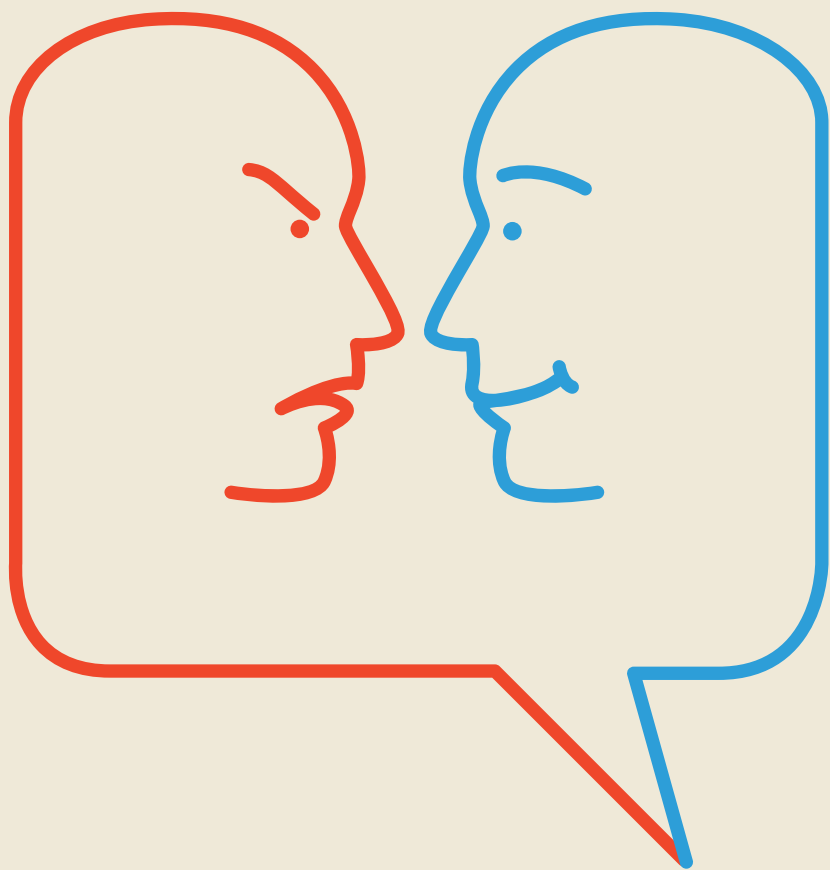


ETIKA KOMUNIKACIJE

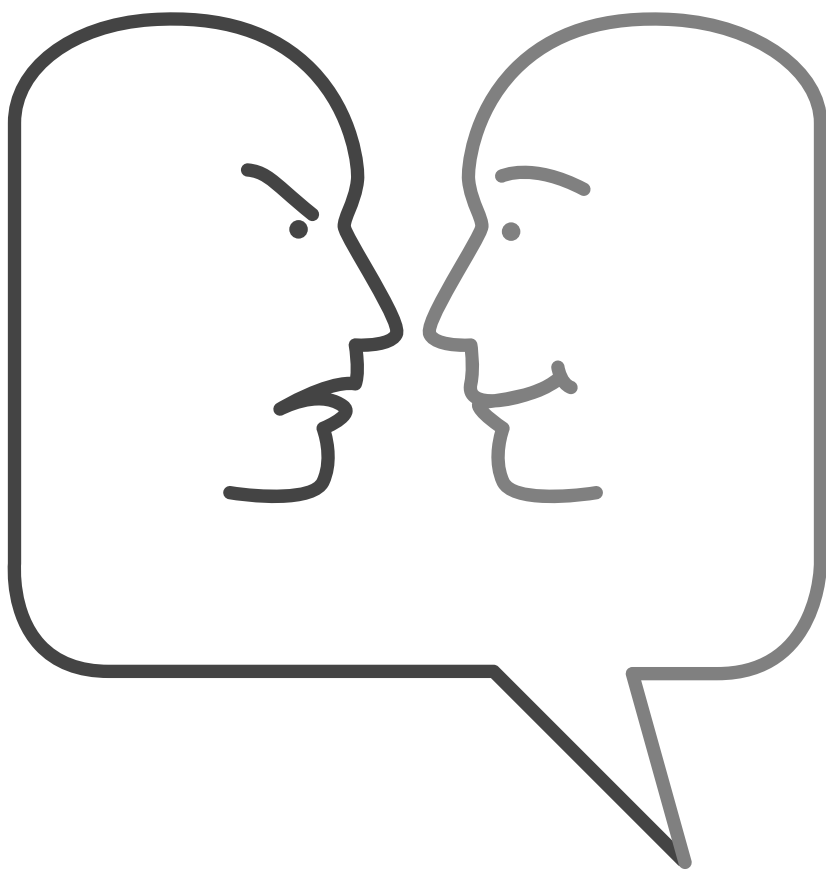
Dobra komunikacija je naša
človeška odgovornost.



ADRIANO FABRIS

Adriano Fabris
ETIKA KOMUNIKACIJE

ETIKA KOMUNIKACIJE



ADRIANO FABRIS

Podatki o avtorju

Adriano Fabris je redni profesor moralne filozofije na univerzi v Pisi, kjer poučuje etiko komunikacije in filozofijo religije. Rodil se je leta 1958 v Benetkah. Leta 1981 je na univerzi v Pisi diplomiral iz moralne filozofije in istega leta prejel štipendijo D.A.A.D. (*Deutsche Akademische Austauschdienst*) za študij na univerzi v Mannheimu. V tem obdobju je spoznal Hans-Georga Gadamerja na univerzi v Heidelbergu in sledil njegovim predavanjem. Po zaključeni diplomji je Fabris nadaljeval študij filozofije religije na univerzi v Freiburgu pod mentorstvom Bernharda Casperja. Leta 1987 je doktoriral iz teoretične filozofije na univerzi v Genovi. Leta 1984 je postal raziskovalec in leta 1990 predavatelj filozofije religije na univerzi v Pisi. Na isti univerzi je leta 1998 postal izredni profesor teoretične filozofije in leta 2001 redni profesor moralne filozofije.

Od leta 2001 do 2014 je bil direktor podiplomske študijske smeri Javne in politične komunikacije, leta 2006 je ustanovil Mednarodno raziskovalno središče za preučevanje komunikacije (*Centro interdisciplinare di ricerche sulla comunicazione*).

Adriano Fabris je urednik znanstvene revije *Teoria. Rivista di Filosofia*, sourednik revije *Filosofia e Teologia* in član uredniških odborov številnih italijanskih in mednarodnih znanstvenih revij: *Archivio di Filosofia*, *Annuario Filosofico*, *La Cultura*, *Hermeneutica*, *Anthropos*, *L'Arco di Giano* in *Humanitas* (vsi v Italiji) ter *Dois Pontos* (Paraná, Brazilija), *Phainomena* (Ljubljana, Slovenija), *Ecos de la comunicación* (Buenos Aires, Argentina), *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (Dunaj, Avstrija) in *Théologiques* (Montreal, Kanada).

Od leta 2010 do 2014 je bil direktor raziskovalnega inštituta *Re Te* (religij in teologije) na teološki fakulteti univerze v Luganu.

Leta 2007 je prejel nagrado *Potovanje v Sirkauzo* (*Premio di filosofia "Viaggio a Siracusa"*) za uredništvo revije *Teoria*, ki jo podeljuje Sicilijanski kolegij za filozofijo, leta 2009 pa Evropsko nagrado za komunikacijo Evropskega združenja za javno komuniciranje (*European Award of Communication from the European Association of Public Communication for the Master in communication*) za doprinos k preučevanju komunikacije. Je nosilec naziva »Socio de honor« španskega filozofskega združenja *Sociedad Asturiana de Filosofia*.

Med njegovimi novejšimi deli naj omenimo: »*Essere e Tempo*« di Heidegger. *Introduzione alla lettura* (2000); *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo* (2000); *Paradossi del senso* (2002); *Etica della comunicazione interculturale* (2004); *Teologia e filosofia* (2004); *Guida alle etiche della comunicazione* (ur., 2004); *Etica della comunicazione* (2006); *Senso e indifferenza* (2007); *Filosofia del peccato originale* (2009); *Heidegger* (soavtor, 2009); *TeorEtica. Filosofia della relazione* (2010); *Comunicazione* (soavtor, 2011); *La sfida del dialogo* (2011); *Filosofia delle religioni* (2012); *Etica delle nuove tecnologie* (2012); *La questione della cosa di Martin Heidegger* (2013); *Fiction mortale. C.S.I. (Criminal Scene Investigation)* (2014); *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica* (ur., 2014); *Il peccato originale come problema filosofico* (2014); *Fiducia e verità* (2014); *Twitter e la filosofia* (2015); *Il tempo esploso. Filosofia e comunicazione nell'epoca di Twitter* (2015).

Predgovor k slovenski izdaji

Adriano Fabris

Za komunikacijo je potrebna etika. Še toliko bolj zaradi vse večjega vpliva komunikacije na naše življenje. Potrebujemo jo kot dejavni subjekti komunikacije in hkrati kot sprejemniki, izpostavljeni vse bolj manipulativnim in vsiljivim komunikacijskim tokom.

Namen knjige, ki je pred vami, je poskus razumevanja, da je regulacija teh procesov mogoča in dejansko učinkovita, zato nas želi obenem tudi spodbuditi, da bi jo dobro in pravilno izvajali. Gre za filozofsko knjigo, ki je kot taka namenjena vsem. Nagovarja vse, ker vsi komuniciramo. Predvsem je namenjena ljudem, ki se s komunikacijo poklicno ukvarjajo, saj se z njimi v knjigi soočimo, zato da bi se njihova dejavnost odvijala na primeren način in v javnem interesu.

To ni lahka naloga. Dobra komunikacija je vedno tvegana. To dobro vedo novinarji, ki opravljajo svoj poklic v deželah, kjer še obstaja cenzura. Kljub temu se moramo truditi, da bi dobro komunicirali; to je odgovornost vsakega človeka v odnosu do vseh sogovornikov. Temeljna odgovornost dobre komunikacije, pri kateri mora filozofija vztrajati, je odgovornost do izrekanja resnice. Resnico sicer vedno izrekamo iz lastne perspektive, vendar jo moramo izreči pošteno. Navsezadnje je cilj te knjige, da vse to upraviči. Iskreno se zahvaljujem Deanu Komelu, ki je predlagal prevod, in Juriju Verču, ki je prevzel nalogo, da knjigo strokovno ustrezno prevede.

V tem oziru moramo v knjigi upoštevati naslednje: najprej kritični vidik. Kot uporabniki komunikacije večinoma znamo komunicirati brez večjih težav in uporabljati tehnološka sredstva, ki širijo našo sposobnost prenašanja informacij. Nismo pa vedno sposobni razumeti pomenov, resničnih zmožnosti in posledic našega komuniciranja. Zlasti mlajši z lahkoto uporabljajo nove teh-

nologije, vendar se izkaže, da so skorajda nepismeni pri razumevanju dometa in pomena komunikacijskega dejanja danes.

Naloga knjige je pojasniti, da zgolj to, da smo večji uporabljati ta ali oni kanal, ne zadošča za dobro komunikacijo. Komunikacija ni le mehansko in neodgovorno prenašanje informacij. Komunikacija je delovanje, delujemo pa lahko bodisi dobro ali slabo.

Čeprav smo vsi sposobni komunicirati, moramo tudi upoštevati, da prav vse ne more biti predmet sporazumevanja. Potrebujemo meje ali skupna pravila. Zato je druga naloga knjige določiti načela dobrega sporazumevanja, jih upravičiti in ljudi spodbuditi, da bi jih privzeli.

Za to ne zadošča poklicna deontologija, kakor tudi ne naslanjanje na določene kodekse obnašanja. Kodeksi niso vedno učinkoviti, saj ukrepi pogosto sledijo prepozno. Deontologija pa zahteva, da ozaveščamo, kaj je dobro, in tudi pojasnilo, zakaj naj bi se za to dobro odločili. To je naloga etike komunikacije kot take.

Tretji prispevek knjige je, da ponuja premislek o nekaterih vidikih našega sveta. Svet je prepleten z vse bolj razširjenimi in zapletenimi komunikacijskimi procesi, zato potrebujemo kompas, ki nam bo pomagal pri orientaciji. Razumeti moramo priložnosti in pasti takega stanja in moramo kdaj pa kdaj biti sposobni tudi reči »ne«. Prav etika komunikacije nas vodi k temu, da podvomimo v neizbežnost nekaterih izidov komunikacije, saj zavrača perspektivo »prostovoljne služnosti« tehnologijam, namenjenim sporazumevanju. Vse to zadeva ravno tiste izbire, s katerimi se danes soočamo, na primer: pravico do preglednosti nasproti zaščiti zasebnosti ali pravico do svobodnega dostopanja do informacij nasproti zahtevi po zagotavljanju varnosti.

Teh in podobnih vprašanj ne moremo rešiti le na ravni prava. Z njimi se je potrebno soočati tudi in predvsem z etičnega vidika. Knjiga želi prikazati, kako to udejanjati: ne ponuja vnaprej pripravljenih receptov, temveč želi v vsakem človeku prebuditi odgovornost. Le tako bodo mogoče vzniknili pogoji za boljšo komunikacijo med ljudmi.

Komunikacija kot etično izkustvo

Dean Komel

Ko sva se s prijateljem in sogovornikom v filozofskih zadevah Adrianom Fabrisom med njegovim obiskom pomladi 2015 v Ljubljani (<http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/kako-preseci-medverstvene-napetosti>) zadržala v dolgem popoldanskem pogovoru – takem, ki se skuša od vsepovsod dotikati vsega –, sva se nehote vedno znova vračala k stičnemu vprašanju *nas samih*, se pravi mene in tebe, nas in vas, teh, tistih in onih ... Ko se dotikamo tega, kar je, smo tako rekoč po neki nujnosti, morda pa še bolj po neki svobodi napoteni na *lastno*, ki se ga to dotikanje *tiče* ter ga *zadeva*. Ga *prizadeva* na način, kako *bivamo*, *sobivamo in prebivamo*. Lastnost se tako že v samem sebi srečuje z *drugostjo* in *tujostjo*, kakor je v novejši fenomenološki filozofiji pokazal zlasti Bernhard Waldenfels (*Želo tujega*, 1990). Tako se odpre temeljni problem odnosa, ki ni le »odnos do«, marveč v prvi vrsti »odnos z« in kot tak ne vključuje le »nanašanja«, marveč tudi *obnašanje*, vedenje, ravnanje, razmerje, odločitev. Na podlagi tega je Fabris celotno številko filozofske revije *Teoria*, ki jo že vrsto let ureja, posvetil obravnavi *Relacije in intersubjektivnosti* (*Teoria* 2015/2, prim. tudi Fabrisov prispevek ob predstavitvi sodobne italijanske filozofije, ki jo je pripravil Jurij Verč, *Phainomena* 82–83/2012, str. 9–20).

V skladu s filozofsko tradicijo sodi tak premislek *odnosa*, ki nosi v sebi možnost delovanja (*praksis*), na kontemplativno področje *etičnega*. Filozofsko ga je kot prvi docela razgrnil Aristotel v *Nikomahovi* etiki. To Aristotelovo delo še danes ohranja svojo konceptualno relevantnost, in to ne le v ožjem okviru t. i. komunitaristične etično-politične teorije. Alasdair McIntyre je v svojem osrednjem delu *Po vrlini* (1981) na sledi Aristotelovih razmislekov opozoril na zasidranost sporočilnosti vrlin v izročilu, ki manjka kot drža (*hexis*) v situaciji dandanašnjosti; ta naša »doba podobe sveta« zato izrazito pogoša *s-podobnost skupnega pogo-*

vora, komunikacije, in sicer v meri, da hkrati odpira možnost *dogovora in odgovornosti*. Kot tako jo je merodajno opredelil Aristotel v IX. knjigi *Nikomahove etike* (1170b), ki obravnava prijateljstvo: »Bit je zaželena tistemu, ki zaznava, da je dober, saj je takšno zaznavanje že samo po sebi prijetno. Zato mora vsakdo soznavati, da je dober tudi njegov prijatelj, to pa se da doseči le ob sožitju, tj. v skupnosti besede in razmišljanja. To naj bi bilo namreč pri ljudeh sožitje, ne pa, kakor pri živini, paša na istem pašniku.«

Zmožnost »srečevanja«, »snidenja v pogovoru«, »shajanja z drugim« po Aristotelu obeležuje človeškost kot tako, se pravi njegov *ethos, običaj* – nastanjenost v svetu, ki je kot taka *komunikativna*. To ne pomeni le, da človeka splošno dojemamo kot neko »družbeno bitje«, marveč da je ta družbenost odvisna od posebnosti in občosti njegove sposobnosti izražanja, razumevanja izražene pomenskosti in smiselnega sporazumevanja.

Dojemanje fenomena komunikativnosti kot bistvenega določila človeškosti, na katerega kompleksnost izčrpno opozori Fabris v pričujočem delu, tako samodejno vključuje *dojemljivost za etični vidik*, kar predstavlja posebno vrednost ne le za današnji čas, pač pa tudi na splošno. V nekoliko drugačnem kontekstu sta na to opozorila tudi Karl Jaspers, ki je komunikacijo razumel v polju »brezkončne transcendence« (*Filozofska vera*, 1947) in Jürgen Habermas, ki je komunikacijo razgrnil v vidiku konsenzualnosti (*Teorija komunikativnega delovanja*, 1981). Z Gadamerjem bi lahko rekli, da vmesnost komunikacije kot govorice, ki je sama v sebi pogovor, zajema tako smiselno občevanje kot obči smisel (*Resnica in Metoda*, 1960). Wittgenstein pa je v zaključku svojega znamenitega *Predavanja o etiki* (1929) izpostavil komunikativno mejo etične mere: »Vse moje hotenje, ki mislim, da je težnja vseh ljudi, ki so kdajkoli poskusili pisati in govoriti o etiki in religiji, je bilo, da se zaženem zoper meje jezika. A tako zaganjanje zoper stene naše kletke je povsem brezupno.« A vseeno skušamo priti čez in nas zanese preko.

Neposredni etični potencial oznake »komunikacija« se nakaže, če spomnimo na slovensko ustreznico »občevanje«, ki je po-

vezana z izrazi »občnost«, »občestvo«, »občina«, »izobčenec«, »ob«, »oba« ... Po SES se je »pslovan. **òb̥tʰ* razvilo iz ide. **obʰt̥t̥jo-*, izpeljanke iz ide. **obʰi* 'na, k', pslovan. **obv* 'ob, pri, okoli'. Prvotni pomen je nekako *'ki zadeva okolico, tj. vse naokoli'.« Podobne besedne pregibe beležimo v pogledu latinskega glagola »communicare«. »Občnost« nima samo ontološkega, marveč tudi etični pomen, kolikor ne vključuje le vidika splošnosti, marveč tudi polje *skupnega*. Tisto skupno ni nujno za vse enotno, lahko pa si ga delimo drug z drugim. Ravno ta vzajemnost skupnega je izvzeta iz funkcioniranja sodobne družbenosti, kar pospešuje njeno drobljenje in razprševanje, spričo katere se tudi posameznik ne izkazuje več kot osebnost, marveč zgolj še za osebje družbene uniformiranosti. Razlika med »odnosom z« in »odnosom do« je v slovenščini podana že z rabo predloga »ob« v primerjavi s »pri« ter sopripadnega zaimka »oba«, ki šteje več kot »dva«, kakor je to v svoji pesmi *Oba* izpovedal Edvard Kocbek: »Glej, ti si tu/ in jaz sem tu,/ drug drugemu neznanka.// Glej, ti si zdaj/ in jaz sem zdaj, /oba sva brez prestanka.// Oba sva jaz,/ oba sva ti, oba duha uganka.// Oba sva kaj, / oba zakaj, / oba ljubezni zanka.«

Etika komunikacije je v svojem jedru etika *vzajemnosti* in kot taka tvori pogoje možnosti politike solidarnosti v današnjem globaliziranem svetu, ki pa se lokalno vsepovsod preobraža v *ne-svet* človeško indiferentnih egointeresov. Vključevati tisto, kar nam je skupno, zato ne pomeni le zavedanja, marveč predvsem *vest* kot *obvestilo* in *vest* kot *osvestitev*, da si skupaj delimo ta svet, ki je za vsakogar različen, pa vendar za vse isti. Sporočilna izraznost, razumevanje in sporazumevanje, ki tičijo v komunikaciji oziroma občevanju tako neposredno, po vesti v tem dvojnem smislu, prehajajo v etični kontekst. Če etiko komunikacije razumemo v tej smeri, da komunikacija sama tvori, ustvarja in poustvarja etični kontekst z namero sporočanja smisla drugemu in ob tem zarisuje obris skupnega, potem se v skladu s tem modificira tudi vrlina ne le našega ravnanja, marveč tudi same etične ravni: (so)delovanje v smislu sporočanja, občevanja in sporazu-

mevanja namreč že samo po sebi narekuje obzir in dojemljivost za drugega.

Radi sicer govorimo o kvaliteti medsebojnih odnosov, a hkrati pozabljamo, da kvaliteta teži k *dobremu* na način, ki odstopa od sleherne kvantitete dobrin. Dobro po filozofskem nauku predstavlja bit samo, kar sporoča in *naroča*, da etike komunikacije ne idealiziramo v pogledu njenih izhodišč, ciljev in smotrov. V nasprotju s tem velja dosledno zagovarjati *spontanost* komunikacije, ki v izhodišču in ciljih izpolnjuje *avtonomijo* njej sami imanentne etične težnje k dobremu. Lahko nas seveda in večinoma tudi nas pušča prazne in dela nestrpne ter neučakane, in to kljub prizadevanju za bolj pristne medsebojne odnose, strpnost in toleranco. A ta diskomunikacija, ki je verjetno ne moremo nikoli docela odstraniti iz odnosa, hkrati pa narekuje naše prizadevanje za njegovo *čistost*, na svoj »negativen« način vendar izkazuje povezavo etike komunikacije s *kulturo v komuniciranju*. »Kulturo« bi lahko v skladu s tem opredelili kot tisto *vmesno občost v posredovalnem občeivanju*, ki je nasledek imanentne etičnosti komunikacije, tako da v svojstvu *izročenosti izročilu naroča* njeno *sporočilnost*.

Spričo tega postane razvidno, da se etika komunikacije ne zaдрuže zgolj pri takih ali drugačnih vlogah, ki jih prevzemamo in zavzemamo v kakem predpostavljenem komunikacijskem okviru ali »sistemu«, marveč nas bivanjsko postavlja pred *naloge*, ki jih nalagata kulturna položenost in položaj, kolikor seveda take *ekstencialne podlage* ne odklonimo in se je znebimo kot odvečnega bremena. A zna biti, da to olajševanje, tako značilno za propagando današnjega *telekomuniciranja* znotraj množične kulture in družbe spektakla, trči na neko notranjo blokado, kjer ni mogoče več nizati ene povesti za drugo, marveč se prebudi *ona vest v nas*, ki *edino in edinstveno* odloča o tem, kako se nosimo sami s seboj in z drugimi, kako sprejemamo komunikativno napotilo svetnega odnosa. Kot popotnico morda velja s sabo vzeti Aristotelovo reklo iz razprave *O duši* (420b), namreč da je komunikacija, *hermeneia*, zaradi dobro-bitosti (*to eu*).

UVODNA BESEDA

Cilji knjige

Komunikacija je danes nadvse modna tema. Njeni procesi namreč globoko vplivajo na naše življenje in ga spreminjajo, vse do te mere, da je samorefleksija (ali sploh kakršen koli razmislek) o naši prihodnosti nemogoča, ne da bi ob tem upoštevali sredstva in tehnike komunikacije. Hkrati danes bolj kot kadar koli prej komunikacijska dejavnost zahteva temeljitejšo opredelitve in trdnejše določitve regulacije ter, ne nazadnje, smernic delovanja. Sprva je torej treba izluščiti in izpostaviti kriterije, načela in vrednote, ki se v temelju skrivajo v vsakomur, ki komunicira in ob tem udejanja izbiro.

Cilji te knjige so naslednji: določiti, kaj bi pomenila dobra komunikacija, utemeljiti in upravičiti vsako vedénje, ki gre v to smer, ter nato znotraj komunikacije določeno etično izbiro utemeljiti glede na drugo. Knjiga bralcu ponuja odgovore na naslednja vprašanja: a) o različnih pomenih, ki jih vsakršno pojmovanje »etike« nosi s seboj, tako da bo nato mogoče izoblikovati neko pravo etiko komunikacije kot aplikativno etiko (1. poglavje); b) o težavah, s katerimi se srečujemo ob različnih opredelitvah izraza »komunikacija«, o nuji po osvetlitvi pomena, ki je v njenem ozadju, ter od tod o potrebi po določitvi načinov, znotraj katerih lahko komunikacija najde sebi primerno regulacijo (na nivoju poklicne deontologije, *etike komunikacije* kot take ter *etike v komunikaciji*: prim. 2. poglavje); c) kar sledi, so odgovori na vprašanja, povezana z etičnimi modeli, ki osnujejo in oblikujejo različne oblike komunikacijskih modalitet dejanja ter jo ne nazadnje tudi osmislijo (3. poglavje); č) bralcu bodo predstavljeni jasni napotki s konkretnimi pravili, kako krmariti znotraj različnih komunikacijskih področij (npr. znotraj področja pisnega ali govornega jezika, v časopisju ali na televiziji, spletu ali reklami,

javni komunikaciji ali medkulturnem posredovanju: prim. 4. poglavje).

Knjiga ponuja opis komunikacijskih procesov, prikaz njihovih modelov in načel, na katerih procesi ne le slonijo, temveč se na njih tudi nanašajo. Šele s tem se lahko izrisuje dokončen namen besedila, ki je nič več kot poskus določanja in izoblikovanja specifične, a konkretne regulacije rabe komunikacije ter utemeljitve pomena teh pravil. Drugače rečeno, knjiga poskuša odgovoriti na vprašanja, *kako in zakaj komunicirati* ter predvsem *kako in zakaj dobro komunicirati*. To pa pomeni, da je njen cilj pojasniti, *kaj pomeni* »dobro komunicirati« in *kateri je smisel*, na podlagi katerega se lahko za to odločimo.

Postavljena vprašanja in odgovori niso zanimivi le za tiste, ki se s komunikacijo poklicno ukvarjajo, temveč za vsakogar, ki komunicira. Na tem mestu uporabljam izraz »komunikacija« znotraj pomena, ki ga šele moramo določiti, tj. da lahko vsakdo, ki je vključen v komunikacijsko polje, postane pravi *sogovornik*. Knjiga je zato namenjena vsem. Ne le zato, ker vsi, tako ali drugače, stalno komuniciramo, ampak tudi zato, ker se vsi lahko vprašamo o pogojih, smislu, posledicah ter kriterijih naše komunikacijske dejavnosti. Gre za nadvse potrebno zadevo, danes še bolj kot kadarkoli prej.

Knjigo posvečam svojim staršem Ginetti in Aldu, ki so me znotraj besed naučili razlikovati videz od resnice, minljivo od stvarnega, laž od resnice.

1. Etika in komunikacija

Kaj pomeni »etika«?

Začnimo s konkretno izkušnjo, z izkušnjo, ki je tu in zdaj pred nami. Recimo: beremo knjigo, domnevamo, knjigo o etiki komunikacije. To branje lahko poimenujemo kot dejanje, kot konkretno dejanje branja knjige. Če to dejanje ni le epizodno, če ne pomeni, da iz radovednosti le preletimo knjigo, mogoče zato, da bi se odločili za nakup, temveč da to dejanje zaznamuje neka kontinuiteta, potem nimamo toliko opravka z nekim dejanjem, nekim osamljenim primerom, temveč z neko *dejavnostjo*. Če se potem dejavnost utrdi, postane način, kako se postavljamo v odnos do sveta, reči in ljudi, torej navada: dejavnost sama se spremeni v *obnašanje* oziroma *vedenje*. To dobro ve, kdor rad bere, kdor še vedno goji to navado in z veseljem izvaja niz točno določenih dejanj, če že ne obredov: odpre knjigo, z očmi preleti besede in vrstice, obrne stran, požira papir, okuša njeno obstojnost in vonjave, zapre knjigo in razmisli. In nekaj podobnega se dogaja tudi takrat, ko uporabljamo digitalno knjigo.

In ravno taka dejavnost nam ponuja priložnost, da razmislimo, čeprav mogoče za ceno prekinitve branja. A tudi refleksija, če dobro premislimo, je že sama po sebi neko dejanje. Gre za filozofsko dejanje *par excellence*, dejanje, ki je za nekatere – tako imenovane »filozofe« – navada, če ne celo poklic. Dejanje filozofske refleksije lahko prekine druga dejanja in nam omogoča distanco do našega početja; to pa zato, da bi razumeli situacijo ter iz nje izluščili smernice, po katerih naj bi se vedli v prihodnje. Že od antike filozofski refleksiji, ki se ukvarja z našimi dejanji, dejavnostjo in obnašanjem, na Zahodu pravimo *etika*. Ali drugače, gre za refleksijo dejavnosti, ki je že sama po sebi dejavnost, tj. dejavnost, ki je lastna filozofiji.

»Etika« v vsakdanji govorici ne označuje le refleksije o dejavnosti, ki se odvija po načinih, ki jih bom kmalu predstavil. Izraz označuje tudi ali predvsem skupek kriterijev, načel in navad, ki vodijo ter urejajo vedënje posameznika ali skupnosti, tako v splošnem pomenu kakor znotraj določenega zgodovinskega obdobja. V tem smislu lahko govorimo o »laični etiki«, o »religiozno utemeljeni etiki« ali še o »etiki vrlin«, »etiki dolžnosti«, »antični« ali »moderni« etiki. V glavnih obrisih lahko trdimo, da ljudje ne prevzemajo ali izbirajo načel in navad na zavedni ravni. Načela in navade so same po sebi tisto vsesкупno ozadje, na katerem sloni naše vsakdanje vedënje. Tu se kaže prva dvoumnost pri uporabi izraza »etika«. Beseda po eni strani izraža neposredno sprejemanje predpisov vedënja, ki jih delijo tudi drugi in brez katerih ne bi bili sposobni gibanja v vsakdanjem življenju. Po drugi strani besedo »etika« razumemo kot refleksijo pravkar omenjene dejavnosti, ki nam ne omogoča le uzaveščenja predpisov, ampak tudi, da o njih podvomimo in jih – po potrebi – tudi zavrnemo.

To pa ni edina dvoumnost, s katero se srečujemo ob izrazu »etika«. Znano je, da izraz prihaja iz grškega *ēthos*, ki ga lahko prevajamo kot »vedënje«, »navada«, »običaj«, »šega«. Starogrški jezik pozna dva izraza, ki ju je z našo abecedo mogoče zapisati kot *ēthos*. To sta izraza ἦθος in ἦθος, ki se razlikujeta po prvi črki, vendar se izgovarjata enako.¹

Kljub razliki v zapisu med njima ni večje vsebinske razlike. Prvi izraz, ἦθος, se nanaša predvsem na individualno prakso in običaje, medtem ko drugi, ἦθος, poudarja (še posebno, če ga uporabljamo v množinski obliki) intimni odnos med vedënjem in dimenzijama doma ter skupnosti. Toda očitno je, da moramo oba vidika obravnavati skupaj, saj, kakor smo že rekli, se dejavnost po eni strani lahko utrdi kot navada, torej kot običaj (ἦθος), ki pa si ga kot takega skupnost ne le deli, ampak se v njem prepoznavata,

¹ Prim. Aristotel, *Nikomahova etika*, II, 1103 a, 15–18.

prav zato, ker je sposoben poistovetenja, kljub specifičnim značilnostim (ἦθος).

Če nadaljujemo po poti rabe jezika, lahko zasledimo še eno težavo. Za izražanje navad in načel vedënja kakor tudi za refleksijo o njih uporabljamo, večkrat samovoljno, izraza »etika« in »moral«. Toda tudi za tako jezikovno rabo lahko najdemo razloge v zgodovini: tako ἔθος kot ἦθος imata s svojima komplementarnima pomenoma v latinskem jeziku le en izraz: samostalnik *mos*, *moris*. Ne preseneča torej, da Ciceron v iskanju izraza, ki bi predstavljal dejavnost (tako posamično dejavnost kakor dejavnost skupnosti) ter hkrati še njeno preučevanje, v delu *De fato* (I,1) izbere izpeljano pridevniško obliko *moralis*, *morale*.

Zato v jezikih, na katere je latinščina odločno vplivala, poznamo dva izraza za našo temo: v italijanščini sta to na primer »etika« in »moral«, ki pa ju v rabi, kakor sem že omenil, težko razlikujemo. A vendar je razlikovanje obstalo zato, da bi zajeli tako polje naših dejanj kakor refleksijo o njih, tako individualne prakse kakor dimenzijo skupnih pravil.

Seveda v filozofiji in drugje ni primanjkovalo poskusov, da bi nedorečenost odpravili, predvsem s poudarkom na razlikovanju tega, kar v vsakdanji rabi jezika ostaja nerazlikovano. Prav zato za »filozofsko refleksijo, katere predmet je področje človekove prakse, zajete v mnoštvu njenih izrazov,«² uporabljamo izraza *filozofija morale* ali *filozofska etika*. In nekaj podobnega se dogaja na področju, ki je še posebno v ospredju v analitični filozofiji. To področje preučuje »naravo etike« ter »metode utemeljevanja in dokazovanja, ki jih vsebuje«. Tak pristop razkriva »različne dimenzije človekovega etičnega bivanja.«³ Za vse to danes uporabljamo izraza *metaetika* in *metamoral*. Potreba po razlikovanju sfere človekovega ravnanja v svoji konkretni zgodovinskosti od

² A. Da Re, *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*, Bruno Mondadori, Milano 2003, str. XI. Prim. še publikacijo istega avtorja *Le parole dell'etica*, Bruno Mondadori, Milano 2010, str. 2.

³ E. Lecaldano, *Etica*, TEA, Milano 1996, str. 12–13.

vede, ki to sfero preučuje, je pripeljala, skoraj samovoljno,⁴ do poimenovanja prve dimenzije kot *morale* ter druge kot *etike*.

Namen pojasnil ter opreznosti pri terminološki uporabi v vsakdanjem govoru je vsaj nekoliko postaviti red v dvoumnem razlikovanju različnih pomenov izraza »etika«. Vendar zgolj vračanje k različnim besedam ali izrazom – ἠθικός in ἠθικός, morala in etika, etika in filozofska etika, etika in metaetika, morala in meta-morala – ni dovolj za vztrajanje pri razlikovanju. Tudi zato, ker so druga vprašanja, ki zadevajo našo dejavnost, že na vidiku.

Vprašanja etike

Vrnimo se k našemu primeru: branje knjige. Zato da bi premislili tako dejanje, kakor to dela filozofija, si moramo zastaviti nekaj točnih vprašanj. Ne gre za novost, saj se že od starih Grkov vsaka filozofska dejavnost začne s spraševanjem: kakor nam pripoveduje Platon, Sokrat sprašuje svoje someščane, ali vedo, kaj pravzaprav počnejo; prav tako se sprašuje filozof Aristotel, ki s specifičnimi vprašanji razkrinka čudenje pred nepričakovanim in odkriva vzroke tega, kar nas obdaja.

V filozofiji se vprašanja ponavadi ponavljajo. Služijo nam, kakor nas uči Aristotel, tako pri razkrivanju tega, kar pravzaprav je, in opisu različnih modusov tega bivajočega kot tudi pri umeščanju predmeta našega spraševanja v širšo mrežo relacij, ki nam po eni strani odkrivajo razloge, zakaj nekaj sploh je, in po drugi, kateri je njegov smisel. Če dobro pomislimo, je mogoče podobna vprašanja postavljati tudi na področju etike. O dejavnosti se lahko najprej vprašamo, *kaj je to*, kar počnemo, in *na kakšen način* oziroma *kako* se pravzaprav dejanje

⁴ Prim. C. A. Viano, *Etica*, Istituto Editoriale Internazionale, str. 12–13. Samovoljnost, na katero opozarja Viano, med drugim potrjuje tudi filozofska tradicija, ki prek sklicevanja na Kanta in Hegla odnos med »etiko« in »moralo« obrne: izraz »moralo« označuje raven abstraktnih in univerzalnih načel, ki omogočajo moralno ovrednotenje konkretnih vedenj, medtem ko se izraz »etika« nanaša na kulturno, družbeno in zgodovinsko dimenzijo, v kateri se moralna vedenja dejansko udejanjajo.

izoblikuje: gibamo se v smer določanja in opisovanja našega delovanja.

Ko si postavimo taka vprašanja, se nam izrisuje širše ozadje, sestavljeno iz zvez, ki povezujejo dogodke, ki jih preučujemo, z drugimi dogodki; slednji se nato vežejo še z drugimi, vse do potencialno brezkončnih navezav. Drugače rečeno, izrisuje se nam odprta dimenzija, znotraj katere so številne možnosti. To so možnosti in mi med njimi izbiramo tako, da se vprašamo, *kaj lahko storimo*, oziroma ustrezneje, *kaj moramo storiti*. Če nam ni jasno, kaj nas vodi pri izvršitvi določenega dejanja ali prevzetju določenega vedénja, se lahko vprašamo *zakaj*: zakaj lahko prevzamemo posebno vedénje oziroma zakaj ga v določenih primerih moramo prevzeti.

Vrnimo se k branju knjige. Če želimo ustrezno premisliti, se lahko vprašamo, po čem se razlikuje naše branje, na kakšen konkreten način se odvija, kaj je njegov vzrok in kateri je njegov cilj. In še, če je dejanje branja eno od možnih vedénj, se lahko ob taki izbiri vprašamo, kaj je najbolje storiti oziroma kaj v določenih primerih moramo storiti. V primeru, da izberemo ravno branje knjige in da bi izbiro upravičili, se nato lahko vprašamo po razlogu za tako odločitev. Drugače rečeno, s spraševanjem se lahko osredotočimo na motivacijo, ki nas je privedla do branja, ali pa na poti motivacije nadaljujemo in se vprašamo po smislu, ki ga to dejanje ima za nas.

Kaj delam? Kako to delam? Kaj me vodi k temu dejanju? Kateri je njegov cilj? In še: kaj naj bi storil? Zakaj naj bi to storil ali naj bi to moral storiti? Kateri je smisel mojega delovanja? Gre za vprašanja etike. Filozofska naravnost hitro razširi domet vprašanj od konkretnega posamičnega dejanja na obče delovanje, od partikularnega obnašanja posameznika ali skupine na neko nagnjenje, ki naj bi bilo skupno vsem ljudem. To je odločilna poteza filozofije že od antike: poteza, ki omogoči, da se pogovor razvije v diskusijo, ki ne velja le za posameznika, ampak za vsakogar; veljati mora torej ne le za ta ali oni posamičen dejavnik, temveč za

vsak dejavnik, ki ga pojmuje kot racionalno bitje. In enaki zahtevi po univerzalnosti so podvrženi različni pojmi, ki spadajo v besednjak etike, npr. »dobro«, »pravično«, »krepostno« itn.

V preučevanju in izrecnem oblikovanju podobnih vprašanj je skozi zgodovino mogoče zaslediti različne faze. Danes vprašanja odpirajo polja preučevanja, ki jih tako ali drugače določamo kot produktivna; skušamo predvsem odgovoriti na vprašanja »Kaj?«, »Kako?«, »Zakaj?«, »Čemu?« delovanje nasploh in uporabljamo glagole »moči« ali »morati« v odnosu do tega, kar sprejemamo kot »dobro«, »pravično«, »krepostno«. V preteklosti ni bilo tako. Do razkrivanja različnih pogledov, ki jih ta vprašanja odpirajo, je prišlo postopno.

Čeravno tvegamo shematičnost, lahko trdimo, da so vprašanja v zvezi z definicijo delovanja prevladovala v antični etiki (gre za vprašanja, ki jim je cilj določanje smernic našega ravnanja prek določanja tega, kaj delovanje pravzaprav je in kako se vsakokratno izrisuje). Ponujala so izhodišča za celovito preučevanje navad in običajev ljudi, kar je razvidno že pri Aristotelu. Teme, ki se vežejo na dolžnost, so značilne predvsem za judovsko-krščansko tradicijo in se izrisujejo kot odraz razcepa (skupen pravzaprav vsem predpisanim moralam) med tem, k čemur je človekovo delovanje nagnjeno, in tem, kar mu zapoveduje neka višja avtoriteta. To je mogoče odkrivati tudi v laiciziranih verzijah *deontološkega modela*,⁵ npr. pri Kantovi utemeljitvi morale. Vprašanja o tem, zakaj jaz storim nekaj ali zakaj bi moral storiti nekaj, tj. *vprašanja o smislu* delovanja, se problematizirajo v trenutku pomanjkanja religioznega, vsem vnaprej sporazumno sprejetega odgovora. Vprašanje smisla se znova znajde v središču filozofskega premišljevanja. Filozofija zaznava potrebo po vnovičnem premisleku, še posebno po Nietzscheju: filozofu, ki ta odgovor prvi radikalno postavi pod vprašaj.

⁵ Izraz »deontologija« dobesedno pomeni »znanost o dolžnosti«. Različne pomenne tega izraza bomo podrobneje pojasnili v 2. poglavju.

Poskusimo zdaj na kratko določiti specifične poti, ki so skozi zgodovino zaznamovale etiko in se danes med seboj križajo. Prepletanje teh tokov in pogledov nam bo omogočilo vzpostavljanje ozadja, na katerega bomo lahko umestili že obdelane modele morale. Ko jih bomo umestili, bo mogoče določati pogoje možnosti različnih etik komunikacije, kar bo predmet 3. poglavja.

Opis delovanja

Našemu vedênju se lahko približamo, če ga poglobljeno opazujemo in opišemo. Definicijo delovanja je mogoče zaslediti predvsem v odgovorih na specifična vprašanja: »Kaj je delovanje?« ali »Kako delujemo?« Cilj natančne izostritve in poskusov razumevanja teh procesov ni le v njihovi predstavitvi, temveč pravzaprav v določanju razlogov, zaradi katerih se delovanje udejanja. Definicija razlogov za delovanje je torej odkrivanje njegovih vzrokov. Ob spoznavanju vzrokov, ki jih bomo obdelali z ustreznimi teoretskimi pristopi, bo zato mogoče predložiti tudi napoved za vedênje v prihodnje in ponuditi nekaj smernic za razumevanje tega, kar si z delovanjem zastavljamo.

To lahko pojasnimo s primerom iz Aristotelove misli. Njegov poskus določanja delovanja in opisa njegovih procesov se navezuje na pojmovanje splošnega dobrega in na odnos, ki se vzpostavlja med delovanjem in dobrim. Dobro je smoter, je cilj človekovega delovanja. Še več: sam ustroj človekovega delovanja je proces, ki stremi k uresničenju cilja. Človekova bit sama kot subjekt dejanja je težnja k uresničenju dobrega in k iskanju sredstev za dosego tega cilja. Le tako človek doseže krepot.

Po Aristotelu gre tu za *naravno* težnjo, ki je torej prisotna v naravi, v samem bistvu človeka kot takega. V tem je osnova vsem skupna in od tod je mogoče poiskati skladnost med različnimi dejavniki. Do nesoglasja namreč prihaja pri določanju »dobrega«, h kateremu človek stremi. Vsak človek teži k določenemu partikularnemu dobremu, k nečemu, kar je dobro zanj in torej kar specifično odgovarja njegovi želji in nagnjenju.

Kako je mogoče združiti razlike, ki so produkt želja in nagnjenj ter se razlikujejo od človeka do človeka, obenem pa so skupne vsem ljudem? Nesoglasja nastajajo iz različnih pojmovanj, kaj naj bi bilo »dobro«, združenje v skupni ustroj pa je mogoče le s filozofsko pojasnitvijo, kaj je zares »dobro«. Kaj je torej dobro samo po sebi, tisto najvišje dobro, h kateremu človek kot razumno bitje po svoji naravi teži? Vzporedno je treba tudi razvrstiti sposobnosti, ki človeku zagotavljajo doseganje tega dobrega: obstajajo namreč sposobnosti, ki človeka v stremljenju k dobremu oddaljujejo od dobrega, in sposobnosti, ki dosego dobrega omogočajo.

Aristotelova razvrstitev nam tako ponuja hierarhično predstavitev, ki partikularna razumevanja dobrega podreja občemu dobremu, tj. srečnosti (*eudaimonia*), ki je mišljena kot najvišje dobro oziroma kot človekov naravni cilj. To srečnost človek v polnosti doseže v udejanjanju lastnega avtentičnega klica: torej v udejanjanju tistega življenjskega ravnovesja, ki mu je vzor lik filozofa. Ob tem je treba hierarhično razlikovati človekove sposobnosti, v odnosu do katerih, kot vemo iz Platona, razumni del duše spozna, da je njegova naloga obvladovati težnje, želje in nagnjenja, ki nas lahko od prvega smisla oddaljujejo. Etika dobrega kot smoter človekovega delovanja je zato tesno povezana z etiko vrlin oziroma načinov za doseganje dobrega kot takega.

Aristotelova etika se odlikuje kot poskus vzpostavljanja dvojnega ravnovesja. Prvo ravnovesje se izrisuje kot notranje za vsakega posameznika. Omogoča mu – tudi s podrejanjem strasti – obet za dobro življenje, saj z uresničevanjem vrlin dosega to, kar je dobro kot tako. Drugo ravnovesje je ravnovesje med vsemi ljudmi, z določanjem dobrega kot takega in sredstev za njegovo doseganje ter, posledično, z razporejanjem posamičnih smotrov vzpostavlja hierarhični red; tovrstno ravnovesje stremi k izničenju vseh konfliktov.

Posamično dobro se tako umesti v dimenzijo skupnega dobrega, h kateremu ljudje po naravi stremijo, čeprav ni nujno, da ga

vsakič tudi prepoznajo. Zdaj je tudi jasno, kot piše Aristotel na začetku svoje *Nikomahove etike*, zakaj moramo razpravljanje o etiki vključiti v splošni diskurz o osnovanju politične sfere.⁶

Kaj moram storiti?

Vendar Aristotelov predlog vzdrži samo, če ob njem sprejmemo tudi nekatere temeljne predpostavke. Na primer, razlaga procesov delovanja naj bi nam že sama po sebi ponujala uvid njihovih motivacij oziroma njihov smisel. Druga predpostavka dopušča možnost dokončnega in enopomenskega določanja človekove narave. Nadaljnja, samo po sebi sprejeta predpostavka se nam razkriva v enačenju med tem, kar v skladu s samim seboj storim, in tem, kar moram storiti. Predpostavlja torej, da dolžnost nikakor ni v nasprotju z mojo naravo, temveč se v trenutku, ko samega sebe zares razumem, izrisuje kot njena razlaga. Ponovno: Aristotelova perspektiva prevzema (in prek njene razlage potrjuje) popolno harmonijo človeka s svetom, z drugimi ter s samim seboj. Toda cena, ki jo mora teorija ob tem plačati, je previsoka: tvegamo namreč, da smisel delovanja enačimo z njegovo razlago, da je bit človeka zgolj dejstvo in da je dolžnost pojasnilo biti.

Te predpostavke postavlja pod vprašaj judovsko-krščanska tradicija. Iz nje izhaja drugačno pojmovanje etike. Etika ni več rezultat vnaprej predpostavljenega ravnovesja, temveč stvarne distinkcije med tem, kar sem, kar bi lahko ali bi hotel storiti, in tem, kar moram storiti. Refleksija našega delovanja in njegovih načel je zdaj osredotočena na vprašanje zla, na odnos med božjo in človekovo voljo, in to v vsej njeni »škandaloznosti«.⁷ Znotraj te tradicije etika predvsem pridobi neko dejansko zavest o radikalni zarezi, ki leži med možno razlago našega ravnanja in njegovim smislom.

⁶ Prim. Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 1094 b, 12–13.

⁷ Prim. P. Ricoeur, *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986.

Zareza je plod novega osnovanja. Z Aristotelom smo pokazali, kako grška filozofska paradigma osnuje etiko na človekovi naravi, v bibličnem kontekstu pa se etika osnuje na religiji, oziroma na posebnem odnosu, ki ga človek vzpostavlja z božjim. Ob pretežno opisnem pristopu antične etike se zdaj pojavlja vnaprej predpisana usmeritev, značilna za religiozno zaznamovano etiko. In ker se zdi to, kar judovsko-krščanski Bog zahteva od človeka, pogosto v nasprotju s tem, kar si človek po naravi prizadeva doseči, se v samem človeku postopoma izrisuje razcepitev med tem, kar človek sam po sebi namerava uresničiti, in tem, k čemur ga navaja Bog, oziroma k dolžnostnemu dejanju. Posledično, kakor izhaja iz judovskih zapisov in zgodnjih krščanskih besedil, se človek oblikuje v bojno polje med seboj nespravljljivih nagnjenj in ukazov.

Izbira človekove narave kot referenta ne more zagotoviti enopomenskih napotkov obnašanja in še manj se je sposobna predstaviti kot merilo, od koder bi bilo mogoče določiti prostor etike. Ta prostor je Bog že začrtal. Bog je tisti, ki določa, kaj je dobro storiti in kaj je treba storiti, da se dobro uresniči. Prav tako nam namreč Bog pove, zakaj moramo delovati na določen način.

V Drugi Mojzesovi knjigi, v *Exodusu*, Božja beseda najde svojo paradigmatski izraz v desetih Božjih zapovedih. Iz jezikoslovnega vidika so zapovedi oblikovane kot predpisi, ukazi, brezpogojne zahteve. In spet: ko človek v sebi ni sposoben odkrivati, takoj in neoporečno, napotkov za lastno ravnanje, mu je to odrejeno od Boga. Posledično se zato pojavi distinkcija znotraj človekovih nagnjenj: obstajajo taka, ki človeku omogočajo pot do spoštovanja Božjih zapovedi, in taka, ki jo zapirajo. In prav poslušnost zapovedim človeka spodbuja, da se upre nagnjenjem, ki mu ne dopuščajo, da bi živel po Božji volji oziroma po tem, kar Bog od njega zahteva.

V religiozno zaznamovani etiki najde svojo utemeljitev razlog, zaradi katerega moramo poslušno slediti Božjim zapovedim. Po tej poti, če uporabimo svetopisemski jezik, človek ostaja zvest zavezi, ki mu jo Bog predlaga, tj. spodbujati prijateljstvo z Bogom in