
Moralna vzgoja, hipokrizija in samoprevara

Tomaž Grušovnik

Kot poroča Marjan Šimenc v članku o moralni vzgoji v eni izmed preteklih številčk pričujoče revije, je moralna vzgoja v sodobnem času doživela pomemben premik, in sicer od gole »reprodukcije družbenih vrednot (internalizacije, socializacije)« do zahteve po kritičnem odnosu posameznika do obstoječe družbe, pri čemer je poudarek na »svobodi posameznika in njegovi avtonomiji« (prim.: Šimenc, 2012: str. 82). Zaradi izrazite pluralnosti in kritičnosti sodobne družbe, kjer posledično umanjka širši konsenz glede vrednot, današnji pomen moralne vzgoje primarno tako ne zajema več vključevanja posameznika v družbo preko njegovega preprostega ponotranjenja moralnih vrednot, temveč skrb za razvoj kritičnega mišljenja, ki učencu v sodobni šoli omogoča, da bo samolastno premislil svoje in družbene implicitne vrednote. Moralna vzgoja danes tako zajema predvsem vzgojo za posameznikovo avtonomnost, ki je eno od splošnih načel vzgoje in izobraževanja in se povezuje z »oblikovanjem razmišljujočega posameznika«, pri čemer je treba »slediti načelom objektivnosti, kritičnosti in pluralnosti« (Bela knjiga 2011: str. 13–14). Osnovna premisa moralne vzgoje v sodobnih pluralnih družbah je tako avtonomen, kritično razmišljujoč posameznik, ki zmore objektivno in neodvisno od najrazličnejših družbenih pritiskov razsojati o moralnosti in v skladu z njo tudi ravnati.

Pričujoči prispevek se želi zato primarno nasloniti na idejo vzgoje za avtonomijo kot temelja sodobne moralne vzgoje, a skuša hkrati izpostaviti poseben izziv za samostojno kritično mišljenje v moralni presoji. Ta izziv vidi v pojavu »moralne hipokrizije«,¹ ki v skladu s študijami so-

¹ Ang. *moral hypocrisy*.

cialnega psihologa C. Daniela Batsona predstavlja pomemben dejavnik v moralnem delovanju posameznika, nadalje pa tudi v filozofsko-psihološkem pojavu »samoprevare«,² ki znotraj polja moralnosti posameznikom med drugim omogoča nezavedno prilagajanje moralnih standardov njihovemu ravnanju ter s tem racionalizacijo in problematično moralno upravičevanje sicer spornega vedênja. Oba pojava namreč močno spodkopavata posameznikovo zmožnost za kredibilno avtonomno presojanje in ravnanje v skladu z moralnimi načeli, to pa na način, da – paradokсно – pri posamezniku proizvajata *videz* njegove kritičnosti, avtonomnosti in moralnega delovanja. Osrednja teza pričujočega besedila se tako glasi, da je poudarjanje avtonomije in kritičnega mišljenja v moralni vzgoji sicer nujno, da pa mora biti nadgrajeno z ustreznim razumevanjem in upoštevanjem pravkar omenjenih pojavov, saj lahko zgolj povišana stopnja samozavedanja vodi celo k najspornejšim moralnim odločitvam (prim.: Batson et al., 1999: str. 535). Moralno vzgojo, ki temelji na avtonomnem in kritičnem moralnem presojanju, je tako nujno dopolniti z zavestjo o delovanju psiholoških mehanizmov, kakršna je denimo »kognitivna disonanca«, ki jo je teoretsko razvil Leon Festinger v petdesetih letih prejšnjega stoletja in ki pogosto igra ključno vlogo pri (pre)oblikovanju naših prepričanj. V skladu s pravkar povedanim je posredna teza pričujočega sestavka povezana s kritiko tako imenovanega »modela informacijskega deficita«, ki predpostavlja, da je pomanjkanje informacij oziroma vednosti odločujoči dejavnik pri neustreznem ravnanju. Povedano drugače, problem neetičnega ravnanja pogosto ni povezan s pomanjkljivim znanjem ali slabim kritičnim pretresom (s pomanjkljivo vzgojo v smislu transmisije vednosti in vrednot ali s pomanjkljivostjo v moralnem presojanju), temveč z zanikanjem, »izogibanjem vednosti«,³ morda pa tudi s tem, kar lahko s pomočjo Shoshane Felman poimenujemo »aktivno neznanje«.⁴

Moralna hipokrizija

C. Daniel Batson je skupaj s sodelavci v devetdesetih letih prejšnjega stoletja in v začetku našega tisočletja opravil vrsto poskusov, ki se dotikajo vprašanja, zakaj moralni ljudje ne ravnajo moralno (prim.: Batson in Thompson, 2001). To vprašanje je sicer poznano tudi v filozofski moralni teoriji kot problem »nemoralneža«, tj. nekoga, ki ima vsa ustrezna prepričanja, a vendar jim s svojim delovanjem ne uspe slediti. Problem je znotraj filozofije prisoten že dolgo – vsaj od Sokrata naprej –, dotika pa se vprašanja, ali so moralna prepričanja motivirajoča ali ne. Zgodovinsko gledano ima

2 Ang. *self-deception*.

3 Ang. *avoidance of knowledge* (Cavell, 1987).

4 Ang. *active ignorance*; prim.: Felman, 1982.

mo na ta problem dva odgovora, in sicer Sokratov *intelektualizem*, v skladu s katerim je moralnost notranje povezana z racionalnostjo,⁵ ter Aristotelovo zanikanje le-tega.⁶ Tudi v sodobni moralni teoriji lahko zasledimo dve podobni stališči, in sicer *motivacijski* ali *moralni internalizem*, ki »zagovarja bistveno oz. notranjo povezanost moralnosti oz. moralnih sodb in motivacije za delovanje« (Strahovnik, 2016: str. 27), in *motivacijski* ali *moralni eksternalizem*, ki »trdi, da sta motivacijska moč in razumnost moralnosti odvisni od dejavnikov, ki so moralnosti oz. moralnim sodbam zunanji« (ibid.: str. 27–28). Toda navkljub sorodnosti Batsonovega in sokratsko-aristotelovskega problema znotraj »moralne hipokrizije« kot socialnopsihološkega pojava vendarle gre hkrati še za nekaj drugega: raziskave Batsona in sodelavcev namreč skušajo preučiti, ali bodo posamezniki v konkretnih odločitvah (v skladu z lastno oceno) ravnali nemoralno in kljub temu ohranjali *videz* moralnosti.

V tipičnem Batsonovem poskusu je oseba soočena z dilemo izbire nalog: posamezniku je rečeno, da sodeluje v neki študiji, kjer se mora predhodno odločiti, kdo bo opravljal zanimivo nalogo z nagrado (pozitivno) in kdo dolgočasno nalogo brez nagrade (nevtralnno). Posameznik ima na voljo izbiro, da bodisi zanimivo nalogo pripiše sebi in dolgočasno drugemu bodisi da stori obratno, pri čemer druga oseba ne bo vedela, kako so bile naloge dodeljene (druge osebe v študiji v resnici sploh ni: preučevanje odločitve glede izbire je vsa njena vsebina). Kot poroča Batson, se v veliki večini primerov (70–80 %) zgodi, da posamezniki (v glavnem gre za študente začetnih letnikov študija psihologije) zanimivo nalogo pripišejo sebi (Batson in Thompson, 2001: str. 55). Toda še bolj zanimivi so rezultati nadgrajenega preskusa, kjer imajo posamezniki na voljo izbiro, da naloge določijo s pomočjo meta kovanca: od tistih, ki se odločijo, da bodo naloge razdelili na tak objektivni način (približno polovica udeležencev), presenetljiva večina (85–90 %) posameznikov ponovno zanimivo nalogo pripiše *sebi*, kar je seveda v velikem nasprotju s statistično verjetnostjo (50 %). Batson s sodelavci tako pomenljivo zaključuje:

5 Prim.: »Potem se pač nihče ne bo prostovoljno odpravil proti slabemu niti proti tistemu, kar je po njegovem mnenju slabo; očitno v človeški naravi ni tega, da bi človek hotel iti proti temu, kar je po njegovem mnenju slabo, namesto k temu, kar je dobro.« (*Protagona*, 358c-d.) Sklici na Platonova dela sledijo utečeni Stephanovi metodi.

6 Prim.: »Vprašanje bi se lahko postavilo takole: kako sploh more nekdo, ki pravilno spoznava, izgubiti oblast nad sabo? Nekateri namreč trdijo, da je kaj takega pri človeku, ki ima jasno spoznanje, sploh nemogoče. Tako je bil npr. Sokrates mnenja, da bi bilo nekaj nepojmljivega, če bi v kom bilo pravilno spoznanje, pa bi nad tem spoznanjem prevladalo nekaj drugega in ga kot sužnja vlačilo naokrog. Sokrates je takšen nauk v osnovi zavračal, kot da neobvladanost sploh ne obstaja, češ da nihče ne dela proti temu, kar spozna za najboljše, iz drugačnega vzroka kot iz nevednosti. Toda takšno sklepanje je v očitnem nasprotju z dejstvi.« (*Nikomahova etika*, 1145b.) Navajanje iz Aristotelovih del sledi utečeni metodi Bekkerjeve paginacije.

Očitno je naš kovanec bil bodisi zelo radodaren bodisi je metanje kovanca zaradi sledenja lastnemu interesu v proces odločanja vneslo toliko dvoumnosti, da so se sodelujoči lahko počutili moralno, medtem ko so še zmeraj dajali prednost sebi (»Padel je grb. Poglejmo, kaj to pomeni ... jaz dobim pozitivno nalogo.« »Padla je glava. Poglejmo, kaj to pomeni ... drugi dobi nevtralno nalogo.«) Očitno je nekaj posameznikov, ki so metali kovanec, izkoristilo to dvoumnost, da so prikrili lastni interes s krinko moralnosti (Batson et al., 1997: str. 1342).

Ob teh rezultatih se je Batsonu in sodelavcem zastavilo še vprašanje, *kakšni* ljudje v moralnem smislu se odločajo za »objektivno« metodo razdeljevanja nalog. Primerjava rezultatov posameznikov z vprašalniki je razkrila morda še bolj zaskrbljujočo podrobnost: »Ironično, ta vzorec hipokrizije je bil še posebej močen pri posameznikih, ki so dosegli veliko točk pri samoocenjevanju glede moralne odgovornosti.« (Batson in Thompson, 2001: str. 55.) Izkazalo se je, da so se v posebej prirejeni študiji ob povečanem samozavedanju⁷ in ob odsotnosti vnaprej določenih moralnih standardov⁸ tisti posamezniki, ki so ravnali *najbolj sporno* (v vseh primerih so pozitivno nalogo pripisali sebi), prepoznali kot *najbolj moralne!* (Batson et al., 1999: str. 533–534.) To pa je raziskovalce napeljalo na misel, da pri moralnem odločanju nimamo opraviti samo z moralno hipokrizijo (zavestnim ravnanjem v prid sebi in skrivanjem pod krinko navidezne moralnosti), temveč tudi s prilagajanjem moralnih standardov:

Naši rezultati nakazujejo, da lahko pride tudi do spreminjanja moralnih standardov. Kot nakazujejo naši rezultati, lahko transformacija zajema bodisi redefiniranje lastnega interesa kot moralnega bodisi redefiniranje moralnih odločitev kot nemoralnih. S pomočjo samozavedanja stimulirani k zmanjševanju razkoraka med vedanjem in standardi tako, da standarde prilagodimo sebičnemu /self-oriented/ vedanju, lahko ustvarimo nove standarde, ki upravičujejo – ali celo spodbujajo – sebično /self-interested/ vedenje v prihodnosti. Še več, poskusi prevpraševanja, razkrinkavanja in nadzorovanja moralno vprašljivega vedenja lahko imajo nasproten učinek; verjetno je, da bodo povišali samozavedanje, ki bo pospešilo proces. Rezultati so lahko dramatični (Batson et al., 1999: str. 535).

7 Samozavedanje je v skladu z drugimi študijami s področja v Batsonovi eksperimentalni situaciji bilo povečano s pomočjo prisotnosti ogledala, v katero je gledal posameznik med preskusom (Batson et al., 1999: str. 529).

8 Odsotnost vnaprej določenih standardov pomeni, da eksperimentator udeležencem ni sugeriral, kateri način dodelitve naloge (npr. metanje kovanca) je najbolj moralen. Za podrobnosti glej Batson et al., 1999: str. 532–534.

Socialnopsihološke študije Batsona in sodelavcev nam tako prikazujejo človekovo moralno delovanje v posebni luči: zdi se, da je naša motivacija za moralno ravnanje – ne glede na to, kako avtonomni in racionalni se zdimo samim sebi in drugim – pogosto obarvana z moralno hipokrizijo, tj. z ravnanjem, ki se *zdi* moralno, a se hkrati izogiblje »stroškom« moralnega ravnanja. To vedénjsko težnjo lahko razumemo tudi iz povsem evolucijskega vidika maksimiziranja posameznikovih koristi: pridevnik »moralen«, ki nam ga pridajo drugi, nam lahko omogoči številne družbene koristi in prednosti, kot so zaupanje, ugled, spoštovanje itn., kot to izpostavlja evolucijski biolog Robert Trivers (prim.: Trivers, 2013: str. 22). Tako nikakor ni nenavadno, če se posamezniki trudimo za svoj moralni ugled in v družbi skušamo veljati za moralne individuume ter s tem za ugledne člane naših skupnosti, ki jim je zaupan dostop do pomembnih virov. A po drugi strani je seveda jasno, da pri pridobivanju takih koristi bolj kot *dejanska* moralnost šteje zgolj njen *videz*.

Toda, kot poudarja Trivers, zgodba postane še bolj zapletena: če imamo posamezniki največ koristi ravno s hlinjenjem moralnosti, saj si na tak način lahko zagotovimo prednosti, je jasno, da se bomo z ostalimi posamezniki zapletli v koevolucijsko tekmo, ki bodo našo prevaro skušali odkriti in se s tem ubraniti oškodovanja. »Ta tekma,« kot poroča Trivers, »vodi h kompleksnosti na obeh straneh – k evoluciji nenavadnih, zapletenih in lepih primerov prevare kot tudi k sposobnostim njenega odkrivanja. V splošnem, še posebej pa pri pticah in sesalcih, ta tekma favorizira inteligenco na obeh straneh.« (Ibid.: str. 29.) Trivers zato postavi tezo, da smo ljudje ravno zaradi vključenosti v koevolucijsko tekmo varanja in odkrivanja prevare razvili zapletene mehanizme odkrivanja laži: zelo dobri smo v odkrivanju laganja in prikrivanja. Trivers meni, da bo prav zaradi naše sposobnosti odkrivanja laži varanje najuspešnejše takrat, ko mu tisti, ki vara, še sam verjame in se svoje prevare sploh ne zaveda, saj takrat ne izdaja očitnih znakov, ki sicer spremljajo zavestno varanje (povečana koncentracija, umetni nadzor govora in mimike zaradi živčnosti, ki je posledica strahu pred razkritjem; povišan ton itn.). Tako se naposled soočimo še s samozaslepitvijo ali samoprevaro, ki je po Triversovem mnenju prav v funkciji prevare drugega: »Osrednja trditev te knjige je, da se samoprevara razvije v službi prevare – zato, da lažje pretentamo druge /.../ tisti, ki vara samega sebe, ne izda namigov, ki spremljajo zavestno varanje, s čemer se izogne odkritju.« (Trivers, 2013: str. 4.)

Tudi če Triversovo tezo glede funkcije samoprevare sprejmemo z morebitnimi zadržki zaradi njene radikalnosti, se vsekakor zdi, da moramo v moralnem odločanju poleg navadne zavestne moralne hipokrizije upoštevati še samoprevaro glede (ne)moralnosti lastnega delovanja; to pa

zato, ker nam tudi zadnji omenjeni rezultat Batsonove študije – sebično ravnanje, ki je ocenjeno z najvišjo oceno moralnosti – zastavlja vprašanje, ali se posamezniki prilagajanja moralnih standardov svojemu ravnanju ob povišani stopnji samozavedanja sploh zavedajo. Kot bomo videli v naslednjem razdelku, obstajajo pomembni indici, da se svojega presojanja in odločanja pogosto zavedamo v skromnejši meri, kot bi nemara mislili ali bili pripravljene priznati. Batsonove študije tako ne namigujejo zgolj na zavestno moralno hipokrizijo, temveč tudi na še mračnejšo možnost samoprepare v našem moralnem delovanju, ki nam omogoča, da ravnamo sebično ob tem, ko smo prepričani, da racionalno sledimo visokim moralnim standardom.

Samoprepara in kognitivna disonanca

Poleg Triversovih raziskovanj, ki se posvečajo problemu samoprepare, je ta pojav deležen precejšnje pozornosti tudi znotraj filozofije, ki pa je ne zanimajo le moralne posledice tega fenomena, temveč tudi njena epistemološka oziroma spoznavnoteoretska zagata. Ni namreč težko ugotoviti, da se samoprepare drži določena mera protislovnosti: kako je namreč možno varati samega sebe, če varanje predpostavlja namerno ravnanje, slednje pa je po definiciji zavestno? Ali še drugače: kako je možno, da nekdo – kot rečemo v pregovoru – »tako laže, da verjame še sam sebi«, oziroma kako »samopreparant nasede svoji lastni prevari«? (Saunders, 1975: str. 559.) Še natančneje lahko rečemo, da se problema samoprepare drži ta dva paradoksa: 1) *statični*, ki govori o tem, da samoprepara od subjekta zahteva, da ima sočasno dve nasprotujoči prepričanji (verjeti mora tako p kot ~p; recimo prepričanje »ravnam moralno« in njeno zanikanje – »ravnam nemoralno« – glede istega ravnanja), in 2) *dinamični*, ki govori o tem, da mora subjekt imeti namero (intenco), ki se je ne zaveda (namreč namero, da bo pretental samega sebe – za oboje prim.: Bach, 1981: str. 351; Deweese-Boyd, 2016). Kot izpostavlja Ian Deweese-Boyd, se tradicionalno odgovori na to zagato, ki spremlja samopreparo, razdelijo v dve skupini: prva skupina zagovarja tezo, da je samoprepara zares intencionalna (namerna), medtem ko druga skupina trdi, da samoprepare ne smemo razumeti po analogiji z običajno prevaro, ki vključuje dve osebi (eno, ki vara, in eno, ki je prevarana).

Tisti, ki zagovarjajo intencionalni model samoprepare, se znova delijo v dve podskupini. Prva trdi, da lahko paradokse samoprepare odstranimo, če ta proces razumemo v času. Denimo, da se zavestno odločim, da se bom prepričal v nekaj, česar trenutno ne verjamem, na primer v misel »bog obstaja«. Ob tem se daljše obdobje trudim, da bi začel verjeti v boga (nek avtor šaljivo navaja, da morda zato, ker sem seznanjen s Pasca-

lovo stavo). Naposled mi zaradi mojega truda in vneme dejansko uspe ter postanem veren. Ko zdaj pogledam nazaj, se mi lahko celo zdi, da sem na začetku, ko sem se skušal pretentati, bil v zmoti, in da *šele zdaj* dojemam resnico. V tem primeru sem morda res pretental samega sebe, toda zdi se, da ni res, da je moja samoprevara paradokсна; prepričanje p (v tem primeru »bog obstaja«) in prepričanje ~p sem namreč imel v različnih časovnih obdobjih. Čeprav je ta razlaga kredibilna, pa drugi avtorji (prim.: Deweese-Boyd, 2016) opozarjajo, da pojasni le specifični primer samoprevar in da posledično ne pojasni bolj »časovno kompaktnih« primerov (kot so morda zgornji Batsonovi primeri, kjer udeleženci poskusa napačno ocenjujejo moralnost svojega delovanja na zelo kratek rok) in značilne tenzije, ki spremlja samoprevaro. Dion Scott-Kakures se zato na podlagi razmišljanj Donalda Davidsona nagiblje celo k misli, da to sploh ni pravi primer samoprevar, ker mu manjka tista značilna »iracionalnost« (Scott-Kakures, 1996: str. 31).

Zato druga podskupina znotraj intencionalnega modela samoprevar zagovarja t. i. »psihološko razdelitev«. Statični in dinamični paradoks je namreč mogoče odstraniti tudi tako, da različna prepričanja (p in ~p) pripišemo različnim duševnim instancam ali *psihičnim regijam*: nezavedno vem, da p, a se hkrati prepričam, da zavestno mislim ~p. Takšna teorija se ne bi skladala le s psihodinamično perspektivo v psihologiji, ki postulira obstoj različnih, neodvisnih psihičnih regij (Sigmund Freud in psihoanaliza nasploh), temveč, kot poroča Trivers, tudi z določenimi nevrofiziološkimi raziskavami, povezanimi s predzavestno nevronske aktivnostjo (Trivers, 2013: str. 54–57). Mnenja te druge podskupine teoretikov bi se po drugi strani lepo skladala tudi z idejo razcepljenega subjekta, ki je popularna v sodobni filozofiji: po tej predpostavki posamezniki nismo zgolj transparentna, zavestna točka miselne aktivnosti, temveč produkt različnih psihičnih silnic, ki delujejo na nezavedni ali predzavestni ravni, kar naše mentalno življenje obarva s precejšnjo mero iracionalnosti.

Seveda pa postulacije takšnih bitnosti niso povšeči vsem teoretikom: kot poroča Ian Deweese-Boyd, jih Alfred R. Mele imenuje »mentalna eksotika« (Deweese-Boyd, 2016). Iz tega razloga druga skupina teoretikov trdi, da samoprevar ne smemo pojmovati po tradicionalnem intencionalnem modelu, temveč da moramo ta pojav razumeti preprosto v sklopu posedovanja napačnega prepričanja. V skladu s takim pogledom na samoprevaro

mora posameznik imeti zgolj napačno prepričanje, da p, imeti dokaze, da ~p, in imeti željo ali emocijo, ki pojasni, zakaj verjame p in se ga oklepa. V splošnem: če ima nekdo dokaze, za katere bi v normalnih okoliščinah

rekli, da govorijo v prid ~p, in vendar namesto tega verjame p zaradi neke želje, emocije, ali druge motivacije, ki jih je povezal s p, potem je samoprevaran (Deweese-Boyd, 2016).

Ta slednja opcija se morda zdi še posebej kredibilna zato, ker dopušča, da se subjekt (vsaj delno) zaveda prepričanja, ki se mu želi ogniti, kar je še posebej značilno za tipične primere v analizah Stanleyja Cavella, kjer subjekti slutijo resnico, pred katero bežijo (prim.: Cavell, 1987). Toda po drugi strani je precejšnja težava te pozicije dejstvo, da je tako definirano samoprevaro zelo težko, če že ne povsem nemogoče, ločiti od »sprenevedanja« ali t. i. »pobožnih želja«,⁹ s čemer pa se izgubi tisti posebni moment samoprevare, kjer je subjekt dejansko v temi glede lastnih duševnih procesov:

Mislím, da v teh /Davidsonovih/ pripombah tiči očitek, da v tovrstnih pojasnitvah nekaj manjka, saj v skladu z njimi rezultirajoče stanje ne odgovarja samoprevari Posledično prepričanje ni krhko ali nestabilno na način, kot so zelo pogosto prepričanja v samoprevari. Kar v teh pojasnitvah manjka – in mislim, da bi se Davidson strinjal s to diagnozo – je »intencionalna iracionalnost« (Scott-Kakures, 1996: str. 32).

Tudi če pogledamo Triversove primere, se zdi, da je takšna »deflacijska« (Deweese-Boyd, 2016) pojasnitev samoprevare prešibka: predzavestna nevrnska aktivnost nam pove nekaj drugega od tega, da subjekt morda »sluti« nevšečno resnico, saj govori o tem, da določeni procesi niso zavestni. Podobno se zdi, da Batsonovi posamezniki, ki ravnajo sebično, a se ocenijo kot visoko moralne, ne sledijo tej deflacijski teoriji: vse prej zanje velja, da so dejansko prepričani v svoje sledenje visokim moralnim standardom, ne pa, da v samoocenah izražajo »pobožne želje«. Pri samoprevari torej pogosto ne gre le za to, da posamezniki »ne želijo vedeti«, temveč za to, da dejansko »ne vejo«. Vsekakor pa drži, da imamo na tem področju opraviti z več sorodnimi pojavi in da je naše življenje obarvano tako s samoprevaro kot s »pobožnimi željami«.

V sklopu razdelka, posvečenega samoprevari, velja posebej izpostaviti še teorijo Leona Festingerja (Festinger in Carlsmith, 1959), ki jo je ta socialni psiholog razvil tekom petdesetih let prejšnjega stoletja. Gre za t. i. »teorijo kognitivne disonance«, ki pravi, da je subjekt zmeraj motiviran odpraviti miselni konflikt ali miselno nesozvočje (kognitivno disonanco):

Festinger /.../ je predlagal teorijo, da zaznana nekonsistentnost med dvema sočasnim idejama generira stanje psihološkega neudobja ali kognitivne disonance. Teorija kognitivne disonance pravi, da so posamezniki

9 Gre za termin, ki se v angleščini v strokovni literaturi imenuje *wishful thinking*.

motivirani k razrešitvi disonance bodisi s spreminjanjem prepričanj, odnosov ali vedênja bodisi z racionalizacijo prepričanj, odnosov in vedênja. Na primer: široko sprejeto dejstvo je, da je kajenje povezano z večjo verjetnostjo za razvoj pljučnega raka. Istočasno pa posamezniki želijo živeti zdravo življenje. Po tej teoriji je želja po zdravem življenju v disonanci z dejavnostmi, ki bodo skoraj gotovo skrajšale posameznikovo življenje. Konflikt, ki nastane zaradi tega, ker imamo sočasno protislovne ideje, se lahko zmanjša s prenehanjem kajenja ali z racionalizacijo posameznikovega kajenja. (Waxer in Morton, 2012: str. 586).

Racionalizacija je seveda še posebej pogosta takrat, kadar subjekt prepričanj, odnosa ali vedênja ne more ali ne more zlahka spremeniti, kadar ima torej kakšno prepričanje o preteklosti (denimo o svojem preteklem ravnanju ali odločitvi) ali kadar bi spreminjanje terjalo velik napor in bi bilo morda še v nasprotju z utečenimi normami. Kot je opazila vrsta raziskovalk in raziskovalcev (prim.: Norgaard, 2011; Joy, 2011), je zanikanje s pomočjo mehanizma kognitivne disonance še posebej močno na področju okoljske etike in etike živali, kjer imamo opraviti z najrazličnejšimi strategijami racionalizacije in izogibanja moralnemu ravnanju. Številni posamezniki in posameznice, denimo, niso pripravljene sprejeti novic o globalnem segrevanju, vplivu njihovega življenjskega sloga na okolje (Grušovnik, 2011: str. 59–72) ali posledic, ki jih ima njihovo uživanje mesa za trpljenje živali (Grušovnik, 2016: str. 119–154), kar velja tako za industrijske kot tudi za visoko razvite postindustrijske družbe, kjer je stopnja izobraženosti prebivalstva najvišja.

Kognitivna disonanca je tako skupaj s samoprevaro še en zelo uspešen mehanizem, ki posameznikom in posameznicam omogoča prilagajanje moralnih standardov na način, da so v skladu z njihovim ravnanjem. Seveda je vprašanje, ali gre pri kognitivni disonanci za pojav, ki podkrepljuje teorijo samoprevare, zgrajeno na intencionalnem modelu, ali za proces, ki je bližje »pobožnim željam«, pri čemer ni izključeno, da lahko ta mehanizem operira tako s pomočjo popolne zaslepitve subjekta kot tudi na način izogibanja nasluteni resnici. V vsakem primeru pa gre za kognitivni proces, ki se ga posamezniki zvečine le slabo zavedajo: polno zavedanje mehanizma namreč le-temu jemlje kredibilnost in ga onemogoča. Vsekakor pa se zdi, da ta teorija podkrepljuje moralni internalizem, saj če moralna prepričanja ne bi bila motivirajoča in ne bi napeljevala k delovanju, potem ni jasno, zakaj bi se jih posamezniki tako goreče trudili prilagajati svojemu vedênju. Po drugi strani v prid internalizmu govori že osnovna postavka teorije, po kateri so posamezniki motivirani odstranjevati miselni konflikt.

Namesto sklepa – moralna vzgoja v luči hipokrizije in samoprevare

Epistemološke rešitve, povezane tudi z ontološkimi postavkami v sklopu filozofije duha (npr. vprašanje enotnosti mislečega subjekta, vprašanje ontološkega statusa prepričanj itn.), ki spremljajo problem samoprevare, imajo lahko neposredne posledice za pristope k moralni vzgoji, podobno pa velja tudi za debato o moralnem internalizmu in eksternalizmu. Povedano preprosto: če smo prepričani, da so moralna prepričanja motivirajoča, potem se lahko tako kot Sokrat in v določeni meri tudi Platon naslonimo predvsem na vlogo kritičnega mišljenja (pri Platonu na »dialektiko« – prim.: *Država* 533b–535b) v moralni vzgoji, medtem ko se v primeru moralnega eksternalizma, ki poudarja pomen emocij, navad in stremljenj, lahko naslonimo bolj na aristotelovski »model«, ki daje poudarek »habituaciji« in življenju v moralni in politični skupnosti (prim. Bowen, 2003: str. 124–125). Glede samoprevare se nam tukaj sicer izriše nekoliko drugačna podoba, a še zmeraj so vzgojno-izobraževalni pristopi tukaj v tesni zvezi z epistemološkimi in ontološkimi stališči, ki jih imamo o tem pojavu: če menimo, da moramo samoprevaro razumeti v skladu z neintencionalnim modelom, kjer je ta pojav odraz naših želja, ki se ne skladajo z nasluteno resnico, potem se zdi, da moramo podobno kot pri moralnem eksternalizmu dati prednost apetitivni in emocionalni vzgoji. Toda če je samoprevara odraz naših nezavednih procesov – denimo sinergije različnih psihičnih instanc –, potem se znajdemo v posebni zagati, saj nam zgolj dodatno poudarjanje kritičnega mišljenja ne pomaga kaj dosti. Videli smo namreč, da so posamezniki v Batsonovi študiji v primeru povišanega samozavedanja ravnali najbolj sebično ob tem, ko so menili, da ravnajo najbolj moralno. Tudi Trivers poudarja, da je zveza med prevaro in inteligenco prej premo sorazmerna kot obratno (Trivers, 2013: str. 37), čeprav je res tudi, da ima samoprevara svoje meje, saj lahko skrajna samozaslepitev vodi v megalomanijo, ki prične posameznikom škodovati. Povedano na kratko: veliko razmišljanja in truda okoli moralnega presojanja ne pomeni nujno bolj vodotesnih moralnih sodb in neoporečnega ravnanja, temveč je lahko nemalokrat znak intenzivne racionalizacije. Tukaj je problem, omenjen v uvodu pričujočega besedila, zaostren do svoje skrajnosti.

Prav gotovo pa to po drugi strani ne pomeni, da je treba opustiti prizadevanja za zviševanje kakovosti kritičnega mišljenja kot poti do moralne avtonomije posameznikov znotraj sodobne moralne vzgoje, saj bi to prej ko slej pomenilo vrnitev v preteklost k metodam preproste internalizacije vrednot, kar smo na kratko omenjali v uvodu. Prej bi lahko trdili nasprotno: kritično mišljenje je treba še zaostriti, a na način, da upošteva

naravo kognitivnih procesov, kot sta kognitivna disonanca in samoprevara. Ne nazadnje je bil prav Sokrat tisti, ki je znal svoje nasprotnike, ki so se izmikali njegovim argumentom, pripeljati do takšne disonance, da so se naposled zavedali svoje racionalizacije ali pa jo morali v zadregi priznati. Dva načina spopadanja z opisanimi procesi, ki nam omogočajo prilagajanje moralnih standardov delovanju in ki bi ju veljalo v bodoče še natančneje preučiti, sta tako 1) informiranje o teh mehanizmih in 2) sokratska argumentacija, ki onemogoči preprosto racionalizacijo. Prvi način je zanimiv zato, ker razkritje mehanizmov hkrati spodbi njihovo kredibilnost, drugi pa zato, ker zapira poti za ustvarjanje novih prepričanj (tj. pokaže na njihovo nevzdržnost), zaradi česar subjektom na voljo za odstranitev miselnega konflikta ostaja zgolj sprememba vedênja. Vendar pa je treba poudariti, da so to zgolj hipoteze, ki bi jih veljalo še dodatno in predvsem natančneje pretresti (pomislek glede prvega načina spopadanja s samoprevaro bi lahko bil znani filozofem Slavoj Žižka, v skladu s katerim vednost o delovanju ideologije posamezniku ne pomaga pri tem, da bi se izvil iz njenega primeža, pa tudi ideja Eviatarja Zerubavela in Roberta Triversa, da zanikanje oziroma razkrinkanje zanikanja vodi v novo zanikanje; prim.: Zerubavel, 2006: str. 53; Trivers, 2013: str. 150).

Pred koncem velja izpostaviti še problem, ki smo se ga dotaknili v uvodu, nanaša pa se na t. i. »model informacijskega deficita« v izobraževanju, ki predpostavlja, da je vzrok za umanjkanje spremembe (denimo spremembe delovanja) predvsem pomanjkanje (pravilnih) informacij (prim.: Norgaard, 2011: str. 64). Kot lahko sklepamo na podlagi teorije kognitivne disonance in samoprepare, je ta model na področju moralne vzgoje pomanjkljiv v toliko, v kolikor zanemarja racionalizacijske strategije in strategije samoprepare: soočeni z novimi, nevšečnimi informacijami se lahko subjekti prej kot k spremembi vedênja zatečejo k spremembi prepričanj in novo znanje bodisi takoj zavrnejo bodisi ga interpretirajo na tak način, da je v skladu z njihovim delovanjem. Kot sem skušal pokazati v svoji monografiji, posvečeni okoljski etiki, je natanko to vzrok razočaranj tistih, ki se ukvarjajo z okoljsko vzgojo in izobraževanjem ter ozaveščanjem (Grušovnik, 2011: str. 59). Iz tega pa lahko za zaključek povlečemo še praktično ugotovitev za posameznice in posameznike, ki se ukvarjajo z moralno vzgojo na različnih področjih, dotika pa se problema učiteljeve rezilientnosti, njegove sposobnosti vztrajanja v učiteljskem poklicu navkljub številnim izzivom, s katerimi se sooča na delovnem mestu.¹⁰ Gre preprosto za misel, da poznavanje pojavov, kot sta samoprevara in kognitivna disonanca, učiteljem omogoča boljše razumevanje razmišljanja in (ne)ravna-

10 Za pomen učiteljeve rezilientnosti prim.: Valenčič Zuljan, M. in Kiswarday, V., 2015.

nja učencev in posledično manj občutkov lastne nekompetentnosti, manj razočaranj in manj (samo)obtoževanja pri domnevno »slabših« kratko-ročnih učnih izidih, s tem pa več moči za dolgoročno in potrpežljivo delo.

Viri in literatura

- Batson, D. C., Kobryniewicz, D., Dinnerstein, J. L., Krampf, H. C. in Wilson, A. D. (1997) In a Very Different Voice: Unmasking Moral Hypocrisy. *Journal of Personality and Social Psychology*, zv. 72(6), str. 1335–1348.
- Batson, D. C., Thompson, E. R., Seufferling, G., Whitney, H. in Strongman, J. A. (1999) Moral Hypocrisy: Appearing Moral to Oneself Without Being So. *Journal of Personality and Social Psychology*, zv. 77(3), str. 525–537.
- Batson, D. C. in Thompson, E. R. (2001) Why Don't Moral People Act Morally? Motivational Considerations. *Current Directions in Psychological Science*, zv. 10(2), str. 54–57.
- Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji (2011) Krek, J. in Metljak, M. (ur.). Ljubljana, Zavod RS za šolstvo.
URL: http://belaknjiga2011.si/pdf/bela_knjiga_2011.pdf
Pridobljeno 30.4.2017
- Bowen, J. (2003) *A History of Western Education, Vol. I: The Ancient World*. London: Routledge.
- Cavell, S. (1987) *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deweese-Boyd, I. (2016) Self-Deception. V Zalta, E. N. (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
URL: <https://plato.stanford.edu/entries/self-deception/>
Dostop 1.5.2017
- Država* (2004) v: *Platon – zbrana dela I.* (prev. Gorazd Kocijančič). Celje: Mohorjeva družba, str. 989–1252.
- Felman, S. (1982) Psychoanalysis and Education: Teaching Terminable and Interminable. *Yale French Studies*, št. 63, str. 21–44.
- Festinger, L. in Carlsmith, J. M. (1959) Cognitive Consequences of Forced Compliance. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, št. 58, str. 203–211.
- Grušovnik, T. (2011) *Odtienki zelene – humanistične perspektive okoljske problematike*. Koper: Annales.
- Grušovnik, T. (2016) *Etika živali – o čezvrstnem gostoljubju*. Koper: Annales.

- Joy, M. (2010) *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows – An Introduction to Carnism*. San Francisco: Conari Press.
- Nikomahova etika* (2002) (prev. Kajetan Gantar). Ljubljana, Slovenska matica.
- Norgaard, K. M. (2011) *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life*. Cambridge: MIT Press.
- Protagora* (2004) v: *Platon – zbrana dela I.* (prev. Gorazd Kocijančič). Celje: Mohorjeva družba, str. 765–809.
- Saunders, John Turk (1975) The Paradox of Self-Deception. *Philosophy and Phenomenological Research*, zv. 35(4), str. 559–570.
- Scott-Kakures, Dion (1996) Self-Deception and Internal Irrationality. *Philosophy and Phenomenological Research*, zv. 56(1), str. 31–56.
- Strahovnik, V. (2016) *Moralna teorija: o naravi moralnosti*. Šentilj: Aristej.
- Šimenc, M. (2012) Moralna vzgoja: reprodukcija, transmisija in razjasnjevanje vrednot. *Šolsko polje*, l. XXIII, št. 5-6, str. 79–92.
- Trivers, R. (2013) *The Folly of Fools: The Logi of Self-Deceit and Self-Deception in Human Life*. New York: Basic Books.
- Valenčič Zuljan, M. in Kiswarday, V. (2015) The resilient teacher: the way to reach quality education in contemporary society. V Opić, S., Bilić, V. in Jurčić, M. (ur.) *Odgoj u školi*. Zagreb: Učiteljski fakultet, str. 75–99.
- Waxer, M. in Morton, B. J. (2012) Cognitive Conflict and Learning. V Seel, N. (ur.), *Encyclopedia of the Sciences of Learning*. Springer Science+Business Media, LLC, str. 585–587.
DOI 10.1007/978-1-4419-1428-6
Dostop 20.2.2017
- Zerubavel, E. (2006) *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.