

Iris Tićac

PERSONALISTIČKA ETIKA KAO ODGOVOR NA NASILJE

Doc. dr. sc. Iris Tićac, Teologija u Rijeci

UDK: 17.023.31:[179.8+316.613.434+343.61+364.271]

Izvorni znanstveni rad

U ovom se radu pozornost posvećuje jednoj vrsti nasilja o kojoj se malo govori, a to je nasilje nad istinom o vrijednosti osobe. U prvom se dijelu ukazuje na činjenicu da se nasilje protivi ljudskoj naravi i istovremeno pokazuje što je to u čovjeku punovrijedno, što u svim okolnostima treba čuvati i afirmirati.

U drugom se dijelu promišljaju etičke konzekvence istine o ontičkoj strukturi ljudske osobe. Zaključno se ukazuje na personalističku zapovijed afirmacije osobe radi nje same kao na izraz istine o dostojanstvu osobe.

Ključne riječi: *nasilje, istina, osoba, dostojanstvo ljudske osobe, personalistička etika, personalistička norma.*

* * *

U odabiru motrišta iz kojega se pristupa temi polazi se od pretpostavke da govor o nasilju može producirati nasilje. Tome bi se dođuše odmah moglo prigovoriti da isto čini i šutnja o nasilju. No ovdje je riječ o nečem drugom. Uočljivo je da racionalizacija mišljenja i ponašanja nije siguran lijek protiv nasilja. Dapače, najopasnije je ono nasilje koje je proracionalizirano.

Dok mediji donose slike i informiraju o nasilju, možemo se upitati afirmiraju li osobu? Često govorimo o žrtvama nasilja. Ali one nisu samo žrtve nego imaju antropološku veličinu. Žrtva nasilja ima lice, a «lice mu daje da ga spoznamo kao nezamjenjivo, provocirajuće biće koje zove u pomoć».¹

Shvaćanje nasilja ovisi o shvaćanju čovjeka, o antropologiji. Ako je čovjek po svojoj naravi samo egoističko biće zainteresirano isključivo za vlastito samoostvarenje – nasilje kao očitovanje moći nad stvarima i bićima ne može se izbjeći. Ako je čovjek po svojoj

1 I. KOPREK, *Priđi da možeš čuti. Etika u sjeni globalizacije i postmoderne*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2005., str. 77.

naravi biće sposobno dati adekvatan odgovor svim dobrima, onda do nasilja ne može ni doći. Ako se u drugom vidi bližnji, nasilje nije moguće. Ako do nasilja dođe, drugi je sveden na stvar. No čovjeku su vlastite obje mogućnosti.

Čovjek je kao osoba biće relacije i svakodnevno ulazi u interakcije s drugima. Kako će se u tim interakcijama odnositi prema drugima, velikim dijelom ovisi o tome kakvo je njegovo shvaćanje osobe. Samo u ostvarenju biti čovjeka kao osobe, tj. u njegovoj istini moguće je naći kriterij vrijednosti za etičke izbore, privatne i javne. Ako nismo spoznali vrijednost osobe, teško da ćemo u svome djelovanju postupati s drugom osobom kao s nekim tko ima tu vrijednost u sebi. Filozofijska antropologija koja je nužna za shvaćanje dužnosti afirmacije čovjeka nadaje se kao nužna za znanje o tome što čovjeka kao osobu efektivno, a ne samo prividno, potvrđuje.

Nasilje je djelovanje. Stoga alternativa nasilju nije tek nenasilje kao puka odsutnost djelovanja, tj. uzdržavanje od djelovanja koje luči loše posljedice. Zato u ovom radu naglasak neće toliko biti na govoru o nasilju nego na odgovoru. Taj ćemo odgovor, kako sugerira sam naslov rada, potražiti u personalističkoj etici, a ona pretpostavlja kao svoj temelj odgovarajuću personalističku antropologiju. Poznato je da danas postoje različiti pravci personalizma u ovisnosti o različitim filozofijskim pretpostavkama. Činjenica postojanja različitih struja personalizma izraz je senzibiliteteta za vrijednost osobe. Potrebna je adekvatna personalistička antropologija kao temelj personalističke etike koja pokazuje koji su to izbori i djelovanja koji nose obilježje adekvatnog odgovora na istinu o vrijednosti, posebice na istinu o personalnom dostojanstvu čovjeka. Sukladno tome, posebnu pozornost posvetit ćemo jednoj vrsti nasilja o kojoj se malo govori, a to je nasilje nad istinom o vrijednosti osobe.

Nasilje nad istinom o vrijednosti osobe

Nasilje nad istinom o dostojanstvu osobe jedan je od oblika nasilja nad istinom uopće.

Danas se govori da je istina vezana uz kontekst, da je relativna i nužno pluralna. Tzv. postmoderna misao traži dekonstrukciju poj-

ma istine. Postmoderni senzibilitet nesklon je istini, štoviše, on nam govori da upustiti se u potragu za istinom znači prikryveno sankcionirati nasilje. «Tako relativizam nije više prepoznatljiv samo u obliku agnosticizma kao rezignacija od neizmjernosti istine nego i kao mišljenje da zastupanje i naviještanje apsolutne istine nije pomirljivo i kompatibilno s modernim demokratskim shvaćanjima slobode, tolerancije, dijaloga».² No ne vrijedi li obrnuto? Ako ne egzistira objektivna istina, onda je i znanost prazna intelektualna igra i od nje se ne može očekivati rješenje praktičnih problema. Nije li kontradikcija kada znanost dokazuje da ne postoji objektivna istina? Moderan tip čovjeka nije zainteresiran za ispravnost svojih zaključaka, evidenciju premisa, nego jedino proklamira sljedeće: »Moje je uvjerenje dobro kao i tvoje, jer svi smo jednaki«. Mnogi su danas uvjerenja da afirmacija univerzalnosti i objektivnosti istine znači ograničenje slobode čovjeka. Umjesto da se daje voditi istinom, čovjek sam sebe izručuje ropstvu laži. Samoporobljavanje ne mora nužno imati formu svjesnog izbora neistine nego može uzeti najtragičniji oblik: svjestan izbor takve definicije slobode prema kojoj je sloboda uzdignuta na razinu zadnje instancije. Prestaje li nasilje biti nasiljem jer ga čovjek čini sam sebi? Ili je najopasnije i najdjelotovnije jer nastupa pod maskom autonomije?

Čovjek kao osoba jest netko tko, iako stvorenje među drugim stvorenjima, ipak na poseban način «egzistira za sebe», jer Stvoritelj ga je «htio radi njega samog».

Pa kako onda objasniti to da «postoji danas neobična čovjekova mržnja naspram svoje vlastite veličine»?³ Slušamo kako nismo tako veliki kao što smo mislili. Prema P. Singeru, govor je o ljudskom dostojanstvu «ideološki redukcionizam» koji je etički opasan.

Nije li sva tragedija današnjeg čovjeka u tome što se podređuje moćima koje su manje od čovjeka? Kapitulira pred vlastitom veličinom. Kada govorimo o veličini, mislimo na osobu kao nositelja dostojanstva. Odustati od istine o čovjeku kao osobi znači «pokoriti se poretku nasilja». Papa Benedikt XVI. u govoru koji je namjeravao održati na rimskom sveučilištu *La Sapienza* upozorio je na opasnost

2 Isto, str. 46.

3 J. RATZINGER, *O vjeri, nadi i ljubavi*, Verbum, Split, 2007., str. 85.

koja se sastoji u tome da se «čovjek, svjestan veličine svog znanja i moći, preda pred pitanjem istine».⁴

Nasilje koje proizlazi iz zloupotrebe znanstvenih ideja John Dupre, profesor filozofije znanosti na Sveučilištu Exeter, nazvao je «scijentističkim imperijalizmom».⁵ U suvremenoj evolucionjskoj psihologiji i sociobiologiji postoji tendencija objašnjenju ljudskog ponašanja genetskom strukturom. Svako ljudsko biće jest jedna jedinstvena kombinacija gena. No opravdava li to otkriće zamisli nekih krimonologa o kromosomu za zločin ili genu agresivnosti? Mnogi znanstvenici izražavaju zabrinutost da će time što počinju shvaćati biološki doprinos određenim osobinama ličnosti u ljudi izazvati shvaćanje da je taj doprinos veći nego što uistinu jest i da će ideja genetskog determinizma dobiti zamah koji ne zaslužuje. Etički razlog za pitanje o naravi čovjeka utječe na to da ono nije jedino diktirano pitanjem teorijskog interesa. Svaki utemeljeni otpor protiv poniženja čovjeka nužno zahtijeva da vrijednost osobe bude priznata, i to u smislu jedne o svakoj proizvoljnosti neovisne pozitivne značajnosti.

Priznati dostojanstvo čovjeka znači njega samog staviti iznad svega što je stvorio u svijetu. Drugim riječima, ne radi se samo o nadređenosti ljudske osobe, to znači o njezinu odnosu prema drugim stvorenjima, «nego se prije svega radi o tome što ili, bolje, tko je čovjek u samome sebi. Ono što je čovjek u samome sebi prije svega je vezano uz njegovu nutrinu. Sve izvanjsko: djelovanje, duhovno stvaranje, sva djela i proizvodi imaju ovdje svoj početak i uzrok».⁶ Nije li sva tragedija današnjeg čovjeka upravo u tome «što je onoga 'tko' podredio onome 'što'»?

Ukoliko se osoba pojavljuje u polju spoznaje i djelovanja subjekta, zahtijeva temeljem posebne vrijednosti (dostojanstva) djelovanje, čiji je cilj prije svega dobro.

Što je temelj dostojanstva ljudske osobe? Što osobi daje apsolutnu vrijednost?

4 Papa Benedikt XVI., Istina je nešto više od spoznaje. Skraćeni prikaz govora što ga je Papa trebao održati na rimskom sveučilištu La Sapienza. Preuzeto: <http://www.ika.hr/print-vijest.php?id> (17. 1. 2008.)

5 J. DUPRE, *Human Nature and the Limits of Science*, Clarendon Press, Oxford 2001., str. 113.

6 K. WOJTYŁA, *Von der Königswürde des Menschen*, Secwald Verlag, Stuttgart-Degerloch, 1981., str. 44.

Prvi je izvor ljudskog dostojanstva jednostavno ljudska narav. Samo osoba može biti samostojna i u tom smislu neovisna. Poznato je Tomino određenje prema kojem «'osoba' znači ono što je najsavršnije u cijeloj prirodi – a to je supsistentni pojedinac racionalne naravi».⁷

Ontološko dostojanstvo osobe uključuje sposobnost samoposjedovanja i samostojnosti. To dostojanstvo koje je čovjeku «dano s njegovim bitkom kao osobom, ostaje mu nešto neotuđivo, čak i onda dok on sam tako često i radi protiv toga».⁸

U ovoj objektivnoj ontološkoj dimenziji ljudskog dostojanstva temelji se ljudsko pravo na nepovredivost života, pravo na duhovni i tjelesni integritet. Ovo je važno posebice danas kada je rašireno mišljenje da ljudsko dostojanstvo i pravo na život postoji samo ukoliko je čovjek kao osoba «probudeni bitak».⁹ Upravo stoga što je ovo ljudsko dostojanstvo moralno nedodirljivo, ono se ne smije povrijediti.

Primarna norma, negativno izražena, zahtijeva da se respektira dostojanstvo drugoga tako da se ne razara sposobnost samoposjedovanja. Pozitivno izražena, norma zahtijeva afirmaciju drugoga, što konkretno znači da se drugome pomaže realizirati dostojanstvo u samoposjedovanju. Ovo dostojanstvo ne može se principijelno uništiti, ono je nerazorivo. Ono ne ovisi o realizaciji sposobnosti osobe i stoga ostaje i u komatoznih osoba sačuvano, što primjerice Singer poriče, jer poriče supstancijalnu narav ljudske osobe.¹⁰ Dostatno je ovdje podsjetiti se na to da biti osobom znači, u Aristotelovoj terminologiji, biti supstancijom, a to znači biti biće koje postoji u samome sebi i pripada sebi, za razliku od akcidenata koji pripadaju drugom biću kao svom nositelju, tj. pretpostavljaju subjekt kao svog nositelja. Sloboda, spoznaja, svijest koje pripadaju biti osobe nužno

7 T. AKVINSKI, *Summa Theologica*, Marietti, Taurini, 1932., I., q. 29, a. 3.

8 I. KOPREK, *Korak za smisao*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1992., str. 166.

9 Usp. J. SEIFERT, "Zur Erkenntnis der Menschenrechte und ihrer axiologischen und anthropologischen Grundlagen", u: J. SEIFERT (ur.) *Wie erkennt man Naturrecht?*, Universitätsverlag, C. Winter, Heidelberg, 1998., str. 92.

10 Usp. J. SEIFERT, *What is Life? The Originality, Irreducibility and Value of Life*, Central-European Value Studies, Amsterdam-Atlanta, GA, 1997., str. 103.

pretpostavljaju subjekt koji postoji u sebi, a ne inherira drugoj stvari kao akcident.

Drugi izvor ljudskog dostojanstva leži u svjesnoj aktualizaciji osobe kao takve, u onom što D. von Hildebrand i J. Seifert nazivaju «probuđenim bitkom». U naravi osobe koja je obdarena razumom i sposobnošću spoznaje temelji se ljudsko pravo koje je u uobičajenim kodeksima ljudskih prava jedva spomenuto, a to je pravo na istinu i to ne samo, primjerice, «od strane liječnika koji pitanje o zdravstvenom stanju treba prosuditi primjereno istini nego i od strane drugih osoba».¹¹

Treće, postoji ljudsko dostojanstvo koje proizlazi tek iz pozitivne i vrednosne aktualizacije osobe. S tim u svezi možemo govoriti o «kvalitativnom dostojanstvu».

Novum ove dimenzije ljudskog dostojanstva očituje se u tome što pokazuje da se osoba ostvaruje tek dobrim činima, tj. ćudoredno dobrim činima i držanjima. Ova dimenzija dostojanstva ne pripada osobi automatski. Ona je plod moralno dobrih čina. Radi se o jedinstvenom dostojanstvu za koje Kant s pravom ističe da kulminira u svetosti. Ljudska prava kao što su pravo na dobru moralnu reputaciju i čuvanje časti u društvu imaju svoje korijene u ovoj dimenziji dostojanstva.¹² O njoj vrijedi ono što je Cornelio Fabro nazvao «rizikom biti-čovjek».

Četvrta dimenzija ljudskog dostojanstva odnosi se na jednu vrednosnu dimenziju osobe koju se može izgubiti, koja osobi nije dana vlastitom realizacijom nego predstavlja dar.

Istina o ontičkoj strukturi osobe i njezine etičke konsekvence

Iz skolastičke filozofije baštinili smo iskaz: *Persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*. Osoba pripada sebi i sobom raspolaže. Na samostojnosti osobe temelji se njezino dostojanstvo, njezina jedinstvenost i nesvodljivost, posebnost i originalnost svake osobe. Svaki konkretan čovjek jest jedinstvena, neponovljiva i nezamjenji-

11 Usp. J. SEIFERT, «Zur Erkenntnis der Menschenrechte», u: J. SEIFERT (ur.), *Wie erkennt man Naturrecht?*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1998., str. 83-84.

12 Usp. *Isto*, str. 105.

va osoba. J. F. Crosby pokušao je taj iskaz svesti na naše iskustvo, uzimajući pritom kao polazište neke oblike nasilja nad osobom:

- Zašto se čovjeka degradira kao osobu ako ga se smatra za roba? Jer čovjek kao osoba pripada sebi, dok on kao rob pripada gospodaru. *Alteri incomunicabilis* znači: ne moći pripadati drugome kao vlasništvo.¹³ Ova neotuđivost osobe proizlazi upravo iz samostojnosti osobe.
- Zašto se čovjek degradira kada ga se tretira i shvaća kao puki dio bilo koje cjeline? Jer «njegovo pripadanje sebi, tj. njegovo posjedovanje sebe, njegova samostojnost proturječi stanju u kojem bi čovjek kao dio prelazio u cjelinu».¹⁴ Dok puki dio egzistira za volju cjeline, čovjek postoji za sebe i u sebi, ima svrhu u sebi. Dostojanstvo ljudskog bića ne temelji se, dakle, na tome što ono participira na zajedničkoj ljudskoj naravi već na tome što je ono neponovljiva, jedinstvena ljudska osoba. Osoba zahvaljujući svojoj duhovnoj naravi postoji u sebi na jedinstven i neponovljiv način. Ako bismo osobu sveli samo na jedinku unutar ljudske vrste i jedan dio unutar društva, cjelina bi predstavljala veću vrijednost od ljudske osobe. Na takvom shvaćanju čovjeka temelje se totalitarni sustavi i njihovo strukturalno nasilje.
- Zašto se čovjeka degradira kao osobu kada ga se tretira kao puki primjerak onoga biti-čovjek? Jer se primjerak uvijek može nadomjestiti drugim. Kada se, primjerice, knjiga tiska u velikom izdanju svaka kopija zamjenjiva je drugom dobrom kopijom. Ali tko bi mogao o osobama koje poznaje i ljubi reći da su na takav način zamjenjive?

Osoba je jedinstven i nenadomjestiv individuum što se posebice manifestira u njezinoj slobodi, spoznaji, odgovornosti. Na isto shvaćanje osobe cilja R. Guardini kada kaže da biti osoba znači da ja «ne mogu biti posjedovan ni od koje druge instance nego pripadam sebi... Osoba znači da ja ne mogu biti nastanjen od nekog drugog

13 Usp. J. F. CROSBY, "Das dialektische Verhältnis zwischen Autonomie und Theonomie in der menschlichen Person», u: *Ethos*, Vierteljahrsschrift des Johannes Paul II. Instituts der Katholischen Universität in Lublin, Sonderausgabe 1/1993., Lublin, str. 63.

14 *Isto*, str. 64.

nego samo u odnosu prema sebi samom, sam sa sobom; ne mogu biti predstavljen od nekog drugoga, nego sam samostojan; ne mogu biti zamijenjen s nekim drugim jer ja sam ja». ¹⁵

Nije li sva tragedija današnjeg čovjeka upravo u tome «što je onoga 'tko' podredio onome 'što'»?

Ovim razmišljanjem Crosby nije samo ukazao na bit osobe nego i na bit autonomije o kojoj se ne može govoriti, a da se istovremeno ne govori o slobodi. Ako osoba sebe posjeduje i pripada sebi, onda mora djelovati iz sebe, tj. *per se agere*, kako bi rekao Toma Akvinski. Čovjek je kao osoba, zahvaljujući slobodi volje, «gospodar samoga sebe». Čovjek sebe određuje voljom jer posjeduje sebe ili, kako to izražava latinska formula: Osoba je *sui iuris*.

Sloboda dolazi do izraza u sposobnosti izbora. U narav osobe spada sposobnost za samoodređenje »što dolazi do izraza u tome da čovjek u svom djelovanju izabire ono što hoće činiti«. S time je usko povezano i ono obilježje osobe koje dolazi do izraza u formulaciji srednjovjekovne filozofije: osoba je *alteri incommunicabilis*. S pravom Wojtyła primjećuje «kako se ovdje ne radi o tome, naglasiti da je osoba jedinstveno, neponovljivo biće, jer to se može tvrditi o svakom drugom biću – radilo se o životinji, biljci ili kamenu». Wojtyła ovdje želi skrenuti pozornost na to da je ovo *alteri incommunicabilis* osobe usko povezano s njezinom nutrinom, samoodređenjem, slobodom volje. «Nitko drugi ne može htjeti na mom mjestu. Nitko ne može moj voljni čin nadomjestiti svojim. (...) Ne mogu htjeti što bih trebao htjeti prema želji drugog i u tome sam *incommunicabilis*. U svojim sam činima samostalan i trebam to biti. Na tom načelu počiva čitava ljudska koegzistencija: odgoj i kultura svode se na to načelo». ¹⁶

Iako je čovjek jedinstveno i neponovljivo biće, ima nepromjenjivu ljudsku narav kojoj pripadaju razum i volja. Obdarenost umom i sposobnost za istinu nisu neutralna obilježja čovjeka nego čine jasnim dostojanstvo osobe. Upravo njima čovjek zahvaljuje sposobnost za samoodređenje i posjedovanje sebe, sposobnost za «izvjesnu autoteleologiju, a to znači da nije samo sposoban sebi postavljati

15 R. GUARDINI, *Welt und Person*, Würzburg, 1962., str. 122-123.

16 K. WOJTYŁA, *Liebe und Verantwortung*, Kösel Verlag, München, 1979., str. 22.

ciljeve nego i biti cilj za sebe».¹⁷ Kada govorimo o slobodi pritom ne mislimo samo na samoodređenje nego i na cilj slobode, na finalno određenje osobe, ostvarenje čudorednih čina, pravog zajedništva i uzajamnog potvrđivanja osoba. Ako se o tome ne vodi računa, moralo bi se zastupati egocentričnu sliku čovjeka. No ljudska osoba nije samo biće zainteresirano za vlastitu realizaciju. Ljudski život kao personalan u svim je aspektima upravljani i načelom transcendencije. Osoba kao cjelina u sebi nije zatvorena u sebe, ona je usmjerena prema drugome. Drugim riječima, osoba nije samo sposobna za samoposjedovanje nego i tvoriti zajednicu s drugim osobama. Time se želi naglasiti ne samo to da čovjek kao osoba ima društvenu narav nego da je čovjek društveno biće i stoga što ima sposobnost za zajednicu u smislu «communio», pri čemu pojam «communio» ukazuje na personalnu i interpersonalnu dimenziju svih socijalnih odnosa.¹⁸

Ako netko dužnost afirmacije druge osobe poradi nje same ne opaža, tada je to znak za to da ne opaža ni svoje biti-drukčiji među stvarima ovoga svijeta. Ne smijemo drugom činiti nasilje iz istih razloga kao što ne smijemo svojemu ja činiti nasilje. Opasnost gubitka sebe može se lokalizirati na dvije međusobno povezane razine: na razini otkrića istine o sebi, odnosno na razini antropologije, i na razini činjenja istine, tj. na razini etike.

Etička promišljanja koja bi se zadovoljila tvrdnjom da čovjeka treba afirmirati ostala bi sterilna ako se ne bi pokušalo pokazati kako se to događa i što je to u čovjeku punovrijedno što u svim okolnostima treba čuvati.

Zašto personalistička etika predstavlja odgovor na nasilje?

Odgovor na ovo pitanje slijedit ćemo tragom jednog od najistaknutijih predstavnika poljske škole etičkog personalizma,¹⁹ čija je

17 K. WOJTYLA-JOHANNES PAUL II., *Von der Königswürde des Menschen*, Scwwald Verlag, Stuttgart, 1980., str. 96.

18 *Usp. isto*, str. 98.

19 Filozofska misao ove škole inspirirana je klasičnom filozofijom (Aurelije Augustin i Toma Akvinski) i fenomenologijom (Max Scheler, Roman Ingarden). Uz Tadeusza Styczeña najpoznatiji su predstavnici ove škole Karol Wojtyla i Andrzej Szostek. Povezuje ih temeljno nastojanje oko afirmacije nenadomjestive vrijednosti ljudske osobe i borba protiv depersonalizacije. Razvijaju suradnju s predstavnicima realistične fenomenologije (John Crosby, Josef Seifert), te dijalog s egzistencijalnim tomizmom (Etienne Gilson, Albert Krapic).

filozofija u znaku afirmacije dostojanstva ljudske osobe, a to je Tadeusz Styczeń, nekadašnji Wojtylin student i asistent, a sada njegov nasljednik na katedri za etiku na Katoličkom sveučilištu u Lublinu.

Gotovo nikoga nije potrebno uvjeravati u važenje suda «persona est affirmanda propter se ipsam». Temelj za bezuvjetnu obliciju afirmiranja osobe dostojanstvo je čovjeka. Činjenica je da su etičari koji pripadaju različitim filozofijskim strujama suglasni u proklamiranju dostojanstva ljudske osobe kao predmeta, izvora i biti moralne dužnosti. Kant zaboravlja svoj formalizam kada zahtijeva da se osobu ne smije nikada tretirati kao sredstvo nego isključivo kao svrhu. Dostojanstvo osobe neposredno je dani temelj moralne dužnosti. Personalistička zapovijed afirmacije osobe radi nje same izraz je istine o dostojanstvu osobe. Stoga svaki pokušaj degradiranja drugoga na sredstvo za vlastito ispunjenje predstavlja nasilje nad istinom i intrinzičnom vrijednošću druge osobe koju treba afirmirati zbog nje same, a ne zbog nas. Budući da je osoba subjekt i cilj svog slobodnog umnog djelovanja, mora biti tretirana kao cilj.

Znači li to da za čovjeka ne predstavlja nikakav problem priznati iskaz «Persona est affirmanda propter se ipsam» kao općevažeći iskaz? Znači li to da je ovaj iskaz analitički evidentan? Styczeń je oprezniji u davanju potvrdnog odgovora na ovo pitanje. Prema njegovu mišljenju, «tragična je činjenica iskustva (...) da čovjek uvijek iznova bira anti-ljubav i time izvršava čine razaranja vlastitog identiteta».²⁰

U svjetlu te dijagnoze najradikalnija prijetnja za čovjeka proi-
zlazi iz njega samog, njegova slobodnog izbora: samoporicanja pu-
tem poricanja ljubavi prema istini.

Opća norma etičkog personalizma ima mnogo formulacija, ali sve se odnose na temeljno načelo ljubavi. Wojtyła ga formulira na sljedeći način: «osoba je takvo visoko dobro da je jedina adekvatna i valjanja relacija spram osobe ljubav» ili, kraće, kako to izriče Styczeń, «osobi pripada ljubav», pri čemu se pod ljubavlju misli na čin afirmacije osobe zbog nje same. Govor o činu ljubavi mogao bi biti stavljen pod giljotinu ciničnih primjedbi. Neki bi nam mogli prigo-

20 Tadeusz Styczeń, «Das Problem des Menschen als Problem und Drama seiner Liebe», u: Clemens Breuer (ur.), *Ethik der Tugenden*, Eos Klosterverlag, St. Ottilien, 2000., str. 66.

voriti da je ljubav značajna, ali u osobnom, ne u javnom životu, te da je potrebno «nešto mnogo manje dramatično i emocionalno, naimenošljivost». Kao argument navodi se: Voljeti mogu što znam. Malo toga znam. Prema drugom mogu biti samo snošljiv. Relativizam se nerijetko razumije kao proširenje načela tolerancije jer nas čvrsto uvjerenje mora dovesti tome da uvjerenja ljudi drugih kultura promatramo kao manje vrijedna. Upravo to je pogrešno. Načelo tolerancije izrasta prije svega iz čvrstog uvjerenja da ljudskoj osobi pripada nedodirljivo dostojanstvo. Izostane li takvo uvjerenje, tada nemamo razloga ni temelja tolerirati druge osobe ako nam smetaju i ako imamo moć da ih potlačimo. Načelo tolerancije stoga je član jednog sustava vrijednosti, te stoji ili pada s čitavim sustavom. Tako, primjerice, ne mogu u ime načela tolerancije opravdati neutralnost glede povređivanja temeljnih ljudskih prava. Upravo u čovjekovoj sposobnosti da putem različitosti uspostavi zajedništvo s drugima u nadosobnoj istini i poopćivim vrijednostima leži temelj čovjekova dostojanstva.

Ljubav se može razumjeti na dva načina: kao psihološki fenomen, a to znači kao doživljaj, ili kao čudoredni čin koji se kao takav odnosi na normu. Ljubav ovdje ne znači «fatum» koji se u čovjeku kao subjektu doživljaja samo «dogaća» nego čin tog subjekta, djelo odgovornog slobodnog izbora, «actus personae». Personalistička norma zahtijeva potvrđivanje drugoga putem čina. Ovdje ljubav nema ništa zajedničko s njezinom današnjom banalizacijom i redukcijom na puku afektivnost. Ovdje ljubav ima značenje odgovornog čudorednog čina. U strogo personalističkom razumijevanju etička kvalifikacija «čudoredno» ukazuje na sukladnost danog moralnog čina s čitavom specifičnom vrijednošću koju svaka osoba predstavlja time što je osoba, a ne stvar.

Ljubav je jedina alternativa primjeni osobe kao sredstva. Ona je po svojoj biti inkompatibilna sa svakom relacijom koja drugoga shvaća na utilitaristički način.

T. Styczen problem čovjeka sagledava kao problem i dramu njegove ljubavi.

«Problem čovjeka kao problem i drama njegove ljubavi»

Za poljskog etičara T. Styczena alternativa «voljeti ili ne voljeti» za čovjeka je istovjetna alternativni «sebe kao čovjeka potvrditi ili zanijekati». Drugim riječima, on problem čovjeka sagledava kao problem i dramu njegove ljubavi.

Problem se samoidentifikacije čovjeka, kako to zastupa Styczen, ne može bez ostatka riješiti na razini samospoznaje nego tek na razini činjenja istine, na razini ljubavi, to znači izbora istine o personalnom dostojanstvu čovjeka.

Formalna zapovijed prema kojoj treba potvrđivati dostojanstvo čovjeka zahtijeva spoznaju o biti čovjeka, njegove nutarnje strukture. Ljudska osoba treba biti shvaćena u integralnoj i objektivnoj istini kako bi mogla biti afirmirana u onome što ona zbiljski jest.

Styczen u svojoj prezentaciji ne stavlja toliko naglasak na način verbalizacije sadržaja tog načela nego na način kako se može otkriti izvor i temelj njegova spoznajnog važenja. Styczen pokušava pokazati da personalističko načelo svoje legitimiranje crpi iz neposrednog uvida svakog od nas u strukturu vlastitoga «ja». Ta nam se struktura otvara u svakom našem činu i istovremeno faktumu spoznaje. Analiza vlastitih iskustava ovdje se pojavljuje kao put koji se ničim ne može nadomjestiti i koji je svima otvoren. Put koji vodi spoznaji što je čovjek i što mu pripada. Polazište je Styczenovih analiza danost iskustva. Tu danost on vidi u svakom činu naše spoznaje. Ishodište je analize autoinformacija koja je istovremeno autoimperativ: što sam sama utvrdila kao nešto što jest, to ne smijem poreći. Predočimo si da netko pokušava od nas iznuditi stav koji bi bio suprotan našim uvjerenjima. Postavimo pitanje: Zašto takav čin ne bi bio samo čin negacije predmeta našeg uvjerenja, ne samo čin negacije vlastitog uvjerenja nego istovremeno – i prije svega – čin negacije subjekta tog uvjerenja, to znači čin negacije mene same; čin autonegacije; čin koji mogu izvršiti, ali koji ne smijem izvršiti?

Subjekt potvrđuje sebe kao racionalno slobodno biće samo kada sebe čini ovisnim o priznatoj i vlastitim spoznajnim činom spoznatoj istini. Autonomija vlastita ljudskom subjektu počiva na samopodređivanju istini koju smo spoznali i priznali u vlastitom činu, ali

koja je neovisna, nadosobna istina. Povezanost s istinom temelji se u umnoj naravi čovjeka. Čovjek je *capax veri*, biće sposobno spoznati istinu. Biće koje bi bilo određeno samovoljom ne bi imalo punovrijedni cilj htijenja niti bi bilo sposobno smisleno htjeti.

Upravo zato što je osoba sposobna za autotranscendenciju u spoznaji vezana je uz vlastitu spoznaju istine.

Istinu treba poštovati ne samo zbog nje same nego i radi nas samih. Ukoliko osoba priznaje istinu, to priznanje ima dva učinka: s jedne strane utvrđuje istinu, ali s druge strane utvrđuje u svom nutarnjem iskustvu istinu o sebi samoj. Time Styczen u svojim razmišljanjima pomiče težište s istine koju se utvrđuje na istinu o nutarnjoj strukturi onoga koji je ustanovljuje. Pritom ne mijenja svoju metodu analize, što znači da mu je polazište uvid u «stvar samu». Zašto je vezivanje «ja» uz spoznatu istinu tako duboko da se nerazdvojno povezuje s istinom o sebi samome, tako da «ja» ne može poreći istinu o stvari, a da istovremeno ne uništi istinu o sebi? Što subjekt čini sam sebi, kada činom slobodnog izbora niječe ono što je snagom svog vlastitog spoznajnog čina potvrdio kao istinito? Svaki čin subjekta kojim bi subjekt svjesno i slobodno porekao spoznatu istinu, ne bi bio kategorički zabranjen samo zbog istine kao istine o subjektu nego i zbog dužnosti čovjeka da afirmira sam sebe.

Istini kao istini pripadni respekt susreće se s respektom pred vlastitim identitetom. Upravo taj identitet tradicionalno je označen kao «ljudska narav». Ljudska je osoba subjekt i nositelj te ljudske naravi. Upasti u najradikalniju krizu znači, dakle, zaniijekati spoznatu istinu o samome sebi, to znači birati protiv ljubavi. Kada u sebi otkrivamo strukturu vlastitoga ja, otkrivamo da nam upravo vlastito ja ne dopušta tretirati sebe kao što smijemo tretirati «nešto», tj. stvar koja nije u stanju «iznutra» vezati se uz samospoznatu istinu. Ono što se odnosi na spoznaju svake istine, posebice se odnosi na način spoznaje sebe samog. Čovjek upravlja sobom kada se da voditi istinom.

Zašto i kako takvo samopodređivanje istini o sebi može postati istovremeno prekoračivanje prema drugima, tj. ljubav?

Ljubiti «u istini» značilo bi ljubiti u suglasju s objektivnim značenjem naravi čovjeka. Ovo je važno istaknuti posebice danas, kada se može uočiti gotovo neprimjetno eliminiranje objektivne istine iz ljubavi. Styczen u svoje razmišljanje uvodi i druge osobe.

Kada u sebi otkrivamo strukturu vlastitoga ja kao strukturu onoga koji je vjeran istini, otkrivamo time strukturu ja kao ja, tj. također strukturu drugoga ja. «Otkrivam ovdje ‘nutarnju zakonitost’ vlastitoga ‘ja’ – njegovo *universale in concreto*».²¹ Drugim riječima, kada u sebi otkrivam samoga sebe, tj. istinu koja me definira kao osobu (kao umno slobodno ‘ja’), otkrivam istovremeno u sebi samom istinu o svakom drugom ‘ja’, otkrivam u sebi... svakog drugog». Dužnost respektiranja istine uvijek se povezuje s dužnošću respektiranja druge osobe. Prevariti drugu osobu u pitanju istine znači povrijediti ju kao osobu, isto kao što samovaranje znači povrijediti sebe. Budući da se biti-osobom otvara u našem podređivanju istini, u tome je već uključen zahtjev da se osobu treba poštovati zbog nje same. Prema Styczeću, to otkriće otvara daljnju «iznenađujuće optimističnu i istovremeno metodološki značajnu dimenziju»,²² jer također «svatko drugi kada izvršava čin samootkrivanja nije u stanju sebi dati šansu drukčije nego samo putem afirmiranja svakog drugog ‘ja’, uključujući moje vlastito!»²³

Istina o «ja» postaje za sve njezine subjekte normativnim programom zajedničkog življenja. «Mi smo zajedno i svatko za sebe ‘osuđen’ na radikalnu solidarnost, na izbor zajedništva (*communio*) u istini, odnosno na uzajamnu ljubav. Drugi mi je blizu kao ja sam sebi. Kada to ne vidim, ne znam još uvijek najvažniju stvar o sebi. Kada on to ne vidi, ne zna još uvijek najvažniju stvar o sebi samome. Biram sebe tek tada kad tim izborom istovremeno afirmiram svakog drugog (...) Upravo je stoga svatko drugi za svakog drugog bližnji u najradikalnijem smislu riječi. Nikada rival, nikada neprijatelj».²⁴

21 T. Styczen, „Der Person gebuehrt Liebe“, u: M. Crespo (Hrsg.), *Menschenwuerde: Metaphysik und Ethik*, Universitaetsverlag C. Winter, Heidelberg 1998., str. 186.

22 T. Styczeń, «Der Person gebuehrt Liebe», str. 188.

23 *Isto*, str. 188.

24 *Isto*, str. 188.

Vidjeli smo iz prethodnih analiza da je samovezivanje putem istine o sebi samome prvi korak samoidentifikacije. Put čovjeka prema punini samoidentifikacije, prema sebeispunjenju, pokazuje se paradoksalno kao put oslobođenja čovjeka u čovjeku putem podređivanja samoga sebe istini o samome sebi.

Zašto i kako takvo samopodređivanje istini o sebi može istovremeno postati autonomijom, tj. nadilaženjem sebe prema drugom, tj. ljubavlju? Zašto i kako može ostvarenje te ljubavi postati sebeispunjenjem čovjeka kao djelujućeg subjekta?

Vidjeli smo da se «čovjek budi kao čovjek, kada spoznajući sebe... u sebi spoznaje svakog drugog kao dostojnog afirmacije zbog njega samoga: kao dostojnog ljubavi».²⁵

Ali ni takva samospoznaja još ne čini puninu samoidentifikacije. Sasvim suprotno: ja, koje sebe spoznaje samo u pozivu na ljubav prema svakom drugom ja, otvara se sebi – kao još neispunjeno ja i kao ja pozvano na samoispunjenje. Put prema punini samoidentifikacije ja kao ja može voditi putem djelotvorne ljubavi. Ja se ispunja kada «čini istinu u ljubavi».²⁶

Zašto tek čin ljubavi vodi čovjeka ispunjenju sebe? Zašto je samoispunjenje moguće tek ispunjenjem poziva na ljubav prema bližnjem?

Na ovo pitanje možda ćemo najbolje odgovoriti usporedimo li personalističko načelo s utilitarističkim. Ukoliko zapovijed zahtijeva ljubav spram osobe, suprotstavlja se indirektno načelu utilitarizma. Osobu se ne može upotrebljavati jer osoba nije stvar. Ovu istinu nalazimo u filozofskoj tradiciji u različitim formulacijama. «Upotrebljavati», objašnjava Wojtyła, «znači koristiti, drukčije rečeno, poslužiti se objektom djelovanja kao sredstvom za svrhu, kako bi kao djelujući subjekt postigao željeni cilj..., sredstvo služi cilju i subjektu».²⁷ Ljudski subjekt ima pravo upotrebljavati stvari svijeta, ali kada je objekt čina osoba, tada je pojam uporabe potpuno neprihvatljiv. «Mi možemo koristiti druge osobe, ali prije nego drugoga koristimo, moramo se na trenutak udubiti u dostojanstvo i veličinu

25 T. STYCZEN, „Das Problem des Menschen als Problem und Drama seiner Liebe“, str. 80.

26 Isto, str. str. 80.

27 K. WOJTYŁA, *Liebe und Verantwortung*, str. 23.

njegove osobe. Moramo pred drugom osobom šutjeti i dati joj priliku da nam govori. To nekoristoljubivo čuđenje dopušta nam željeti dobro drugoga i njegovo ostvarenje osjećati kao bitno povezano s našim vlastitim dobrom». ²⁸ Čin ljubavi, pored tranzitivnih posljedica (on je čin činjenja dobra, *actus beneficentiae*), ima i intranzitivne posljedice: činjenje dobra za sam subjekt djelovanja, koji se u činu ljubavi i njime najdublje ispunja.

U ovim riječima dolazi do izraza obilježje augustinovskog «frui» u suprotnosti spram «uti». U držanju označenom kao «uti» teži se samo za zadovoljstvom, drugi kao objekt-osoba postaje korelatom naše težnje za jednostranim ostvarenjem vlastitih potencijalnosti. Ali u tom slučaju ostaje neostvarenom sposobnost priznanja druge osobe kao osobe, sposobnost za ljubav. «Bilo koje izravno nastojanje za samoispunjenjem i srećom, svaki pokušaj degradiranja druge osobe na sredstvo vlastita samoispunjenja nije samo nasilje nad istinom i intrinzičnom vrijednošću osobe koju treba afirmirati zbog nje same, a ne samo zbog nas; taj pokušaj ne postiže svoj cilj: ispunjenje i sreću; jer to dolazi samo kao superabundantni dar». ²⁹ Pravi protupol egoizmu «ne tvori cjelina čiji sam ja dio nego bližnji koji naspram mene stoji kao ti». ³⁰ Samoposjedovanje osobe kulminira u sposobnosti ljubavi, u sposobnosti sudjelovanja u drugoj osobi i dobru. S tim u svezi Seifert ističe da je osoba «biće u punom smislu riječi» ne kao *entelechia* nego kao *transentelechia*, a to znači da «osoba pripada sebi u dubljem smislu kada si ne pripada nego se daruje istinskim dobrima». ³¹

I na kraju možemo se, zajedno sa Styczenom, upitati ne mora li čovjek s obzirom na tragičnu činjenicu nasilja zaključiti da on u sebi nema dostatno snage izabrati ljubav, tj. nema snage s njom izabrati

28 R. BUTTIGLIONE, «Dankbarkeit im Denken Karol Wojtylas», u: J. SEIFERT (ur.) *Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschen*, Carl Winter- Universitätsverlag, Heidelberg, 1992., str. 225-226.

29 J. SEIFERT, «Truth and Transcendence of the Person in the philosophical Thought of Karol Wojtyla», u: *Karol Wojtyla: Filosofo, Teologo, Poeta*. Atti del Colloquio internazionale del Pensiero Cristiano, Citta del Vaticano, 1984., str. 106.

30 D. von HILDEBRAND, *Die Ehe*, EOS-Verlag, St. Ottilien, 1983., str. 48.

31 J. SEIFERT, *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano, 1989., str. 354.

sebe, što znači nema dostatno snage preuzeti na sebe teret i cijenu vlastite punine, vlastitog identiteta? Ili postoji moć koja je sposobna «prevladati» ono što je u svijetu ljudske slobode učinjeno protiv ljubavi?

Da bismo odgovorili na izazove, morat ćemo produbiti personalističku antropologiju kao temelj etike, otkrivajući u čovjeku ne samo odgovorni subjekt moralnog čina nego i ono ontološko dostojanstvo koje nije konstruirano nego primljeno i koje stoga upućuje na Darovatelja.³² Time nam je jednoznačno dana uska povezanost između priznanja dostojanstva i zahvalnosti. Za onoga koji ljubi već postojanje ljubljene osobe predstavlja velik dar. Ali drugi nije uzrok svoga postojanja. Sličan doživljaj dan nam je u slučaju naše osobe. «Mi uvijek nekako znamo da je dobro da jesmo. Ta nejasna svijest postaje jasnijom kada nas drugi ljubi i izražava zahvalnost za našu egzistenciju. Tada postajemo svjesni vrijednosti vlastite egzistencije. Mi smo zahvalni da možemo egzistirati kao predmet te ljubavi, i to u nama budi zahvalnost za naš bitak uopće».³³ Zahvalnost nam ukazuje na nešto važno za metafiziku osobe, naime da osoba, kako smo već naglasili, ne smije biti interpretirana kao čista entelehija koja teži za samoostvarenjem vlastitih potencijalnosti i za srećom. Ako bismo prihvatili pretpostavku da je čovjek egoistično biće motivirano isključivo težnjom za samoostvarenjem i srećom, tada zahvalnost uopće ne bi bila moguća. S ljudskom zahvalnošću uvijek je povezan metafizički uvid da mi ne posjedujemo sami od sebe naš bitak. «Ništa mi ne otvara tako duboko i jasno radikalni karakter dara moje egzistencije kao iskustvo njezine kontingencije. Nisam bio i jesam. Nisam trebao biti i jesam. Nisam imao nikakav utjecaj na to da egzistiram i jesam. Ja dakle jesam jer sam sebi bio darovan. Ja sam također stoga onaj koji jesam jer sam sebi bio darovan. Jer sam dar, postojim».³⁴ Ali čiji dar? Kome pripada za to zahvalnost? Kakva je to moć i kakva ljubav koja mora neprekidno djelovati da bi čovjek

32 SGRECCIA, «Bioetika danas – nade i problemi», u: *Obnovljeni život* (54) 1/1999., Zagreb, str. 7-21, ovdje 22.

33 R. BUTTIGLIONE, «Dankbarkeit im Denken Karol Wojtylas», str. 219.

34 T. STYCZEN, «Danken heisst Beschenken», u: J. SEIFERT (ur.) *Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschen*, str. 70.

egzistirao, da bi bio doveden u postojanje i živio? To je «moć uvijek veće moći, moć za ljubav».

Zahvalnost, u konačnici, «nije samo međuljudski nego metafizički temeljni čin osobe, koja u svakoj zahvalnosti zahvaljuje također za nešto čiji adresat ne može biti drugi čovjek».³⁵

Zahvalnost nam također pruža svjedočanstvo i za personalni izvor postojanja uopće. Jer također ljudski subjekt zahvalnosti kontingentno je biće. «Kada bi nužno iz sebe egzistirali i iz nas samih posjedovali sve savršenosti, tako da ne bi primili nikakvo dobro, ne bismo mogli biti zahvalni».³⁶ S ljudskom zahvalnošću uvijek je povezan metafizički uvid da mi ne posjedujemo iz sebe samih naše postojanje. To znači da se «čovjek u konačnici tek tada nalazi, vlastito ja i ja svakog drugog, kada sebe nalazi kao nekog koji sebe mora prihvatiti kao dar (...) kao dar personalnog Darovatelja».³⁷

Sve nas to upućuje na zaključak da je »čovjek kao osoba najprije sebi, a tim više onda i za druge, tajna. Tajna uvijek želi ostati sačuvanom. Ona treba zaštitu od nasrtaja, povreda i poniženja».³⁸ U protivnom, «kada čovjek ne želi više priznati nikakvu tajnu, onda prihvaća kao istinu i stvarnost samo ono što može učiniti objektom vlastitog raspolaganja, vlastite moći i nasilja».³⁹

35 J. SEIFERT, «Phänomenologie der Dankbarkeit», u: J. Seifert (ur.), *Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschseins*, C. Winter- Universitätsverlag, Heidelberg, 1992., str. 91.

36 *Isto*, str. 92.

37 T. STYCZEN, „Das Problem des Menschen als Problem und Drama seiner Liebe», str. 81.

38 I. KOPREK, *Korak za smisao*, str. 169.

39 *Isto*, str. 170.

Zusammenfassung

Im folgenden Aufsatz befasst sich die Autorin mit einer Art der Gewalt, die kaum in der üblichen Rede Erwähnung findet: Gewalt gegen die Wahrheit über Wert der Person.

Im ersten Kapitel wird auf die Grundlage der einmaligen Würde jeder Person hingewiesen, um zu zeigen, dass die Person nicht vergewaltigt werden darf und dass die Gewalt naturwidrig ist.

Im zweiten Kapitel werden die ethischen Konsequenzen der Wahrheit über die ontische Struktur der Person durchgedacht.

Im dritten Kapitel wird gezeigt, dass das personalistische Gebot der Affirmation der Person um ihrer selbst willen den Ausdruck der Wahrheit über die Würde der Person bildet.

Schlüsselworte: *die Gewalt, die Wahrheit, die Person, die Würde der Person, personalistische Ethik, personalistische Norm*

