

KONFLIKTNE SITUACIJE U SVJETLU NOVIJIH MORALNO-TEOLOŠKIH REFLEKSIJA

Velimir Valjan

Konfliktnim situacijama nazivamo one situacije u kojima se nalazi (ili bi se mogla naći) neka osoba pred dužnošću da mora respektirati različite moralne norme koje su u dotičnoj situaciji jedna drugoj (naizgled) suprotne.¹

Da su u današnjem životu ovakve situacije realne i česte, izvan svake je sumnje. Dovoljno je pogledati probleme gospodarskog života, zatim situacije u kojima neki pravnik ili liječnik mora donijeti konkretnu odluku, a da i ne spominjemo slučajeve koji se odnose na bračni život. U vezi s enciklikom *Humanae vitae* pastoralna nota koju su dali francuski biskupi napominje: »Događa se stvarno da bračni drugovi smatraju da se nalaze pred pravim konfliktom dužnosti.«²

Kako se osoba mora ravnati u takvim situacijama? U manualima moralne teologije konfliktne su situacije bile rješavane u sklopu pitanja o »perpleksnoj savjesti«. Čovjek u takvoj situaciji mora izabrati ono rješenje koje mu se čini »manje zlo«.³

Međutim, zadnjih godina moralisti su dali neke novije refleksije koje su vrijedne pažnje.

Pojednostavljenje zamršenosti konfliktne situacije

U nekih moralnih teologa osjeća se naklonost da pojednostave zamršenost konfliktne situacije. Konflikt u savjesti, što je i naravno, pojednostavljuje se — katkada i poništava — kad osoba u situaciji djeluje s ograničenom slobodom odlučivanja. Međutim, pretpostavljajući da je ljudska osoba potpuno slobodna, radikalna situacijska etika pretjerano pojednostavljuje problem, sve do te mjere da čovjeka oslobađa bilo kakvog objektivnog i univerzalnog zakona.

Među katoličkim moralistima dvojica se na poseban način približuju etičkom situacionizmu iznoseći svoju teoriju tzv. »kompromisa«, prema kojoj bi trebalo rješavati konfliktne situacije. To su E. Curran i C. van Ouwerkerk.⁴

¹ Usp. E. Quarello, *Per il superamento dei »conflitti di coscienza«*, u: *Salesianum* 1 (1971) 127—153; N. CROTTY, *Conscience and conflict*, u: *Theological Studies* 32 (1971) 208—232; F. BOECKLE, *I concetti fondamentali della morale*, Brescia 1968, 106—107.

² Usp. L. Sandri (a cura di), *Humanae vitae e Magistero episcopale*, Bologna 1969, 172. Za ilustraciju navedimo jedan konkretan primjer konfliktne situacije: Bračni par s petero djece osjeća veliku odgovornost prema djeci i odluči da ne može povećati svoju obitelj ako želi ovih petero pristojno uzdržavati. S druge strane, zna da brak zahtijeva prirodne spolne odnose; unutar granica što ih donosi službeno učiteljstvo ne može zadovoljiti obadvije dužnosti: odatle konflikt! Kako ga riješiti?

³ Usp. A. M. Landgraf, *Der »casus perplexus« in der Frühscholastik*, u: *Collectanea franciscana* 39 (1959) 74—78; A. Lanza, *Theologia moralis fundamentalis*, Romae-Taurini 1949, 380—382.

R. Bruch, *Die Bevorzugung des kleineren Übels in moraltheologischer Beurteilung. Ein problemgeschichtlicher Durchblick*, u: *Theologie und Glaube* 48 (1958) 241—257.

⁴ Usp. E. Quarello, *Per il superamento dei »conflitti di coscienza«*, c. d., 129—132 i 150.

1. Curran formulira svoju teoriju »kompromisa« komentirajući situacijsku etiku J. Fletchera.⁵ On s pravom kritizira reduciranje svake objektivne norme na subjektivni način ljubavi razlikujući ono što je objektivno zlo i ono što može, iako u sebi ostaje nečasno, postati snagom »bona fide« ili ljubavlju onoga koji djeluje postati dobro. U svojoj teoriji »kompromisa« tvrdi da je u određenim situacijama neki čin dobar zbog toga što dotična osoba u danom času ne može drugačije raditi; s druge strane, čin je u određenom smislu zao i očituje prisutnost grijeha u svijetu.

Konfliktne situacije, koje bi po njegovom mišljenju trebalo rješavati po principu »kompromisa«, jesu: žena prisiljena na pobačaj da bi spasila vlastiti život, poslovni čovjek koji je prisiljen na određene financijske operacije, radnik potaknut da protestira zbog osobnog tretmana, itd. S jedne strane, svi su ti čini dobri jer predstavljaju »ono najbolje što se može učiniti«; s druge strane, oni su zli jer očituju prisutnost grijeha u svijetu. Autor, pak, ne uključuje u »kompromis« osobu koja se nalazi u takvoj situaciji u kojoj sve svoje akcije promatra zlima pa bira manje zlo.⁸

Prema mišljenju C. van Ouwerkerka osobnu krivnju ne treba uvijek tražiti na subjektivnom području; nekada će biti moguće pružiti objektivno opravdanje nekog ponašanja koje se na prvi pogled čini kao da stoji u suprotnosti s općom normom.⁹ »Kad govorimo o kompromisu, dobro znamo da se radi o žrtvovanju nekih određenih vrednota, ali njih se odričemo samo iz nužnosti i protiv volje.«¹⁰

Budući da se u teoriji »kompromisa« ipak na neki način »žrtvuje« objektivni zakon, ona nam ne izgleda prihvatljivom. Iako, naime, neuredan čin u konfliktnoj situaciji pretpostavlja »ono najbolje što se može učiniti« i mada se odričemo nekih vrednota samo iz »nužnosti i protiv volje«, sve nam to izgleda dvozvučno. Ako je netko uistinu prisiljen da učini neki čin, nije jasno kako se tu može govoriti o grijehu i odgovornosti. Kako onda čin može biti okvalificiran kao »ono najbolje što se može učiniti«?¹¹ D. E. Hurley bi želio također pojednostavniti rješavanje konfliktnih situacija svojim »novim principom o pravu prvenstva«. Jasno, odbacujući princip da svrha opravdava sredstva, on ovako formulira svoj »novi princip«: »Kad vršenje nekog proporcionalnog prava isključuje ispunjenje dužnosti, ta dužnost prestaje.«¹² Iako princip nije do kraja osvijetljen,

⁵ Usp. Ch. E. Curran, *A New Look at Christian Morality*, Norte Dame (Ind.) 1970, 159–175: *Dialogue with J. Fletcher*.

⁶ J. Fletcher stalno insistira na takvom reduciranju; usp. J. Fletcher, *Nothing prescribed—Except Love*, u: A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1964 (ed. 10), 116.

⁷ Usp. Ch. E. Curran, *A New Look at Christian Morality*, c. d., 171–173: *Compromise maintains that in a sense action is good because the person can do nothing else at the present time. However, in a certain sense the action is wrong and manifests the presence of sin in the world» (str. 173).*

⁸ Usp. Ch. E. Curran, c. d., 171–172. Autor se izgleda poziva na nauku P. Schoonenberga koji nadugo opisuje »situaciju grijeha u svijetu«. Ne treba, međutim, zaboraviti da Schoonenberg ipak poštiva temeljnu točku katoličke nauke: ljudska se osoba može unatoč tome, odlučiti za dobro. Usp. P. Schoonenberg, *La potenza del peccato*, Brescia 1970, 165.

⁹ Usp. C. van Ouwerkerk, *Morale évangélique et compromis humain*, u: *Conciliium* 5 (1965).

¹⁰ Isto, 22–23.

¹¹ Vjerojatno je Curran potpao pod protestantski utjecaj. Još u prošlom stoljeću kod protestanata se pojavio izraz »kompromis«; usp. H. van Oyen, *Kompromiss*, u: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, III, 1959, col. 1745.

¹² Usp. D. E. Hurley, *Ein neues Moralprinzip, wenn Recht und Pflicht sich widersprechen*, u *Orientierung* 31 (1967) 134–136.

3, prelaze na neke primjene, kao npr. dozvoljenost presađivanja organa, uzimanje sprema za kemijsku analizu, dozvoljenost kontrole rađanja itd. Ako je to generalni princip koji želi staviti naglasak na važnost odnosa između osobnog prava i dužnosti, on je vrijedan pažnje. Međutim, to je princip općeg morala; formalni princip koji nam još ne može reći sve o konkretnim odnosima na onim područjima na koje ga autor želi primijeniti. Ako se u nekim konfliktnim situacijama može primijeniti, onda to i nije neki »novi princip«, jer se može svesti na nužnost »proporcionalnog razloga« za moralno vladanje u konfliktnim situacijama.

Konfliktna situacija i princip »proporcionalnog razloga«

U vezi s rješavanjem problema konfliktnih situacija, P. Knauer produbljuje princip o dvostrukom učinku napominjući: svaki zao učinak nekog čina mora se pripustiti ako čin ima dobar učinak s proporcionalnim razlogom.¹³ On definira proporcionalni razlog riječima sv. Tome: *actus sit proportionatus fini*.¹⁴ Proporcionalni razlog podudara se u stvari s di-

rektnim objektom čina (raditi na najbolji mogući način). Zbog toga, bilo kakav zao učinak koji proizlazi iz nekog čina s proporcionalnim razlogom, osim ako taj zao učinak nije »directe voluntarium«, ne čini čin nedopuštenim.¹⁵ Na ovaj način Knauer uvodi novi pojam »indirecte voluntarium« koji se odnosi na učinak koji proizlazi iz nekog čina, ali — za razliku od »voluntarium in causa« — nije objekt volje. Neki zao učinak bit će direktan ili indirektan prema prisutnosti ili odsutnosti proporcionalnog razloga.¹⁶ Dakle, htjeti direktno samo proporcionalni razlog čini indirektnim eventualne zle učinke. Da se izvrši neki čin koji ima proporcionalni razlog, ne može zapriječiti onaj zao učinak koji iz njega proizlazi, jer se hoće samo dobro, a nikako zlo.¹⁷

Vrlo slične pozicije zastupa i Ph. Delhaye.¹⁸ On želi osvijetliti pojam ljudskog čina koji je »u sebi nečastan« komentirajući notu francuskih biskupa u vezi s enciklikom *Humanae vitae*: »Kontracepcija ne može nikada biti neko dobro. Uvijek je neki nered; ali ovaj nered nije uvijek grešan.«¹⁹ U jednom činu može biti neki nered koji uključuje zlo (fizičko). Tako »blokirati ovulaciju... u sebi je nešto neuredno«, jer odricanje plodnosti (u životu jednog bračnog para) izgleda kao neko određeno zlo.

¹³ Usp. P. Knauer, *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet*, u: *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) 356—376.

¹⁴ Usp. ISTO, 369—370; S. Th., II—II, q. 64, a. 7 c.

¹⁵ Ovdje se navodi primjer o iskažanju kroz prozor iz zapaljene kuće. U primjeru samoubojstva oduzeti sam sebi život jest direktni objekt volje sama smrt; međutim, kod onoga koji želi izbjeći samo strašnije muke vlastita smrt nije direktni objekt volje. Usp. P. Knauer, c. d., 367.

¹⁶ Isto, 365.

¹⁷ Knauer smatra da dobar učinak nekog čina ne smije proizlaziti iz zlog. On samo podvlači da kronološko prvenstvo zlog fizičkog učinka ne znači još da je čin moralno ne dopušten za postizanje dobrog učinka. Usp. P. Knauer, c. d., 361—362. Prema njegovom mišljenju, čin zao u sebi jest onaj koji nije proporcionalan svom cilju; dakle, onaj koji nema proporcionalnog razloga: usp. P. Knauer, *Das rechtverstehende Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung*, u: *Theologie und Glaube* 57 (1967) 113—114. Hurley smatra da će neki čin biti u sebi zao samo onda kad posve potisne neku dužnost protiv koje ne postoji pravo koje prevladava: usp. D. E. Hurley, *Ein neues Moralprinzip*, c. d., 135.

¹⁸ Usp. Ph. Delhaye, 'Intrinsèquement déshonnete', u: *Pour relire 'Humanae vitae'* (više autora), Gembloux 1970, 23*—34*.

¹⁹ U vezi s izvjavom francuskih biskupa usp. L. SANDRI (a cura di), *Humanae vitae e Magistero Episcopale*, Bologna 1969, 172.

Druga je stvar, naprotiv, promatrati kontracepciju u »svoj njezinoj ljudskoj realnosti«, kao npr. u slučaju onoga koji uzima lijek koji proizvodi dva učinka: ozdravljenje od neke bolesti i blokiranje ovulacije. Dok bi bilo dopušteno uzimati lijek (nekad i dužnost) s proporcionalnim razlogom, prema težini bolesti koju treba izliječiti, nedopušteno je uzimati ga za smetnju ovulacije. Odatle slijedi: »blokirati ovulaciju« nije nešto »u sebi zabranjeno«. U sebi je zabranjeno uzimati neki lijek s namjerom zapriječiti ovulaciju bez proporcionalnog razloga.²⁰

Nastaje konkretno pitanje: da li je ovaj »nered« o kojem govore francuski biskupi (blokiranje ovulacije) uvijek moralna krivnja? Je li protiv *Humanae vitae* mišljenje da to nije uvijek moralna krivnja i da osoba u nekim konfliktnim situacijama može tolerirati kontracepcijska sredstva? Ph. Delhaye smatra da su neke biskupske konferencije na ovo pitanje odgovorile potvrdno; citira francuske, engleske i švicarske biskupe, prema kojima bi vjernik mogao imati pravo da se pomiri s fizičkim neredom kontracepcije spasavajući veća i važnija dobra.²¹

Rješavajući pitanja konfliktnih situacija vezana uz encikliku *Humanae vitae*, Knauer ima slične pozicije. Međutim, on smatra da u samoj Enciklici nisu dobro precizirani termini: »svrha«, »sredstva«, »samoodlučivanje«. To bi trebalo, prema njegovom mišljenju, nužno bolje precizirati u svjetlu distinkcije između »fizičkog« i »moralnog« zla. Priznati, naime, u kontracepciji fizičko zlo još ne znači da se ono ne može moralno opravdati ukoliko je ono samo »indirecte voluntarium« i ima za postizanje cilja proporcionalni razlog.²²

Razlika koju su Delhaye i Knauer produbili između fizičkog i moralnog zla ima svoju vrijednost. Čini nam se, ipak, da ona nije nužna za razumijevanje *Humanae vitae*. Dajući sud o kontracepciji, Enciklika uvijek ima u vidu one »bračne čine koji su namjerno išli za tim da budu neprikladni«; a ti su uvijek nedopušteni jer se biološki mehanizmi plodnosti, budući da su smješteni u ljudski kontekst, moraju uvijek respektirati: moraju uvijek biti otvoreni za prijenos života.²³

4. **Konfliktne situacije i teorija o »iznimkama«**

N. D. O'Donoghue pokušava rješavati zamršenost konfliktnih situacija teorijom o tzv. »iznimkama« u moralnom životu.²⁴

Po njegovom mišljenju u moralu postoje tri izvora »iznimki«. Prvi leži u generalnom karakteru zakona koji u sebi ne može obuhvatiti svaki konkretni slučaj. Međutim, opravdanje partikularnih iznimki u odnosu na univerzalni karakter zakona nije ništa novo; ono je već sadržano u nauci klasičnih manuala o epikiji. Epikija se uvijek može aplicirati na pozitiv-

²⁰ Usp. Ph. DELHAYE, c. d., 29—30.

²¹ Isto, 32+—34+.

²² Usp. P. Knauer, *Ueberlegung zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika 'Humanae vitae'* u: *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 60—74.

²³ Usp. *Humanae vitae*, nn. 10—11.

²⁴ Usp. D. D. O'Donoghue, *Towards a Theory of Exceptions*, u: *The Irish Theological Quarterly* 35 (1968) 217—232.

²⁵ Autor u tu svrhu citira jedan tekst O. Lottina; usp. N. D. O'DONOGHUE, *Towards a theory of Exceptions*, str. 222, n. 4. O. LOTTIN, *Principes de Morale*, Louvain 1964, I, 254 n. 1. Međutim, sam Lottin na drugom mjestu zastupa jasnije da određeni zakoni naravnog prava ne mogu potpadati pod iznimke: usp. isti, *Morale fondamentale*, Tournai, 1954, 184.

ne zakone koji u nekim situacijama mogu prestati važiti. Novost je, međutim, što O'Donoghue smatra da iznimke važe i za naravni zakon.²⁵ Drugi izvor iznimki proizlazi iz same napetosti koja postoji između idealne etičke norme i ljudske realnosti; vidi se i poštuje norma, ali se ne može ostvariti: odatle iznimka. »Čovjek, na primjer, može biti posve uvjeren da je samoubojstvo nedopušteno; ipak u jednom posebnom momentu prosuđuje da mora sebi oduzeti život. U odnosu na normu akcija je nedopuštena... u odnosu na ljudsku realnost situacije, njegov čin je dobar.«²⁶

Treći izvor iznimki sadržan je u konfliktnim situacijama. U tim situacijama subjekt ima dužnost da učini »sve ono što može« kako bi se što bolje konformirao idealu zakona. Ovom formulom autor se u stvari približava teoriji »kompromisa«, ali ne upotrebljava taj termin.²⁷

Ne možemo ni u kojem slučaju O'Donoghuea smatrati zastupnikom etičkog situacionizma, jer jasno zadržava vrijednost objektivnog moralnog zakona.²⁸ Njegova nam se pozicija čini čak prihvatljivom; on želi naglasiti da se u određenim situacijama ne može drugačije raditi, iako dopušta da je to protiv zakona. Prema njegovom mišljenju, u određenim slučajevima na spoznajnom planu može postojati sud o dopuštenosti nekog čina koji ne bi morao biti pogrešan ako se ne bi radilo o subjektivnoj zabludi nego u sudu »uvjetovanom strastima i osobnim nesposobnostima.«²⁹ Protiv te njegove postavke nemamo ništa protiv.

Zaključak

Principi koje nam pružaju pojedini moralisti za rješavanje konfliktnih situacija jesu principi generalnog morala; oni nam ne mogu pružiti materijalni sadržaj hijerarhije vrednota u svakoj pojedinačnoj situaciji. Stoga i nisu u stanju, sami po sebi, uvijek riješiti svaki konflikt iako pružaju svoj koristan prilog. Međutim, potreban je također prilog materijalnog sadržaja specijalnog morala.

Ono što nam se čini vrlo važno, a što autori u svojim priložima dovoljno ne osvjetljavaju jest određivanje »hijerarhije vrednota« u konkretnoj situaciji.³⁰ Naprotiv, oni su nam osvijetlili vrlo dobro neke druge te-

²⁵ Usp. N. D. O'DONOGHUE, c. d., 227. On također ne niječe tradicionalno tumačenje: samoubojica može »bona fide« sam smatrati da se može ubiti, ali nadodaje da sam sud o dopuštenosti samoubojstva ne mora biti pogrešan pošto je »uvjetovan pritiscima i osobnom nesposobnošću u datoj situaciji« (ibid.).

²⁶ ISTO, 227—228.

²⁷ ISTO, 228.

²⁸ Usp. N. D. O'Donoghue, *Towards a Theory of Exceptions*, c. d., 227: »It may be said that all I am saying is that a man is right in following his conscience even when it is erroneous; rather is it conditioned by the pressures and personal inadequacies involved in the situation: Usp. J. de Finance, *La nozione di legge naturale*, Milano, 1969, 21: Zabluda nije uvijek samo subjektivna, ona može nastati zbog povijesnih, prostornih i kulturalnih faktora zbog kojih se »individuum nalazi pred jednim sustavom suda i vrednota koje mu se nameću i iz kojih mu je, često, nemoguće u danoj situaciji izaći«.

²⁹ J. M. Aubert je pokušao dati vrijedan prilog o vremenjskoj urgentnosti hijerarhije vrednota. On drži da ekonomska dobra zauzimaju niži hijerarhijski stupanj nego religiozna, socijalna i kulturna. Međutim, kad su određene niže vrednote u velikoj opasnosti, upozorava: »hijerarhija... zbog urgentnosti može prevrnuti kompletno svoj red i dati ekonomskim vrednotama prevalentno mjesto«.

³⁰ Uzima za primjer eventualnu urgentnost spasiti jedinstvo braka; važnije je to, kaže, nego dužnost izbjegavati kontracepcijska sredstva; usp. J. M. Aubert, *Hierarchy de valeurs et histoire*, u: *Revue des Sciences Religieuses* 44 (1970) 20—30. Posebno nas teorija o proporcionalnom razlogu upućuje na to da moramo ispitivati hijerarhiju vrednota; usp. B. Schuller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, u: *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 1—23.

meljne moralne pojmove: proporcionalni razlog nekog čina i njegovu unutarnju zloću.

Pojedinac će biti u mogućnosti naći pravi način svojega moralnog djelovanja tek onda kad odredi koja ljestvica vrednota vrijedi u danoj situaciji. U tom smislu zaključujemo s Ch. Robertom: potrebno je ponovno dati važnost aristotelsko-tomističkoj kreposti »gnome«. ³¹ Ona nam pomaže da sudimo »*sucundum aliqua altiora principia, quæ sunt regulæ communes*«. ³² Drugim riječima, daje nam mogućnost da prosuđujemo u pojedinačnim situacijama ograničenost pozitivnog zakona (epikija) koji ne može zapriječiti zahtjeve naravnog zakona, odnosno omogućuje nam da unutar samog naravnog zakona vidimo ona »*altiora principia*« koja su na vrhu ljestvice naravnih moralnih vrednota.

³¹Usp. Ch. Robert, *La situation de »conflict«, un thème dangereux de la théologie morale d'aujourd'hui*, u: *Revue des Sciences Religieuses* 44 (1970) 190–213.

³² S. Th., II–II, q. 51 a. 4. c.