

Skripta

Moralna vzgoja

Skrajšano in prirejeno dodatno gradivo za pomoč pri izpitu

dr. Boris Vezjak

Smisel tega gradiva

Kako nam moralno znanje, ki ga prinašajo etični sistemi, pomaga pri vzgojnih in pedagoških procesih? Moralno znanje kot sestavni del vzgajanja otrok je namreč oprto na spoznavno-teoretska izhodišča. Zakaj si ga moramo želeti? Ker je v našem interesu in ga lahko označimo za boljšo in razumnejšo izbiro, saj je smisel moralnega ravnanja doseganje polnejših etično naravnanih odnosov pri sebi in družbi, socialne kohezivnosti, stari Grki bi rekli srečnosti, nenazadnje bolj polno življenje in prav tako harmoničen obstoj kolektivov ali človeštva. Glede na to spoznanje pa je treba k moralnemu ravnanju v sferi vzgoje kajpak navajati tudi otroke. V etiki ali morali najdemo različne pristope, ki se med seboj razlikujejo po načinu utemeljevanja moralnosti in po prepričanju o moralnih učinkih. Uveljavljeno je ločevanje med praktično ali uporabno etiko, normativno etiko ter metaetiko, ki ima najbolj teoretski značaj.

Etika vrlin je veja normativne etike in predstavlja etični sistem, ki je v človeški zahodni civilizaciji veljal za edini moralni sistem vse od nastanka pa tja do izteka srednjega veka. Ta sistem pozna in razume moralno ravnanje kot tisto, ki je narejeno in usklajeno z našimi vrlinami. Prizadeva si za zgraditev posameznikove osebnosti in se ukvarja z vprašanjem, kakšna oseba naj bi bili. Vzgojo, ki poteka skladno z vrlinami pa lahko označimo kot najbolj primerno in učinkovito pri moralnem razsojanju in odločanju otrok v vsakdanjem življenju.

Človek je družbeno bitje. Kot človeško bitje lahko živi in se razvija le med ljudmi, v sodelovanju z drugim človekom. Ljudje pa imamo različne želje, interese, navade, znanja, kar včasih vodi tudi do nasprotij, konfliktov. Iz tega razloga so se ljudje že davno dogovorili za določena splošna pravila obnašanja. Prav vsak dan našega življenja se odvija po etičnih in moralnih normah. To je nujno in neobhodno za normalno življenje vsakega posameznika in posledično tudi družbe kot celote. Moralni razvoj je pomemben sestavni del celovitega razvoja otroka in njegovih strategij vzpostavljanja odnosa do okolice. Moralna vzgoja ljudi je nujna, še posebej v današnjem, storilnostno naravnanim in ekonomsko obarvanem svetu, ko je med ljudmi toliko nestrpnosti, netolerance in nehumanosti. Ker se moralna vzgoja opira na moralo, podrobneje opredelimo pojem morale in etike ter izpostavlja temeljna vprašanja, s katerimi se le-ta ukvarja. Katere moralne teorije so sploh dobri kandidati za to, da bi nas opremile z znanji, ki so v pomoč pri vzgojnih procesih? Na primeru ene izmed

etičnih teorij, teorije vrline, poskušamo pokazati, da je ta vsebinsko lahko primerna za pedagoške potrebe moralne vzgoje, po svoje pa nakažemo, v čem bi lahko bile njene prednosti pred drugimi teorijami.

V stari Grčiji najdemo prva razmišljanja o etičnih vprašanjih, o najvišjih življenjskih vrednotah, o krepostnem in srečnem življenju in o njegovem nasprotju, o razmerju med srečnostjo posameznika in njegovimi obveznostmi do sočloveka in do skupnosti, o kriterijih, po katerih se je treba ravnati pri življenjskih odločitvah, navzoča že od najstarejših začetkov. V starogrški morali vrline predstavljajo osnovni temelj za moralno ravnanje. Teorija vrlin predstavlja najstarejšo normativno tradicijo v zgodovini zahodne filozofije. Pri preučevanju etike vrlin seveda ne moremo mimo Platona in Aristotela, ki sta v etiki vrlin vtisnila neizbrisen pečat. Predstavljeno je Platonovo osrednje delo, ki spada v eno izmed mojstrov in svetovne literature. To je *Država*, v kateri razpravlja o pravičnosti. Tudi Aristotel, s katerim se je etika kot samostojna znanstvena disciplina pravzaprav izoblikovala. Njegova *Nikomahova etika* predstavlja temelj etike vrlin in je v moralnih razmislekih aktualna še danes.

Moralno vzgajanje je ključno za doseganje sodobnih vzgojnih ciljev, kot so razvoj kritičnega mišljenja, ustvarjalnosti in avtonomne in odgovorne morale. In ker graditev humane in demokratične družbe ne dovoljuje improvizacij in nedomišljenosti metod in vsebin moralnega vzgajanja, je treba določiti, kaj moralna vzgoja sploh je, opredeliti njen pomen ter stopnje moralnega razsojanja in opisati teorije moralne vzgoje, ki so se izoblikovale do danes. Zato je tole kratko gradivo pomožna literatura za razumevanje k predavanjem in k predpisani literaturi. Učenje iz tega gradiva ni nadomestilo za prebiranje predpisanih virov in po sebi ne omogoča, da bi npr. kdo le z njegovo pomočjo opravil izpit.

Zakaj ravnati moralno in moralno vzgajati?

Vsakršno ukvarjanje z moralno in moralno vzgojo predpostavlja, da je moralno ravnanje boljše od nemoralnega. Človekovo delovanje zanima etiko z vidika moralnosti: zakaj bi sploh ravnali moralno, torej pošteno in pravično? Če naj ima morala kakršenkoli smisel, mora biti izbira vrednejšega od nemoralnega ravnanja.

V uvodnem delu Platonovega dialoga *Država*, ki je še zmerom temelj za filozofske in moralne premisleke, skuša Sokrat sogovornike prepričati, da je razumno biti pravičen, češ da je življenje pravičnika v vseh pogledih boljše in srečnejše od življenja nepravičnika. Nasproti temu zagovarja Glavkon kontraktivistično" pojmovanje pravičnosti kot nujnega zla, kot za večino zadovoljivega kompromisa med najboljšo (okoriščati se z lastnim krivičnim ravnanjem, ne da bi bili za tako ravnanje kaznovani) in najslabšo možnostjo (biti žrtev krivičnega ravnanja drugih, ne da bi zmogli izsiliti nadomestilo za utrpeno škodo). Glavkonov sklep je, da prvič, ljudje izbirajo pravičnost kot življenjsko držo zaradi njenih koristnih posledic in ne zaradi nje same in drugič, da bo, če to drži, razumen človek raje izbral videz pravičnosti kot resnično pravičnost.

Za osebno srečo in blaginjo se ima torej pravičnik bolj kot pravičnosti sami zahvaliti slovesu pravičnika, ki ga uživa, oziroma svojemu značaju ustreznemu zunanjemu videzu. Zato se ni mogoče izogniti sklepu, da razumen človek ne bo, kot je nasproti sofistom zmotno dokazoval Sokrat, izbral pravičnosti zaradi nje same (in njenih dobrih posledic), ampak raje videz resničnosti zaradi njegovih dobrih posledic.

Kar trdi Glavkon o pravičnosti, bi lahko, vsaj na prvi pogled, dejali tudi o moralnosti nasploh. Ali nam ni tudi za moralne prepovedi in zapovedi podobno mar ne toliko zaradi morale (ali naše moralnosti) same, kot zaradi običajno dobrih posledic njihovega spoštovanja in slabih posledic njihovega nespoštovanja?

Ni možno dokazati, da je v osebni interesu vsakogar, da vedno in povsod, ne glede na to, kako ravnajo drugi, stori tisto, kar od njega zahteva morala. Nasvet, ki ga lahko razberemo, je prej, da ne izberemo moralni značaj in način življenja le, če so tudi drugi izbrali tak značaj oziroma način življenja in če so hkrati napor, ki bi jih imeli s prikrivanjem svojega nemoralnega značaja in dejanj, za nas preveliko breme.

Moralno življenje je razumna izbira za dovolj veliko število ljudi, ki niso ne ravnodušni do drugih ljudi ne moralno neobčutljivi in ne

mojstri večine varanja, taka pa je večina med nami (Miščević, Kante, Klampfer in Vezjak, 2002).

Jasno je torej le, da bo v primeru, če je moralno življenje boljša in razumnejša izbira, treba k temu navajati tudi druge, tudi otroke.

Vzgoja za moralo je torej pomemben del vsakršne vzgoje.

Po tem kratkem izletu k Platonu orišimo, kaj moralni sistem sploh sestavlja.

1. Kaj je morala / etika ?

Poglejmo si zdaj, o čem etika in morala sploh govorita. Etika (ali tudi moralna filozofija ali filozofija morale) je filozofska disciplina, ki skuša razumeti, pojasniti in upravičiti določene elemente našega vsakdanjega moralnega izkustva: moralne dileme, s katerimi se soočamo, moralna razhajanja, ki smo jim priče, moralne sodbe, ki jih oblikujemo, moralna čustva, ki jih posledično doživljamo, ter moralne odločitve in dejanja, ki jih opiramo nanje (Klampfer, 2003).

Etika ali moralna filozofija se ukvarja z vprašanji:

- sistematizacije,
- obrambe in zagovora stališč,
- priporočanja vzorcev pravilnega in napačnega moralnega ravnanja.

Etika ali moralna filozofija zastavlja naslednja »velika« in odločilna vprašanja: Kaj je Dobro? Kaj je dobro življenje? Kaj bi morali storiti? Ali obstaja kaj takega, kot so moralne dolžnosti in obveznosti? Ali obstajajo absolutne moralne vrednote ali pa so odvisne od časa, kraja, kulture in posameznika? Ali sploh je kakšen razlog, da smo moralni? (Palmer, 1995).

Nekateri drugi avtorji imajo drugačne poglede. Etična vprašanja so zanje vprašanja o pravilnosti, primernosti in vrednosti dejanj. Moralnost ravnanja je poštenost ali pravičnost ravnanja (Furst, 1996). Etika se ukvarja z različnimi vidiki morale: moralnimi sodbami o tem, kaj je pošteno, pravilno, z moralnim ravnanjem in čustvi. Etika ali moralnega filozofa, kot pravimo tistemu, ki se ukvarja s to filozofsko disciplino, zanima moralno izkustvo ljudi. Ne zanima ga toliko, kaj različni ljudje mislijo in govorijo, da je dobro ali prav, temveč kaj od tega, kar mislijo in govorijo, je res, kdo od njih ima prav. Ne zanima ga, kdaj in zakaj se različni ljudje počutijo krive in jih obliva sram ali pa sočustvujejo z drugimi, temveč ali so ta njihova čustva ob teh priložnostih umestna, primerna in utemeljena. In ni mu toliko mar, kako se ljudje odločajo in ravnaajo in iz kakšnih razlogov, temveč ali so bile njihove odločitve in ravnanja zares pravilne in moralno opravičljive. Z drugo besedo, etiko ali moralno filozofijo primarno zanima normativna in ne opisna plat našega moralnega izkustva - kaj od tega, kar kot moralna bitja mislimo, čutimo in počnemo upravičeno, za kaj od tega imamo dovolj dobre ali prepričljive razloge. Torej ne, kaj mislimo, čutimo in počnemo, temveč kaj naj bi mislili, čutili in počeli; ne, kaj kdo ali večina misli, da bi morali

verjeti, čutiti ali početi, temveč, kaj bi v resnici morali verjeti, čutiti in početi. Z opisnimi platmi se ukvarjajo druge znanosti: psihologija, sociologija, antropologija in podobno.

Moralnega filozofa primarno zanima resničnost ali upravičenost moralnih sodb - kaj od tega, kar verjamemo o svojih dolžnostih in pravicah, dobrem in zlim, krepostih in vrlinah (najdemo oba izraza), moralni odgovornosti in krivdi..., je res, oziroma kaj od tega smo upravičeni verjeti. Naša moralna prepričanja, čustva in dejanja preceja skozi sito resničnosti ali utemeljenosti, da bi ugotovil, kaj od tega, česar se oklepamo, smo prisiljeni zavreči, če in kolikor je naš cilj, da verjamemo zgolj tisto, kar je res, čutimo samo tisto, kar je umestno, in ravnamo samo tako, kot je prav. Sistematična moralna razprava oz. premišljanje pa se ne izčrpa na tej osnovni ravni, pri naših obče človeških in specifičnih (starševskih, partnerskih, državljanskih, poklicnih...) pravicah in dolžnostih (Klampfer, 2003).

Etika ali praktična filozofija se ukvarja s tistimi načini obnašanja in delovanja, ki določajo življenjsko prakso človeka kot posameznika in družbenega bitja. Moralne naravnosti so navadno najbolj vidne v konkretni življenjski praksi. Človekovo delovanje je ožji pojem kot pojem "obnašanje", ki označuje vsako dejavnost organizma v odnosu do njegovega okolja. Vsak organizem je opremljen s samokrmilnimi mehanizmi, ki uravnavajo njegovo dejavnost. Tako lahko rečemo, da odnos živali do njenega okolja uravnava mehanizem instinkta. Človekovo delovanje je poseben primer obnašanja. To nam je takoj jasno, samo če pomislimo na celo vrsto različnih možnih razlag nekega dejanja. Je na primer pogodba, ki je za enega od obeh pogodbenih partnerjev zelo ugodna, samo dober posel ali pa že meji na prevaro?

Poglejmo si še sociološki vidik. Človekova dejanja imajo velikokrat več različnih pomenov, zato jih lahko tudi različno interpretiramo. Nemški sociolog Max Weber je dejal, da imajo dejanja lahko različen subjektivni smisel. Družbeno delovanje, to je zavestno medsebojno delovanje različnih individuuumov, nas vedno napotuje na medsebojno razumevanje. Razumevanje pomeni, da znamo vzgibe za kako delovanje rekonstruirati iz perspektive svojega sogovornika, torej to, da se znamo vživeti v njegov svet.

S tem pa smo nakazali še nekaj drugega. Razumevanje kakega dejanja se mora vedno nanašati na določeno konkretno sovisnost (kontekst). Družbeni kontekst, znotraj katerega lahko razumemo kako dejanje, se imenuje situacija. Tako na primer lahko pogodbo, ki jo skleneta dva partnerja, tako da je za enega od njiju zelo neugodna, razumemo iz njune situacije: eden je v škripcih, drugi pa izkorišča njegov položaj. Velika verjetnost je, da bi podobno ravnal vsak, ki bi se znašel na

mestu partnerja, ki lahko izkorišča položaj in najbrž bi vsak razumen človek na mestu izkoriščanega ravnal prav tako kot on, saj v njegovi stiski ni druge rešitve kot to, da sprejme tudi neugodne pogoje. Etika skuša najti odgovor na vprašanje, kako naj deluje posameznik v odnosu do sebe, do svojega okolja in do soljudi. S problemom takega principa delovanja, ki bi bil obče veljaven za celoten človekov življenjski svet, se ukvarja cela množica teoretičnih usmeritev (Furst, 1996).

Besedo "moralna" pogosto razumemo v ozkem smislu vsakodnevnih pravil, pa tudi tega, kar nam nekdo z avtoriteto (starši, Cerkev, časopisi) ponuja v obliki norm. Prav tako se je beseda "nemoralno" poprej najpogosteje uporabljala le v smislu obsojanja svobodnejšega spolnega življenja. V filozofiji pa se besed "moralno" in "nemoralno" ne uporablja v tem pogledu, temveč v smislu tega, ali je neki postopek pravilen ali nepravilen, pošten ali nepošten. V tem smislu lahko rečemo, da je na primer moralno biti solidaren, toda nemoralno je izdati svoje prijatelje.

Etika pa je filozofsko raziskovanje moralnih vprašanj. Zgodovinsko je nastala v stari Grčiji, pa tudi na Kitajskem in v Indiji, in sicer iz poskusa, da bi se jasno in načelno razpravljalo o problemih, na katere nekdanji zakoni in navade, stare religije in miti niso dajali jasnih odgovorov.

Za iskanje sistematičnih odgovorov na moralna vprašanja (splošnih načel onkraj spontanih posamičnih sodb) imamo dovolj tehtnih razlogov. Na prvem mestu je želja, da bi se izognili različnim virom zmot v moralni presoji. Na našo vsakokratno moralno presojo motivov, značajev, dejanj, praks in ustanov namreč močno vplivajo trenutna čustva, zakoreninjeni predsodki, osebna vpletenost, religiozne in druge spoznavno pomanjkljive predstave in pojmovanja o svetu in položaju človeka v njem. V množični vzreji in ubijanju živali za prehrano morda ne vidimo nič slabega, čeravno poznamo statistična dejstva o dnevni količinah pomorjenih piščancev, puranov, prašičev, telet in šele po obisku živalske farme ali klavnice se nam uživanje mesnih izdelkov dokončno upre. Toda vprašanje je ali je sodba, oblikovana pod vtisom odpora, gnusa, jeze, sočutja do trpečih živali in drugih pozitivnih in negativnih čustev, ki jih taka izkušnja vzbudi v nas, res zanesljiva, vredna našega zaupanja. Sistematično razmišljanje o moralnih vprašanjih je bolj odporno na škodljive vplive čustev, predsodkov in osebnih interesov od spontanega, pogosto ne dovolj pretehtanega posamičnega sodb. Čim bolj splošne so moralne sodbe, tem bolj načelni, za vsakogar razumsko sprejemljivi morajo namreč biti razlogi za njihovo sprejetje ali zavrnitev.

Etično raziskovanje vzame za svoje izhodišče zdravo razumske moralne sodbe ("To tvoje ravnanje je v redu, to pa ni."). Pri tem se ne ustavi, temveč poskuša onkraj posamičnih moralnih sodb najti bolj splošna moralna načela. Brez sistematičnih odgovorov na moralna vprašanja oz. splošnih moralnih načel, ki jih odkrivamo za posamičnimi moralnimi sodbami, bi se razen tega težko izognili moralnim dilemam in konfliktom med posameznimi vrednotami, dolžnostmi, pravicami in načeli. Ljubeča mati mladostnega prestopnika bo brez ustreznega moralnega vodstva nihala med zapovedjo brezpogojne materinske ljubezni in skrbi, ki ji nalaga pomoč prestopniškemu sinu pri begu, in zapovedjo pravičnosti in spoštovanja zakonov, ki ji narekuje, da ga izroči organom pregona. Jean-Paul Sartre omenja mladeniča, ki je bil enako razpet med dolžnostjo negovati bolešno mater, odvisno izključno od njegove pomoči, in dolžnostjo priključiti se francoskemu odporu. Podobno se mora zdravnik zaradi zapletov pri porodu odločiti, ali naj reši nosečnico ali pa spoštuje njeno željo in namesto njenega reši otrokovo življenje. Znanstveniki so prisiljeni tehtati med legitimnim interesom živali, da jih v laboratorijih ne trpinčimo in ubijamo, in enako legitimnim interesom ljudi, da ne umirajo zaradi bolezni, ki bi jih bilo mogoče ozdraviti. Zdravstveni politiki sprejemajo odločitve o tem, ali bodo omejena sredstva namenili za programe množičnega cepljenja, spodbujanja zdravega načina življenja in podobno, ali pa bodo z njimi financirali raziskave zaenkrat neozdravljivih bolezni majhnega števila ljudi. Okoljevarstveniki bodo prisiljeni vsaj od časa do časa izbrati med vrednoto neokrnjene narave, ki prepoveduje sleherne človeške posege vanjo, in načelom ohranitve njene pestrosti, ki bo take posega morda kmalu zahtevala. Na primer, ali naj kloniramo zadnje primerke belega nosoroga, vrste, ki se sama ni več sposobna obnavljati? Kant navaja primer osebe, ki lahko izpolni zapoved pomoči prijatelju v stiski samo tako, da pobesnelega oboroženega pregnjalca z lažjo usmeri proč od prijateljevega skrivališča.

Splošna moralna načela nam pomagajo uskladiti in poenotiti naša raznolika moralna prepričanja. Ta so pogosto, ne da bi se tega prav zavedali, med seboj neskladna in zato dvomljiva. Tako si na primer liberalci v zagovoru splava tipično sklicujejo na pravico nosečnice, da sama odloči o tem, ali bo donosila in rodila otroka, ki ga kot zarodek nosi v sebi, češ da ta odločitev primarno in izključno zadeva njeno telo, in da ima ona edina pravico sprejemati odločitve o svojem telesu. Nekateri od njih, zlasti liberalne feministke, pa hkrati moralno obsojajo nadomestno materinstvo in se zavzemajo za njegovo zakonsko prepoved. Toda ali s tem nadomestni materi ne odrekajo enake pravice, kakršno nosečnici priznavajo v primeru splava -

odločitev ženske o tem, ali bo proti plačilu donosila in rodila otroka za njegove neplodne biološke starše (ali vsaj enega od njih) ali ne, je namreč prav toliko odločitev, ki primarno ali izključno zadeva način uporabe njenega telesa, kot odločitev nosečnice, da bo donosila in rodila svojega otroka.

Do zmot v moralni presoji pogosto prihaja zaradi nejasnosti pomena moralnih izrazov, s pomočjo katerih govorimo, razpravljamo in razmišljamo o moralnih vprašanjih ter njihove malomarne rabe. Temeljni moralni izrazi in pojmi, kot so (moralno) dobro, zlo, prav, narobe, pravica, dolžnost, interes, škoda, dobrobit, dostojanstvo, oseba, treba je, odgovornost, itd., so pomensko zapleteni, nič manj zapleteni pa niso niti njihovi medsebojni odnosi. Nekateri filozofi vidijo v tem bogastvo moralne govorice in mišljenja, vendar pa nejasnost in nenatančnost orodja za govorjenje in razmišljanje o moralnih vprašanjih po drugi plati zmanjšujeta njuno natančnost in s tem verodostojnost.

Temeljna ideja iskanja moralnih načel je preprosta: vsaka moralno dobra stvar (stanje ali motiv ali značaj) mora biti dobra, vsako moralno pravilno dejanje pa pravilno zaradi nekih svojih lastnosti (ki jih slabe stvari in nepravilna dejanja predvidoma nimajo). Tem lastnostim pravimo moralno pomembne lastnosti, ker zanje velja, da bi jih moral v moralni presoji stvari in dejanj vsakdo upoštevati. Ali smo si pred uporabo tujega pisala pridobili soglasje njegovega lastnika ali ne je denimo moralno pomembna lastnost našega dejanja, uporabe tujega pisala. Ker v prvem primeru uporabljamo izposojeno, v drugem pa ukradeno pisalo, in ker bomo zaradi te razlike njegovo uporabo v drugem primeru moralno obsodili, v prvem pa ne. Ni pa gotovo, da so vse moralno dobre stvari dobre, vse moralno slabe stvari pa slabe zaradi ene in iste moralno pomembne lastnosti (ali množice le-teh). Kljub temu je smiselno predpostaviti, da so vsa dejanja, ki imajo za posledico namerno povzročitev smrti nekega človeka, nedopustna (kadar seveda so taka) iz enega in istega razloga, namreč zato, ker je za človeka, ki je umrl, smrt neko zlo. Smemo tudi predpostaviti, da je smrt nekaj slabega za tistega, ki umre, vselej iz istega razloga, ker je umrlega prikrajšala za prihodnje (doživete) dobrine. Če bi bilo torej zlo smrti edina moralno pomembna lastnost ubojev oziroma namernih povzročiteljev smrti ljudi, (pa ni) in če bi dejstvo, da smo s smrtjo umrlega prikrajšali za prihodnje doživete dobrine, v celoti pojasnilo zlo smrti, bi se tako dokopali do prvega splošnega moralnega načela, ki pravi: "Ubiti človeka je moralno nedopustno vselej takrat in samo takrat, kadar ga bo smrt prikrajšala za prihodnje dobrine." Tako načelo bi, če bi bilo veljavno, jasno in enoznačno urejalo vsa tista dejanja, s katerimi namerno povzročamo smrt nekega človeškega bitja ali več

ljudi: splav, detomor, samomor, uboj v silobranu, uboj iz usmiljenja (evtanazijo), smrtno kazen, ubijanje v vojni. To napeljuje na spoznanje, da so vsaj dovolj podobne ali istovrstne dobre stvari dobre, dovolj podobne slabe stvari pa slabe, zaradi neke vsem tem dobrim oziroma slabim stvarjem skupne lastnosti.

Načelo, da je uboj moralno nedopusten, ker prikrajša žrtev za prihodnje dobrine, razloži moralno nedopustnost ubojev z enim naravnim, ampak moralno pomembnim dejstvom, namreč s tem, kar povzročena smrt "naredi" ubiti osebi, z njenim učinkom na blaginjo osebe. Splošno povedano, vsako moralno načelo povezuje neko moralno lastnost z neko naravno ali družbeno lastnostjo, ki je moralno pomembna. Naloga etike kot moralne teorije je, da nam razkrije take sistematične povezave, pa tudi da prepričljivo pojasni, zakaj so moralno pomembne in upoštevanja vredne prav te in ne kake druge lastnosti dejanj, motivov, stanj stvari in značajev (Miščević idr., 2002).

Ogledali smo si, kaj je etika v splošnem. Zdaj bomo na kratko predstavili različne pristope v morali in etiki, kolikor jih jemljejo za izhodišče našega premisleka.

V etiki ali morali (oba izraza uporabljam sinonimno) najdemo različne pristope, ki se med seboj razlikujejo po načinu utemeljevanja moralnosti, po prepričanju o izvoru morale in po pričakovanjih o moralnih učinkih. Vsakršno raziskovanje predpostavlja tri nivoje raziskovanja ali ukvarjanja z etiko. V grobem bi lahko ločevali med teoretskimi in praktičnimi, v etiki pa je uveljavljeno ločevanje med praktično ali uporabno etiko, normativno etiko (ki se ukvarja s splošnimi načeli in vrednotami) ter metaetiko, ki ima najbolj teoretski značaj.

Omenjena razlikovanja povzemam v spodnji shemi:

Tabela 1: Vrste etik

| | | | |
|---|---|-----------------------------|---------------------------------------|
| 3.NADSTROPJE METAETIKA | Obstoj in objektivnost dobrega in slabega. Kako se spoznajo moralne resnice? Narava moralne motivacije. | | |
| 2.NADSTROPJE SPLOŠNA NAČELA IN VREDNOTE | Preučevanje načel ravnanja: utilitarizem, etika dolžnosti, etika vrline, itd. aksiologija. | | |
| 1.NADSTROPJE: UPORABNA ETIKA (POSAMEZNA PRAKTIČNA | ŽIVLJENJE IN SMRT, SPOLNOST - splav | POLITIK A IN PRAVO | INDIVIDU ALNI NAČIN ŽIVLJENJ |

| | | | |
|--|--|--|---|
| VPRAŠANJA) | <ul style="list-style-type: none"> - evtanazija - usmrtitev - genski inženiring - homoseksualnost - ločitev | <ul style="list-style-type: none"> - pravičnost - enakopravnost (npr.spolov) -splošno dobro - posameznik in družba - vojna in mir -poslovna etika | <p>A</p> <ul style="list-style-type: none"> - dolžnost sreča ugodje (hedonizem proti eudajmonizmu) |
| KLET: PREDFILOZOFSKI IZVORI | ZDRAV RAZUM, MORALA, POLITIKA, PRAVO, EKONOMIJA, RELIGIJA (IN PROTISLOVJA ZNOTRAJ VSAKE IN MED NJIMI) | | |

Etika je prikazana kot zgradba, ki ima več nadstropij. V temeljih ali "kleti" so izvori morale - vsakodnevni ali zdravo razumski, religijski, navade in zakoni. Tukaj igra glavno vlogo dejstvo, da se ljudje pogosto ne strinjajo o moralnih vprašanjih, in da konkretna moralna vprašanja zahtevajo odgovor. Zato je "prvo nadstropje" etične zgradbe napolnjeno z razpravo in odgovori na konkretna etična vprašanja, čemur pravimo uporabna etika (Miščević idr., 2002).

1.1. Uporabna etika

Raziskuje posebna kontroverzna vprašanja, kot nastopajo v specialnih etikah in področjih življenja.

Tu srečamo na primer okoljske in bivanjske dileme, smrtno kazen, evtanazijo, abortus, homoseksualnost, jedrske vojne, pravice živali, vprašanja pravične ureditve države. Vendar je posebnost filozofskega pristopa v tem, da išče splošna načela, ki jih lahko uporabimo v iskanju odgovorov na konkretna vprašanja iz prvega nadstropja. Drugo nadstropje tvorijo splošni etični nauki o takšnih načelih. Prvo in drugo nadstropje se pogosto skupaj imenujeta normativna etika. S pomočjo problemov iz drugega nadstropja, s splošnimi načeli poskušajo etiki rešiti moralna vprašanja.

1.2. Normativna etika

Je praktično naravnana, poskuša predpisovati moralne standarde iz norm, po katerih se moramo ali ne smemo obnašati v moralnih situacijah. Ukvarja se z vprašanji razvoja dobrih navad in običajev, ki jim moramo slediti, dolžnosti in nas opozarja na posledice naših ravnanj za, oziroma na druge.

Naslanja se na princip pravice do življenja in pravico do vladanja samemu sebi.

Normativne etike govorijo o tem, kako naj in kako ne smemo ravnati glede na moralne standarde.

Ponujajo nam norme, ki naj bi se jih držali, kot recimo Zlato pravilo, ki pravi, da moramo do drugih ravnati tako, kot želimo, da drugi do nas. Ker ne želimo, da bi nam sosed ukradel avto, je narobe, če mi ukrademo njegovega.

Zlato pravilo je primer normativne teorije, ki ustvarja en, enoten princip, s pomočjo katerega lahko ocenjujemo vsa dejanja.

Ključno za vse normativne etike je, da postavljajo en končni kriterij moralnega ravnanja, ne glede na to, če gre za eno pravilo ali več.

Najbolj pogoste so tri strategije normativne etike: etika vrline, etika dolžnosti in konsekvencializem .

1.3. Metaetika

Raziskuje vprašanje, od kod prihajajo etični principi in kaj z njimi mislimo. Poskuša odgovoriti na vprašanje univerzalnih resnic, volje Boga, vloge razuma v etičnem presojanju, pomena etičnih terminov kot takih, vprašanja o tem, kdo nam podeljuje pravice, ali je kraja

nekaj moralno sprejemljivega, ali obstaja etični princip, ki nam veleva, da je boljše ne krasti, kot pa krasti...

Metaetiko lahko razdelimo na dve veji:

- metaetiko, ki temelji na metafizični oz. ontološki podlagi;
- metaetiko, ki ima psihološko podlago.

Metaetika, ki temelji na metafizični podlagi, je najmanj točno določena sfera etike. Je pogled od zgoraj. Raziskuje izvor in pomen etičnih pojmov. Ukvarja se z vprašanjem, ali so moralnost in vrednote nekaj večnega, kar izvira neodvisno od ljudi, ali pa so zgolj stvar človeške konvencije.

Obstajata dve poglavitni usmeritvi :

- moralne vrednote so večne.
- moralne vrednote, ki ne najdejo izvora v tem svetu.

Za tiste, ki pravijo, da so vrednote iz drugega sveta, so le-te objektivne v smislu, da so del neke realnosti, ki pa se nahajajo onstran človeške, subjektivne zaznave ali konvencije. So večne in univerzalne, saj veljajo za vsa razumna bitja v svetu. Platon je takšen primer metafizičnega etika. Njegovi primeri prihajajo iz matematike, recimo dve plus dve je štiri, večna matematična resnica, ki velja za vse in je uporabna povsod v univerzumu. Človek si ni izmislil števil, zato jih tudi ne more spremeniti. Zato, pravi Platon, tudi moralne vrednote obstajajo v taki realnosti, do njih pa lahko pridemo le s pomočjo uma. Omenimo še voluntarizem: status morale in etike je po njem izpopolnjevanje božjih zahtev. Bog je tisti, ki želi, da se uresničujejo moralne vrednote. Srednjeveški filozof Ockham je verjel, da nam je Bog vsadil moralno intuicijo in zahteve moralnega ravnanja zapisal v sveto pismo.

Moralne vrednote so del človeške konvencije: (univerzalna narava morale ne obstaja)

Moralni relativizem je stališče, ki pravi, da je resničnost spoznave odvisna od izkustev, interesov in potreb tistega, ki spoznava. Grški sofist Protagora je definiral pojem relativizem z naslednjimi slavnimi besedami: *"Človek je merilo vseh stvari, tistih, ki so, da so, in tistih, ki niso, da niso."* Pomeni, da je posameznik merilo za to, kakšne so stvari, kot tudi za to, ali nekaj obstaja ali ne. Resnica je odvisna od posameznika (Miščević idr., 2002).

Sekst Empirik (skeptik) trdi, da moralne vrednote v objektivnem smislu ne obstajajo. Moralne vrednote so človeški izum. So absolutno relativne, subjektivne (odvisno od občutka, situacije). Obstajata dve vrsti moralnega relativizma: individualni relativizem, ki pravi, da so posamezniki tisti, ki si izmišljajo svoje lastne moralne standarde. Nosilec te teorije je Friedrich Nietzsche. Kulturni relativizem pa pogojuje prepričanje, da je moralnost nekaj, kar utemeljuje družba, se pravi, da so moralne vrednote in stališča proizvod posameznih kultur in se spreminjajo od kulture do kulture (Palmer, 1995).

Splošna vprašanja, s katerimi se ukvarjamo v ontologiji, nam koristijo, ko razpravljamo o konkretnih primerih. Takšna uporaba splošnih ontoloških pojmov v konkretni razpravi spominja na Platonovo in Aristotelovo idejo, da mora biti filozof sposoben filozofsko spoznavo, ki je rezultat razmišljanja o abstraktnih pojmih, uporabiti pri reševanju konkretnih problemov (Miščević idr., 2002).

Metaetika, ki temelji na psihološki podlagi se ukvarja s psihološko podlago naših moralnih presoj, ocen ter ravnanj. Skuša najti motivacijo ljudi za moralno ravnanje. Ljudje se zavedamo moralnih vzorcev obnašanja, kar pa še ne pomeni, da bomo ravnali v skladu z njimi. Možni motivacijski dejavniki so lahko pohvala, sreča, ponos, prilagoditev družbi, izognitev kazni. Temeljna področja v metaetiki so egoizem in altruizem, emocije in racionalizem.

1.4. Egoizem in altruizem

Pojem etični egoizem je pomembno področje moralne psihologije in obsega vse teorije, ki izhajajo iz tega, da ljudje po svoji naravi, zaradi svojega psihičnega ustroja, vedno delujejo iz sebičnosti. Poglavitni spodbudi človeškega delovanja sta sebičnost in prizadevanje, da bi vladali drugim (Fürst, 1996).

Filozof, ki je najbolj znamenit zaradi neposredne zavezanosti egoizmu, je Thomas Hobbes. Thomas Hobbes verjame, da je predmet hotenih dejanj vsakega človeka neko dobro za njega samega. Izključuje možnost altruizma, se pravi, žrtvovanja lastnih interesov zaradi interesov drugih.

Edina možnost, da bi žrtvovali lastne interese zato, da bi delovali v interesu drugega je samo, če opazimo, da je to v našem interesu.

Človeka motivira lastni interes iskanja ugodja. To Hobbesovo stališče imenujemo psihološki hedonizem, teorija motivacije, za razliko od moralnega hedonizma, ki je nauk o tem, kako bi morali živeti.

Psihološki hedonizem ne more biti radikalno moralno stališče, ker trdi, da je hedonizem edina možnost. Moralni hedonizem pa na drugi

strani logično dopušča, da je lahko motiv delovanja nekaj drugega od lastnega ugodja.

Najznamenitejši antični zagovornik hedonizma, Epikur (341-270 pr.n.št.) je menil, da je ugodje edini razlog, zaradi katerega bi se morali lotiti kakega dejanja, in bolečina, ki jo povzroča dejanje, edino, zaradi česar bi slednjega smeli zavriniti.

Analiziral je različne vrste ugodja, ki so rezultat zadovoljevanja poželenj: naravno poželenje in ničevo poželenje, na primer poželenje po lepih oblačilih.

Naravno poželenje je razdelil na nujno, kot je hranjenje in spanje, in nenujno (seksualno poželenje). Prvo moramo in ga je tudi sorazmerno lahko zadovoljiti. Rezultat je veliko ugodja in le malo bolečih posledic. Seksualno poželenje je po njegovem sicer nekaj povsem naravnega, vendar pa bi ga morali znati obvladovati. Ničevih poželenj ni treba zadovoljevati in jih tudi ni lahko zadovoljiti. Ker nimajo naravnih omejitev, nas lahko obsedejo.

Epikur je prispeval večino tradicionalnih vrednot. Zagovarjal je prizadevanje po lepem, po preudarnosti, časti, pravičnosti, pogumu in poštenju, vendar zgolj zato, ker je verjel, da njihova posest prinaša več ugodja kot bolečine.

Dejal je, da je lepoto in vrlino treba častiti le, če dajejo ugodje, vendar dodal, da ni mogoče živeti prijetno, ne da bi živeli preudarno, častno in pravično. Očitno je mislil, da bi zavračanje teh vrednot povzročilo napete in neprijetne odnose med ljudmi (Palmer, 1995).

Drugi način metaetičnega ločevanja je tisti, ki temelji na podlagi razlikovanja med moralno motivacijo skozi emocije (čustva) ali razum.

2. Emocije

Drugo področje moralne psihologije. Govori o vlogi čustev v naših moralnih dejanjih. David Hume pravi, da vsaka moralna presoja vključi naša čustva in ne razum. Razum nam daje le ustrezne podatke za naše čustveno pogojene moralne ocene. Tudi A.J. Ayer je mnenja, da so čustva v moralnih presojah bistveno bolj prisotna, kot bi si mislili.

3. Razum

Racionalisti v etiki trdijo, da čustva v moralnem ravnanju ne igrajo nobene vloge. Razum je motivator, ki nam veleva moralnost. Med pripadnike tega mišljenja je spadal tudi Immanuel Kant, ki ga uvrščamo med utemeljitelje sodobne etike.

4. Etika vrlin v splošnem

Etika vrlin je eden najstarejših normativnih sistemov zahodne filozofije. V etiki vrlin ni toliko pomembno učenje pravil, ki naj jim sledimo, da bi bili moralni, ampak poudarja razvijanje dobrih navad in značajskih potez, recimo dobrodelnosti. Po tej teoriji lahko šele takrat, ko osvojimo dobrodelnost in postane del naše navade, začnemo ravnati dobrodelno.

Etika vrlin poudarja človeško odličnost in načine, kako organizirati dobro življenje. Dobro življenje in skrb zanj običajno vsebuje takšne teme, kot so ugodja, naša naravnost do drugih ljudi, intelektualni razvoj in fizično zdravje.

Etika vrlin se v nekem pogledu odmakne od osnovnega obrazca spraševanja po moralnih načelih, ki naj jim sledimo. Ker nam vrlina zagotavlja varnost moralnega ravnanja, se ne sprašujemo po zunanjih pravilih in normah ravnanja, temveč po tem, kakšni naj bomo, da bomo ravnali moralno. Torej je vprašanje »Kako naj ravnam?«, zamenjano z dilemo »Kakšna oseba naj bom?«. Zato je etika vrlin po svoje zavezana antičnemu izročilu evdajmonističnemu idealu doseganja sreče in se vrača k opisu konkretnega moralnega izkustva posameznika. Sprašuje se po tem, kateri obrazci našega ravnanja so tisti, po katerih moramo živeti (Vežjak, 2002).

Etika vrlin poudarja moralno vzgojo, ker se vrli značaj razvije predvsem v mladosti. Za moralno vzgojo so tu odgovorni starejši. Antična etika je posebno pozornost posvečala vrlini in veliko manj dolžnostim ali obveznostim, kot denimo etika v novem veku (Miščević idr., 2002).

5. Kaj so vrline?

V starogrški morali so vrline osnovni temelj za moralno ravnanje. Oseba je moralna, če je dobra. Dobra pa je le, če poseduje vrline in če je brez slabosti. Da si moralen pomeni, da si dober, to pa pomeni, da ravnaš vrlo. Moralno vzgajanje mladih je zelo pomembno, glede na to, da se vrline razvijejo že v zgodnji mladosti. Starejši ljudje naj bi vrline posedovali in imeli o njih neko znanje. Rezultat neuspelega vzgajanja v vrlini pa pomeni razvoj slabosti (Vezjak, 2002).

Vrlina je naš prevod za grški izraz *arete*, ki bi ga dobesedno lahko prevedli kot dobrost ali odličnost nečesa (noža ali sekire) ali nekoga (čevljarja, vladarja) v opravljanju določene dejavnosti (rezanju, sekanju, izdelovanju čevljev, vladanju).

Za posamezne človeške dejavnosti velja, da izvira njihova odličnost iz dobro opravljene naloge (Miščević idr., 2002).

Klampfer (2003) označuje vrline kot moralno pozitivne značajske ali osebnostne poteze, razmeroma trajne psihološke značilnosti oseb. Pogum je denimo skupek različnih stanj, dispozicij in sposobnosti: pravilnega motiva (sposobnost, da spontanemu strahu postavimo nasproti občutek časti, dolžnosti ali čut za pravičnost), pravilne presoje, (sposobnost oceniti nevarnost), pravilne čustvene in vedenjske reakcije (sposobnosti, da premagamo strah in se upremo naravni skušnjavi, da bi si poiskali varno zavetje), trdne volje (odločenosti, da na svojem položaju vztrajamo in zaupamo v svoje sposobnosti). Vse te sposobnosti se kažejo ob soočenju z nevarnostjo in so odlike človekovega značaja, podlaga za pohvalo, če jih premoremo in za grajo če jih nimamo.

Vrline so po splošnem prepričanju vedno korektivne, kar pomeni, da določena značajska lastnost velja za vrlino, kadar nam pomaga, da se upremo določeni skušnjavi ali nadoknadimo določeno pomanjkanje motivacije. Vrlo ravnanje od nas vedno zahteva, da se spopademo s skušnjavo. Hrabrost ali pogum na primer potrebujemo, ko se moramo spoprijeti z nevarnostjo, da se upremo želji po begu.

Odgovor na vprašanje, zakaj je vrlina moralno pohvalna, se skriva v namigu, da na primer pogum kot tak ni vrlina, ampak to postane šele, ko nevarnosti kljubujemo iz nesebičnih nagibov, zaradi interesov in koristi drugih ljudi. Tiste značajske lastnosti, ki so pohvalne, so take zaradi svojega prispevka k (moralno) dobremu človeškemu življenju. Iz tega lahko povzamemo, da so vrline tiste značajske odlike, ki so na splošno dobrodejne. Med njimi so take, ki so bolj blagodejne za vrlega človeka (pogum, modrost, umirjenost...), in tiste, ki več prispevajo k

blaginji drugih ljudi oziroma celotne skupnosti (pravičnost, skromnost, dobrodelnost, radodarnost...).

Vsak od nas za dobro človeško življenje potrebuje pogum, pravičnost, obvladanost, ponižnost, skromnost, pametnost, radodarnost, resnicoljubnost...

Pogumnemu človeku vsaka najmanjša nevarnost, grožnja, ovira ali težava še ne zlomi volje in vsaka skušnjava ga še ne spelje na kriva pota. Pogumne ljudi med vsemi drugimi kvalitetami odlikuje še neomajna in neuklonljiva volja. Prav taka volja je potrebna za vrlo ravnanje. Pogum po Klampferju (2003), kadar je pohvalen, ni preprosto le ena od vrlin, ampak v nekem smislu pogoj za vsako drugo vrlino. Sodobni francoski filozof Comte-Sponville v svoji poučni razpravi o pogumu pravi, da kdor je pravičen, bo morda vedel, kako se boriti zoper krivice, a če mu primanjkuje poguma, se tega boja sploh lotil ne bo.

Glavni protagonist in lik nauka o vrlih je bil nedvomno Sokrat. Osnovni etično moralni princip delovanja je zanj delovanje v skladu z vrlino (*arete*), oziroma neko dobro delovanje (*eupraksia*). Kdor ima torej vpogled v pravilno delovanje, v to, kar je dobro, lahko tudi temu ustrezno ravna in nujno tako tudi deluje. Vrlina je opisana kot nekaj, kar je učljivo, ker temelji na vedenju, znanju. Temu pravimo etični intelektualizem, saj je moralnost po Sokratu dosegljiva z umom.

Vrlina je definirana kot episteme, kot znanost, to je kot vednost o tem, kar je prav in kaj ne. Pravilno in moralno lahko deluje le človek, ki na pravilen način pozna stvari oziroma kdor pozna samega sebe. Samo spoznanje po Sokratu zadostuje, da dobro tudi počnemo, s tem pa nam znanost jamči dostop do sreče.

Vrlina je vedno povezana z vedenjem dobrega, dobro pa je zanj tisto, kar je koristno. Ko človek ve, kaj je dobro, bo vedno delal le dobro. Sokrat izrecno trdi, da nihče ne dela slabega hote ali vede. Napake, zlo ali slabo prihajajo iz nejasnih predstav, kriva pa je nevednost. Zlo se, pravi Sokrat, skriva v nevednosti.

Platon poudarja, da gre za štiri kardinalne vrline, za katere naj bi si prizadevali: pravičnost, pogum, modrost in zmernost. Izogibali pa naj bi se slabim značajskim potezam, slabostim, kot so strahopetnost, nečutnost, nepravičnost, nespametnost.

Če je pri Platonu vrlina vselej izraz dispozicije, ki napotuje k dobremu življenju (tega pa dobimo s pomočjo vedenja Dobrega, to je sledenjem ideji Dobrega), pa je pri Aristotelu *arete* prej rezervirana za tisto, kar pomaga k realizaciji prave narave nečesa ali nekoga. Vrlina konja je, da hitro in dobro teče, medtem pa se bo človekova vrlina vselej vzpostavljala s pomočjo razuma in presoje, po pravilu srednje mere.

Le razsodnej lahko določi sredino med dvema skrajnostima, med tisto, ki je čezmernost in med tisto, ki je pomanjkanje. Torej, vrlina je po Aristotelu neka dovršenost, popolnost, zdrava srednja moralno psihološka karakterna poteza, ki zavzema sredino med dvema skrajnostima te iste poteze, med njenim pomanjkanjem in njeno pretiranostjo (Vezjak, 2002).

Aristotel kritizira Sokratov pojem vrline, saj po njegovem vednost ali vedenje še ne prinašata vrlosti. Vedenje še ne nudi zadostnega razloga, da bi človek res tudi bil vrl. Vrlina je zanj neka drža, lastnost v delovanju, skladno z umom. Aristotel pravi, da so vrline zadržanja v strasteh in namernih dejanjih. So sposobnosti, zaradi katerih je človek dober in zmore dobro opraviti svojo nalogo, ki je, da se pusti v vsem, kar počne, voditi razumu (Miščević idr., 2002).

6. Vrline in sreča

Aristotel je opredelil vrline kot tiste značajske odlike, ki nam omogočajo biti dobra človeška bitja, uresničevati svojo značilno človeško naravo in z njo skladno živeti. Vrline so po njegovem odlike ljudi kot ljudi, lastnosti, ki nam omogočajo biti ali postati dobri ljudje, hibe pa pomanjkljivosti ljudi kot ljudi, ki nam onemogočajo biti in postati dobri ljudje in v kar največji meri uresničiti svojo značilno človeško naravo. Dober človek je istoveten z vrlim človekom, kar pomeni, da je v največji meri postal človek.

Biti dober človek, v smislu živeti dobro človeško življenje, pomeni biti dober kot človek, se pravi biti odličen pripadnik vrste ljudi. Da je nekdo dober v tem smislu, pa lahko ugotovimo, če vemo, kaj sploh pomeni biti človek, če poznamo njegovo bistvo in naravo. Aristotel sklepa, da podobno, kot je za dobrega gradbenika značilno, da dobro opravlja svojo nalogo, torej gradi, bo tudi dobrega človeka odlikovalo to, da dobro opravlja nalogo, ki mu je lastna kot človeku. Taka naloga pa ne more biti le, da živi (diha, presnavlja...) in ne, da čutno zaznava (prvo dejavnost opravljajo tudi rastline, drugo pa tudi živali), temveč razumno duševno udejstvovanje, pokoravanje razumu in njegova dosledna raba.

Dobrega človeka bo zaznamovalo razumno duševno udejstvovanje v skladu z največjimi odlikami človeškega značaja in osebnosti, ki jim pravimo vrline.

Vrline so nujen pogoj za dobro in srečno človeško življenje, vrla dejanja pa njegova nujna sestavina (Klampfer, 2003).

Grški etiki so se ukvarjali predvsem z vprašanjem, kako najti srečo. Končni rezultat teženja k dobremu, k človekovim vrlinam, trdi Sokrat, je osebna sreča ali blaženost (eudaimonia). Vrlo dejanje po Sokratu ni samo dobro in smotrno, ampak mu takšno ravnanje prinaša individualno srečo. Takšno srečo prinaša kontinuirano delanje dobrega (Vezjak, 2002).

Eudaimonia je srečnost ali dobrobit. To je stvar, h kateri vsi ljudje stremijo, za katero si prizadevajo zaradi nje same. Ustaljen slovenski prevod za besedo »eudaimonia« je srečnost, nekateri pa to besedo prevajajo kot »razcvet«. S tem želijo poudariti, da je to, ali imaš »eudaimonia« ali ne, v prvi vrsti odvisno od tega, kako dobro ti v življenju gre, kako uspevaš, in ne toliko od stopnje dejanskega zadovoljstva s tem, kar si v življenju dosegel in kaj ti le-to nudi. Pojem srečnosti kot dobrobiti (eudaimonia) je pri starih Grkih tesno povezan s pojmom vrline (arete). Vrednost, odličnost človekovega življenja je odvisna od tega, v kolikšni meri je opravil svojo posebno, le sebi lastno nalogo oziroma izpolnil svojo značilno funkcijo.

Eudaimonia, sreča ali odličnost človekovega življenja je torej v izpolnitvi temeljne človekove naloge. Srečnost, človekovo najvišje dobro in končni smoter najdemo v udejstvovanju duše, v skladu z vrlino. Mnogi klasični misleci, kot so Platon, Aristotel, stoiki in Tomaž Akvinski mislijo, da življenje v skladu z vrlino omogoča srečo tako njihovim lastnikom kot tudi skupnosti. Aristotel trdi, da vrlemu človeku ne bo manjkalo ugodja, saj vrla dejanja vrle ljudi sama po sebi nagradijo z užitkom.

Za mnoge sodobne filozofe pa odnos med vrlino in srečo ni tako harmoničen, kot je bil za stare Grke. Večina sodobnih filozofov dvomi, da bi bilo delovanje v skladu z vrlino nujno ali samo po sebi zadostno za akterjevo srečo oziroma dobrobit. Ne oporekajo dejstva, da s pravičnim, poštenim ali radodarnim ravnanjem osrečujemo druge ljudi, sporna se jim zdi le trditev, da je tako ravnanje dobrodejno tudi za nas same (Miščević idr., 2002).

7. Grški izum vrlin: Platonova Država

Državo štejemo med Platonovo osrednje delo in eno izmed mojstrov in svetovne literature. V tem obsežnem dialogu razpravlja o pravičnosti. Pri pogovoru, ki ga je imel Sokrat pri Polemarhu v Pireju so udeleženi Platonova brata Glavkon in Adeimant, Platonov prijatelj Kefal, njegova sinova Polemarh in Evtidem, govornik Lisias, sofist Trazimah, njegova učenca Kleitofon in Harmantides.

7.1. Kaj je pravičnost

Pričenja se z razpravo o dikaiosyne, skupnem izrazu za vsa tista pravila, ki zahtevajo spoštovanje interesov drugih ljudi. Dikaiosyne je ponavadi prevedena kot pravičnost, čeprav pokriva večino tistega, kar pomeni beseda morala. Pomeni, da pravičnost označuje ožji pojem kot grški izvornik.

Odgovor na vprašanje, kaj je pravičnost iščejo v možnostih, da prijateljem koristimo in jim izkazujemo dobro, sovražnikom pa škodujemo in jim povzročamo zlo.

V dialogu skuša Sokrat sogovornike prepričati, da je razumno biti pravičen, da je življenje pravičnika v vseh ozirih boljše in srečnejše od življenja nepravičnika.

Kmalu nas presune provokativna izjava sofista Trazimaha, ki pravi, da je pravično tisto, kar koristi močnejšemu.

Navaja zgodovinsko dejstvo, da so vladajoči razredi za lastne namene iznašli koncept in standarde pravičnosti:

Ali ne veš, da imajo nekatere države tiransko, druge demokratsko in tretje aristokratsko ustavo? /.../ V vsaki državi ima vladajoči sloj moč? /.../ Vsaka vladavina izdaja zakone sebi v prid: demokratija demokratične, tiranida tiranske itn. V teh zakonih oznanjajo, da je to, kar je zanje koristno, za podložnike pravično, in vsakogar, ki se proti temu pregreši, kaznujejo, ker s tem krši zakon in ravna krivično. In to je, moj dragi, tisto – tako trdim -, kar je v vseh državah enako »pravično«, namreč korist obstoječe vladavine. Ta ima namreč oblast, tako da za vsakogar, ki stvar samo pravilno razmisli, sledi: povsod je pravica isto, namreč to, kar koristi močnejšemu. (Platon, 1976, str.48.)

Po Trazimahu je morala povezava predpisov in pravil, s katerimi tisti, ki imajo politično moč, zlorabljujejo lahkoverno skupnost.

Pravila in predpisi pa so takšni, da koristijo vladajočim (Palmer, 1995).

Sokrat koncept močnejšega postavi pod vprašaj in dokazuje, da je vsaka strokovna dejavnost naravnana na korist svojega objekta ali namena in ne v svoj lastni prid. Vladanje mora koristiti ljudstvu in ne vladarjem, kot tudi na primer medicina koristi bolnikom in ne zdravnikom (MacIntyre, 1993).

Trazimaha pripravi do priznanja, da morala oblastnikom včasih ne koristi in je zato ne moremo opredeliti kot tisto, kar koristi močnejšim. Trazimah kljub vsemu še vedno vztraja, da je moralno delovanje velika neugodnost za vsakogar:

Kako slabo se povsod odreže pravični nasproti nepravičnemu, moj naivni Sokrat, naj pokaže naslednje razmišljanje. Najprej v medsebojnih in poslovnih odnosih: ko gre za dva poslovna partnerja, ne boš nikoli doživel, da bi bil po končanem poslu pravični bogatejši kot nepravični, temveč narobe. Dalje v javnem življenju: kadar velja plačati davke, plača pravični od enakega dohodka več kot nepravični, ko pa gre za podpore, ne dobi oni nič, ta pa mnogo. Slednjič pri opravljanju javne službe: najmanjša škoda, ki pravičnika pri tem zadene, je omajano premoženjsko stanje, ker se mu ne more dovolj posvečati; zaradi svoje pravičnosti se z državnim denarjem ne okorišča; povrhu pa postane neprijatelj pri prijateljih in znancih, ker jim v ničemer, kar je protipostavno, ne ustreže. Pri nepravičniku je vse ravno nasprotno (Platon, 1976, str.54).

Nemoralnost po Trazimahovem mnenju prinaša dobiček in ugodnosti, moralnost pa je nedobičkonosna in škodljiva (Palmer, 1995).

Nepravičniki so zanj pametni in dobri, saj znajo ljudem prizadevati krivice in se dokopljejo do koristi in položaja (MacIntyre, 1993). Sokrat opozarja, da nepravičnost ustvarja sovraštvo, prepire in medsebojna trenja, pravičnost pa složnost in prijateljstvo. Navedel je primer, da tudi, če se nepravičniki lotijo zločinske akcije, morajo pri medsebojnem ravnanju ohraniti vsaj nekaj pravičnosti, poštenosti in plemenitosti, sicer bi se njihovo sodelovanje v trenutku končalo. Očitno ima tudi sodelovanje v zlih dejanjih določeno mero moralnih pravil. Ljudje oblikujejo in uveljavljajo moralne norme (Švajncer, 1995).

Glavkon pojasni splošno mnenje o bistvu in nastanku pravičnosti:

Po svoji naravi je, tako trdijo, krivično ravnanje dobro, prenašanje krivic pa zlo, v prenašanju krivic tiči več nesreče kot v prizadevanju

le-teh sreče. Tisti, ki so oboje okusili, prizadevanje in prenašanje krivic, in si tega ne morejo izbrati, onemu pa se ne izogniti, imajo za koristno, da sklenejo pogodbo, ki jih pred obojim varuje. In tako nastanejo zakoni in pogodbe; kar zakon zapoveduje, imajo za zakonito in pravično. Tu je izvir in bistvo pravičnosti, ki je sredi med največjim dobrim – nekaznovano prizadevati krivice – in največjim zlom – trpeti krivice brez možnosti za maščevanje. Pravičnosti, ki je v sredini, ljudje potem ne ljubijo kot nekaj dobrega, temveč jo spoštujejo iz slabosti, ker ne morejo ravnati nepravično; če bi kdo kot pravi mož samo mogel, ne bi z nikomer sklepal pogodbe ne o prizadevanju in ne o prenašanju krivic; saj bi moral biti blazen. To je torej /.../ vsakdanje gledanje na bistvo in izvir pravičnosti. (Platon, 1976, str. 70-71.)

7.2. Giges in njegov prstan

Dokaz za to, da ljudje ravnajo pravično samo pod pritiskom in nikoli prostovoljno, Glavkon poda z zgodbo o Gigesovem prstanu. Prstan mu omogoči nevidnost in tako se izogne posledicam svojih dejanj. Giges v zgodbi zapelje kraljevo ženo, ubije kralja in prevzame oblast. Pravi, da če bi zdaj obstajala dva takšna prstana in bi si enega nataknil pravičnik, drugega pa nepravičnik, potem gotovo ne bi bil nobeden od njiju tako jekleno trden, da bi ostal zvest pravičnosti ter se zmoget odreči tuji dobrini, ko bi vendar lahko brez strahu in neopaženo vzel na trgu, kar bi hotel, vstopil v vsako hišo, občeval s sleherno žensko in kogar bi hotel ubil ali rešil iz ječe...

V primeru, da bi tako ravnal pravičnik, se v ničemer ne bi razlikoval od nepravičnika. Dodaja, da vsakdo pričakuje zase osebno večje koristi od nepravičnosti kot od pravičnosti, ter da imajo ljudje tistega, ki kljub ugodni priložnosti zavrne krivično ravnanje, za neumnega človeka, navkljub temu, da ga drug pred drugim hvalijo.

Adeimant soglaša z Glavkonom in dodaja, da moralo ljudje slavijo zaradi nagrad, ki jih prinaša, zato si preudarna oseba prizadeva predvsem za navidezno moralo, za sloves, ne za moralo samo (Platon, 1976).

7.3. Sebičnost ali moralnost kot razumna izbira posameznika?

Sklep, h kateremu napeljuje Glavkon, je za akterja razumna izbira sebičnega značaja, če ga le zmore ustrezno prikriti z zunanjo podobo moralista, pomeni resen izziv vsakemu poskusu, da bi združili moralnost in osebni interes. Pričakovana korist občasnega nemoralnega ravnanja pod krinko moralnosti je odvisna od verjetnosti,

da se bo nemoralist kazni izognil. To možnost pa bi lahko naredili neprivlačno na dva načina: tako, da sprejmejo ukrepe, ki bodo povečali verjetnost, da nemoralno ravnanje ne bo ostalo prikrito in nekaznovano, ali pa tako, da z drastičnimi kaznimi za nemoralno ravnanje maksimirajo negativno korist oziroma nezaželenost. Sokrat dokazuje, da bi takšna igra prikrivanja, tudi če bi jo bilo mogoče uspešno igrati, porušila notranje ravnovesje v akterjevi duši in da bi škoda, ki bi s tem nastala, daleč preseгла koristi, ki si jih akter obeta od take dvojne igre.

Izbira moralnega značaja je zato razumna možnost za vse, ki bi imeli s prikrivanjem svojega pravega, nemoralnega značaja in enakovrstnega ravnanja velike stroške. Ti se kažejo v obliki načete osebne integritete in prizadetega ponosa in dostojanstva. Po Sokratovem mnenju to skupino tvori velika večina ljudi. Problem je torej iskati pri ljudeh, ki nimajo nobenih težav z obvladovanjem dvoičnosti, in ki nedvomno obstajajo. Zanje dvojna igra ni nerazumna.

Kot je razvidno, Sokrat torej ne more dokazati, da je za vsakega racionalnega akterja, ne glede na njegovo morebitno sposobnost, da kljub pretvarjanju ohrani notranje ravnovesje, razumno, da v družbi moralistov izbere moralni značaj oz. način življenja (Klampfer, 1997).

7.4. Odnos posameznik- država

Sokrat sklene, da je postal problem tako celovit in podrobnosti tako nejasne, da ga je mogoče razplesti edinole s tako rekoč opazovanjem skozi povečevalno steklo.

Najprej poskuša pokazati, da je problem morale oziroma pravičnosti mogoče pojasniti samo z razumevanjem človeške duše, kar pa najbolje dosežemo s proučevanjem značaja mesta (polisa, države). Meni, da nam bo proučevanje idealne države razodelo idealno dušo in iz te podobe bomo lahko izpeljali naravo pravičnosti in odgovor na vprašanje, zakaj je treba biti moralen .

V skladni, urejeni državi velja pravilo, da naj vsak posameznik opravlja samo eno nalogo, tisto, ki najbolj ustreza njegovi naravi. Verjame, da so vrline sestavni del življenja v državi, da so sestavni del duše, ki jo razdeli na tri dele:

- razumski del,
- voljni del,
- želelni del.

Razumski del nenehno nasprotuje želelnemu delu, tistemu, kar bi lahko imenovali živalski del psihe. Je nižji del duše in vsebuje vse

primitivne sle in iracionalno hrepenenje, ki ga je treba omejiti, če hočemo doseči duševni mir.

Platon metaforično postavi želelno dušo pod prepono in razumsko dušo v glavo, voljno pa v srce. Vsaka izmed sestavin duše ima svojo vrlino, ki se kaže v njegovih dejanjih, ko vsaka deluje v optimalnih okoliščinah. Vrlina razumske duše je modrost, želelne zmernost in voljne pogum. Razum mora upravljati poželenje in voljo. Ko ti trije deli duše delujejo po zakonu razuma, je rezultat pravičnost, uravnovešeno, skladno in lepo življenje. Državo primerja s posameznikom in pravi, da so v posamezni duši isti deli kakor v državi. Razdeli jo na tri razrede (kaste):

Filozofi-vladarji. Vladati morajo zato, ker so najbolj razumni, modri, če želimo, da bo država skladna in pravična.

Vojska- čuvarji. Njihova naloga je obramba mesta pred notranjim in zunanjim sovražnikom. Skupinska vrlina je pogum.

Ljudstvo. Skrbi za proizvodnjo, obrt, kmetijstvo. Vsebuje želelni del duše. Mora se podvreči vladavini razuma, ki mu jo vsili vladajoči razred. Če tako dela, je njegova skupinska vrlina zmernost (Palmer,1995).

Pravičnost v državi je v tem, da vsak pozna svoje mesto, kakor je pravičnost v duši to, da vsak del duše opravlja sebi lastno in sebi dodeljeno funkcijo.

Posameznik je moder zaradi razuma, ki vlada v njem, in pogumen zaradi vloge, ki jo igra duhovni del. V pravični državi je filozof kralj, kajti le on lahko uresniči in ohrani stanje, v katerem je pravičnost utelešena tako v politični ureditvi kot tudi v duši (MacIntyre, 1993). Sokrat trdi, da bi moralo biti vsakomur, čigar duša je urejena, jasno, zakaj bi moral ravnati pravično, moralno. Nepravičnost je namreč zmešnjava, kjer se del, ki bi moral biti podrejen, skuša upreti vladavini razuma. Izražanje človekove veličastnosti je možno samo tam, kjer posameznik spoštuje interese drugih ljudi in ne samo osebnih interesov. Tako posameznik odkrije, da je v njegovem interesu, da vzame interese drugih resno. Glavkon nato sklepa, da je krepost zdravje, lepota in dobro počutje duše, ničvrednost pa bolezen, grdota in slabost.

Ob Trazimahovem vprašanju, zakaj biti pravičen zaključí, da je taka razprava nesmiselna, saj je to tako, kot bi se vprašal, zakaj bi bil zdrav.

V obeh, v duši in državi izhaja pravičnost iz razumnega načela, ki se mu je treba pokoriti. Človek je moralen, ko dojame ta razumna načela, pripravi srce, da mu sledi ter s srcem obrzda strasti (Palmer,1995).

7.5. Spoznavna stanja

Naša prepričanja o materialnem svetu niso zanesljiva, meni Platon, ker je že obstoj samega materialnega sveta vprašljiv in nezanesljiv. O čutnih predmetih imamo samo mnenje ali prepričanje (gr. Doxa), gotovo spoznanje pa je znanje (gr. Episteme). Mnenje je negotovo in pri njem vedno obstaja možnost, da gre za zablodo.

V šesti knjigi Države Platon zaostri delitev na objekte mnenja in objekte znanja ter poda strukturo stopenj spoznanja, da upraviči vladavino filozofov.

Predstavljanje (grško eikasia)

Ta nivo prepričanja temelji na mnenju. Verjamemo v stvari, ki se nam zgolj dozdevajo, (npr. otrok verjame, da je senca resnična, da so zrcalne podobe resnične).

Prepričanje (grško pistis)

Ta nivo gojimo nekje do 20. leta starosti. Spoznamo, da sence niso resnične. Verjamemo zgolj v objekte in fizična bitja okrog nas.

Razumevanje ali matematično mišljenje (grško dianoia)

Na tem spoznavnem nivoju človek ostane nekje do 30. leta starosti. Vidne podobe, diagrami nam v matematiki služijo kot ilustracija objektov čistega mišljenja, in se zato, kot pravi Platon, območje razuma (dianoia) vzpostavlja vmes med vidnimi stvarmi iz sfere mnenja in umskega spoznanja.

Umevanje, dialektično mišljenje (grško noesis, nous)

Po 30. letu s pomočjo idej razumemo, spoznavamo stvari. Z mišljenjem imamo dostop do idej, ki po Platonu utemeljujejo stvari o tem svetu. Samo ta, ki ima um, vidi ideje. Je za Platona edini tip pravega in resničnega filozofskega spoznanja, ki ima za svoj predmet ideje. Je popolnoma neodvisno od čutnega zaznavanja.

Tisti, ki ne ve, kaj je to vrlina, pravičnost, itd., po Platonovem mnenju ne more ravnati vrlo, pravično. Kdor želi ravnati vrlo, mora priti do četrtega spoznavnega stanja, to je do umevanja (Miščević idr., 2002).

Platon pravično državo in pravičnega voditelja obravnava skupaj. Voditelji pravične države, v kateri je prisotna vladavina razuma, so racionalni zaradi vzgoje, ki jim je omogočila razumevanje idej (MacIntyre, 1993).

7.6. Pravično življenje je bolj srečno

Platon dokazuje tezo, da je pravično življenje bolj srečno od krivičnega s tremi argumenti. Prvi je, da krivični človek ne brzda svojih želja, zato so njegove želje povsem brez omejitev. Toda ker so brezmejne, jih ne more nikdar zadovoljiti, zato bo vselej nezadovoljen. Drugi argument je teza, da lahko samo filozof primerja ugodje razuma z ugodji neomejenega poželenja in čutnosti, saj le on pozna obe strani. V zadnjem argumentu dokazuje, da so ugodja intelekta pristna. Tisto, kar pa imajo ljudje poželenja za ugodja, je pogosto le prenehanje bolečine ali neugodja, kot takrat, ko hrana odpravi lakoto, ter daleč manj realno, kot tisto, v čemer uživa intelekt (MacIntyre, 1993).

7.7. Kriterij razvrščanja dejanj kot »pravična«

Predvsem nas zanima, na osnovi česa lahko uvrstimo dejanja kot pravična, kaj nam omogoči, da ločimo primere, ki spadajo na ta spisek, od tistih, ki ne.

Platon svoj kriterij najde v spoznanju Idej. Toda spoznanje idej je dosegljivo le peščici. Tistim ljudem, ki so bili deležni izobraževalne discipline še neobstoječe idealne države ali tistim redkim, ki so obdarjeni s filozofskimi sposobnostmi in nagnjenji, ki jih družbeno okolje še ni pokvarilo. Iz tega lahko sklepamo, da je le ta peščica ljudi sposobna opravljati nalogo utemeljevanja pravičnosti, in tudi, da bo to utemeljevanje razumljivo in prepričljivo samo zanje.

Po Platonu vrlina ni vsiljena. Nekateri jo razumsko zapopadejo, večini pa ni dostopna in na njeno mesto stopi zunanja konformna poslušnost. MacIntyre (1993) pa vendarle opozarja, da lahko družbeni red, ki ga narekuje Platonov koncept pravičnosti, večina človeštva sprejme samo, če se uporabi neracionalno prepričevanje ali sila.

8. Grški izum vrlin: Aristotelova Nikomahova etika

Etika kot samostojna znanstvena oziroma filozofska disciplina se je pri starih Grkih izoblikovala pravzaprav šele z Aristotelom. Nikomahova etika obravnava praktično znanost o človeški sreči, v kateri proučujemo, kaj je sreča, katere dejavnosti jo sestavljajo in kako se postane srečen. Pokaže nam, katere oblike in stili življenja so za srečo nujni (MacIntyre, 1993). Nikomahova etika obsega deset knjig:

1. knjiga: Opredelitev etike kot politične (družboslovne) znanosti.
Bistvo srečnosti: dejavnost duše v skladu z vrlino.
Kritika Platonovega nauka o idejah.
2. knjiga: Vrlina kot sredina med dvema skrajnostma.
- 3., 4. knjiga: Nравstvene vrline.
5. knjiga: Pravičnost.
6. knjiga: Razumske vrline.
7. knjiga: Vzdržnost. Uživanje.
- 8., 9. knjiga: Prijateljstvo.
10. knjiga: Ponovno razpravljanje o uživanju.
Pomen vzgoje in zakonodaje.
Prehod k razpravljanju o politiki.

8.1. Etika kot politična in praktična znanost

Aristotel etiko uvodoma označuje kot področje političnih znanosti. Predvsem zato, ker je etika praktična znanost, ki jo je treba v življenju uveljaviti, je najtesneje povezana s političnimi znanostmi, zlasti s teorijo in prakso zakonodaje. Kajti državniki in zakonodajalci so tisti, ki skušajo z ustavo in zakoni ljudi narediti boljše, jih odvrčati od napak in slabosti in jih usmerjati k vrlini in kreposti. Politična znanost je po njegovem znanost, ki si prizadeva državljanom privzgojiti nekatere lastnosti, jih narediti dobre in jih vzpodbuditi k poštenju. Aristotel izrecno poudari umestitev etike med praktične in ne teoretične znanosti. Pravi, da ne razpravljamo zato, da bi ugotovili, kaj je vrlina, ampak z namenom, da bi postali dobri. Zato naj bi vso pozornost posvetili dejanjem, predvsem vprašanju, kako je treba dejanja opravljati. V nasprotnem primeru od razprave ne bi bilo nobene koristi.

Na področju človeških dejavnosti končni smoter ne vidi v razglabljanju in spoznavanju posameznosti, ampak v praktičnem uresničevanju spoznanega. Povedano drugače, ni dovolj, da za vrlino samo vemo, ampak si jo moramo prisvojiti in jo izvajati.

8.2. Pomen dobrega kot smotra, h kateremu vse teži

Nikomahova etika se začne s širšim opredeljevanjem pomena dobrega:

Vsaka umetnost in vsako raziskovanje, kakor tudi vsako dejanje in odločanje, teži – po splošnem naziranju – k nekemu dobru; od tod tudi lepa oznaka, po kateri je dobro smoter, h kateremu vse teži. Vendar je med smotrom in smotrom razlika: včasih je smoter že udejstvovanje samo po sebi, včasih pa so to dela, ki so plod udejstvovanja (Aristotel, 2002, str.47).

Dobro je na začetku definirano s cilji, nameni oziroma smotri, h katerim se nekdo giblje. Če nekaj imenujemo dobro, pomeni, da je v določenih okoliščinah iskano in si za to nekdo prizadeva. Ker obstajajo številne dejavnosti, so številni tudi cilji in potemtakem tudi številna »dobra«.

Vendar pa si pri vseh različnih oblikah udejstvovanja v resnici želimo doseči en končni smoter, ki je najvišje dobro, medtem ko si za druge prizadevamo le toliko, v kolikor nas pripeljejo do tega končnega smotra.

8.3. Srečnost

Ta končni smoter vseh smotrov, najvišje dobro, pa je srečnost. Najvišje dobro zato, ker je samozadostno, saj nismo srečni zaradi česa drugega, ampak vse drugo delamo zato, da bi bili srečni. Srečnosti si želimo vedno le zaradi nje same, nikoli zaradi česa drugega. Čast, naslado, razumnost in vsakršno sposobnost izbiramo sicer tudi zavoljo njih samih, izbiramo pa jih tudi zato, ker smo prepričani, da nas bodo osrečile. Ne moremo pa obratno, prizadevati si za srečo, da bi dosegli razumnost, čast, naslado ali bogastvo. Srečnosti nihče ne izbira zaradi kakega drugega smotra. To je nekaj, kar ima svojo vrednost in je nekaj božanskega, saj je nagrada in najvišji smoter krepostnega življenja.

Mnenja o tem, kaj je bistvo srečnosti se razhajajo. Večina si pod tem izrazom predstavlja nekaj vidnega, otipljivega: eni naslado, drugi bogastvo ali pa čast. Celo isti človek si pod to besedo ne predstavlja zmeraj istega. Kadar ga na primer muči bolezen, vidi srečnost v zdravju, kadar ga tare revščina, si srečo predstavlja v bogastvu...

8.4. Tri temeljne oblike življenja

V skladu z življenjskimi ideali Aristotel opredeli tri temeljne oblike življenja:

Prva oblika je uživanje, ki je življenjski ideal neomikanih ljudi, ki po Aristotelu predstavljajo večino.

Življenje v službi skupnosti je druga oblika in ideal za ljudi s hlapčevsko naravo. Izobraženci in podjetni ljudje pa se za ta način odločijo zaradi časti, kot smoter življenja v službi skupnosti. Vendar je tudi čast nekaj zunanjega, ki po Aristotelu pripada bolj ljudem, ki jo izkazujejo, kot pa človeku, ki jo uživa. Poleg tega se ljudje pehajo za častjo zato, da bi sami sebe prepričali o svoji vrlini in da bi jih drugi hvalil. Vrlina pa je vendarle nekaj višjega, smoter življenja v službi skupnosti.

Uživanje in čast še nista najvišje dobro, kljub temu, da si jih ljudje želijo zaradi njiju samih. Bogastvo pa je po Aristotelu le sredstvo za dosego nečesa drugega in nikakor ne tisto dobro, ki ga iščemo in želimo zaradi njega samega.

Tretja oblika je življenje, posvečeno razglabljanju. Najvišje dobro je mogoče iskati le na področju umnega delovanja duše.

8.5. Udejstvovanje duše v skladu z vrlino

Da bi razumeli bistvo srečnosti, moramo po Aristotelu doumeti, kaj je človekova naloga. Vsakdo od nas ima neko funkcijo, ki jo izvaja z opravljanjem specifične dejavnosti, kot na primer čevljar izdeluje čevlje, umetnik umetnine, glasbenik glasbo. Vsakdo to funkcijo opravlja dobro, če svojo dejavnost opravlja dobro. Uspeh je v opravljeni nalogi.

Tudi ljudje kot člani vrste imajo neko specifično dejavnost, ki jim pripada. Glede na to, da kot edina živa bitja posedujemo razum, je človekova specifična dejavnost uporabljanje razuma, v njegovi pravilni in spretni uporabi pa leži specifična človeška popolnost.

Človekova naloga je torej razumno duševno udejstvovanje. Človekovo najvišje dobro pa je razumno duševno udejstvovanje v skladu z vrlino. V primeru, da je teh vrlin več, pa njeno udejstvovanje z najboljšo in najpopolnejšo vrlino. Tako je na primer naloga kitarista igrati na kitaro, naloga odličnega kitarista pa je odlično igrati na kitaro. Torej je naloga slehernega človeka kot odličnega človeka ista, le da je v drugem primeru prisotno še odlikovanje v tej sposobnosti.

Vrlina ni človekov končni smoter, je pa bistveni del oblike življenja, ki to je: dobremu človeku delovanje v skladu z vrlino prinese ugodje. Stanovitnost je lastnost srečnega človeka, ki ga spremlja skozi življenje. Tak človek dela vedno vse v skladu z vrlino, vse udarce

usode prenaša dostojanstveno. Tako Aristotel pride do spoznanja, da nihče, ki je srečen, ne more postati nesrečen, saj nikdar ne bo storil kaj grdega ali nizkotnega.

Aristotel ob tem omeni tudi zunanje dobrine, ki so po njegovem prav tako potrebne za doseg srečnosti, saj kot pravi, je težko ustvariti kaj lepega brez sredstev. Meni, da lahko pomanjkanje nekaterih zunanjih dobrin skali našo srečo.

»Ne more namreč biti povsem srečen, kdor je grde zunanosti, nizkega rodu ali osamljen in brez otrok, še manj pa, kdor ima hudobne otroke ali prijatelje, ali kdor je imel dobre, pa so mu pomrli.« (Aristotel, 2002, str. 63.)

8.6. Uživanje

Uživanje je duševno doživetje in vsakdo uživa ob tem kar ima rad. Ljubitelj konj ob konjih, ljubitelj gledališča ob igrah, ljubitelj poštenja ob poštenju, ljubitelj vrline v vrlini. Zato so tudi vsa dejanja, ki so v skladu z vrlino za tiste, ki jih opravljajo, že sama po sebi užitek. Življenje teh ljudi vsebuje užitek že samo po sebi. Po drugi strani pa tisti, ki ne uživa ob dobrih dejanjih sploh ni dober človek. Težko namreč označimo za pravičnega človeka nekoga, ki ne uživa ob pravičnih delih.

Aristotel meni, da četudi so nekateri užitki slabi, to ni ovira, da najvišje dobro ne bi moglo biti užitek. Če predstavlja srečnost neovirano dejavnost v vseh vrlinah, je nujno, da je to tista dejavnost, ki si je najbolj želimo; ravno to pa je užitek. (To pa je užitek v modrosti, v življenju polnem dejavnega razuma, ki je po naravi najboljše in najslajše.) Potemtakem je najvišje dobro neki užitek, ki je udejstvovanje vrline v skladu z naravo.

8.7. Razumske in nravstvene vrline

Da bi se lahko dokopali do globljega spoznanja o sami srečnosti, pa moramo podrobneje opredeliti človekovo vrlino. Pri tem ni mišljena telesna marveč duševna vrlina, saj je tudi srečnost opredeljena kot duševna vrlina. Ko se Aristotel loti obravnave vrlin, jih razdeli v skladu s svojo delitvijo duše na razumske in nravstvene. Primeri razumskih vrlin so modrost, bistrost in pametnost, primeri nravstvenih pa plemenitost in umerjenost. Vrline nam niso dane po naravi. Narava nam samo nudi možnost, da jih sprejmemo, nato pa jih lahko z vajo izpopolnimo. V nasprotju z našimi naravnimi sposobnostmi, ki jih najprej posedujemo, nato izvajamo, pa vrlino pridobimo tako, da dejanja najprej izvajamo. Na primer pravični ljudje postanemo tako,

da delamo pravična dejanja, pogumni tako, da delamo pogumna dejanja... Vendar le eno dejanje še ne naredi človeka vrlega, neprestano vrlo delovanje pa se vtisne v navado. Tako lahko poimenujemo kot vrlo ne le dejanja, ki jih človek opravlja, ampak tudi človeka kot takega.

Nravstvene vrline se razvijejo ravno ob občutku užitka ali bolečine, ki nam ga povzročajo. Užitek je običajno vzrok, da storimo kaj slabega, bolečina pa je večkrat povod, da opustimo kaj dobrega. Zato je po Aristotelu bistvena pravilna vzgoja, ki naj bi nas navadila na veselje in žalost ob tistih stvareh, ki so primerne.

8.8. Vrlina se nagiba k sredini kot svojemu smotru

Na področju strasti in dejanj, kjer je pretiravanje zgrešeno, pomanjkanje grajano (kar je značilnost slabosti), vrlina teži k neki sredini, ki žanje hvalo in uspeh. Vrlino torej Aristotel označi kot zadržanje, sredino med dvema skrajnostma, slabostma, katerih je ena v pretiravanju, druga v pomanjkanju. (Npr. vrlina poguma je sredina med dvema slabostima: drznostjo, ki je pretiranje in strahopetnostjo, ki je pomanjkanje. Zmernost stoji med razuzdanostjo in otopelostjo, radodarnost med razsipnostjo in neradodarnostjo, pravičnost med trpljenjem nepravilnosti in ustvarjanjem nepravilnosti, prijaznost med vsiljivostjo in neprijaznostjo...)

Seveda pa prav v vseh primerih ni mogoče najti prave mere oziroma sredine, kajti nekatera dejanja in lastnosti so samo slabe. Ravno tako je nesmiselno govoriti o srednji meri pri pretiravanju in pomanjkanju, ker je nimata, kakor tudi srednja mera nima pretiravanja in pomanjkanja.

8.9. Hotena in nehotena dejanja

Vrline in slabosti se po Aristotelu manifestirajo le v hotenih dejanjih, le-tem se pripisuje hvala in graja. Nehoteno dejanje pa je deležno odpuščanja in včasih tudi usmiljenja. Le-to je storjeno v nevednosti ali pod prisilo; to je takrat, ko imajo osebo v oblasti drugi ljudje in nima možnosti vplivanja. Če pa je nekaj storjeno iz strahu pred še večjim zlom ali za dosego plemenitega namena, nastane vprašanje, ali je to storjeno hote ali nehote. Ta dejanja, ki jih kdo naredi pod grožnjo, da bodo na primer ubili njegove otroke ali starše, so mejni primeri. Izpolnjujejo običajne kriterije hotenega dejanja, kolikor so bili premišljeno narejeni. Čeprav v normalnih okoliščinah nihče ne bi izbral takšnega dejanja. Ob tem avtor priznava, da je včasih težko presoditi, za kaj se je treba odločiti in do katere mere je treba nekaj

pretrpeti zaradi nečesa drugega in vztrajati v svoji odločitvi. Doda pa še, da je naravnost smešno, če kdo dolži zunanje okoliščine, ne pa samega sebe, da se je pustil ujeti zunanjim skušnjavam, ali če kdo navaja za vzrok plemenitih dejanj samega sebe, za vzrok sramotnih pa okoliščine.

Kot smo zgoraj omenili tudi vse, kar je storjeno iz nevednosti, ni hoteno. Nevednost se nanaša na okoliščine, v katerih je dejanje storjeno, zato avtor pravi, da dela nehote vsak, kdor teh okoliščin ne pozna, zlasti če ne pozna dveh najpomembnejših, ki pa sta smoter in nagib, zaradi katerih je dejanje storjeno. Vendar lahko dejanje človeka štejemo kot nehoteno le, če mu odkritje tega, kar je naredil povzroči bolečino in obžalovanje. Kdor namreč nekaj stori iz nevednosti, pa svoje dejanje ne obžaluje, tega sicer ni storil hote, ker se ni zavedal, kaj počenja, vendar tudi ni storil nehote, ker ni čutil nobene bolečine. Prav tako ne moremo uvrstiti kot nehotena tista dejanja, ki so storjena iz jeze ali poželenja.

V nasprotju z nehotenim pa imata pri hotenem dejanju ključno vlogo izbira in odločanje, ki sta tesno povezana z bistvom vrline. Pred dejanji imamo možnost odločitve, da le-teh ne izvedemo, zlasti če gre za zla dejanja, kasneje je prepozno. Odločanje, ki pripelje do dejanja, se vselej nanaša na sredstva in ne na cilj. Le-ta je jasno postavljen, sporno je le, kako in po kakšni poti ga doseči. Tako na primer zdravnik ne preudarja, ali naj zdravi, tudi državnik ne, ali naj ustvari dobro urejeno državo, vprašanje je le, kako. Odločamo se po preudarku in premisleku. Preudarnost sama po sebi sicer ni vrline, je pa temelj vseh vrlin. Brez nje namreč ne moremo biti krepostni. Vloga preudarnosti je v tem, da vemo, kako dano načelo uporabiti v dani situaciji. Izvrstna načela nam namreč niso v pomoč, če jih v praksi ne upoštevamo. S preudarnostjo se v naših dejanjih kaže upoštevanje drugih vrlin.

Vsa dejanja sprejeta na osnovi preudarjanja in odločitve so hotena. Torej sta vrline in hudobija odvisna od nas. Če je v naši moči, da delamo dobra in zla dejanja, je prav tako v naši moči, da teh dejanj ne delamo. Od teh dejanj pa je odvisno, ali smo dobri ali slabi, torej je od nas samih odvisno, ali smo krepostni ali »malopridni«.

8.10. Pravičnost

Glavkon v Platonovi Državi predstavi svoje mnenje o splošnem stališču ljudi do pravičnosti; bistvo pravičnosti, kot na sredini med največjim dobrim- nekaznovano prizadevanje krivice in največjim zlom - trpeti krivice brez možnosti za maščevanje.

Tudi Aristotel enako definira pravičnost, vendar je pomen pri njem drugačen. Medtem, ko pri Platonu pomeni sredina nravno indiferenten, zasilen izhod, korist, da sklenejo pogodbo, ki jih varuje pred prenašanjem krivic, pa je pri Aristotelu izbira sredine nravna dolžnost vseh pravičnih, saj je po njegovem nauku krepost sredina med dvema ekstremoma: med trpljenjem krivice in povzročanjem krivice.

Pravičen je po Aristotelu tisti, ki spoštuje zakone in upošteva načela enakosti, krivičen pa tisti, ki si prisvaja več, kot mu gre, kadar gre za dobrine, ali pa manj, kadar gre za kaj slabega.

Aristotel pravičnost, kjer je po njegovem zbrana vsa krepost izenači z zakonodajo: »*Kar je namreč določila zakonodaja, to je zakonito, in o vsakem določilu zakonodaje lahko rečemo, da je pravično.*« (Aristotel, 2002, str. 155.) Cilj zakonov opredeli kot splošno korist vseh ali korist najboljših ali vladajočih, ki se odlikujejo po vrlini. Tako opisuje, kako zakon zapoveduje vrlino in prepoveduje slabosti, razen tam, kjer so ga malomarno vpeljali:

Zakon veleva, da je treba opravljati dejanja hrabrega moža (da npr. ne smemo zapustiti bojne vrste, ne bežati ne odvreči orožja), da moramo opravljati dejanja umerjenega moža (da npr. ne smemo prešuštvovati ne kršiti prave mere), da moramo opravljati dejanja blagega moža (da npr. ne smemo drugih pretepati ne klevetati); podobno zakon zapoveduje dejanja vseh drugih slabosti, in sicer veleva pravilno, če je pravilno izdelan, slabo pa, če je površno sestavljen.« (Aristotel, 2002, str.155.)

Pravičnost označi kot nekaj, kar ustvarja in ohranja blaginjo ali sestavine blaginje v državljanski skupnosti.

Aristotel pojem pravičnosti razčleni z več vidikov: pravičnost v širšem in pravičnost v ožjem pomenu. Pravičnost širše ni le del vrline, ampak je v njej zaobsežena vsa vrlina. Kaže se v korektnem upoštevanju medsebojnih odnosov. Človek, ki jo ima, se zna ravnati po vrlini ne le v odnosu do sebe, ampak tudi do drugih ljudi. Pravičnost v ožjem smislu pa je le del celotne pravičnosti. Manifestira se v razdelitvi časti, bogastva in drugih dobrin, ki so jih deležni člani neke skupnosti. Pri tem je možno, da dobi kdo enak ali neenak delež kot drugi.

Pravično pri razdeljevanju je namreč to, kar je v skladu s sorazmerjem. Razplamtijo se prepiri in očitki, če osebe, ki so si enake, ne dobe enako, ali če si osebe, ki si niso enake, prisvojijo in obdržijo enake deleže. Razdeljujoče pravično pride do izraza v hotenih in nehotenih medsebojnih odnosih, kjer se izvaja sorazmerna delitev skupnih dobrin. Izvesti se mora namreč v takšnem sorazmerju, v

kakršnem so posamezniki k temu premoženju prispevali. Izravnavajoče pravično pa je sredina med izgubo in dobičkom. Pri tem ni razlike, ali dober človek oropa slabega ali slab dobrega. Zakon upošteva samo količino škode in obravnava obe stranki kot enaki. Pomembna je le ugotovitev, da ena stran dela krivico, druga pa jo trpi. Ker to krivično temelji na neenakosti, ga skuša sodnik izenačiti.

Pravičnost je torej tisto zadržanje, zaradi katerega pravimo o pravičnem človeku, da ravna pravično po svobodni odločitvi in da takrat, kadar nekaj deli med sabo in drugim ali med dvema drugima osebama, ne ravna tako, da bi sebi odbral več, svojemu bližnjemu pa manj zaželenega, škodljivega pa obratno, ampak dodeli vsakemu v skladu z načeli sorazmerja, in prav tako ravna tudi, kadar deli med dvema drugima osebama. (Aristotel, 2002, str. 168.)

Ker so ljudje prepričani, da je krivično ravnanje v njihovi moči, mislijo tudi, da je lahko biti pravičen. Stisniti komu podkupnino v roke, udariti svojega bližnjega- to je lahko in v človekovi moči. Vendar pa pravilno ravnanje na osnovi nekega prepričanja ni ne lahko ne odvisno od človeka samega. Aristotel poudari, da je znanje o tem, kako je treba pravično ravnati in razdeljevati težko dosegljivo. Prav tako podvomi v eno od prejšnjih prepričanj, da je zakonodaja vselej izenačena s pravičnostjo z besedami: »Vendar zakonska določila niso vselej identična s pojmom pravičnega, ampak le slučajno.« (Aristotel, 2002, str. 179.)

8.11. O prijateljstvu

Prijateljstvu so po mnenju nekaterih posvečene najlepše strani Aristotelovih etičnih spisov. Prijateljstvo označi kot nekaj lepega, vrlino, za življenje neogibno potrebno. Meni, da si nihče ne bi želel živeti brez prijateljev, tudi, če bi mu bile na voljo vse druge dobrine sveta. Celo bogataši, vladarji in oblastniki si želijo prijateljev, drugače bi bila njihova še tako cvetoča blaginja brez vrednosti. Pravi, da si skupnega življenja človek želi celo na vrhuncu svoje sreče, saj si srečnega človeka sploh ne predstavlja kot samotarja. Prijatelji nam pomenijo edino pribežališče v pomanjkanju in drugih tegobah. Aristotel loči tri oblike prijateljstva: prijateljstvo zaradi koristoljubja, prijateljstvo zaradi prijetnosti in prijateljstvo med podobnimi v vrlini. Ljudje, ki so si prijatelji iz nagibov koristnosti, ne ljubijo svojih prijateljev zaradi njih samih, ampak po tem, kolikor lahko z njihovo pomočjo dosežejo neko dobrino, si izboljšajo blaginjo. Podobno je s tistimi, ki so si naklonjeni iz nagibov prijetnosti: ne ljubijo drug

drugega takšnega, kakršen je v resnici, ampak le kolikor je kdo komu zabaven in prijeten. Takšna oseba je cenjena le po koristnosti ali prijetnosti, ki jo lahko nudi. Ko ugasnejo razlogi, zaradi katerih so takšni ljudje postali prijatelji, ugasne tudi samo prijateljstvo. Najbolj pristni pa so tisti prijatelji, ki imajo radi prijatelja zaradi njega samega in mu želijo dobro, ne pa zaradi prej omenjenih vzgibov. Smoter vsakega prijateljstva je prijetnost, temelj prijateljstva pa neka podobnost. Zato lahko po Aristotelu le med takšnimi ljudmi obstoji ljubezen in prijateljstvo v najpopolnejši in najžlahtnejši obliki, ki pa je na žalost le redko. Ob tem nas opomni, da je za to potreben čas, medsebojno spoznavanje in učvrščeno medsebojno zaupanje. Dobre ljudi označi kot prijatelje nasploh, ker so dobri, slabe pa označi za prijatelje le v slučajnih okoliščinah (zaradi uživanja ali koristi). Prijatelji so iskani tako v sreči, kot tudi v nesreči. V nesreči človek potrebuje pomoči, v sreči pa življenjskega tovariša in nekoga, ki bi mu izkazoval dobrote, saj želi delati dobro. Kar pa se tiče prijateljev številčno, pa je tudi tu potrebna neka srednja mera, da je z njimi še možno sožitje in iskrenost.

Mislec priznava pravo mero ljubezni, naklonjenosti in prijateljstva tudi do samega sebe. To upravičuje s stavkom, da če ne ljubiš sebe, ne moreš najti poti do drugih.

8.12. Vzgoja, utrjena z zakoni

Aristotel ugotavlja, da ljudje izvajajo nekatera dejanja samo iz strahu pred kaznijo, ne pa zaradi resnične dobrote ali poštenosti. Takšni ljudje lahko postanejo dobri po naravi, po privajenosti ali po učenju. Ker pa učenje ni vsem v zadovoljstvo, je treba vzgojo in dolžnosti utrditi z zakoni, da ljudem delovanje v skladu z vrlino preide v navado. Pravilne vzgoje pa morajo biti deležni mladi ljudje, ki pa morajo to, kar so se naučili izvajati skozi celo življenje. Človek, ki naj bi postal dober, mora biti pravilno vzgojen in imeti dobre navade, se ukvarjati s poštenimi opravili. To pa je možno le, če bo razumno živel v smotrnem in učinkovitem redu. Ljudem po Aristotelovem mnenju ni mogoče kar tako zaupati, da so preudarni in bistrourni, zato so za neposlušne predvidene kazni.

9. Moralni problemi vzgoje

9.1. Kaj je moralna vzgoja?

Moralna vzgoja je ena izmed vrst vzgoje. Izvaja se v vsaki družbi, celo v vsaki družbeni skupini in se lahko manifestira v različnih dejavnostih.

Moralna vzgoja v ožjem pomenu je zavestna, namerna, načrtovana, po drugi strani pa je treba poudariti tudi pomen tistih vidikov moralnega vzgajanja, ki so nenamerni, spontani. Ljudje, še zlasti pa otroci se navzamejo moralne vzgoje ob določenih zgledih, v posebnih življenjskih situacijah. Eden od takšnih zgledov je lahko tudi navajanje na ravnanje v skladu z vrlinami – mar ni ravno to najbolj pogosta in učinkovita oblika moralnega vzgajanja, ko rečemo »Bodi priden«, »Bodi dober«, »Bodi pošten«, in podobno?

Na splošno bi moralno vzgojo lahko opredelili kot oblikovanje in razvijanje moralne zavesti, ustrezne emotivnosti in volje, pri vsem tem pa ne gre podcenjevati tudi intelektualnih prvin moralnosti.

Nravstvena in нравstveno relevantna sporočila, priporočila, zahteve, smotri, vrednote so odvisna od bistvenih značilnosti družb ali ožjih socialnih grupacij, od konkretnih medčloveških in medskupinskih razmerij, ki v njih prevladujejo. Moralna vzgoja je lahko v osnovi avtoritativna, v znamenju oblastniške odtujenosti, dogmatičnih apriornih tez ali pa demokratična, odprta, dialoška.

Pedagogi in moralisti običajno koncipirajo moralno vzgojo v naslednjih poglavitnih razsežnostih: razmerje osebe do sebe same, do soljudi, do naroda in domovine, do človeštva v celoti; razmerje do narave, življenja in smrti; do boga in transcendence; razmerje do dela, do ustvarjalnosti; razmerje do tako ali drugače koncipirane lastnine; problem zavestne discipline, itn. Na moralni razvoj posameznika delujejo različni vzgojni dejavniki, kot so družinsko okolje, sošolska, vrstniki, predšolske in šolske institucije, občila, posamezni vzgojitelji, organizacije in društva, verske skupnosti, kadar gre za vernike. Neskladno funkcioniranje teh dejavnikov ali konflikti med posameznimi vzgojnimi vplivi lahko predstavljajo večjo ali manjšo motnjo za moralno vzgajanje.

Po Sruku (1999) med poglavitne metode moralnega vzgajanja uvrščamo:

Prepričevanje, ki naj bi bilo čimbolj pošteno, argumentirano, nevsiljivo in obzirno. Navajanje oziroma pridobivanje in utrjevanje določenih navad, ki naj ne bi prehajalo v nasilno dresuro, v dril. Spodbujanje oziroma ustrezno motiviranje za takšno ali drugačno vedenje, aktivnost. Preprečevanje, ki naj bi upoštevalo mero, glede na

osebnostne poteze tistega, ki mu vzgojitelj določeno vedenje oziroma ravnanje omejuje, preprečuje. Prisiljevanje; ta metoda je značilnost vzgajanja v družbah, v katerih prevladuje avtoritarnost. Tekmovanje, ki je zlasti pomembna metoda moralne vzgoje zato, ker vključuje podmeno visoke motivacije in tako spodbuja k živahni aktivnosti. Po drugi strani pa je metoda tekmovanja lahko tudi vzgojno škodljiva ali vsaj dvomljiva. Graditev humane in demokratične družbe ne dovoljuje improvizacij, nedomišljenosti v domenah metod in vsebin moralnega vzgajanja (Sruk, 1999).

Danes je uveljavljena trditev, da je moralna vzgoja vseživljenjski proces izgrajevanja osebnostne identitete. Če jo omejimo na možnost vplivanja na otroka vidimo, da se z njo ukvarjajo:

Laična javnost, torej starši in stari starši, sorodniki in celo otroci sami, v vlogi bratov, sester in sovrstnikov; država oziroma politika, ki poskuša s pomočjo organiziranih oblik vzgoje in izobraževanja vzgojiti »dobre« državljane; razne idejne združbe, kot so cerkve, laična gibanja, ki poskušajo na različne načine širiti lastne vrednote in stališča; ekonomija, ki poskuša preko vzgojnega učinkovanja propagande ustvariti primerne potrošnika za svoje tržne proizvode; znanost, ki želi na eni strani razumeti procese, ki omogočajo vzgojno vplivanje, na drugi strani pa ustvariti čim bolj humane ter prostoru in času primerne vzgojne koncepte.

Čeprav o vzgoji razpravljajo v evropski kulturni zgodovini praktično vsi veliki misleci, pa so odgovori na ključna vprašanja, kot na primer kaj omogoča vzgojno vplivanje, kako prebuditi notranjo motivacijo v otroku, kako z vzgojo, ki je, četudi demokratično naravnana, vedno svojevrstna oblika prisile in discipliniranja, razvijati samostojno, svobodno in ustvarjalno življenje še vedno zaviti v meglo.

V večno aktualna vprašanja, kot so katere spremembe v razvoju otrokove osebnosti so posledica dednosti in katere povzroči vzgoja; kakšno je razmerje med podedovanimi dispozicijami in privzgojenim, naučenim; ali lahko z vzgojo vplivamo na razvoj lastnosti, za katero ni ustrezne dedne zasnove, lahko uvrstimo tudi dilemo, ali imamo pravico siliti otroka v nekaj, za kar nima ustreznih bioloških zasnov, oziroma do kakšne mere smo upravičeni z vzgojo ustvarjati »drugo naravo« otroka. Humanistične znanosti na omenjeno dilemo zaznamujeta dve spoznanji. C. L. Strauss v svojem predavanju »Rasa in kultura« opozori na izjemno prepletenost obeh dimenzij človekove osebnosti, zaradi katere je nemogoče ločiti prirojene od privzgojenih lastnosti.

Drugo spoznanje, ki dopolnjuje že omenjeno, pa razvije psihoanaliza, ki pravi, da je za človekovo naravo značilen določen biološki primanjkljaj, ki se mora zapolniti s posredovanjem kulture oziroma z

vzgojo. Psihoanaliza opozarja na etično odgovornost odraslih kot močnejših členov v vzgojni komunikaciji, da upoštevajo otrokove razvojne potrebe, da človek v procesu vzgoje nastane kot svobodna, kritična in odgovorna osebnost, ki zna zaščititi in upoštevati njegove temeljne razvojne potrebe (Kroflič, 1999).

Moralna vzgoja je lahko tudi manipulacija. V teh primerih so moralne vsebine sprevrnjene, izkrivljene, odtujene zavestni danosti, ideologiji. Obratno pa naj bi bilo moralno vzgajanje adekvatno, humano, npravstveno osveščanje ljudi (Sruk, 1999).

Po Krofliču (1999) je v nevtralnem smislu pretežni del vzgoje manipulacija, saj vzgojitelj določa cilje vzgajanja, obliko in vsebino komunikacije, otrok pa si običajno težko odgovori na vprašanje, kaj od njega hočemo. Sodobni vzgojni koncepti naj bi težili k postopnemu ukinjanju vodenja posameznika, k odpravi manipulacije, k pripravi posameznika na to, da si bo sposoben sam začrtati vzgojne cilje in razvijati lastno osebnost. Manipulacija predstavlja eno ključnih ovir za doseganje sodobnih vzgojnih ciljev, kot so razvoj kritičnega mišljenja, ustvarjalnosti in avtonomne in odgovorne morale.

Če želimo ravnati moralno, moramo vedeti, kaj je prav in kaj narobe, hkrati pa moramo imeti moč, da ravnamo v skladu z moralnimi principi. Zato je naloga moralne vzgoje na eni strani otroka naučiti moralno razsojati, na drugi strani pa mu pokazati, da je v njegovo »dolgoročno« dobro, da se ravna po sprejetih moralnih načelih, tudi če ta zahtevajo, da se trenutno odpove lastni potrebi oziroma želji. Moralnost torej od posameznika zahteva, da dejavno vključi tako kognicijo kot afekte.

9.2. Zakaj je takšna vzgoja pomembna?

Moralna vzgoja je še posebej pomembna za socializacijo posameznikov in skupin.

Savater (1998, str.70,71) označuje moralno vzgojo kot »človečenje ljudi«. Meni, da je vzgoja tista, ki nas »dela« ljudi, kar pa, predpostavlja, vsi hočemo biti:

»Marellica se rodi kot marellica, leopard že pride na svet kot leopard, a človek se ne rodi docela kot človek niti nikoli ne postane človek, če mu ljudje ne pomagajo« (Savater, 1998, str. 70).

S tem poudarja, da človek ni le biološka, naravna stvarnost, temveč tudi kulturna stvarnost.

Sodobne razvojne teorije potrjujejo pomen moralne vzgoje v zgodnjem otroštvu. V tem času se namreč pospešeno odvija razvoj nekaterih, za moralno delovanje ključnih osebnostnih lastnosti. Psihoanaliza na prvo mesto postavlja oblikovanje nadjaza, tiste osebnostne instance, v katero se zapisujejo zahteve, pričakovanja, moralne norme ali celo skrite želje pomembnih odraslih oseb, ki otroka obkrožajo. Kako bo nadjaz odrasle osebe deloval, pa je odvisno od moralne vzgoje v zgodnjem otroštvu. Lahko se manifestira kot avtoritarni iracionalni glas vesti in krivde ali kot notranji kriterij, s pomočjo katerega bo oseba sposobna kritično in odgovorno vstopati v moralne odnose s sočlovekom. Kognitivistični z L. Kohlbergom na čelu pa opozarjajo na buren razvoj moralnega razsojanja, katerega razvoj poteka po posameznih stopnjah.

9.3. Predkonvencionalni nivo moralnega razsojanja

Prvo stopnjo predkonvencionalnega nivoja imenujemo stopnjo heteronomne morale. Na tej stopnji je otrok usmerjen v izpolnjevanje lastnih potreb in interesov, ni mu mar za interese drugih ljudi in še ni sposoben dojeti, da se ti interesi lahko razlikujejo od njegovih. Karkoli v skladu z našimi zahtevami stori zato, da se izogne kazni in nadmoči avtoritete ter si pridobi njeno naklonjenost.

Moralne univerzalnosti še ne dojema (kar velja zanj, ne velja za starše ipd.).

Za drugo stopnjo predkonvencionalne morale je značilno individualistično stališče. Začne se zavedati, da imajo svoje potrebe tudi drugi ljudje. Čeprav še vedno deluje v smislu zadovoljevanja lastnih interesov in potreb, že dopušča, da to počno tudi drugi, zanj je pošteno in prav tisto, kar velja za enakovredno menjavo, kupčijo ali pogodbo (»posodil ti bom to, če boš ti meni tisto«). To lahko poimenujemo kot instrumentalna relativistična usmerjenost. Univerzalnosti in vzajemnosti moralnih načel še vedno ne dojema.

9.4. Konvencionalni nivo moralnega razsojanja

Konvencionalna stopnja moralnega razsojanja od posameznika zahteva podreditev konkretnim družbenim zahtevam.

Prehod na konvencionalni nivo predstavlja tretja stopnja, ki jo Kohlberg označi kot stopnjo vzajemnih medosebnih pričakovanj, odnosov in prilagajanja. Značilna je usmerjenost k medsebojnemu ujemanju. Pravilnost ravnanja je še odvisna od tega, ali ga drugi odobravajo. V ospredju je potreba po tem, da bi bili v svojih in drugih

očeh videti »dobri«. Stališča se ocenjujejo na podlagi »zlatega pravila«, se pravi, da se postaviš v kožo nekoga drugega človeka, vendar se še ne upošteva obča sistemska perspektiva. Iz socialnega vidika je pomembno, da je zavedanje skupnih čustev, dogovorov, strinjanja in pričakovanj pomembnejše kot osebni interes.

Četrta stopnja po Kohlbergu pomeni utrditev in ponotranjenje konvencionalne morale z upoštevanjem družbenega sistema in vzpostavitvijo moralne zavesti oziroma vesti. Poudarjena je potreba po socialnem redu in upoštevanju predpisov, vendar se otrok še ne sprašuje o smislu zakonov in dolžnosti in jih sprejema kot zunanje, avtoritarne smernice, ki veljajo za vse enako, na glede na okoliščine. Na tej točki se vzpostavi nadjaz kot ponotranjena avtoriteta, ki otroku narekuje, da spoštuje sprejeta družbena pravila in vestno opravlja svojo socialno vlogo oziroma dolžnost. Poudarjen je imperativ vesti-opravi svojo dolžnost. Otrok prevzame stališča sistema, ki opredeljuje vloge in pravila ter razume posamezne odnose v smislu njihovega mesta v sistemu.

Kasnejši Kohlbergovi praktični pedagoški eksperimenti so pokazali, da je osnovna naloga institucionalnega vzgajanja na osnovni in srednji stopnji šolanja, da pri večini dijakov učvrsti četrto stopnjo moralnega razsojanja, ker naslednji dve stopnji dosežejo le redke odrasle osebe.

9.5. Postkonvencionalni nivo moralnega razsojanja

Postkonvencionalni nivo pa od posameznika zahteva svobodno, a kritično in odgovorno moralno razsojanje in pravico drugemu in drugačnemu do neoviranega (so)obstoja.

Za peto stopnjo moralnega razsojanja je značilna sposobnost družbenega dogovarjanja in upoštevanja posameznikovih pravic. Človek se zaveda, da imajo ljudje različne vrednote in mnenja, ki so v veliki meri odvisne od skupine, v kateri se giblje. Nekatera pravila in vrednote so neodvisna (svoboda, življenje) in jih je potrebno upoštevati v vsaki družbi, ne glede na mnenje večine oziroma avtoritete. Zakoni so pomembni, ker so smiselni in ker predstavljajo realizacijo družbenega načela, v skladu z družbenim dogovarjanjem pa se lahko tudi spreminjajo in prilagajajo. Oblikuje se čut za spoštovanje zakonitosti zaradi družbeno sprejetih meril, da je treba spoštovati zakone v dobro vseh in zaradi varovanja pravic vseh ljudi. Prevladuje občutek privrženosti skupnim merilom, ki zadevajo družino, prijateljstvo, zaupanje in delovne obveznosti, h katerim pristopa vsak po lastnem izboru. Posameznik razmišlja o moralnosti in zakonitosti stališč.

Na šesti stopnji moralnega razsojanja se po Kohlbergu posameznik končno zave univerzalnih etičnih načel. Človek upošteva moralna pravila, ki si jih izbere sam. Posamezni zakoni in družbeni dogovori ponavadi veljajo zato, ker temeljijo na univerzalnih moralnih načelih, ki se kažejo kot pravičnost, enakost človeških pravic in spoštovanje človekovega dostojanstva. Če pride do konflikta med zakonom in načelom, posameznik upošteva načelo. Za to stopnjo je značilna človekova racionalna vera v veljavnost univerzalnih moralnih načel in občutek lastne privrženosti tem načelom- avtonomna moralnost. To stopnjo dosežejo redki posamezniki v odrasli dobi, v njej pa se dokončno vzpostavi človek kot avtonomen, odgovoren in strpen subjekt.

S primerno moralno vzgojo seveda lahko omenjeno smer razvoja moralnega razsojanja podpremo ali zavremo. Avtor meni, da če bomo na prehodu med vrtcem in vstopom v šolo pri otrocih uspeli utrditi stopnjo konvencionalne morale, bomo danes, ko smo obkroženi s pojavom patološkega narcizma in čvrste egocentrične morale, dosegli zelo pomemben premik.

Pogoj za ta premik pa predstavlja poznavanje osnovnih zakonitosti moralnega razvoja in ustreznih vzgojnih prijemov. Če se zavedamo, da otrokova skrajno egoistična reakcija ni posledica »grozljive moralne izprijenosti«, ampak je povsem normalna stopnja otrokovega razsojanja, da je otrokova trma predvsem znanilec njegove obupne težnje po iskanju lastne individualnosti, da si otrok pridobi občutek varnosti le v čustveno stabilnem okolju, ki ga sprejema, da je postopno postavljanje jasnih, racionalno utemeljenih zahtev predpogoj za razvoj tistih sposobnosti, ki so potrebne za nastanek avtonomne in odgovorne morale, da so pogoste konfliktne situacije, v katere se otrok zapleta tudi zaradi burnega kognitivnega in čustvenega razvoja idealne vzgojne situacije; potem bomo lažje in predvsem kvalitetneje opravljali vzgojno poslanstvo. Za zgoraj omenjeno uspešno vzgajanje pa je seveda nujna vzpostavitev ustreznega čustvenega odnosa z otrokom (Kroflič, 1999).

Vrednot se ne vceplja, vendar pa morajo otroci poznati pričakovanja, ki jih nanje naslavlja družba. Seznanjanje s pričakovanji družbe ne pomeni le informiranje, temveč ustvarjanje situacij, v katerih bodo otroci lahko sami izkusili in premislili, kakšen je pomen teh vrednot (Šimenc, b.l.).

9.6. Teorije moralne vzgoje

Do konca dvajsetega stoletja so se izoblikovale številne teorije moralne vzgoje, ki jih lahko razvrstimo v tri osnovne koncepte, ki so

še danes prisotni v pedagoški teoriji in praksi. To je kulturno-transmisijski model, permisivni model in procesno-razvojni model moralne vzgoje.

Kulturno-transmisijski model vzgoje temelji na predpostavki, da je osnovna naloga moralne vzgoje na otroka prenesti sistem moralnih pravil, ki so uveljavljena v kulturi. Otrok bo postal »uporaben« člen obstoječe družbe šele takrat, ko bo sprejel njena pravila moralnega vedenja. To so ponavadi trdna, tradicionalna, včasih celo večna pravila in norme, o katerih se ne razpravlja.

Takšen pogled pa še dodatno okrepi in teoretsko osmisli behavioristična psihološka šola, ki zanika pomen teoretskega razpravljanja o duševnih sposobnostih, ki so potrebne za moralno odločanje in delovanje in se osredotoči na možnost vplivanja na otrokove vedenjske vzorce. Edini cilj opisanih pričakovanj v predšolski praksi je discipliniranje otroka in s tem njegova »priprava« na življenje v šoli. V tem modelu vzgoje so otrokove pritožbe povsem brez pomena, saj je vzgojitelj kot zastopnik družbenega reda ve, kaj je prav in resnično, otrok pa je bitje, ki ga šele uvajamo v strukturo odnosov, pravil in resnic, zato po tem modelu ni sposoben in upravičen kritično soditi o vsebini vzgojnih zahtev.

Permisivni model prijazne vzgoje, ki po Krofliču (1999) temelji na pojmovanju vzgojnega okolja kot »tople (brezkonfliktne) grede«. Vzgoja mora izhajati iz otroka, to pa izvira iz dveh spoznanj. Iz zavedanja potrebe po spoštovanju posameznikovih, tudi otrokovih pravic, ki jih represivno naravnana klasična patriarhalna vzgoja ni upoštevala. Drugo spoznanje pri zavzemanju za manj represivno vzgojo pa je, da je uporaba nasilnih metod vzgojno manj učinkovita, kot bi si želeli. Vendar pa se tudi pri tej vzgoji pojavljajo problemi in slabi rezultati. Ti otroci se namreč ne odlikujejo s samostojnostjo, ustvarjalnostjo in notranjo moralnostjo, kot bi morda pričakovali, temveč do skrajnosti razvijejo potrošniško egoistično miselnost in bolešno narcistično odvisnost od zunanjih potrditev, ki jim jih posreduje socialno okolje, kadar uspešno igrajo družbeno primerne vloge. Njihovo pojmovanje morale je prav tako (ali še bolj) konformistično kot pri osebnosti z avtoritarno vzgojo, neposredni motiv moralnosti pa je zunanji. Moralna pravila spoštujejo zato, ker si s tem pridobijo naklonjenost socialne okolice, ne pa, kot bi pričakovali, ker bi jih spoznali za pravična. Avtor navaja spoznanje psihoanalize v šestdesetih letih, ki potrjuje, da je za optimalni razvoj otrokove osebnosti v vzgoji potrebna primerna mera frustracij med otrokom in starši oziroma vzgojiteljem, saj idilična podoba vedno srečnega otroštva nujno prikriva napetosti, ki bodo kasneje pri patološkem narcisu izbruhnile v obliki neopredeljivih depresij.

Procesno-razvojni model moralne vzgoje, ki je ne smemo razumeti, kot pravi avtor, kot »zlato sredino« med represivno in permisivno vzgojo, čeprav ta model opiše kot kompleksen poskus preseganja slabosti zgoraj opisanih modelov.

Ta model v didaktičnem smislu vključuje zahtevo po dvosmerni komunikaciji med vzgojiteljem in otrokom; strategijo načrtovanja, ki temelji na uvidu v prepletanje načrtovanih in nezavednih elementov v vzgojni komunikaciji in zato omogoča fleksibilno načrtovanje kurikuluma, v katerega so vključeni strokovni delavci, vzgojitelji, starši otrok in tudi otroci sami; oblikovanje modela avtoritete, ki otroku omogoča doživetje sprejetosti in varnosti, hkrati pa postopno spodbuja njegovo osamosvajanje; vzgojo, ki ni usmerjena na oblikovanje vnaprej določenih vedenjskih vzorcev, temveč si za cilj postavi podpiranje otrokovih razvojnih potencialov, ki omogočajo postopno oblikovanje avtonomne moralnosti. Obsegajo model moralnega razsojanja ki otroku omogoča, da spoznana moralna načela tudi spoštuje (Kroflič, 1999, str. 25).

Navzlic vsemu povedanemu in predvsem Kohlbergovemu prepričanju, da moralni značaj lahko izoblikujemo šele na določeni stopnji, in da so moralni koncepti nekaj, kar ni osvojljivo že v začetnih fazah otrokovega razvoja, pa vrline ostajajo pomemben kandidat za moralno vzgojo. Povejmo zakaj. Ko govorimo o moralni vzgoji, moramo imeti v mislih tako učenca kot poučevalca v njenem procesu. Etika vrline nam odpira zanimiva vprašanja za oba, kot tudi za sam proces prenašanja znanja od enega do drugega, kolikor je vzgoja pač takšen proces. Vzemimo vprašanje pravičnosti. Pravičnost ni le eden od najbolj pomembnih konceptov moralne in politične filozofije, ampak tudi filozofije vzgoje. V vzgoji in izobraževanju obstaja več tematskih področij, znotraj katerih je mogoče analizirati posamezne pojave z vidika različnih teorij pravičnosti. Pravičnost kot vrлина je lahko zanimiv zastavek v delu vzgojitelja (učitelja), ko gre za ocenjevanje v šoli. V tem kontekstu je pravičnost obravnavana na eni strani kot nujna vrлина učiteljev, ki se nanaša na njihov odnos do učencev, na drugi strani pa kot glavna vrлина šole kot družbene institucije. Vsem konkurenčnim teorijam pravičnosti je skupno minimalno načelo, ki ga pripisujemo Aristotelu: enake je treba obravnavati enako, neenake pa neenako. Uporaba tega formalnega načela pri ocenjevanju v šoli zahteva, da se vse učence, ki spadajo v isto kategorijo (razred, šolo), ocenjuje v skladu z istimi kriteriji. Če učitelji prekršijo to pravilo, storijo učencem krivico. Do tega ne pride zgolj v primeru, ko učitelj uporablja različna merila ocenjevanja v enem razredu, ampak tudi, če dva ali več učiteljev, ki vsak zase uporabljajo konsistentna merila ocenjevanja v svojih razredih in šolah (ter potemtakem ocenjujejo

pravično), uporabljajo merila ocenjevanja, ki se med sabo razlikujejo. V prvem primeru učitelj stori krivico učencem na ravni razreda, v drugem pa pride do krivice na ravni šole ali celo na ravni države (Kodelja, 2001).

Kot lahko vidimo, moralno ravnanje ne zadeva zgolj moralnovzgojni proces v smislu, da mora prenesti določeno znanje na učenca ali otroka, ki bo zaradi tega poslej ravnal bolj moralno. Moralno ravnanje se že prenaša skozi ravnanje učitelja. In vidimo lahko, da je moralno ravnanje učitelja dobro, če je vrlo. Kajti pravično ravnanje je v svojem bistvu vrlo ravnanje. Težko bi našli drugačno razlago za to, kako naj učitelj ravna, kot nam ga ponuja ravno etika vrline. Etika vrline se izkaže za uporabno tudi v primeru iskanja skupnih vrednot. Kdo nas lahko poučuje za skupne vrednote? Šole in predšolske institucije zagotovo temeljijo na njihovi uveljavitvi. Večkrat se zgodi, da neko ravnanje v skladu z njimi označimo za nezaželeno, za indoktrinacijo in zaradi tega vztrajamo na "idejno nevtralni" izobraževalni funkciji javne šole. Vendar izobraževanje samo nikoli ni vrednostno nevtralno. Tako vsebine kot "skrivni kurikulum" nosijo vrednostno sporočilo. Poleg tega je treba v obdobju krize vrednot poskusiti, da javna šola naredi nekaj več za "moralno pismenost" otrok in mladine, tako znotraj pouka kot tudi širše, če naj jih pripravi na izzive življenja v negotovi prihodnosti. Pri tem se moramo postopno preseliti s področja "ideoloških disputov" in filozofskih razprav na trdnejša tla dogovora o temeljnih vrednotah in sistematičnega raziskovanja, kateri pristopi, v katerih okoliščinah, uspešneje vodijo do zaželenih ciljev. Zdi se, da razprava o vrednotah na nobenem od teh nivojev ne more mimo razprave o vrlinah. Vrednote namreč temeljijo na njih. Dober primer takšne demokratične vrednote, zelo aktualne v demokratičnih državah, je strpnost. Vzgoja k strpnosti bi morala biti sestavni del vsakega šolskega kurikuluma. Če razumemo strpnost kot vrlino, za katero vzgajamo, potem pomeni, da je vzgoja k strpnosti prisotna neintencionalno skozi pouk, ki je intencionalno usmerjen v pridobivanje znanja in sposobnosti za mišljenje, po drugi strani pa, kako je odvisna tudi od individualne zmožnosti učitelja oziroma učiteljice, da pri svojem delu v šoli nenehno deluje v skladu z načelom strpnosti. Res je, da na podlagi izbire vrednot in vrlin, ki jih podpirajo, zelo hitro zdrsnemo v določen ideološki okvir. Zato je zelo pomembna demokratična in pluralna usmerjenost javnih šol in drugih šolskih institucij. Kadar si državne oblasti prilaščajo javno šolstvo, zlasti ko gre za etično, moralno in religijsko vzgojo, kaj hitro zaidemo v bližino nevarnosti politično vodenih prijemov na področju vzgoje in izobraževanja, ki jo lahko oblikuje določen ideološki ali verski nazor. A takšno spoznanje ne zmanjšuje vrednosti prepričanja, da vrline niso

same po sebi napačen način moralnega presojanja in vzgajanja. Sicer se zdi, da je v sodobni vzgoji morala nekakšna zavezanost nekemu arhaičnemu katalogu vrednot, čednosti in kreposti, toda po drugi strani nas tudi ne zanima in ne more zanimati takšna morala v vzgoji, ki bi zašla v popolni relativizem. Kaj torej preostane: razviti jo je treba kot problem stalnega javnega soočanja posameznika z vrednotami, pri čemer mora moderna pedagogika sicer priznati pluralizem v morali, ni pa mogoče pluralizma samega postaviti kot principa moralnosti ali moralne vzgoje.

Zato na koncu pri moralni vzgoji vendarle pridemo do zaključka, ki pravi, da so vrline tisto, kar so bile že v starogrški morali - osnovni temelj za moralno ravnanje. Oseba bo moralna, če bo dobra. Toda dobra bo le, če in samo če poseduje vrline in če nima slabosti. Oseba bo torej moralna, če bo dobra, toda dobra bo, če bo vrta. Biti moralen pomeni biti dober, biti dober pomeni ravnati vrlo. Takšen pogled na moralno vzgojo ostaja legitimen in ima določene prednosti, kot smo jih nakazali zgoraj. Zavedati se moramo, da etika vrline zlahka vodi do ideoloških, političnih in verskih zlorab skozi prisvajanje in dominiranje. Ker se človekov značaj, na katerega se opira teorija vrline, izoblikuje v mladosti, se zdi, da je takšna teorija še posebej pomembna, ko govorimo o moralni vzgoji otrok, saj se vrline razvijajo v zgodnji mladosti. Diskurz o vrlinah je potem nekako porazdeljen: mladim se vrline morajo privzgajati, stari jih morajo posedovati in imeti o njih neko znanje. Neuspeh vzgajanja v vrlini bo zato predvsem razumljen v razvoju slabosti – nasprotij vrlin – saj bo nekdo, pri katerem se je vzgoja za vrlino izrodila, prej zašel vanje.

9.7. Zakaj moralno vzgajati?

Ljudje neprestano hitimo in se ženemo za materialnimi dobrinami, medtem pa prejkone pozabljamo na moralne vrednote. Pa vendar je ravno to tisto, kar naredi živo bitje človeka, ravno te stvari povezujejo ljudi kot zvezde v človeštvu vesolja.

Biti moralen je pomembno za naš obstoj, za prihodnje generacije in bolj polno življenje. Nekateri se tega zavedajo in se temu primerno obnašajo, drugi o tem samo govorijo, spet tretji o moralnosti nočejo nič slišati.

Medtem, ko na temeljna vprašanja človeškega obstoja, na primer, zakaj smo tu, kam gremo in ali ima vesolje konec, različne filozofske tradicije odgovarjajo na različne načine, je samo po sebi umevno, da plemenito srce in etična dejanja vodijo k večjemu miru. Sreča izvira iz vrline. Če si resnično želimo sreče, ni druge poti, kateri bi lahko sledili, kot je pot vrline. Osnova moralnega ravnanja je doseganje

sreče, torej je moralno ravnanje v našem osebnem interesu, boljša in razumnejša izbira. Sreča pa je sad lastnega spoznanja temeljnih vrednot in njihovega udejanjanja in s tem zorenje v duhovno bogato osebnost. Je neko dobro, popolno, zadostno, se želi samo po sebi in vsebuje dobre stvari za svoj smoter.

Etika vrlin predstavlja enega izmed najstarejših normativnih sistemov zahodne filozofije. Prizadeva si za zgraditev posameznikove osebnosti in se ukvarja z vprašanji kakšna oseba naj bi bili, kako naj bi živeli. Od našega značaja je odvisno, ali bomo moralno dobri ali slabi. Naše ravnanje bo moralno takrat, ko bomo ravnali v skladu z našimi vrlinami. Vrlo ravnanje pa je pogoj za dobro in srečno človeško življenje.

Otroštvo oziroma mladost je obdobje, ko poteka silovit razvoj posameznikovih zmožnosti na vseh področjih. Od telesnega razvoja preko spoznavnih sposobnosti do psihičnega in socialnega dozorevanja. Moralni razvoj je pomemben sestavni del celovitega razvoja otroka in njegovih strategij vzpostavljanja odnosa do okolice. Brez vzgoje človek ne bi postal zavestno, svobodno in odgovorno bitje, v čemur se odlikuje med ostalimi živimi bitji. Zato smo odrasli kot močnejši subjekti v vzgojni komunikaciji dolžni upoštevati otrokove razvojne potrebe ter stremeti k temu, da otrok v procesu vzgoje postane svobodna, kritična in odgovorna osebnost. To je pravzaprav naša odgovornost. Da pa bi lahko ravnali moralno, moramo vedeti, kaj je prav in kaj narobe, se pravi, posedovati tudi ustrezno znanje, prav tako pa moramo imeti moč, da ravnamo v skladu z moralnimi principi. Zato je naloga moralne vzgoje na eni strani otroka naučiti moralno razsojati, na drugi strani pa mu pokazati, da je v njegovo dobro, da se ravna po sprejetih moralnih načelih, čeprav bi se moral zato trenutno odpovedati lastni potrebi oziroma želji. Moralno presojanje in sklepanje je gotovo pogoj moralnega ravnanja. V svojem sklepanju in presojanju si posameznik predstavlja pomen, ki bi ga neko dejanje imelo zanj in za druge osebe, predvidi različne možne posledice, jih med seboj primerja in se odloča o tem, kateri možnosti bo dal prednost. To je predvsem teorija sodobne etike, kjer se posameznik sprašuje, kako bi izpolnil norme, ki jih določa skupnost, kako naj bi ravnal. Teorijo vrline vendarle uvrščamo med najbolj primeren model moralne vzgoje, saj so vrline osnovni temelj za moralno ravnanje. Hvala in graja sta bistveni značilnosti našega družbenega odnosa do vrlin. Hvalimo tiste, ki posedujejo vrline (so pravični, pogumni, razumni, zmerni) in grajamo tiste ki zaidejo v slabosti, ki so nasprotje vrline (so nepravični, neiskreni, nerazumni,

skopi...). Prav tako se vrline prenašajo na otroke skozi vrlo ravnanje njihovih vzornikov - vzgled.

Dileme, ali je razvoj umskih in etičnih sposobnosti ločen, stari Grki niso poznali. Po tem prepričanju bi lahko otrok svoje intelektualne razsežnosti razvijal neodvisno od etičnih načel. Vendar tudi doslednost mišljenja, pridnost učenja, smelost novih pogledov in raziskovanj vsebujejo neko etičnost, na drugi strani pa tudi vzgoja k temeljnim etičnim vrednotam sili v razmišljanje, zahteva poduk in vedenje. Posedovanje vrlin ni naravna danost, ampak predmet vzgoje, je naučljiva in priučljiva. Platon nam je v svoji Državi ponudil zanimivo temo za razpravo: ali ljudje izberejo pravičnost oziroma moralnost kot življenjsko držo zaradi njenih ugodnih posledic, kot je spoštovanje drugih, zaradi slovesa pravičnika, ki ga ob tem uživajo in tako prevzamejo le zunanji videz pravičnika, ali pa jo izberejo zgolj iz čiste nesebičnosti in vrlosti. Vendar pa je za doseganje zgoraj omenjene sreče in ohranjanje notranjega ravnovesja potrebna izbira iz nagiba nesebičnosti.

Tudi Aristotel je v Nikomahovi etiki označil srečnost kot končni smoter vseh smotrov, kot najvišje dobro. To pa iz razloga, ker si srečo vedno želimo le zaradi nje same, in vse druge stvari si želimo zato, da bi nas osrečile. Ne želimo si sreče na primer zato, da bi nam le-ta prinesla bogastvo in s tem ugled in spoštovanje ljudi, ampak ponavadi upamo, da nam lahko bogastvo prinese ugled v družbi in s tem tako opevano srečo. Srečo pa nam lahko prinese le vrl značaj in z njim skladno ravnanje. Vrl značaj pridobimo in sicer tako, da delamo vrla dejanja. In tako kot ena lastovka še ne prinese pomladi, tako tudi le eno vrlo dejanje še ne naredi človeka vrlega. Vrlino Aristotel označi kot zadržanje, sredino med dvema skrajnostima, v katerih je ena v pretiravanju, druga pa v pomanjkanju. po tem načelu je torej pravičnost sredina med trpljenjem krivice in prenašanjem krivice.

Raziskovanje zgodovine je potrebno, da se pripravimo na prihodnost. Če odnosi med narodi temeljijo samo na ekonomiji in ne na prijateljstvu, medsebojni pomoči in spoštovanju, potem se nesporazumi in spori pogosto ponavljajo. Odnose je treba oplemenititi z vrlinami. Vse, kar navidezno izgleda silno trdno, pa ni oplemeniteno z vrlinami, se lahko hitro sesuje.

Pri koncu npr. omenimo še načelo krepostnosti, toerj vrlega obnašanja: »Bodi kreposten! oz. »Kar koli že počneš, počni to na podlagi pravilne presoje, iz pravilnih nagibov in z neomajno voljo!«

10. Nekaj virov

- Aristotel (2002). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Fürst, M. (1996). *Filozofija*. Ljubljana: DZS.
- Klampfer, F. (2003). *Etiški pojmovnik za mlade*. Maribor: Založba Aristej.
- Klampfer, F. (1997). Čemu biti moralen. *Analiza*, 1/1, 1-19.
Pridobljeno 15.3.2005, iz http://www.daf-drustvo.si/a_1.htm.
- Kodelja, Z. (2001). Nekaj problemov v zvezi s pravičnostjo pri ocenjevanju. *The School Field*, 12, 3/4.
- Kroflič, R. (1999). *Med poslušnostjo in odgovornostjo*. Ljubljana: Založba Vija.
- MacIntyre, A. (1993). *Kratka zgodovina etike*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Miščević, N., Kante, B., Klampfer, F. in Vezjak, B. (2002). *Filozofija za gimnazije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Palmer, D. (1995). *Ali središče drži?*. Ljubljana: DZS.
- Platon (1976). *Država*. Ljubljana: DZS.
- Savater, F. (1998). *Etika za Amadorja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sruk, V. (1985). *Mali filozofski leksikon*. Maribor: Založba obzorja.
- Sruk, V. (1999). *Leksikon morale in etike*. Maribor: Univerza v Mariboru, Ekonomsko- poslovna fakulteta.
- Šimenc, M. (b.d.). *Demokracija, šola in filozofija za otroke*.
Pridobljeno 15.3.2005, iz <http://ceps.pef.uni-lj.si/2.pdf>.
- Šter, J. (1994). *Kaj je moralno*. Ljubljana: Davean.
- Švajncer, M., (1995). *Etika 1*. Nova Gorica: Educa.
- Vezjak, B. (2002). *Etika in vrline*. Maribor: Pedagoška fakulteta.
- Vezjak, B. (2000). *Peri Aretes (O vrlini)*. *Analiza*, 1/4, 25-44.