

Moralna politika u BiH?

Od etike namjere do čovjeka kao svrhe moralnosti

Sadržaj

1. Važnost moralnosti u politici
2. Hajdučko-akindžijski moral
3. Politika – religija – moral
4. Moralni osjećaj i moralna namjera
5. Etika odgovornosti i čovjek kao svrha moralnosti
6. Situacijska etika: susret namjere i odgovornosti
7. Zaključak
8. Epilog: Zdravko Grebo

1. Važnost moralnosti u politici

Nema dvojbe da su neki, samim pogledom na ovaj naslov – *Moralna politika u Bosni i Hercegovini?* – spontano zavrtjeli glavom ili odbrusili odrješitom negacijom: Ne, ne postoji moralna politika u ovoj zemlji. Pa ipak, vrijedi se prihvatiti ovoga razmišljanja, čak i po cijenu da ćemo sami slično zaključiti. Naime, ondje gdje se govori o moralu i etici, ne iznose se samo korisne i nužne analize, dijagnoze, niti se puko konstatiraju stvari, nego se ukazuje kakvo bi stanje *trebalo* biti.

Ovo izlaganje ne može biti nikakva završena tekstualna cjelina, nego skup teza kojima se želi ukazati na važnost moralnosti u politici i uopće u ljudskom djelovanju. Riječ je o temi koja je potisnuta iz javnosti i društvenih rasprava. U ratu i još barem desetljeće nakon rata više se govorilo, pisalo i raspravljalo o odnosu politike i morala, o krivnji i odgovornosti za rat i djelovanja u ratu nego što se to čini danas.¹ Među onima koji su to činili pripadao je i profesor prava *Zdravko Grebo* i njegov Centar za interdisciplinarnu studiju (CIS), koji je kao jedan od svojih najvažnijih ciljeva imao društveno pomirenje. Mir i pomirenje među ljudima ciljevi su svake ispravne moralnosti.

Nakana mi je da u najkraćem najprije predstavim odsutnost moralnosti ili selektivnu moralnost u BiH. Zatim bih u glavnom dijelu izlaganja, gotovo školski, podsjetio na najvažnije etičke smjerove u našoj kulturi što nam može pomoći da procjenjujemo moralnost i u politici. Na koncu ću posve kratko u obliku krokija predložiti moralni portret profesora *Zdravka Grebe*. Dakle, bez obzira koliko suvremenici ne podnosili normativni govor ili ga podvodili pod moralizam, glavna zadaća ovog rada je ukazati na temeljne etičke postavke u zapadnoj kulturi, a time na neodvojivost politike od morala.

* Autor je doktor teologije i profesor na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu.

¹ Primjer o krivnji i odgovornosti pojedinaca Srba za genocid u Srebrenici i za druge zločine govor je predsjednika Republike Srpske, DRAGAN ČAVIĆ 2004. (<https://www.youtube.com/watch?v=jsB-Wvia3fI&t=3s> - pristupljeno 08. 02. 2022). U sličnom smislu je i govor predsjednika R Hrvatske IVE JOSIPOVIĆA u Parlamentu BiH i njegovo pohađanje stratišta Bošnjaka (Ahmići) i Hrvata (Križančevo selo) s vjerskim poglavarima katolika i muslimana u srednjoj Bosni u travnju 2010. Na sličnom tragu, napuštajući pasivne pozicije žrtve i preuzimanju odgovornosti, govorio je u prosincu 2008. predsjednik SDA SULEJMAN TIHIĆ (<https://www.nezavisne.com/novosti/bih/Sulejman-Tihic-Filozofiju-zrtve-treba-da-zamijeni-odgovornost/34660>, pristupljeno 08. 02. 2022).

2. Hajdučko-akindžijski moral

U BiH – posve sažeto kazano – politika je kolektivizirana, moral *nije* poosobljen (individualiziran), niti univerzaliziran, nego je parcijalno kolektiviziran: obiteljski, plemenski (nacionalan), klasni ili partijski. Ako se u manjim ili većim zajednicama nešto smatra dobrim i lošim, onda se to uzima kao zadnja istina bez obzira je li to objektivno doista tako i može li važiti za sve ljude. To ukazuje i na konvencionalnost, kulturnu i povijesnu relativnost moralnih zasada i načela, ali i na činjenicu da u nas ne manjka moralnosti, odnosno moraliziranja, kao što ne oskudijevamo ni politikom. Čini se da je sve politika i da je sve moral, osim političara. Politika i etika, pravo i moral, neodvojivi su. Jedno iz drugoga proizlazi, jedno se na drugo poziva, jedno se u drugom provjerava, opravdava ili obesnažuje.

Iako se rado poziva na religijske (univerzalne) principe, na Božju volju i zapovijedi, rjeđe na ljudska prava, moral kod mnogih u BiH izvire iz kolektivnog naslijeđa, najprije iz narodne tradicije, iz epskog etosa ratovanja, iz duha i tekovina revolucije, iz memorijala stradanja (nije isti moral, niti je isto mjerilo pravednosti prema sunarodnjacima i prema religijskim, narodnim ili klasnim neprijateljima). Prožimaju se moral žrtve i (moralnog) pobjednika, što redovito proizlazi iz osjećaja religijskog i nacionalnog suprematizma, iz poricanja svojih zlodjela, tuđih žrtava ili pretvaranja svojih gubitaka i poraza u apstraktnu moralnost ili nagrade nebeskih carstava.²

Budući da su naši kolektivi, i iz objektivnih razloga, prije svega zbog geografsko-graničnog karaktera, formirani na ugroženosti od drugih i u strahu od biološkog progona ili nestanka³, zatim na herojstvima, ratovima i žrtveničkoj tradiciji, na kolektivnom zlopamćenju⁴, spontano se njeguje *hajdučko-akindžijsko* ponašanje. Njegove su oznake: nepovjerenje, prepad i prevara. Iz toga dijelom slijedi i verbalno nasilje kao demoniziranje drugih, kako u javnoj sferi, politici i obrazovanju, tako i na nižim razinama komunikacije. Da se spasi „nevini“ i „stradalnički“ kolektiv, dopuštene su i „korisne“ laži, klevete, opasni mitovi i falsifikati u interpretaciji prošlosti. Slično hermeneutičkoj zapuštenosti pa i fundamentalizmu u tumačenju svetih tekstova (Biblije i Kur'ana), prisutna je i instrumentalizacija književnih djela, njihovo iskrivljeno tumačenje i korištenje morala narativnih tekstova kao sredstva za „rat“ protiv famoznih drugih.⁵

Posebno područje dvostrukoga morala jest rasprostranjeno religiozno licemjerje, odnosno vjera bez morala, bez socijalne pravde sve do poništenja morala u smislu da se jedno vjeruje i ispovijeda, a suprotno radi. Iako u nas nisu vođeni religijski ratovi, iako se dobar dio vjernika smatra „isključivo“ moralnima, ne može se izbjeći pitanje, koje psihopatolog i filozof *Karl Jaspers* u najširem smislu veže za metafizičku krivnju i metafizičku odgovornost.⁶ „Postoji *solidarnost* među ljudima kao takvima“, piše Jaspers, „koja svakoga čini suodgovornim za svako prekoračenje pravde i nepravednost svijeta, posebice za zločine koji su počinjeni u

² Iznimno vrijedan pokazatelj kako mitska „junačka“ prošlost uvjetuje moralnost i sveukupni kulturni život srpskoga naroda, kao i njegove odnose s drugima jest kosovski mit. O tome vjerojatno najcjelovitije djelo napisao je IVAN ČOLOVIĆ (*Smrt na Kosovu polju. Istorija kosovskog mita*, Beograd 2016).

³ O iskustvu granice, *bojovništvu* hrvatskih katolika na rubnim područjima dodira s drugim vjerama i narodima, te o „tri najmoćnija izvora ideologizacije (katoličanstva): sukob s islamom, nesnošljivost s pravoslavljem i sučeljenje s velikom svjetovnom ideologijom komunizma“, usp. J. JUKIĆ (Ž. Mardešić), *Lice i maske svetoga. Ogledi iz društvene religiozije*, Zagreb 1997, s. 481-486.

⁴ O kolektivnim sjećanjima i zlopamćenjima, usp. I. ŠARČEVIĆ, *Opraštanje i sjećanje*, Rijeka 2021. posebno dio: Skica za jednu kulturu sjećanja, s. 117-143. (Isti tekst I. ŠARČEVIĆ, Kako ući u kulturu sjećanja? na: http://fcjp.ba/analize/Ivan_Sarcevic2-Kako_uci_u_kulturu_sjecanja.pdf, pristupljeno 11. 03. 2022.)

⁵ Kao primjer, usp. T. HAVERIĆ, *Kritika bosanskog uma. Ogljed o jednom historijski fiksiranom mentalitetu*, Sarajevo 2016., posebno dio: Lijepa književnost i ljepša prošlost, s. 167-217.

⁶ O oslobađajućem ophođenju s krivnjom unutar etike u modernom društvu usp. također: J. RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft* (1 Grundlagen), Freiburg-Basel-Wien 2008., s. 169-225.

njegovu prisustvu ili s njegovim znanjem. (...) Supstanciju ljudskog bića čini bezuvjetno načelo da ljudi mogu živjeti samo zajedno ili uopće ne (...)“.⁷ Zadnja instanca kojoj se *odgovara* ili pred kojom se polaže račun za tu krivnju, tvrdi Jaspers, jest samo Bog.

U nas se, slično svim kontekstima rata, etničkih i drugih mržnji i isključivosti, prihvatilo kao normalno i poželjno načelo djelovanja: dokidanje metafizičke krivnje i odgovornosti, potpuno razgraničenje od drugih i razbijanje svakoga zajedništva različitih. Naposljetku to je ništa drugo nego dupli religiozni moral, bezboštvo u vjeri. „Herojsko“ čišćenje teritorija od drugih, „humana preseljenja“, brisanje svih tragova drugoga (*damnatio memoriae*), asimilaciju ili homogenizaciju drugoga, provode većinom vjernici u Boga i to ne bilo koji, ne samo oni za koje kažemo da su „obični“ vjernici poslušnici, nego i religijski službenici i poglavari koji se smatraju „posebno Bogu posvećenima“.

Hajdučki zaplotnjački moral, u modernoj verziji gregizam-moral (u stilu: moj narod je najbolji! Nacija je najuzvišenija svetinja!⁸ Narod/kolektiv je povrh svakoga pojedinca!) i mafijaški moral uništenja neprijatelja te *omerte* prema svojim (prisilna šutnja o svojim zločinima) ne odnose se samo na političko djelovanje na višim razinama, na tzv. međuetničke odnose i politiku jednoga naroda prema drugom, nego i unutar skupina (regija) pojedinog naroda, štoviše unutar pojedinih stranaka i institucija (oligarhijski i klijentelistički moral te kult vođe). Nepodnošljivi su unutar istih tzv. «naši», a «drugi»; najveći neprijatelji su «izdajnici» vlastitog naroda, dakle oni «naši» koji – prema Jaspersovoj metafizičkoj odgovornosti – tvrde da treba živjeti s drugima i koji žive ljudski odgovorno za svakoga čovjeka. Oni smatraju da se odgovorno živi pred Bogom, samo ako se živi zajedno.

Osim u kolektivismu i odsutnosti slobodnog subjektivnog djelovanja, osim u slijepoj poslušnosti vođi, osim u baštinjenju perverzno kulta ličnosti, izvan višestranačja, kriza moralnosti se u našim nezrelim društvima i zajednicama najjasnije očituje u kršenju ljudskih prava i sloboda pojedinca. Usporedno s tim ona se očituje i u još jednom aspektu kojim nas snažno odvaja od demokratskog svijeta: u krajnje manjkavom institucionalnom životu, u permanentnoj krizi i razgradnji manjih i većih, religijskih i javnih, političkih i pravnih institucija.

Za ove institucije se ne može tvrditi da u njima vlada poštivanje prava pojedinca, niti da je i približno uspostavljeno socijalno načelo služenja zajedničkome dobru. Rijetko se u njima uopće i zna za načelo supsidijarnosti, čak se tumači u svom suprotnom značenju, pa se i religiozne institucije i one od javnoga karaktera pretvaraju u samodovoljne strukture u kojima vlada mentalitet «velikoga brata», neupitnih autoriteta, bezočne anonimnosti i umišljaja da svi trebaju služiti etabliranoj strukturi. Štoviše, unutar tih institucija (možda bolje kazano političkih struktura) ne vlada moral međusobnoga uvažavanja i ne podržava se slobodno mišljenje, zdrave rasprave i zdravi konflikti koji uvećavaju samo snagu argumenta, nego se opet, na hajdučko-akindžijski način prisvajaju institucije, u njima i preko njih ponajprije vlast i novac. Institucija tako služi vladarima: onima na vlasti ili onim najmoćnijima među njima. Jednako se gubi svrha i postojanja i djelovanja institucija, a nju zamjenjuje grupašenje do izbacivanja ili marginaliziranja nepodobnih, djelovanje u formi drumskih razbojnika, dakle

⁷ K. JASPERS, *Pitanje krivnje. O političkoj odgovornosti Njemačke*, Zagreb 2006, s. 20.

⁸ Ovdje bi se moglo primijeniti mišljenje T. EAGLETONA o nacionalizmu: Nastavljajući na BENEDICTA ANDERSONA (*Zamišljene zajednice*) Eagleton smatra da su u modernim vremenima „ljudi spremni stradati za naciju. Nacionalizam je zaostali trag transcendencije u sekularnom svijetu. Poput Boga, nacija je besmrtna, nedjeljiva, nevidljiva a ipak sveobuhvatna, bez iskona i konca, dostojna naše najusrdnije ljubavi te tvori sam temelj našeg bića. Poput Boga, njeno postojanje je stvar kolektivne vjere“. (T. EAGLETON, *Sveti teror*, Zagreb 2006, s. 92-93).

prepada, zaskoka, podmićivanja, trgovine, ucjenjivanja. I redovito sve pod maskom velikih ideja, čak moralno čistih načela, brige za zajedničko dobro, patriotizam i vjeru u Boga.

Čini nam se da moralna kriza u nas (vjerojatno i u nekim drugim društvima)⁹ pogađa prije svega prava pojedinaca i institucionalni oblik socijalnog života. Izlaz može biti u novom moralnom početku, u obnovljenoj kulturi odnosa: u moralu pročišćene namjere i osobne odgovornosti, i ne samo pred samim sobom ili ako smo vjernici, pred Bogom, nego u osobnoj odgovornosti kao društvenih aktera za druge, za planet i za buduća pokoljenja. U tom smislu usputno, ali nimalo nevažno, ukazujem da u vremenu «verbalnoga nasilja» (Papa Franjo) budemo odgovorniji i za vlastitu riječ (istinu), da u vremenu «globalnog indiferentizma» i instrumentalizacije ljudi preispitamo svoj odnos prema drugima, svoju odgovornost za bližnje i svoje institucionalno djelovanje.

Sve navedeno podrazumijeva moralnu odgovornost, koja po Jaspersu uključuje vlastitu dosljednost i koherentnost s osobnom savješću. Ali to podrazumijeva i političku odgovornost u značenju izbora (koga biram) i vladavine (tko sa mnom „vlada“¹⁰, tko je moj autoritet). Eminentno moralno pitanje je odluka o izboru političkih predstavnika budući da se birač mora voditi iznad svega moralnim razlozima i moralnim osobinama izabranih. Poslušno biranje partijskih kandidata bez propitivanja moralnih razloga za njihov izbor moralna je podvala, i sebi i zajednici.

Ništa manje nije urgentno ni pitanje koje se u nas nekada naziva *etika susjedstva (komšiluka)*, koju možemo vezati uz etike supatnje i solidarnosti s onima koji su etnički, religijski i u svakom smislu tuđi i stranci (bili oni susjedi ili migranti). Uopće ne na posljednjem mjestu za BiH je unutar odnosa politike i morala od iznimne važnosti i odgovornost za ovu državu kao *zemlju*, dakle zemlju u elementarnom smislu: za njezine šume, vodu, zrak, životinje, biljke, rude – posebna forma ekološke odgovornosti koja računa s prirodnim resursima kao ograničenim dobrima svih.

Na koji god bih se od navedenih segmenata moralne odgovornost koncentrirao: etika namjere, etika savjesti, etika odgovornosti (susjedstva), ekološka odgovornost, mogao bih konstatirati poražavajuće stanje u politici u BiH. Ta je *nemoralna politika koju nose uglavnom moralno neodgovorni političari*. Ipak, da ne bih upao u koliko god opravdanu ali možda besplodnu lamentaciju, pokušao bih u nastavku istaknuti glavne etičke smjerove naše zapadne kulture. Mišljenja sam, naime, da velikim dijelom nemoralnost naše politike leži kako u religijskom licemjerju, u duplom moralu, tako i u izostanku ili oskudnosti moralnoga odgoja i obiteljskog i školskog obrazovanja, dakle u nepoznavanju osnovnih etičkih načela i smjerova, u nedostatku onoga što se jednostavno naziva moralnim osjećajem, koji nije uvijek samo urođen, nego se i uči i odgaja, stječe i oplemenjuje.

⁹ Vrijedilo bi napraviti paralele između prijašnjega socijalističkoga sustava i današnjega u pogledu morala. Havel je 1990. na izlasku iz komunizma ovako opisao stanje u češkom društvu: „Najgore je što živimo u moralno pokvarenom okružju. Moralno smo se razboljeli jer smo navikli jedno govoriti, a drugo misliti. Naučili smo da ni u što ne vjerujemo, da ne primjećujemo jedan drugoga, da se skrbimo samo za sebe. Pojmovi kao ljubav, prijateljstvo, sućut, poniznost ili opraštanje izgubili su svoju dubinu i razmjer i za mnoge od nas znače tek stanovitu psihološku osobitost ili se čine zabludjelim pozdravima iz davnih vremena, ponešto smiješnim u eri računala i svemirskih raketa“. V. HAVEL, *Sve je moguće*, Zagreb 2000, s. 9-10.

¹⁰ Politička krivnja, prema Jaspersu, „postoji u djelovanju državnika i pripadnosti nekoj državi, uslijed koje moram snositi posljedice za djelovanje te države, čijoj sam sili podređen i čiji poredak omogućuje moj opstanak (politička odgovornost). Svaki čovjek odgovoran je za način na koji se njime vlada. *Instanca* je sila i *volja pobjednika*, kako u unutarnjoj tako i u vanjskoj politici. Uspjeh odlučuje. Smanjenje samovolje i sile proizlazi iz političke mudrosti, koja misli na daljnje posljedice, i priznavanja normi koje vrijede kao prirodno pravo i pravo naroda“. (JASPERS, bilj. 7, s. 19).

3. Politika – religija – moral

S moralom bi, drukčije od ovog što jest, trebao biti vezan niz umreženih fenomena. Tu i bez sumnje ulazi i politika. Politika se još od antičkog vremena shvaća kao briga za polis, kao zalaganje i djelovanje za opću stvar ili za zajedničko dobro. Politika se, međutim, redovitije shvaća i vrši kao golo osvajanje vlasti ili kao tehnika vladanja ili kao bespoštedna borba za ostajanje na vlasti.¹¹

Osim na politiku moral se odnosi na još jednu, ponekad osporavanu, ali neizbježnu dimenziju čovjeka i važnu društvenu činjenicu – na religiju. Religiju ne vežem za moralnost iz osobne, profesionalne dužnosti, dakle zbog toga što sam teolog, nego zbog toga što uz politiku ništa toliko ne određuje naše živote kao religija. Tim više što ogroman broj ljudi svoje moralno djelovanje zasniva ili tvrdi da zasniva na vjeri u Boga, na njegovim zapovijedima i religijskim normama.

Kako god se dakle smatralo da se autentičnost nečije politike potvrđuje u njegovoj moralnosti smatra se, isto tako, da se autentičnost nečije vjere potvrđuje u njegovom moralnom djelovanju. Štoviše, nužno je ovdje prekoračiti granice definiranih religija i konfesija (slično kao i ideologija!) i istaknuti da su zadnja uporišta ljudskog djelovanja upravo u moralnosti njegovog djelovanja. Postoji obvezujuće djelovanje, pa i *sveto* koje se bezuvjetno tiče nekoga čak i onda kada ono nije religiozno sveto, u smislu religije, i kada netko nije vjernik ni praktično religiozan. Uostalom moralnost nije privilegij ni vlastitost vjernika, nego općeljudska vrednota i odnosi se na sve ljude. Ne dovodim u pitanje činjenicu da ima i vjernika i nevjernika, koji su iznimno moralni kao i obrnuto.

Jedna od glavnih teza glasi: Politika i religija neodvojive su od morala, odnosno svako odvajanje ne prolazi bez teških posljedica: izaziva traume, socijalne nepravde i katastrofe. Naravno da postoji praktična politika bez morala. Ona je u tom odnosu beskrupulozna i nasilna, spremna na laž i svakovrsno zlo, i na ono najgore – na rat. „Moralnost i nemoralnost imaju svoje izravne političke posljedice, a političke odluke, pak, imaju svoje izravne moralne posljedice“, smatrao je *Václav Havel*, te je „besmisleno odjeljivati politiku od morala i tvrditi da se radi o dvjema različitim stvarima koje međusobno nemaju nikakve veze“.¹²

Slično je i s religijom. Vjera bez morala je licemjerna, netolerantna, društveno štetna i sve do njezina najperverznijega oblika, „svetoga terora“ i „svetoga rata“¹³, je najgora negacija same vjere. Pogubno je pak ako se združe politika i religija bez morala, što je svojstveno teokratskim i totalitarnim režimima. Iako u nas rat nije vođen kao religijski rat, dio vrlo utjecajnih religijskih ljudi bili su zagovornici političke i ratničke religije, bili su poticatelji i huškači na zlo kao što neki od njih i danas stvaraju zapreke u moralnoj i sveopćoj obnovi društva.¹⁴

¹¹ Usp. D. MIETH, *Kleine Etikschule*, 2. izd, Freiburg-Basel-Wien 2004, s. 139.

¹² „Tvrditi ili čak prakticirati takvo što (politiku bez morala, prim. I.Š.) nije samo – paradoksalno – duboko nemoralno već, ujedno, politički posve pogrešno. Moralnost je naprosto svuda prisutna kao i politika, a politika koja se odvoji od moralnosti naprosto je loša politika“. HAVEL (bilj. 4) s. 112.

¹³ Vrlo je indikativan stav današnjega pape Franje o „pravednom ratu“. U svojoj socijalnoj enciklici o sveopćem bratstvu i socijalnom prijateljstvu govori o opasnosti preširokoga tumačenja i opravdavanja rata. Rat nije nikakvo rješenje, nikakvo oruđe pravde, jer uvijek stvara nesagledivo veće rizike. Ne može se uopće govoriti o „pravednom ratu“. „Svaki rat ostavlja naš svijet gorim nego što je bio prije. Rat je neuspjeh politike i čovječanstva, sramotna predaja, poraz pred silama zla“. Usp. PAPA FRANJO, *Fratelli tutti*, Zagreb 2020, br. 256-261.

¹⁴ Za srpsko-pravoslavnu stranu, ilustrativni su spisi: M. TOMANIĆ, *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*, Beograd 2001. ili M. ĐORĐEVIĆ, *Kišobran patrijarha Pavla. Kritika palanačkog uma*, Beograd 2010; isti, *Oslobođenje i spasenje. Hrišćanski personalizam u senci ideologije i politike*, Zemun, 2012; isti, *Događanja 1993-2000. Eseji i komentari*, knjiga 2, Beograd 2016.

U ovom razmatranju o neodvojivosti politike i religije od morala za primjer nam može poslužiti vrlo ilustrativna biblijska pripovijest iz Prve knjige o kraljevima (1 Kr 3,9-13). Radi se o hebrejskom kralju *Salomonu* koji je u povijesti čovječanstva poznat kao uzor mudrog vladara, pa se i naziva „mudrim“.¹⁵ Naime, nakon što ga je otac, kralj David, odredio za svoga nasljednika, mladi kralj odlazi u svetište da za svoj izbor prinese Bogu žrtvu zahvalnicu i da se pomoli za svoje uspješno vladanje. U svetištu mu se Bog javlja u snu. Za Bibliju san je vrijeme i medij iznimno primjeren objavi i vjeri, jer u snu je čovjek bespomoćan, nema prisile da sadržaj sna prihvati, nego mu je ostavljena sloboda da povjeruje u san i da ga u slobodi tumači. U snu, dakle, Bog pita mladoga vladara koja mu je želja da mu je ispuni. Salomon Bogu najprije zahvaljuje što je kao nedostojan i „mlad“ dobio tako odgovornu službu, jer narod kojim treba upravljati, silno je „brojan“. Pred velikim i odgovornim zadatkom kao da mu se uvećao broj onih kojima treba upravljati! I onda izražava Bogu svoju želju. Moli: „Podaj svome sluzi pronicavo srce da može suditi tvom narodu, razlikovati dobro od zla (...)“

Dalje, u snu također, kaže se da Bog odgovara Salomonu pohvalom budući da nije tražio ono što ljudi („političari“ i vladari) redovito traže; veli mu: „Jer si to tražio, a nisi iskao ni duga života, ni bogatstva, ni smrti svojih neprijatelja, nego pronicavost u prosuđivanju pravice, evo ću učiniti po riječima tvojim: dajem ti srce mudro i razumno (...), ali ti dajem i što nisi tražio: bogatstvo i slavu kakve nema nitko među kraljevima.“ Vrijedno je zamijetiti da na dar *pronicava srca* slijedi bogatstvo i slava, ali se ne govori o dugu životu niti o uništenju Salomonovih neprijatelja.

Riječ je, ponovimo, o snu, zapravo o literarnoj fikciji, ali koja nas, tipično za snažne narativne tekstove, potiče na razmišljanje. Ponajprije uočavamo da se ovdje radi o neodvojivosti vjere i politike od morala. Salomon traži da ima pronicavo srce da može dijeliti pravdu (pravo) i da može razlučivati dobro od zla. Politika se određuje ne kao puko, unaprijed za Salomona bogomdano vladanje nad narodom, nego kao vladanje kojega on nije dostojan i koje prihvaća sa sviješću da mora učiti suditi narodu po pravdi, da mora učiti razlučivati dobro od zla i da se za dobro treba odlučivati.

Nimalo nebitna je sintagma „pronicavo srce“. Ona označava jedinstveni spoj oprečnih veličina, uma i srca. Stari su govorili o razboritosti (grč. *φρόνησις*, *fronezis* = praktična mudrost), o kormilu kreposti, kojom se razlučuje pravedno od nepravednoga, nalazi mjera i hrabrost u djelovanju. Nije dakle riječ o hladnom presuđivanju, niti o tome da su na istoj razini dobro i zlo, istina i laž, nego se kaže da se oni odvajaju, razlikuje se dobro *od* zla, da se – što je središte moralnosti – hrabro bira dobro a izbjegava zlo, a nipošto da se traži neki navodni treći ili srednji (nipošto neutralni!) put između dobra i zla, istine i laži, pravde i nepravde ili čak neka protuusluga za moralni čin, kako smo mi ljudi redovito skloni činiti.

4. Moralni osjećaj i moralna namjera

U pretpostavci da nema ni sna ni Boga, vrijedilo bi postaviti pitanje: Ako bismo se našli u situaciji sličnoj Salomonu da budemo izabrani za „kralja“ ili neku voditeljsku, ili upravnu, ili političku službu, dakle u slučaju i da nismo vjernici, vrijedilo bi odgovoriti na pitanje što bismo intimno zaželjeli na toj odgovornoj službi? Koja je najveća želja koju bismo drugome, na njegov upit, znali priopćiti ili koju bismo poželjeli svome bližnjem ili prijatelju u slučaju da je on izabran za predsjednika države ili za nekog poglavara?

¹⁵ Na nešto drukčiji način od našega ovu biblijsku pripovijest koristio je u svome govoru u njemačkom Bundestagu, papa BENEDIKT XVI. 22. 09. 2011, inače i sam Nijemac. Usp. https://www.youtube.com/watch?v=dArmbkY_GI (pristupljeno 20. 01. 2022).

Salomon je, može se pretpostaviti, imao nešto kao „urođeni“ osjećaj za pravo i moralnost, prethodni osjećaj odgovornosti za dobro suđenje i važnost razlikovanja dobra od zla. Jer, on unaprijed zna i nastupa s jasnim sadržajem svoje molitve. Ovdje se upravo nailazi na nesavladivu poteškoću koju također možemo uobličiti u pitanje: Imaju li svi ljudi urođeni osjećaj za moralnost ili ima li ljudi koji su s onu stranu dobra i zla, s onu stranu moralnosti?

U svakodnevnu konverzaciju je kao opća fraza ušla misao filozofa *Immanuela Kanta*, ono da dvije stvari u nama izazivaju strahopoštovanje i udivljenje: *zvjezdano nebo iznad mene i moralni zakon u meni*. No, neizbježno je pitanje postoji li u svima nama jednak urođeni moralni zakon? Čak i ako i ne možemo govoriti o apsolutnoj amoralnosti, ne možemo u svakom slučaju olako prijeći preko činjenice da su kod vrlo značajnih i utjecajnih ljudi poput vladara-diktatora, gospodara rata i ratnih zločinaca te mnogovrsnih silnika, ali i izopačenih intelektualaca, atrofirali moralni senzori, kao da su otupili, presahnuli, čak iščeznuli moralni osjećaji, čini se kao da im nedostaje organ za moral.

U području urođenosti moralnog osjećaja može se zaključiti da se moralne odluke i djelovanje utemeljuju u samoj čovjekovoj prirodi ili, kako smatraju vjernici, da taj osjećaj „ulijeva“ Bog koji je stvorio čovjeka. Bog upisuje u ljudsko „srce“ svoje zapovijedi i zabrane. Nekada se, također kao nešto čovjeku urođeno, govori da je posljednje utemeljenje morala u čovjekovoj savjesti, bilo da se savjest poima religiozno – kao Božji glas u čovjeku, kao unutarnji, privatni forum u kojem se „raspravljaju“ čovjek i Bog. Naravno, savjest se razumijeva i posve autonomno, bez Boga. Taj unutarnji moralni zakon, moral savjesti *Max Weber* je pripisao religioznom poimanju morala. Nazvao je to i „etikom uvjerenja“ (*Gesinnungsethik*) čije je težište na namjeri, intenciji.¹⁶ Od namjere, od unutarnjega stava ovisi moralnost djelovanja i moralnost nečijeg djela. Djelovanje i posljedice nisu nevažne, ali najvažnija je motivacija, intencija.

Ovaj moral, nazvan i kršćanskim, ušao je u zapadnu jurisprudenciju i jurisdikciju, pa se o unutarnjoj namjeri, o svjesnosti težine čina, a ponajviše o intenciji i namjernosti da se djelo učini, razumijeva i prosuđuje i težina krivnje toga djela, je li on prekršaj ili zločin, je li počinjen iz nehata ili hotimično. Weber je kritizirao, a ne odbacio etiku uvjerenja, moral namjere. Nije etika uvjerenja ili djelovanje po savjesti djelovanje bez odgovornosti, kao što ni djelovanje po etici odgovornosti nije bez uvjerenja, kako su neki Webera pojednostavljeno tumačili.¹⁷ Uzmimo primjere iz svakodnevnoga života unutar političkih ili čak religijskih zajednica koje svoje članove žele oblikovati ponajviše na etici unutarnje čistoće namjera i uvjerenja, jer Bog sudi po onome što ljudi ne vide.

Weber je, dakle, kritizirao reduciranje moralnog djelovanja isključivo na čovjekovu nutrinu, namjeru i na savjest, jer – a to naučavaju konačno i teološke etike – namjere nisu uvijek ne samo provjerljive nego ni ispravne; savjest može biti krivo formirana¹⁸, zaspala ili ustupljena nekom socijalnom nad-ja, transponirana i žrtvovana partiji ili diktatoru (kao što su nacisti djelovali: Hitler je moja savjest!). Pozivanje na „mirnu“ ili „čistu“ savjest može biti alibi za neodgovorno djelovanje, skrivanje iza hladnih načela i krivih autoriteta. Bolje je nemirna nego mirna savjest, jer nas takva drži budnima da pazimo na svoju moralnost.¹⁹ Događa se,

¹⁶ Usp. M. WEBER, *Vlast i politika*, Zagreb 2013., s. 233.

¹⁷ Ovo u vrlo preglednom članku o povijesti etike odgovornosti objašnjava A. VUČKOVIĆ, Pojam odgovornosti, u: B. VULETA – A. VUČKOVIĆ (ur.), *Odgovornost za život*, Split 2000., s. 20-21.

¹⁸ O savjesti u katoličkoj teologiji, o njezinom poimanju, oblikovanju i odgajanju, o nužnosti sveobuhvatne spoznaje stvarnosti kao temeljne moralne zapovijedi, usp. J. RATZINGER, *O savjesti*, Split 2009, s. 80-81, 86-87. Savjest, smatraju pogotovo teolozi, ima zadnju riječ. Ona je „radikalno jamstvo slobode“. Savjest više nego „čista“ ni „mirna“, njezin sud mora biti „siguran“.

¹⁹ Filozof Kołakowski je pisao: „No, savjest ne postoji ako nema nečega kao što je osjećaj krivice, grižnja savjesti, a njihova prisutnost svjedoči o tome da smo mogli drugačije postupati ili barem da vjerujemo u to da

naime, da većina ljudi nemoralno djeluju s „mirnom“ savješću: na primjer, kad ih se osobno pita za njihov stav i uvjerenje za nekoga tko je na vlasti, znaju sa sigurnošću savjesti kazati da je taj čovjek nemoralan ili čak kriminalac ili zločinac, i opet glasuju za njega. Puno ljudi žrtvuje svoje uvjerenje iz straha, a najviše iz koristoljublja. Čini se kao da ništa nije tako lagano zatomiti i umrtviti kao „glas savjesti“. Varaju se svi koji misle da zlikovci ne spavaju „mirno“.

5. Etika odgovornosti i čovjek kao svrha moralnosti

Kant je, smatra talijanski filozof *Umberto Galimberti*, bio kritičniji od Webera prema religijskoj, kršćanskoj etici uvjerenja, etici namjere i etici nagrade i kazne. Smatrao je tu etiku izrazom nezrela, „maloljetna“, neprosvijećena čovjeka, jer se temelji na određenom utilitarizmu i trgovini, pa i onostranoj, spasenjskoj kompenzaciji. Riječ je o tome da Kant svaki moral koji bi bio hipotetičan (Ako budeš tako činio, bit ćeš sretan ili dobit/postignut ćeš to i to!), koji bi se bazirao na vanjskim zapovijedima i svrhama, ili na bilo kojem očekivanju, smatra heteronomnim, nečim izvana nametnutim. Osim etičkoga rigorizma i kategoričkog imperativa sažetoga u maksimu moralnoga djelovanja koja bi mogla/trebala postati općim zakonom, ovaj je mislilac postavio za čovječanstvo iznimno važnu ideju moralne regulacije, važeću za sva vremena: Čovjek može biti samo svrhom nikada sredstvom moralnosti!²⁰

Za politiku i religiju nezaobilazna je druga moralna struja u zapadnoj kulturi. Riječ je o već spomenutoj etici odgovornosti koja iz pravnoga prelazi u etičko područje. Nju na poseban način formulira već spomenuti *Max Weber*. Ako kršćanin postupa ispravno, a uspjeh prepušta Bogu, ako je religioznome čovjeku najvažnija čistoća namjere i mirna savjest, „djelovanje prema maksimi etike odgovornosti“, prema Weberu, znači da „čovjek za (predvidljive) posljedice svoga djelovanja mora odgovarati“.²¹ Etičar odgovornosti nema pravo pretpostaviti nepogrešivost, dobrotu i savršenstvo ljudskih namjera, a pogotovo ne smije slijepo slijediti norme ili diktate sa strane i ne obzirati se na posljedice svojih odluka i djelovanja ili odgovornost svaljivati na druge.

Treba iznova napomenuti da ne smije biti radikalnog suprotstavljanja dviju etika – etike namjere i etike odgovornosti. Toga nema ni u evanđelju (svetim knjigama) ni u teološkim etikama. Kako god je Isus tražio čistoću srca, koherentnost misli, riječi i djela, on je trajno govorio da nije dovoljna čistoća intencije, nego da se ljudi poznaju *po djelima* (plodovima) kao i da će biti prema *svojim djelima* suđeni, posebno po solidarnosti prema potrebitima – od gladnih do prognanih, a ne po nabujalosti pobožnih vježbi i molitvenih uzdaha, *Gospodine, Gospodine!*

Sve vjere, koliko god se pozivale na važnost čovjekove unutarnjosti i skroviti odnos s Bogom, kao mjeru ljudskosti, koliko god se vjernici čak prepuštali Božjoj milosti kao zadnjem kriteriju moralnosti (etika ni politika nisu sve!), ipak ne propuštaju naglasiti odgovornost za *praktično djelovanje* te da će po njemu biti suđeni na posljednjem sudištu. Moralni čovjek odgovorno misli na sve moguće učinke svoga djelovanja, na, kako Weber u zagradi navodi, „predvidljive“ posljedice. Uostalom, i ne kaže se uzalud i u kolokvijalnom

smo slobodni. Grižnja savjesti je definitivni dokaz naše slobodne volje.“ (L. KOLAKOWSKI, *Male rasprave o velikim stvarima*, Zagreb 2013, ovdje: O savjesti, s. 147).

²⁰ Oslanjamo se ovdje na razmišljanje talijanskog filozofa Umberta Galimbertija, *Discorso sulla morale* (<https://www.youtube.com/watch?v=6brJSwt4oKQ> – pristupljeno 05. 02. 2022). Također VUČKOVIĆ, Pojam odgovornosti (bilj. 17).

²¹ Usp. WEBER (bilj. 11), s. 233.

jeziku da je „dobrim namjerama i pakao popločan“. Neporeciva je važnost posljedica i učinaka naših djela, dakle naša odgovornost za njih.

Unutar etike odgovornosti vode se rasprave i oko ciljeva i sredstava kako da se do tih ciljeva stigne. Loši ciljevi nisu nikada moralni, kakva god se sredstava koristila. No, moralno nisu dopuštena sva sredstva ni kada su ciljevi dobri. Za odgovorno djelovanje nije dovoljno imati ispravnu namjeru niti samo dobar cilj, nego i dobra sredstva. Postoje, međutim, nimalo lagane dileme, pogotovo za moralno osjetljivije ljude, u trenucima kada se trebaju odlučiti između većeg i manjeg zla²², ali i između većeg i manjeg dobra.

Važnu nadopunu etike odgovornosti izvršio je filozof *Hans Jonas*.²³ On se nastavlja na Webera tvrdeći da je u moralnom djelovanju, pogotovo u doba tehnike i nesagledivih mogućnosti razaranja, čak uništenja planeta, prirode i ljudi, neodgodivo važno biti odgovoran za učinke svoga djelovanja, uvijek u obzir uzimati moguće posljedice svojih djela. Prema Jonasu nije pritom najvažnije razmišljati o najvišem dobru, nego stajati odgovorno i pred mogućim zlom, i to pred najvećim mogućim katastrofama koje mogu uništiti svijet i čovječanstvo.

Jonas potom smatra da moralno djelovanje ne treba biti isključivo antropocentrično.²⁴ Naime, sve etike i moralni sustavi, od antike do modernoga doba, što je i razumljivo, jer nije bilo problema i mogućih katastrofa industrijske, tehničke i tehnološke prirode, ili su teocentrični ili antropocentrični. Čovjek je, kako za religiozne tako za nereligiozne etičke sustave vrhunac živih bića, kruna stvorenja. Stoga je moralnost unutar takvih svjetonazora uvijek antropocentrična, relacijska, u smislu da znači regulaciju odnosa među ljudima. Moral je određena konvencija kako se ljudi ne bi istrijebili, kako bi među njima vladao mir i zajedništvo, sklad i blagostanje. Etika je pak nastojanje da se znanstveno argumentirano uspostave načela između različitih i međusobno suprotstavljenih i osporavanih morala i etosa.

Jonas, dakle, čini korak dalje od Webera i u svoj *princip odgovornost* uključuje ne samo ljude i međuljudske odnose, nego čitav svijet, planet zemlju i prirodu, ekologiju. Uz to, za Jonasa je neporecivo važna dugoročna, a ne trenutna ili kratkoročna odgovornost. To znači da je moralan onaj čovjek koji ne misli pod pritiskom sadašnjih potreba i trenutnih nužnosti, nego je u svom postupanju odgovoran za budućnost zemlje, za njezin opstanak i za dobar život budućih pokoljenja.²⁵ Nikakva utilitaristička moralnost prezentnog užitka (*Poslije mene potop!*) niti moralnost neodgovorne pasivnosti ili moral odlaganja djelovanja u eshatološko spasenje, nego aktivno i odgovorno djelovanje za budućnost planeta Zemlje i budućega čovječanstva.

²² Mnoge države i društva žive od tzv. neodgovornih moralnih odluka njihovih političkih vođa koje su po procjeni mnogih ipak bile neodgovorne i posijale su teške posljedice. U tom kontekstu na primjer možemo postaviti pitanje: Je li trebalo potpisati „nesavršeni“ Daytonskim sporazum i opredijeliti se „nepravdani mir“ ili nastaviti ratovati uključujući mogućnost nesagledivoga broja novih ljudskih žrtava? Takve situacije s traumatskim posljedicama za narode i društvo Havel krajnje diferencirano analizira u ponašanju čehoslovačkoga predsjednika Edvarda Beneša i domaće vlasti najprije prema Minhenskom diktatu 1938., zatim prema uzurpaciji vlasti od strane komunista 1948. te prema ruskoj okupaciji Čehoslovačke, nazvanoj „normalizacijom“ (usp. HAVEL, bilj. 4, s. 109-112).

²³ H. JONAS, *Princip odgovornost. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Sarajevo 1990. passim.

²⁴ Vučković sažima: „Dosađnije su etike bile obilježene etičkom neutralnošću u ophođenju s izvanljudskim svijetom, antropocentričnošću, nepromjenjivošću ljudske biti, malim dometom učinkovitosti djelovanja, kratkoćom predviđanja, postavljanja cilja i računljivosti kao ograničenom kontrolom situacije. Nasuprot tim obilježjima nova bi etika odgovornosti trebala, ne dirajući u vrednote intimne neposrednosti odnosa prema bližnjemu, u svoje područje uvesti do sad nepostojeće područje: krhkost i ranjivost prirode. Vučković (bilj. 17), s. 21.

²⁵ Usp. V. ZSIFKOVITS, *Politika bez morala?*, Zagreb, 1996, s. 115.

6. Situacijska etika: susret namjere i odgovornosti

Ima još jedna zapažena struja unutar suvremene teološke a i filozofske etike, nazvana situacijska etika ili negdje etika situacije. U religijskim etičkim kolokvijalnim raspravama koji zagovaraju etiku jasnih, čistih moralnih principa, situacijska etika je osporavana. Na prvi mah se doista može činiti da je to etika bez načela, određena vrsta relativiziranja obvezujućih principa te opravdavanje djelovanja prema subjektivnome nahođenju u svakoj pojedinoj situaciji. Ipak, situacijska etika ne poriče etička načela, propise ili zapovijedi, nego uvažava okolnosti, socijalne i personalne, razlučuje namjere subjekata, bistri savjesti, odvaguje odgovornosti, razlučuje uzroke i moguće posljedice i učinke djelovanja. Ona dakle nije nikakva suprotnost etici savjesti i moralnih načela, niti etici odgovornosti. Ona je određena sinteza etičkih mogućnosti, uz poseban naglasak na etiku unutarnjega razlučivanja i odlučivanja.

Situacijska etika nije strana ni teologiji ni vjerničkoj praksi. Jednu od njezinih varijanti može se naći u etičkim stavovima protestantskog teologa *Dietricha Bonhoeffera*²⁶ koji je, baš u skladu s tom etikom, opravdao svoje udioništvo u atentatu na Hitlera. Nužno je, smatrao je ovaj teolog, silom oduzeti volan iz ruku ludaka u situaciji u kojoj on automobilom nasrće na pješake i usmrćuje ih. Situacija, društveni kontekst ne samo da umanjuje ili uvećava etičku odgovornost, nego je zahtijeva. Situacija se pokazuje ne kao izbjegavanje i umanjivanje, nego kao provjera i osnaživanje etičkih načela, sigurnosti savjesti i kao mjesto Božjega apela za moralno djelovanje i odluku.

Teolog Bonhoeffer čak je radikalizirao situacijsku etiku evanđeoskim zahtjevom za nasljedovanjem Isusa. Riječ je, može se kazati, o etici koja se bazira na moralnim uzorima, modelima djelovanja. To znači da se u situaciji s dilemama i neizbježnim odlukama, kada se savješću usmjeravaju vlastiti razlozi za ovakve ili moguće drukčije odluke i djelovanja, kada se sagledaju svi akteri i okolnosti, kada se uvažavaju sugestije prijateljskih autoriteta kao i onih koji se s tim ne slažu, te kada se uvažava i širi društveni kontekst i mogući učinci za svakog osobno kao i za užu i širu okolinu, svaki kršćanin vodi pitanjem što bi Isus na njegovom mjestu učinio? To naravno podrazumijeva da se poznaje evanđelje i Isusovo postupanje, da se poznaju i etičke norme, i da pritom sebi ne dopušta posvajanje, iskrivljivanje ili povlastice pri prizivu na Isusa kao moralni uzor i model za nasljedovanje. Slično bi se moglo primijeniti i na druge vjere (pitanje bi glasilo: Kako bi Bog djelovao u ovoj konkretnoj situaciji?) ili etike koje si postavljaju neke druge ljude za moralne uzore (modele) izvan religioznog konteksta.

Zoran primjer etičkog djelovanja u složenoj konkretnoj situaciji jest presuda navedenog kralja Salomona u slučaju dviju žena (usp. 1 Kr 3,16-28). Naime dvije žene, bludnice, kako stoji u biblijskoj priči, u isto su vrijeme rodile. Jedna od njih je noću prignječila svoje dijete, a onda je zamijenila svoje mrtvo dijete sa živim djetetom svoje suparnice. U raspravi čije je dijete, kralj-sudac postavlja najprije radikalni zahtjev da se u nemogućnosti njihova dogovora živo dijete rasječe na dvoje i da se po polovicu dadne svakoj. Zatim, razborito i pravedno razlučuje da dijete ipak pripada majci koja je, po cijenu da nema svoju polovicu, dakle da dijete ostane na životu, zatražila da kralj ne presijeca mačem i da prepušta svoje vlastito dijete poročnoj zavidnici.²⁷ Situacijska etika nije dakle nikakva relativizirajuća etika, nego

²⁶ Usp. D. BONHOEFFER, *Etika*, Rijeka 2007, passim.

²⁷ Kao primjer situacijske etike, osim već spomenutih primjera o sumanutom vozaču i Hitleru, i ovoga potonjeg o Salomonovoj mudrosti, može na primjer poslužiti i ona iz romana MILANA KUNDERE *Nepodnošljiva lakoća postojanja*. Kunderin lik, liječnik, nakon nekoliko godina braka ostavlja svoju ženu s isprikom da mu je ona smetnja u sebedarivanju mnoštvu osoba koje ga tobože trebaju. Tobože visoka moralna načela i zahtjevi traže od njega da ostavi svoju suprugu. Žena mu odgovara da on ustvari uopće nije sposoban darivati ljubav i pažnju nikomu, ako to ne može učiniti osobi pored sebe. Uza sve velike pothvate žrtvovanja za više ciljeve, ovdje se

potpuno uključuje etička načela, a povrh svega pronicavost i razboritost (kormilo kreposti); stalo joj je do pravednosti, ima hrabrosti da se upusti u samo središte događanja te ima trezvenu mjeru da zna razlikovati istinu od laži, pravdu od nepravde, ljubav od lažne ljubavi, od ljubomore i zavisti itd.

Iako je uvijek nedostatna, svaka naracija pa tako i navedena narativna analogija, ipak pokazuje da se nadopunjuju etika principa, etika namjere i etika odgovornosti u situacijskoj etici, ustvari traži se da se u moralnim odlukama čovjek razumijeva ne samo kao autonomni subjekt sa svojom savješću nego kao društveno, kontekstualno, situacijsko biće. To znači i da se ne može vjerovati i ljubiti Boga i istodobno prezirati i isključivati ljude, kao i to da se ne može više ljubiti neke koji su prostorno daleko, nego one blizu, bližnje i susjede, komšije. Odnosno sve se to može, tako se i čini, ali to je opako bezboštvo i nemoralnost.

U prethodnom su tek skicirane glavne struje etike u zapadnoj kulturi. Ispušteni su osvrti na etičke i vrijednosne sisteme drugih kultura i religija, primjerice one istočne ili afričke ili indijanske. Bilo bi vrijedno analizirati i neke važne pokušaje kojih nije malen broj i koji nisu beznačajni kroz čitavu povijest, a pogotovo u zadnjem stoljeću, naime pokušaje da se nađu zajednički etički standardi za čovječanstvo. Spomenuo bih na primjer važnost „zlatnoga pravila“, koje pripada etici načela, izraženoga i u negativnoj i u pozitivnoj formi: *Čini drugima ono što želiš da tebi drugi čine!* To pravilo je prisutno u svim kulturama i religijama svijeta i mnogi su ljudi po njemu živjeli i žive, i na njemu izgrađuju društvo i svoje odnose.

Slično je s moralom zasnovanim na deset božjih zapovijedi, pogotovo drugom pločom Dekaloga koja se odnosi na zapovijedi prema ljudima: zapovijed poštivanja roditelja i starijih, zabrana ubijanja, zabrana krađe, zabrana laži i krivoga svjedočenja, zabrana seksualnog nasilja.

Posebna nadopuna suvremene etike odgovornosti jamačno je etika odgovornosti utemeljena na biblijskom poimanju bližnjega, stranca i posve drugoga (Boga) židovsko-litvansko-francuskog filozofa fenomenologa *Emmanuela Lévinasa*.²⁸ Za Lévinasa je zapadna filozofija od svojih početaka pogođena „užasom“ drugoga koji ostaje drugi, pogođena je „nesavladivom alergijom“.²⁹ Odgovornost za drugoga, smatra ovaj mislilac, prethodi svakome mišljenju i odluci, prethodi svakoj slobodi izbora. I u odgovornosti nitko nikoga ne može zamijeniti. Osnovni sadržaj te odgovornosti, koliko god se u nagosti lica drugoga javljala krhkost i ranjivost, nije tek sućutnost, nego pravednost, temeljna odlika biblijskoga čovjeka, do mjere da više poštujem drugoga i zalažem se za njegovu pravednost nego za sebe i svoja prava.³⁰

Posebnu vrijednost i poticaje unutar recentnih etičkih rasprava, a koje se tiču odnosa među religijama, svjetskoj politici i ekonomiji u globaliziranom svijetu, čini i Projekt svjetskoga etosa koji je oblikovan kao Čikaška deklaracija svih religija svijeta iz 1993. godine. Jedan od glavnih tvoraca tog projekta i deklaracije je švicarski katolički teolog *Hans Küng*.³¹ „Nema mira u svijetu bez mira među religijama“, ponavljao je s pravom ovaj veliki teolog, niti svjetskoga poretka bez svjetskoga etosa. Zakoni nisu još moral, po onoj rimskoj: *Quid leges*

pokazuje lažnim pa i nemogućim spašavanje svijeta, apstraktni kozmopolitizam i čitava građevina najčišćih i najuzvišenijih moralnih načela ruše se u vodu ako se ništa od toga ne ostvaruje u konkretnosti života.

²⁸ Jasnu usporedbu Jonasove i Lévinasove etike odgovornosti donosi filozof VUČKOVIĆ, (bilj. 17, s. 26-27).

²⁹ E. LÉVINAS, *La traccia dell'altro*, Napoli 1979, 27.

³⁰ Usp. E. LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, Milano 1983, s. 172; isti, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1987, s. 11-112.

³¹ H. KÜNG, *Handbuch der Weltethos. Eine Vision und ihre Umsetzung*, München-Zürich 2012. Passim; usp. G. GEBHARDT, Svjetski etos kao izazov za društveni i međureligijski dijalog, u: *Odjek* 3-4/2012, s. 62-68; D. ABAZOVIĆ, *Religija u tranziciji. Eseji o religijskom i političkom*, Sarajevo 2010., s. 69-74.

sine moribus! Pravu treba moralni temelj i nijedno društvo ni država ne mogu opstati bez *obvezujućeg i obvezatnog etosa*, kao što se društveni odnosi ne mogu uređivati samo traženjem prava bez dužnosti. Sva prava impliciraju dužnosti, ali ne proizlaze sve dužnosti iz prava, nego iz morala, pa nema svjetskoga poretka bez svjetskoga etosa, izričit je Küng.

Spomenuti svjetski etos vodi se dvama načelima i četirima obvezama. Prvo je načelo humanosti ili načelo ljudskosti: sa svakim se čovjekom mora postupati ljudski, što proizlazi iz neotuđivoga dostojanstva svakoga čovjeka. Drugo načelo je općeljudska baština, poznato „zlatno pravilo“, prisutno u svim religijama i etosima svijeta, od kineskoga mudraca Konfucija pa sve kroz razne etičke norme do danas. Negativno izraženo zlatno pravilo glasi: *Ono što ne želiš da se čini tebi, to ne čini ni ti drugima!* Pozitivno izraženo zlatno pravilo: *Ono što želiš da drugi čine tebi, to ti čini drugima!*

Čikaška deklaracija uz dva načela donosi i četiri obveze. One se odnose na (1) izgradnju *kulture nenasilja*, poštivanja života koja je sadržana u drevnoj zapovijedi: Ne ubij! ili pozitivno izraženo: Imaj strahopoštovanje pred životom! Druga obveza svjetskoga etosa odnosi se na (2) izgradnju *kulture solidarnosti* i pravednoga socijalnoga poretka, izrečena u drevnoj zapovijedi: Ne ukradi!, ili pozitivno izraženo: Postupaj pravedno i pošteno! Treća obveza usmjerena je na (3) izgradnju *kulture tolerancije* i život u istinitosti. Njoj u podlozi stoji drevna zapovijedi: Ne laži! (Ne svjedoči krivo!) ili pozitivno izraženo: Govori i postupaj istinito! I četvrta obveza svjetskoga etosa tiče se (4) *kulture ravnopravnosti i partnerstva* muškaraca i žena, iznikla iz drevne zabrane: Ne sagriješi bludno! ili pozitivno kazano: Poštujte se i ljubite!³²

7. Zaključak

Na koncu ovog ne tako kratkoga, ali ipak fragmentarnoga presjeka glavnih struja etike, treba kazati da je posljednji i nepovredivi prag svakoga etosa, ishod i zadnji regulacijski horizont svakog političkog i religioznog djelovanja autoritet svakog pojedinog čovjeka. «Čovjek nikada ne može biti sredstvo nego jedino svrha djelovanja.» To uključuje poštivanje života i integriteta, prava i slobode svakoga.

Nijedno načelo, propis, institucija, moralni sustav, sam moral ne mogu biti iznad čovjeka. Prisjetimo se da je Isus nepopustljivo jednoznačno tražio da nikada ne smije «subota», nijedan propis, biti iznad čovjeka. Taj stav je položen u svim sistemima etike, bili oni religijski ili ne. Radi se o onome što se u zapadnoj pravnoj znanosti i praksi formulira kao neotuđivo i nepovredivo ljudsko dostojanstvo, dakle kao opće važenje činjenice da svojstvu čovjeka pripada vrijednost koju svaki čovjek, svaka osoba ima od Boga ili, ako se i ne vjeruje u Boga, da svaki pojedinac neovisno o svim svojstvima koja se tiču porijekla, rase, socijalnog staleža i spola, starosti i slično, posjeduje kao prirodno nedodirljivo pravo da bude razumijevan i tretiran kao čovjek. Upravo je nužnost i moralna obligacija poštivanje dostojanstva svakoga čovjeka, bez obzira na sve razlike, ušlo u sve ustave i temeljne pravne akte svih društava i država čime je poštovanje ljudskog dostojanstva programirano kao najviši etički zahtjev koji dolazi i od Boga i od čovjeka kao vlasnika javne vlasti. Čitavu povijest mišljenja čovjek pojedinac stoji kao mjera stvari, od Protagore do Lévinasova naučavanja, nadahnuta Dostojevskim da nam se u licu drugoga objavljuje sam trag Transcendentnog, sam Bog te kako s njegova lica čujemo zapovijed: Ne ubij!, odnosno: Poštuj me! I prije svih ja sam odgovoran za toga drugoga.

³² H. KÜNG, *Promišljanja*, Velika Gorica 2003, s. 242-271.

8. Epilog: Zdravko Grebo

Na koncu mi je ostalo da iz nekoliko osobnih susreta i razgovora skiciram vlastiti pogled na moralni portret profesora, angažiranog intelektualca i mirotvorca *Zdravka Grebe*, u čiju čast su organizirana ova predavanja. Grebo je bio samosvjestan, štitio je svoju pojedinačnost i urbanitet kroz društvene promjene, od 1968., njegovih studentskih dana, preko urušavanja socijalizma, godina rata pa sve do svoje smrti. I kada nije imao profilirane stavove ili kad se uzmicao od izričitog imenovanja uzroka i uzročnika svoje ili zajedničke nesreće, nastojao je zadržati spomenuti temeljni etički stav: čovjek pojedinac zakon je svih društvenih odnosa; pojedinac ne može biti korišten kao sredstvo za ikoju ideologiju, niti biti podložan beskrupuloznosti vlasti, nikakvom patriotizmu ili nehumanim institucijama.

Ljevičar po uvjerenju, osjetljiv za socijalnu pravdu, ali bez borbenog patosa i revolucionarnog morala „uklanjanja“ klasnih neprijatelja ili religijskih „antielemenata“, bio je čovjek koji je hodom, pokretima, riječima kontrolirao svoje moguće nasilje i agresivnost, zauzimao distancu od masovnih buka, makar se našao usred njih i odbijao je svaki moral kolektivne prisile.

Gradski pristojan nije suzbijao svoju strast za socijalnom pravednošću, ali je, osobito zadnjih godina svoga života, sve više upadao u određenu etičku rezignaciju, u samopriznanje kako je moralnost skoro uvijek poražena, uvijek na gubitku. Ne znam je li njegova rezignacija bila slična pesimizmu onih kojima je pesimizam zaštita da ne upadnu u krajnji očaj ili da u budućnosti mogu kazati da su imali pravo³³ ili su ga od očaja spašavale njegove zamjetne osobine ironije i humora, kojima je relativizirao kako političke tako i moralne rigidnosti, kao i vlastitu kušnju da od sebe pravi neupitnu veličinu, ili je iza Grebine rezigniranosti ipak stajao šok nemoralnosti urušenih struktura i pojedinaca, intelektualca pogotovo, ili možda vlastita bolest i ljudsko zlo koje združeni i bez našega htijenja nagone na suzdržanost pred tajnom koja tjera na priznanje konačnosti, na misterij smrti i postojanja.

U svakom slučaju i u tom pesimistično-rezigniranom nagnuću potvrđivala se Grebina pojedinačna prepoznatljivost i nepokolebljiva privrženost građanskoj hrabrosti, koju je u javnosti zadržao još od studentskih dana, dakle njegova kontinuirana prisutnost u javnosti kao angažiranog, a nikada nasilnog ili na mesijanizam samopozvanoga intelektualca.

U najkraćem: Zdravko Grebo je bio moralan čovjek koji je za slobodu i prava pojedinca dosljedno zagovarao *građanski neposluh* svim totalitarnim i lošim režimima i vlastima usprkos. Pogotovo u konfuznim ratnim vremenima, u poljuljanim etičkim i vrijednosnim sistemima smatrao je da smo ljudi samo ako smo mirotvorci, ako poštujemo svakog pojedinca i onoga s kojim se ne slažemo, te ako u vremenu sveopće, i duhovne i obrazovne reprimitivizacije i svake vrste kolektivizacije raskinemo s grupašenjem i izaberemo svoj vlastiti put – put osobnoga neposluha³⁴ i prosvjećivanja. Ta u povijesti čovječanstva najviše zla je učinjeno iz slijepe poslušnosti. Zdravko Grebo je slijedio svoj osobni moralni instinkt građanskoga neposluha i tako mi je ostao u sjećanju.

³³ Između ostaloga o optimizmu i pesimizmu teolog D. BONHOEFFER dijelom ironično piše: «Pametnije je biti pesimist: na taj način izbjegavamo razočaranja i pred ljudima se ne izvrgavamo ruglu. Tako je optimizam zabranjen razboritima.» (<https://polis.ba/dietrich-bonhoeffer-nakon-deset-godina/> – pristupljeno 05. 02. 2022).

³⁴ G. STANIĆ piše o Grebinom građanskom otporu, usp. <http://yih.hr/hr/otpor-kao-generacijsko-pravo-nasljedje-zdravka-grebe/> pristupljeno 13. 02. 2022.