morale. Politični pritisk ni

---

87 Prim. Schultz, W., *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 791 sl.

primeren, ker se z njim norme ne dajo ne uničiti niti uvesti. Če storimo nekaj le iz strahu pred zakonom ali zaradi drugih (zunanjih) razlogov, to še ni moralno. Nobenih neupravičenih želja pa ni mogoče v družbi postavljati kot norme, ker je to atentat na človekovo svobodo.

Pomembni današnji etični problemi so na področju spoštovanja življenja, spolnosti kakor občevanje brez odnosa, pornografija, prostitucija, problemi umetne oploditve in proizvodnje zarodkov. Prav tako pa so težave na področju poklicne etike, ekologije, pa tudi na najširšem področju uživanja dobrin.

V celoti je potrebno razlikovati prave norme od navideznih. Zelo dvomljiv je zato moderni reklamni sistem, ki ustvarja navidezne in celo neresnične vrednote in človeka zapeljuje v neuresničljive etične dileme. Človek zaradi reklam pogosto deluje iz interesov, ki niso njegovi, so mu podtaknjeni z reklamami. Porabniška miselnost človeka usužnjuje, ker ga izkoreninja iz človeškosti in medčloveškosti in izključuje iz temeljnega človeške normativne oz. vrednostne podlage, da je namreč človeškost uresničljiva v sodelovanju, dialogu, partnerstvu in torej v solidarni družbi.

### **Etika vrednot: umetnost življenja**

Etika vrednot je dopolnilo normativne etike. Normativno ni mogoče uspešno urediti družbenega življenja, če člani družbe ne priznavajo nečesa bolj notranjega, to pa so etične države oz. splošno priznane etične vrednote.

Antropologija, ki človekovo preživetje vidi le v njegovi sposobnosti organiziranja civilizacije in kulture, človeka degradira na pozunanjeni tvarni vidik, na golo preživetje. Toda človekovo življenje je veliko bolj kompleksno in celovito.

Tudi sodobna medijska kultura določa človeka kot bitje, ki ima življenje že procesualno vnaprej utečeno po medijskih kanalih; ti postajajo tudi vzorci za človekovo ravnanje. To pa je idealizirano življenje, ki ustvarja razcep med idealom in človekovo vsakdanjo realnostjo, npr. med idealno podobo in pomanjkljivostmi kakor so debelost, bolezen itn., med uspešnostjo na eni strani in nemočjo zadovoljevati standarde na drugi. Zato je sodobni človek vedno bolj prikrajšan ob večni nedosegljivosti in nezmožnosti, da bi živel po idealih, ki jih predstavljajo mediji.

Umetnost življenja je živeti življenje, ki je povezano z občutkom polnosti, uresničitve lastnega življenja. Preveva ga globlja pobuda in notranji občutek izpolnjenosti, medtem ko je dolžnost še vedno zunanja in povezana z ukazom "moraš!". Ključen je človekov notranji odnos do življenja. Svoje življenje tudi načrtuje in vodi. Etika vrednot mu pri tem vodstvu pomaga in mu osmišlja in napolnjuje življenje. Po Viktorju Franklu človek sam daje svojemu življenju smisel in tako vsemu svojemu početju daje to spremljevalno podlago, ki napolnjuje življenje z osrečujočo izpolnjenostjo.

Ivan Urbančič pravi, da ima človek kot logično bitje uvid v svoj položaj in lahko svoje življenje načrtuje. Človek je Prometej. V postavljanju vrednot smo navezani na logiko in logos. Logos pa ni samo v zunanjem postavljanju vrednot, ampak tudi v zajemanju iz notranjosti. To so stari misleci imenovali *teološki uvid*, ki ga človek doseže preko miru srca (*tranquillitas animae*).

### **Exkurs: Ekologija**

Ekologija zadeva problem proizvodnega (po Aristotelu poetičnega,) v človekovem ravnanju. Takšna presoja je pomembna, ker problem ekologije vedno bolj postaja antropološki problem. Civilizacija vse bolj ogroža stvarstvo. Če človek razume sebe

kot ustvarjalca, mora vedno znova preverjati vsako svoje ravnanje. Okolje najbolj spreminja človek, zato je ogroženost okolja najbolj antropološki problem, saj si svet predstavljamo po svoje in ga po teh predstavah tudi oblikujemo. Simbolna funkcija pa nam omogoča, da ga lahko oblikujemo celo v nasprotju z logiko narave.

Problem ekologije narašča tudi zaradi osamosvojitve področij človekove dejavnosti, predvsem znanosti.

Verni gojimo zavest, da sta duša in telo del Božjega stvarstva in je človek postavljen v celoto stvarstva, da bi živel skladno z njim. Socialno vprašanje je vprašanje razvoja kakor pravi papež v okrožnicah *Napredek narodov* (Pavel VI., 1967) in *Ob osemdesetletnici* (1971), pa tudi v *Skrbi za socialno vprašanje* (Janez Pavel II. 1988). Vprašanje razvoja je tudi teološko vprašanje.

Oblikovati naravo pomeni pustiti jo, da raste (gr. *phyein*) v lastnem smislu. Znanost nam lahko le pomaga razumeti te procese, postaviti pa jih je treba v kontekst širše odgovornosti ne le do narave ampak tudi do prihodnjih rodov. Ni odgovorno, da jim vzamemo vse vire in pustimo v naravi samo opustošenje.

Zavedati se moramo dinamičnosti narave, ki ni le statični objekt, ampak je dinamična - življenjska kategorija, katere del je tudi človek. Stvarstvo je poklicano, da postane novo stvarstvo, da na novo zaživi z Bogom.

Pomembno vprašanje moralke je danes tudi ohranjanje in "proizvajanje" življenja, za to je potrebna podobno razširjena odgovornost kakor za ekološko ravnovesje.

**Seveda poleg ekoloških problemov etike danes poznamo tudi gospodarske, menedžerske, posebno pa medicinske in druge probleme etičnega poslovanja, to obravnavajo specialne etike.**

#### IZBRANA OSNOVNA LITERATURA:

- Akvinski, T., *Izbrani spisi*, Ljubljana 1999, 13-28 in 511-535.
- Aquinas, Saint Thomas, *On Law, Morality and politics*, Cambridge 1988.
- Arendt, H., *Vita Activa*, Ljubljana 1996
- Arendt, H., *Izvori totalitarizma*, Ljubljana 2003
- Allan, D. J., *Individuum und Staat in der Ethik und der Politik des Aristoteles* v: Hager, F.-P., *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, VII-XXXIII.
- Anders, A., *Die Antiquiertheit des Menschen*, I/II, München 1992.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Ljubljana (SM)1993.
- Avguštin, Avrelij, *Izpovedi*, Celje 1978 (1984).
- Avrelij, A. M., *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*, Ljubljana 1988.
- Beck, U., *Freiheit oder Kapitalismus*, Frankfurt 2000.
- Beck, U., *Družba tveganja*, Ljubljana 2001.
- Böckle, F., *Fundamental moral I*, Bonn 1971/72.
- Cassirer, E., *Essay of Man*, Yale (UP) 1944.
- Cathrein, Viktor, *Klugheit und sittliche Tugenden nach Aristoteles*, v: Hager, Fritz-Geertz, C., *Kulturbegriff und Menschenbild*, v: Burkard, F.-P., *Kulturphilosophie*, Freiburg (Alber) 2000.

- Durkheim, E., *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt (Surkamp T) 1994.
- Epiktet, *Izbrane diatribe* in priročnik, Ljubljana 2001.
- Foot, Filippa, *Theories of Ethics*, Oxford 1967.
- Frankl, V., *Kljub vsemu rečem življenju da*, Celje 1992.
- Fukuyama, F., *Der grosse Aufbruch*, Wien, 2000.
- Fukuyama, F. *Konec zgodovine*, Ljubljana (Mk) 2003.
- Giddens, Antony, *Modernity and Selfidentity*, Oxford 1999.
- Gladston, A., *The Manager's Guide to International Labor Standards*, Geneva 1990.
- Gonsalves, M. A, *Right&Reason, Ethics in Theory and Practice*, New Jersey 1989.
- Gosar, Andrej, *Za nov družbeni red*, Celje 1994.
- Gosar, Andrej, *Sodobna socialna etika*, Ljubljana 1994.
- Guardini, R., *Svet in oseba*, Celje 1991.
- Hager, F.-P., *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, 403-432.
- Hauskeller, M., *Geschichte der Ethik I, Antike*, Frankfurt (DTV)1997.
- Hauskeller, M. *Geschichte der Ethik II, Mittelalter*, Frankfurt.
- Heidegger, M., *Bit in čas*, Ljubljana 1997.
- Hobbes, T.,
- Hoose, Bernard, *Christian Ethics*, London (Cassel) 1999.
- Jamnik, A., *Liberalizem in vprašanje etike*, Ljubljana 1998.
- Janžekovič, J., *Smisel življenja*, Celje 1966; isti, *Krščanstvo in etika*, v: Izbrani spisi I, (Krščanstvo in marksizem), Celje 1976.
- Jaspers, K. *O pogojih in možnostih novega humanizma*, Ljubljana 1999.
- Jonas, H., *Das Prinzip der Verantwortung*, Frankfurt (Insel) 1972.
- Juhant, J., *Zgodovina filozofije*, Priročniki TEOF 18.
- Juhant, J., *Človek na poti k samemu sebi. Podoba človeka*, Ljubljana 2003.
- Juhant, J., *Človek - temelj etike*, v: BV 53, št. 1-2, 125-143.
- Juhant, J. *Krščanske vrednote in sodobni človek*, v: BV 59/2, 143-159.
- Juhant, J. *Globalizacija, krščanstvo in demokracija*, v: BV 61/4, 471-487.
- Juhant, J./Potočnik, V., *Mislec in kolesja ideologij*, Ljubljana 2002.
- Juhant, J./Valenčič, R., *Družbeni nauk Cerkve*, Celje 1994.
- Juhant, J., *Na poti k resnici in spravi*, Ljubljana 1997.
- Kamlah, W., *Philosophische Anthropologie und Ethik*, Mannheim 1973.
- Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, 1786 (B).
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788 (A).
- Kant, *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana 1993, A7, A31-61, 289-290.
- Kierkegaard, S., *Der Begriff Angst*, Hamburg (Eva) 2002.
- Kolb, Anton, (Hg.), *Ökonomie, Ökologie, Ethik*, Innsbruck 1997.
- Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996.
- Kristančič, A. (A. Osterman), *Individualna in skupinska komunikacija*, Ljubljana 1999.
- Levinas, E., *Etika in neskončno*, Ljubljana 1998.
- Levinas, E., *Čas in drugi*, Ljubljana 1998, 53-67.
- Luckmann, Thomas, *Nevidna religija*, Ljubljana 1997.
- MacIntyre, A., *Kratka zgodovina etike*, Ljubljana 1993.

- Marcuse, L., *Philosophie des Glücks*, Zürich 1972.
- Marcuse, H. *Der eindimensionale Mensch*, Darmstadt 1976.
- Maritain, J., *Človek in država*, Ljubljana (ŠZ) 2002.
- Mayr, F., *Geschichte der Philosophie*, Kavelaer, (Butzon, Berker) 1966.
- Meadows, Dennis L., *Meje rasti*, Ljubljana 1974.
- Merks, K.W., *Verantwortung - Ende oder Wandlungen einer Vorstellung?*, Hamburg (LIT) 2001.
- Mill, John Stuart, *Collected Works*, I-XIX, ed. J.M. Robson, Toronto/London Peter, *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, 55-65.
- Moore, George E., *Principia ethica*, Ljubljana 2000.
- Murphy, Pragmatism. From Peirce do Davidson, Boulder Colorado/San Francisco Calif./Oxford 1990.
- Pieper, J., *Razumnost in pravičnost*, Ljubljana 2000.
- Pieper, J., *Srčnost in zmernost*, Ljubljana 2000.
- Pieper, Annemarie, *Einführung in die Ethik*, Tübingen 2000.
- Popper, K., *Alles Leben ist Problemlösen*, München (Piper) 1995.
- Požarnik, H., *Sedanost prihodnosti* Ljubljana 2002.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Belknap-HUP, Cambridge Ma.1971.
- Rousseau, J.J. *Družbena pogodba*, Ljubljana 2001.
- Reintalter, Helmut, *Perspektiven der Ethik*, München 1999.
- Ritter, J., *Ethik, v: Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart 1972, Zv. 2.
- Rorty, A. (ed.), *Pragmatic Philosophy. An Anthology*, Garden City New York 1966.
- Rorty, R. *Consequences of Pragmatism. Essays 1972-1980*, Minneapolis Minnesota 1982.
- Rousseau, J. J., *Du contract social ou principes de droit politique*, Paris 1762.
- Rotter, H., *Christliches Handeln*, Graz 1977.
- Seneka, A.L., *O srečnem življenju*, Ljubljana 2001.
- Straus, Leo, *Naravno pravo in zgodovina*, Ljubljana 1999.
- Stres, A., *Etika ali filozofija morale*, Ljubljana 1999.
- Stres, A., *Svoboda in pravičnost*, Celje 1996.
- Schlegelmilch, B. Bodo, *Marketing Ethics: An International Perspective*. London, International Thompson Business Press, 1988.
- Scheler, M. *Položaj človeka v kozmosu*, Ljubljana 1998.
- Seneka, A.L., *O srečnem življenju*, Ljubljana 2001.
- Spinoza, Baruh de, *Etika*, Ljubljana 1988.
- Taylor, C., *Nelagodna sodobnost*, Ljubljana 2000, 31-62.
- Taylor, Charles, *Nelagodna sodobnost*, Ljubljana 2000.
- Urbančič, I. *Moč in oblast*, Ljubljana 2000.
- Urbančič, I. *Zaratusastrovo izročilo* I, II, Ljubljana 1993 in 1996.
- Weber, M., *Protestantska etika in duh kapitalizma*, Ljubljana 2002.
- Weizsäcker, C. F. von, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1976.
- Wils, J.-P., *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn (Schöningh) 1992.
- Wills, J.-P. / D. Mieth, *Tugend, v: Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992.

### **Posebna področja**

- Chomsky N., *War against People*, Hamburg 2001.



- Dolenc, A., *Medicinska etika in deontologija*, Ljubljana (Tangram) 1993.
- Možina, S., Tavčar, M., Kneževič, A. N., *Poslovno komuniciranje*, Maribor 1995.
- Poler, M., *Novinarska etika*, Ljubljana 1997.
- Pontifical Council for Justice and Peace, *The International Arms Trade*, Vatican 1994.
- Primorac, Igor, *Etika in seks*, Ljubljana 2002.
- Prybil, H., (Iz.) *Shareholder-Value*, Wien/Tarnow 2000.
- Sekr. Der Tschechischen Bischofskonferenz, *Frieden und Wohl*, Prag 2001.
- Toplak, L. (ur.) *Profesionalna etika*, Maribor 1996.