

Špiro MARASOVIĆ

MOGUĆNOST I NUŽNOST KOREKTNE INFORMACIJE O DRUGIMA I VJERNOSTI VLASTITU UVJERENJU*

Sažetak

Sadržaj je ovoga članka u potpunosti određen njegovim naslovom "Mogućnost i nužnost korektne informacije o drugima i vjernosti vlastitu uvjerenju". Autor stoga u prvom dijelu članka analizira mogućnost objektivne spoznaje drugoga, kao preduvjeta mogućnosti korektne informacije o njemu, polazeći pritom od filozofske i teološke antropologije, kao i od socijalne psihologije. Iako spoznaje do kojih u toj analizi dolazi nisu optimistične, filozofska antropologija upućuje na razne varijante otudenosti, kao konstitutivne elemente ljudskoga bića i bitka, teološka antropologija ukazuje na "mysterium iniquitatis", a socijalna psihologija na "griješ struktura", mogućnost proboja prema opredjeljenju za dobro ipak postoji. Zahvaljujući toj mogućnosti, autor u drugom dijelu obraduje nužnost korektne informacije o drugom obrazlažući je etičkim, vjerskim i političkim razlogom. Prva dva razloga, iako polaze s različitih polazišta, konvergiraju u ljudskim pravima iza kojih se krije dostojanstvo ljudske osobe koje je, za teologiju, utemeljeno u stvaranju čovjeka na Božju sliku i u otkupljenju. U trećem pak dijelu autor obraduje mogućnost ustrajavanja u vlastitom uvjerenju za koje se drži da ga korektnost informacije o drugima ugrožava. On tu razlikuje tri razine ili vrste uvjerenja: stručnu, ideološku i vjersku, pri čemu samo u ovoj vjerskoj nalazi razloge trajnosti i nepokolebivosti, dočim stručno i ideologijsko uvjerenje nisu takve naravi da bi mogli (stručno) biti konstanta, ili pak da bi to smjeli biti (ideologija).

Ključne riječi: čovjek, drugi, konflikt, istina, korektna informacija, vjera, ideologija.

Ma koliko bila istina da je čovjek po svojoj naravi društveno biće, društveni odnosi, bilo na osobnoj, bilo pak na grupnoj razini, bili su i ostali podjednako teorijskim kao i praktičnim ljudskim problemom. Na tom području gotovo da je sve tako velik problem da se on od samoga početka ljudskoga roda pa sve do dana današnjega, i to u svim civilizaci-

* Predavanje održano na kolokviju *Vjerske zajednice i školski sustav u BiH* na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji 22. studenoga 2003. - *Napomena urednika.*

jama bez izuzetka, što će reći uključujući i kršćansku, rješavao ratom, odnosno po načelu "istrage naše ili vaše". Stvarnost drugoga i drukčijega, naime, ni na jednom, pa čak ni na onom najosnovnijem, tj. spolnom području nije shvaćena komplementarno, već u biti uvijek i svagdje ekskluzivno: ili on ili ja, odnosno: ili mi ili oni. Stoga je metoda rješavanja problema bila uglavnom ta da se onoga tko nije neophodno potreban po mogućnosti i fizički eliminira, a onoga pak, bez kojega se nikako ne može, kao što ne može, primjerice, muškarac bez žene, zemljovlasnik bez kmeta, poslodavac bez radnika, bogati Sjever bez siromašnoga Juga i sl., onda jači ovlada slabijim, oduzimajući mu tako njegovu "drugost" i svodeći ga na jedan od pojavnih oblika osobne ili grupne vlastitosti. Dakako, kad su suprotstavljene strane u svojoj snazi donekle izjednačene, rješenje se traži u ekskomunikacijama, tj. apartheidu svake vrste: klasne, rasne, vjerske, socijalne, političke i tome slično. Klasični način te ekskomunikacije jest onemogućavanje drugome da s onim "prvim" uspostavi ravnopravnu jezičnu komunikaciju na način da sam sebe otkriva i iskazuje. Umjesto toga, onaj "prvi", pomoću svojih - iz obrambeno-napadačkih motiva satkanih teorija o drugome - tome drugome ne daje doći do riječi. A te su teorije po definiciji, tj. po samoj svojoj naravi takve da toga drugoga u odnosu prema prvomu uvijek prikazuju u inferiornom položaju, poglavito ako je riječ o moralnim vrlinama.

Međutim, sama činjenica da ovaj problem tvori povijesnu i civilizacijsku konstantu daje se naslutiti da su mu korišteni mnogo dublji nego što se to možda čini na prvi pogled. Ništa u ovim odnosima nije jednoznačno i ništa nije jednostrano.¹ Sve ima svoje referentne točke i svaka je od njih na svoj način subjekt ovakva stanja, što će reći da istina o drugome, kao preduvjet mogućnosti jedne korektne informacije o drugome, kruži oduvijek svojim ustaljenim putanjama unutar hermeneutičkoga kruga. Stoga, prije nego se progovori o nužnosti korektne informacije o drugom valja nam postaviti pitanje mogućnosti istinite spoznaje drugoga uopće.

¹ "U suodnosima živjeti i, upravljano instinktima, u njima se srediti, mogu i životinje. Samo je čovjeku u korespondenciji s njegovim neusmjerenim i slabim instinktima, dano oblikovati suodnose te s njim postupati kao s nekim vazda drukčije strukturiranim, nikad posve stabiliziranim, nikad svim promjenama koje sam izaziva dorašlim svijetom. On se ne predstavlja samo nadspajajućim velikim formama države, privrede i društva. On opstoji naprotiv posvuda i privatno i javno, splet osobe i stvari, svijet onoga MI u kojemu svaki prema svakome u prvom, drugom, trećem licu ima voditi računa o povratnosti i uzajamnosti svojih odnosa." Helmuth PLESSNER, *Conditio humana*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1994., str. 108.

I. Istina drugoga, ili mogućnost da se drugi istinito spozna

Biblijska je objava riješila problem koji nas zaokuplja tako da je onaj najosnovniji, paradigmatički *drugi*, tj. u spolnom pogledu drugi i drukčiji, interpretiran monistički kao derivat i svojevrsna emanacija onoga prvoga. Žena je uzeta iz i od čovjeka, tj. muškarca (*iš* - čovjek muškarac), i bila "meso od njegova mesa, kost od njegovih kostiju" (Post 2,23) zbog čega je i dobila adekvatno, u druge jezike neprevodivo ime (*iša* - žena). No, kad se taj *drugi* pojavio u istospolnom obliku, tj. u obliku barata Abela, odmah je pala krv (usp. Post 4,8). A kako ona pada trajno, pa tako i dan-danas, postavlja se pitanje: u čemu je zapravo problem *drugoga*? Je li to prvotno spoznajni, ili pak voljni problem? Je li postojeća brutalnost stoga posljedica nedovoljne i nejasne spoznaje *drugoga* ili je ona, naprotiv, posljedica ispravne spoznaje, tj. otkrića *drugoga* kao gotovo ontičke negacije svoje vlastitosti? Je li, dakle, uopće moguće drugoga istinski spoznati i otkriti ono što on istinski u sebi krije? Odgovore na ova pitanja valja nam potražiti na području filozofske i teološke antropologije kao i na području socijalne psihologije.

I.1. Aporije filozofske antropologije

Filozofija je prošla analitički uzduž i poprijeko kroz ljudski život i kroz ljudski fenomen, isprevtala i na vidjelo iznijela svaki njegov, pa i najintimniji dio, ali, kako to već i inače biva, prilikom ponovnog sastavljanja tih dijelova u svrhu tvorbe cjeline na nekoj eventualno višoj spoznajnoj razini, u pravilu je podosta toga ostalo kao neupotrijebljeni i neupotrebivi višak. Kartezijanski dualizam, idealistički i materijalistički monizam, fenomenologija i hermeneutika pa sve do u nastojanja suvremenoga postmodernizma, da spomenemo samo one filozofske struje koje su najrelevantnije za suvremene filozofske antropologije zapadnoga svijeta, na svoj su način prilazile fenomenu čovjek: jedne kao periferiji svojega sustava, druge pak kao središtu, ali zaokružiti ga na opće uvjerljiv i prihvatljiv način nije uspjela niti jedna. Zapravo su sve antropološke teze suvremene filozofije varijacije tvrdnje L. Wittgensteina da subjekt ne pripada svijetu, već da tvori granicu svijeta, upravo kao što ni oko ne ulazi u svoje vidno polje već uvijek ostaje izvan njega.² Naime, svojevrsnu analogiju Wittgensteino-

² Ludwig WITTGENSTEIN, *Schriften*, Suhrkamp, ab 1960. Usp. Arno ANZENBACHER, *Filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1994., str. 39-42.

otvorena i za zlo. Nije misterij u slobodnom opredjeljenju za dobro, nego upravo u slobodnom opredjeljenju za zlo. I pritom je mala utjeha tvrditi da čovjek, i kad bira zlo, u tom zlu uvijek za sebe vidi neko dobro: "malum non agit nisi in virtute boni", kako što to tumači T. Akvinski,¹¹ jer problem time nekako više umanjujemo, nego što ga rješavamo. Naime, ako bi stvari tako stajale, onda zapravo zla, kao negacije dobra, ne bi ni bilo, postojala bi samo neka zabuna, neka zbrka, neka nepromišljenost zbog nedostatka jasnoga uvida, ali nikada i *zlo-upotreba* slobode. Problem je u onoj "prvoj zloj volji", o kojoj govori Augustin, trudeći se da je nekako rasvijetli, ali bez većega uspjeha. Naime, i on, pošto je ustvrdio da je Bog stvorio čovjeka ispravnim i prema tome s dobrom voljom, zbog čega je dobra volja Božje djelo "jer čovjek je od Boga s njome stvoren",¹² tvrdi dalje da "prva zla volja (jer prethodi svim ostalim zlim djelima u čovjeku) prije bijaše nekakvo otpadnuće od Božjega djela prema svojim vlastitim djelima, negoli ikakvo djelo; te stoga bijahu zla djela, jer su se zbila prema sebi, a ne prema Bogu... I dalje, iako zla volja nije po naravi, nego protiv naravi, jer je nedostatak, ipak pripada onoj naravi kojoj je i nedostatak, koji opet ne može opstojati osim u naravi, ali u onoj koju je Bog iz ničega stvorio, a ne koju je Stvoritelj iz sebe rodio, kao što je rodio Riječ, po kojoj je sve postalo; jer iako je Bog oblikovao čovjeka iz praha zemaljskoga, ista je ta zemlja i sva zemaljska tvar od ničega, te kad je čovjek stvoren, tijelu je Bog dao dušu načinjenu od ničega".¹³ I Augustin zaključuje: "Dakle, sud volje je onda istinski slobodan kad ona ne robuje pogreškama i grijesima. Takav je dan od Boga, ali kad je jednom izgubljen vlastitom pogreškom, ponovno se ne može steći osim od onoga koji ga je i mogao dati."¹⁴

Na ovim se teološkim zasadama temelji srž katoličke hamartologije. I ma koliko bio golem problem shvatiti i razumjeti grijeh i *in statu naturae lapsae*, to ipak ostaje najvećim problemom, onim što se zove *crux theologorum*, razumijevanje istočnoga grijeha, tj. grijeha kojemu nije podloga *natura lapsa*, nego *natura pura*. Pravi je problem zapravo ono što mislimo kad kažemo *peccatum originale originans*, jer upravo nas taj problem sa svojom približava svojom neprozirnošću aporijama filozofske antropologije u kojima se gnijezde i svi postojeći nesporazumi i antagonizmi na međuljudskoj razini.¹⁵ Stoga, ne čudi kad Drugi vatikanski kon-

¹¹ Usp. *isto*, str. 1081.

¹² Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj, De civitate Dei*, II, KS, Zagreb 1995., str. 265.

¹³ *Isto*, str. 265.

¹⁴ *Isto*, str. 265.

¹⁵ O suvremenim pokušajima interpretacije istočnoga grijeha usp. Nikola BIŽACA, "Osobno i društveno u suvremenom govoru o grijehu", u: N. A. ANČIĆ - N. BIŽACA (prir.), *Osobna i društvena dimenzija grijeha*, Zbornik radova znanstvenoga skupa Split, 25.-26. listopada 2001., Crkva u svijetu, Split 2002., str. 111-153.

cil govori o čovjekovoj "podijeljenosti u samom sebi". "Tako je čovjek u samom sebi podijeljen. Zbog toga sav život ljudi, i pojedinaca i skupina, pruža sliku borbe, i to dramatične, između dobra i zla, između svjetla i tame. Štoviše, čovjek otkriva da se svatko osjeća kao okovan verigama. No sam je Gospodin došao da oslobodi čovjeka i da ga ojača..."¹⁶

Ovim koncilskim citatom već smo zapravo zakoračili na sljedeće područje koje, kao svojevrsna emanacija i konkretizacija čovjekove grješne naravi, dodatno otežava istinsku međusobnu ljudsku spoznaju, na kojoj bi se onda temeljila i rečena korektna informacija o drugome, a to je društvo.

1.3. Aporije ljudskoga društva

Čovjek je po naravi društveno biće, što će reći da izvan raznih i razgrananih međuodnosa s drugim ljudima, odnosa koji su na bilo koji način utvrđeni i stoga normativni, čovjek pojedinac zapravo i ne može u potpunosti razviti svoje vlastito biće. Društvenost i društvo su mu, dakle, esencijalno potrebni i za opstanak i za razvoj. Pa ipak, aporija ove čovjekove društvenosti, sastoji se u onoj gotovo istoj unutrašnjoj "podijeljenosti", o kojoj govori Drugi vatikanski sabor, kad je riječ o čovjeku pojedincu. I društvo je, naime, moralno ambivalentno. I ono poznaje ne samo zaštitničku ulogu u odnosu prema pojedincu, nego i ulogu njegova grješnog zamašnjaka, i njegove "grješne strukture".¹⁷

Pojam, odnosno sadržaj pojma "tude", o kojem govore filozofi antropolozi, dodatno komplicira pojava za koju se od S. Freuda uvriježilo ime *identifikacija*, a koja tvori jedan od mostova koji povezuju pojedinca i društvo. Naime, identifikacija znači da ja dolazim do samoga sebe preko nekoga drugoga. Ja postajem u pravom smislu ono što jesam tek tako da se poistovjetim s nekim: roditeljima, precima, grupom i sl., zbog čega identifikacije uvijek vode k tome da i "tudost" poprima određeni kolektivni oblik. "Kao tude tada vrijedi što je isključeno iz bilo kojega područja vlastitosti, što se, dakle, ne dijeli s drugima. Tudost u ovom smislu označava ne-pripadanje nama."¹⁸

Raskorak moralne svijesti između osobne, tj. pojedinačne, i one koja proizlazi iz grupne pripadnosti, odavna je uočen. Uočeno je, naime, da sve

¹⁶ *Gaudium et spes*, 13.

¹⁷ O problemu "društvenoga grijeha" govori Ivan Pavao II. u svojoj apostolskoj pobudnici *Reconciliatio et poenitentia* 16, a o "grješnim strukturama" u enciklici *Sollicitudo rei socialis* 37, 49. Na "strukture grijeha" osvrće se i *Katekizam Katoličke Crkve* kad govori o grijehu općenito. Usp. *Katekizam Katoličke Crkve*, Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb 1994., str. 475. O tome opširnije u mojem članku: Špiro MARASOVIĆ, "Grijeh struktura", u: N. A. ANČIĆ - N. BIŽACA (prir.), *Osobna i društvena dimenzija grijeha*, str. 155-193.

¹⁸ B. WALDENFELS, *nav. dj.*, str. 22.

ono što smije grupa ne smije pojedinac, zbog čega onda pojedinac ili svoju osobnu svijest i savjest svjesno podlaže onoj grupnoj, ili je pak talac vlastite grupne pripadnosti. Za našu je temu, međutim, važno istaknuti kako se ova grupna pripadnost odnosi prema iskrenosti spoznaje onoga drugoga, odnosno prema iskrenosti vlastite samospoznaje. Drugim riječima: uvjetuje li grupna pripadnost i lažnu spoznaju, kako sebe, tako i onoga drugoga kojega se doživljava kao nešto "tude"? Psihološka istraživanja upravo upućuju na takav zaključak. Tako, primjerice Daniel Goleman, nabraja sljedeće elemente samozavaranja koje proizlaze iz svijesti grupne pripadnosti.

a) *Iluzija nepovredivosti, odnosno nepobjedivosti.* Ovaj osjećaj može realističku prosudbu informacija bitno onemogućiti. Osobina pak ove iluzije jest u tome da se pripadnici grupe boje svega onoga što prijete da razori ili ugrozi osjećaj euforije i zajedništva. Već se i obična kritika nekoga riskantnog poteza grupe tumači kao napad na samu grupu, odakle onda i potreba za napadom kao obranom.

b) *Iluzija jednodušnosti.* Ovaj osjećaj ide pod ruku s iluzijom vlastite nepovredivosti a u pravilu nastaje u trenucima kada se grupa upušta u neki riskantni pothvat i kada pripadnici grupe naginju tome, a da toga nisu ni svjesni, da svoje stvarne razlike u mišljenju ne iznose na vidjelo.

c) *Potisnuta osobna sumnja.* To je ona poznata disidentska šutnja. Ljudi koji ne dijele mišljenje većine, ustručavaju se svoje mišljenje izreći javno jer bi u tom slučaju bili crna ovca. Tko se u potpunosti ne slaže s grupnim mišljenjem, toga grupa izolira, tj. na svoj način ekskomunicira. A tu cijenu nisu svi voljni platiti, zato šute. No, ova i ovakva šutnja, u kontekstu grupnoga djelovanja, nije nešto kao "uzdržani glas" nego slaganje s onim što grupa radi. *Qui tacet, consentire videtur!*

d) *Čuvar misli (Gedankenwächter).* To je onaj tko na sebe preuzima zadaću da tako prerađuje informacije kako bi one bile u skladu s vladajućim shemama. Tipičan način kako se to radi jest vršenje socijalnoga pritiska na one pripadnike grupe čije se mišljenje izdvaja, odnosno direktna naredba onomu tko drukčije misli da se o svojim mislima javno ne izjašnjava, tj. da šuti.

e) *Racionalizacije.* To je nastojanje pripadnika grupe da neki upitni potez grupe prikažu kao jedino mogući i jedino ispravan kako bi se sačuvao moral, osjećaj sigurnosti i sl. Ovakve racionalizacije, međutim, sprječavaju pripadnike grupe da u svoja promišljanja ugrade neke druge informacije, tj. one koje ne potkrepljuju unaprijed postavljeni zaključak.

f) *Etički zasuni stida.* Shema grupnoga pripadanja uključuje u sebe uvjerenje da je pravo i moral na njezinoj strani. Ova neupitna pretpostavka

grupnoga pripadanja omogućava pripadnicima grupe da ignoriraju moralnost i posljedice svojih postupaka, jer njihova neupitna ispravnost proizlazi iz temeljnoga "credo" grupe, a taj glasi: "Mi smo uvijek dobri i mudri." A kad je tomu tako, onda se mora pomoću etičkih zasuna stida onemogućiti da grupa na bilo koji način doživi osjećaj stida i grijeha za svoje postupke.

g) *Stereotipi*. Stereotip je nešto poput krivo postavljene leće kroz koju jedna grupa gleda drugu, i kroz koju se međusobno uvijek vide na krivi način. Stereotip je, naime, shema koja, pošto je jednom utvrđena, da bi se održala na životu, već unaprijed ignorira sve one činjenice koje se s njome ne slažu.¹⁹

Jasno je da ovu psihologiju grupne pripadnosti, koja na svoj način generira nesamozavaravanje i laž o drugome, susrećemo naglašeno u prvom redu u onim grupama koje su bitno hranjene i određenim vrijednosnim sadržajima, a to su u prvom redu *politička stranka, vlastiti narod i vjerska zajednica*. No, kako sve ove tri varijante grupnog pripadanja međusobno interferiraju, ovdje valja naglasiti da se ni grupe okupljene na vjerskoj osnovi, dakle, religiozne zajednice, nisu u bitnome othrvale ovakvom samozavaravanju i ovakvoj laži kad je o drugomu riječ. Zamjenjujući riječ "grupa" s "kulturnim okruženjem", Miroslav Volf kaže: "Naša udobnost u kulturnom okruženju učinila nas je toliko slijepima za mnoštvo njegovih zala da, umjesto da ih učinimo upitnima, nudimo vlastite inačice tih zala - u Božje ime i čiste savjesti. One koji odbijaju sudjelovati u toj mimikriji žigošemo kao sektaše."²⁰ Štoviše, vjerske zajednice, umjesto da snagom svoga religioznoga poslanja transcendiranu neposredne i prizemne interese oko kojih se homogeniziraju pojedine grupe, i da onda, s jedne više razine bacaju objektivniji pogled, a to znači onakav pogled koji uvelike relativizira selektivne poluistine koje inače zastupaju interesne strane i političke stranke, vjerske se zajednice daju tako prožeti tim selektivnim poluistinama da svojim nastupom više reproduciraju političku i stranačku polemiku i jednostranost, nego ono za što su, kao vjerske zajednice, po svojoj vlastitoj teoriji poslani i za što su pozvani.²¹

¹⁹ Usp. Daniel GOLEMAN, *Lebenslügen. Die Psychologie der Selbsttäuschung*, Beltz Verlag, Berlin - Weimar 1991., str. 202-208.

²⁰ Miroslav VOLF, *Isključenje i zagrljaj. Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, Stepress, Zagreb 1998., str. 38.

²¹ O tomu opširnije u mojem članku: Špiro MARASOVIĆ, "Uloga Crkve u nacionalnom pomirenju Hrvata", u: *Oprost i pomirenje - izazov Crkvi i društvu*, Zbornik radova s međunarodne konferencije Zagreb, 9.-13. svibnja 2001., Hrvatski Caritas i Franjevački institut za kulturu mira, Zagreb - Split 2002., str. 138-148.

Polazeći, dakle, od uvida u postavke suvremene filozofske antropologije, teološke antropologije i socijalne psihologije, možemo ustvrditi bez straha od eventualnoga pretjerivanja da je neka, u strogom smislu riječi, “objektivna informacija” o drugome jednostavno nemoguća. Sva tri spomenuta faktora, naime, govore o toj i takvoj nemogućnosti. No, kako nas u ovom radu zanima “mogućnost korektne *informacije* o drugom”, postavlja se pitanje kako se ova odnosi naspram onoj “objektivna”. Gotovo da “korektnu informaciju o drugome” i nije moguće drukčije definirati doli kao “takvu informaciju o drugome u kojoj će se taj drugi, u svojoj intimi, uvelike prepoznati, pa makar mu to i ne bilo drago”. Kad ovako određujemo “korektnu informaciju o drugome”, onda, dakako, ne mislimo da taj drugi mora javno priznati da je ta informacija korektna, tj. ne moramo pretpostaviti da taj drugi o sebi u javnosti nudi korektnu informaciju. Tražena se korektnost u našem slučaju ne određuje javnim nastupom toga drugoga, nego onim sudom o samom sebi s kojim se taj drugi susreće u dubini svoje savjesti, ako uopće takve susrete sa samim sobom njeguje. Stoga smijemo zaključiti da objektivna informacija o drugome nije moguća s jednostavnoga razloga što nije moguća ni objektivna spoznaja toga drugoga, ali izvjesna “korektna informacija o drugome” jest moguća, no uz velike napore, ponekad čak i uz cijenu herojstva.²²

2. Istina o drugomu, ili nužnost korektne informacije o drugome

Gotovo da se nikakav napredak na civilizacijskom području nije dogodio bez neke ljute nevolje. Sve ono, naime, što je danas nama nekako samo po sebi razumljivo, to nije bilo uvijek i posvuda, pa nije ni danas zasigurno prihvaćeno. Ljudsko dostojanstvo, naime, kao vrijednosni zajednički nazivnik i major svih mogućih silogizama suvremene civilizacije, ne samo da to ni danas nije posvuda, nego i za zapadni dio svijeta to je postao

²² Ova tvrdnja se ne bi smjela shvatiti kao proturječje crkvenim dokumentima u kojima se govori o potrebi “objektivne informacije” u masovnim medijima, kao što je to slučaj, primjerice, u dokumentu XIII. sinode biskupa *Pravda u svijetu* (30. 11. 1971.), gdje se, pozivajući se na pravdu, uz ostalo kaže: “Osim toga, savjest našeg vremena zahtijeva da se u sistemu društvenih priopćavanja iznosi istina. To se formulira kao pravo na to da nam masovna sredstva priopćavanja iznose objektivnu sliku, i da, logično, imamo mogućnost da se isprave manipuliranja tim sredstvima” (*Socijalni dokumenti Crkve. Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, KS, Zagreb 1991., str. 396). Jezik, naime, crkvenih dokumenata je na ovom području kolokvijalan, što će reći da on pod “objektivan” misli zapravo isto ono što i mi pod “korektan”.

tako reći odnedavno. Što se katoličkoga kulturnog kruga tiče, ljudsko je dostojanstvo tek s Drugim vatikanskim koncilom zauzelo rečeno vrijedno mjesto, jer je to mjesto do Koncila zauzimala - istina.²³ Sve dotle, naime, dok je za društveni ustroj, za mjesto i mogućnosti pojedinca unutar njega, odlučujuću ulogu imao odnos toga pojedinca prema istini, a ne njegovo ljudsko dostojanstvo, moglo se događati da je to dostojanstvo bilo ignorirano i gaženo na sve moguće načine. Progoni, lomače, guilliotine, streljački strojevi, i sl. samo su najdrastičnije konkretizacije takva odnosa društvene moći naspram ljudskom dostojanstvu nekih pripadnika dotičnoga društva. Za mnoge od tih i takvih promašaja u prošlosti vlastite Crkve, Ivan Pavao II. je na izmaku prošloga tisućljeća od svih javno zatražio oprost.²⁴ Indikativan je u tom pogledu njegov govor 10. rujna 1983. na Heidenplatzu u Beču kad je rekao i sljedeće: "Nitko ne može zatvoriti oči pred činjenicom - i koga ona duboko ne pogađa? - da zajednička europska povijest nije imala samo svijetle trenutke nego i mračne, strašne trenutke, koji nisu spojivi s duhom ideje čovječnosti i radosne poruke Isusa Krista. I suviše su često države i stranke mržnjom i okrutnošću izazivale rat. Suviše su često ljudi lišavani domovine; bili tjerani u progonstvo ili prisiljavani bježati zbog bijede, obespravljenja i proganjanja. Milijski su ljudi poubijani zbog svoje rase, narodnosti ili svojih ideja, ili naprosto zato što su smetali drugima. Obeshrabljuje činjenica da su i kršćani bili među onima koji su tlačili i progonili svoga bližnjega. Iako se na jednoj strani možemo ponositi svojim Gospodinom Isusom Kristom i njegovom porukom, na drugoj se strani moramo kajati i moliti oprost za krivice kojima smo se mi kršćani okaljali u mislima, riječima i djelima, kao i ravnodušnošću pred nepravdom."²⁵ Tehnička realna mogućnost potpunoga uništenja svijeta tjera danas na ulaganje ponekad i nadljudskih napora kako bi se uspjelo kroz gore spomenute aporije i otežavajuće okolnosti raspoznati ljudsko dostojanstvo i tamo gdje ga, strateški gledano, sve do jučer nije bilo.

²³ O teškoj raspravi koja se vodila na Drugom vatikanskom saboru prilikom usvajanja deklaracije o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae*, a koja se lomila upravo na pitanju odnosa ljudske slobode prema istini, tj. ima li pravo na opstanak i nešto što nije istina, a to su u krajnjoj liniji sve nekatoličke religije i vjere, usp. Johann Christoph HAMPE (ur.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Band III., Kösel-Verlag, München 1967., str. 184-284. Jednako tako je indikativna knjiga jednog od tada najaktivnijih koncilskih otaca, koji su se zauzimali za stav koji je na kraju i prihvaćen: Emil Josef de SMEDT, *Durchbruch zur Freiheit. Persönliche Entscheidung und kirchliche Autorität*, Pallotti-Verlag, Friedberg bei Augsburg 1967.

²⁴ Usp. Luigi ACCATTOLI, *Kad Papa traži oprostjenje. Svi mea culpa Ivana Pavla II.*, Franjevački institut za kulturu mira, Split 2000.

²⁵ Usp. *isto*, str. 100.

Pritisnuti, dakle, perspektivom realnoga uništenja života na zemlji, kao mogućom posljedicom krive i lažne informacije o drugomu, ozbiljni i odgovorni filozofi, teolozi i političari i crkveni poglavari, svaki na svoj način i na svom području, uložili su, i još uvijek ulažu, goleme napore kako bi obrazložili nužnost upravo korektne informacije o drugomu. I nije pritom riječ o pukom utilitarizmu, odnosno oportunističkom, u smislu da je zbog prijetnje rečene kataklizme korisno i uputno svakome čovjeku priznati njegovo ljudsko dostojanstvo, pa onda na temelju toga i njegovo pravo da ne bude oklevetan, nego je rečena moguća kataklizma bila za neke samo dodatni povod da razloge za to otkriće pronade u svojoj vlastitoj logici i misaonoj strukturi. Dakako, ovdje u prvom redu mislimo da ljudski govor, tj. na verbalni iskaz o drugome, no ne treba smetnuti s uma da je i šutnja svojevrstni izričaj, ponekad vrlo jasan i "glasan", kao što su to uostalom i razni osmijesi, grimase, i kojekakvi drugi znakovi, koji i ne moraju biti popraćeni nekom našom riječju, a mogu biti popratni komentar i "fusnota" riječi nekoga drugoga.

2.1. Etički razlog

Budući da je etika jedna od filozofskih disciplina i budući da postoje razne filozofije s međusobno različitim polazištima, pa onda i različitim zaključcima, i antropologija, kao integralni dio svake filozofske škole, razlikuje se od škole do škole, što će reći da ćemo uzalud tražiti jedan opći filozofsko-antropološki zajednički nazivnik na temelju kojega bismo onda deducirali i svima zajedničku etiku, kao normu ponašanja. Utoliko je izlišno tražiti filozofske razloge poštivanja ljudskoga dostojanstva u etici "kao takvoj", odnosno u bilo kojoj etici, već se moramo zaustaviti ipak na onim etičkim normama koje su u određenom vremenskom periodu ipak uspjele zadobiti ako već ne plebiscitarni, a ono bar većinski pristanak na način da su pozitivno proglašene i obvezujuće. Mislimo ovdje u prvom redu na *Opću deklaraciju o pravima čovjeka*, koju su 10. 12. 1948. donijeli Ujedinjeni Narodi i koji su postali preduvjet mogućnosti pristupa toj organizaciji za bilo koju državu svijeta.²⁶

²⁶ Dakako da ova *Deklaracija* nije bez svoje pretpovijesti, točnije njoj su prethodile pravne odredbe za zaštitu građanina u Engleskoj, *Habeas corpus* iz 1679. god., američka *Deklaracija o pravima čovjeka (Bill of Rights)* iz 1776. god. te francuska *Deklaracija o pravima čovjeka i građanina* iz 1789. god. Međutim, sve su ove deklaracije ipak bile uglavnom političke, tj. usmjerene na politička prava, dočim je *Opću deklaraciju o pravima čovjeka* koju su 1948. god. donijeli Ujedinjeni Narodi u sebe ugradila i ona ljudska prava koja nemaju neposrednu vezu s političkim životom. Stoga ovdje prethodne deklaracije izriječkom ne navodimo.

Filozofsko polazište ove *Deklaracije* jest teorija o naravnom pravu čiji je osnovni antropološki sadržaj pravo na život.²⁷ Iz ovoga osnovnoga naravnoga prava onda *Deklaracija* iz 1948. god. taksativno nabraja ona konkretna ljudska prava koja se logički deduciraju iz toga osnovnoga i naravnoga.²⁸ U svom govoru pred Generalnom skupštinom Ujedinjenih Naroda 2. 10. 1979., Ivan Pavao II. je nabrojio neka od najvažnijih prava sadržanih u toj *Deklaraciji*, i izjavio: “Sva ta ljudska prava uzeta skupa odgovaraju biti dostojanstva ljudskoga bića, shvaćena cjelovito, a ne svedena na jednu dimenziju. Ta se prava odnose na zadovoljavanje bitnih čovjekovih potreba, na vršenje njegove slobode, na njegove odnose s drugim osobama; ali ona se odnose uvijek i svuda na čovjeka, na njegovu punu ljudsku dimenziju.”²⁹ Ovim utemeljenjem ljudskih prava u ljudskom dostojanstvu, kao načinu korištenja vlastite slobode u cilju ostvarenja njegove pune ljudske dimenzije, Papa je ova ljudska prava, iz čisto pravnoga područja prvenstveno prebacio na etičko. Ovo je potrebno uočiti i stoga što tek prihvaćanje ljudskih prava kao etičke norme omogućava da i *Opću deklaraciju o pravima čovjeka* iz 1948. god. interpretiramo i kao podlogu za etičku zabranu iznošenja klevete o drugom, o čemu ona ne govori *expressis verbis*, nego tek implicite. Odredbe, naime članka 19. i članka 29, stavak 2 *Deklaracije*, koje glase: “Svatko ima pravo na slobodu mišljenja i izražavanja; to pravo uključuje slobodu imanja mišljenja bez uplitanja i traženja, primanja i širenja informacija i ideja putem bilo kojeg medija i bez obzira na granice”; “U vršenju svojih prava i sloboda svatko treba biti podvrgnut jedino takvim ograničenjima koja su određena pravom jedino u svrhu osiguranja dužnog priznavanja i poštovanja prava i sloboda drugih i zadovoljavanja pravednih zahtjeva moralnosti, javnoga poretka i općeg blagostanja u demokratskom društvu”. S pravom M. Matulović primjećuje da u tim i takvim odredbama postoje nejasnoće, poglavito, primjerice, u pitanjima kako tumačiti “moralnost”, “javni poredak” i “opće blagostanje”, jer su ti pojmovi podložni raznim i međusobno različitim interpretacijama, no ni on ne vidi problem u tome da se iz navedenih

²⁷ Formulacija sukladno kojoj su ljudska prava ona “koja čovjek prima i ima po svojoj naravi kao osoba obdarena razumom i slobodnom voljom, pa su zato takva prava sveopće važeća, nepovrediva i neotuđiva” ne dovodi u pitanje ovu moju tezu o osnovnom pravu na život iz kojega se onda sva ostala ljudska prava deduciraju. Usp. Tomislav JOZIĆ, *Na tragovima odgovornosti. Etika u sjeni iskustva*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo 2000., str. 64.

²⁸ Opširnije o teoriji o ljudskim pravima usp. Miomir MATULOVIĆ, *Ljudska prava. Uvod u teoriju ljudskih prava*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1996.

²⁹ IVAN PAVAO II., “Govor pred Generalnom skupštinom Ujedinjenih naroda (2. 10. 1979.)”, u: *Socijalni dokumenti Crkve. Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, str. 426.

odredbi iščita pravo da se ne bude oklevetan. On piše: "Može li pravo na slobodu govora i tiska biti ograničeno na osnovi navedenih razloga? Zacijelo ono može biti ograničeno na osnovi poštovanja prava i sloboda drugih, jer to pravo nikoga ne ovlašćuje da vrijeđa ili kleveće druge."³⁰ Pravo pak "ne biti klevetan" samo je negativna formulacija o pravu na "biti korektno prikazan". Iz ove se *Deklaracije* zatim izvodi cijela serija etičkih kodeksa koji zahtijevaju korektnost društvenoga priopćavanja.³¹

Društvena je komunikacija određena stanovitim pravnim okvirom medijskoga djelovanja. Uza spomenutu *Opću deklaraciju o pravima čovjeka*, koju je donio UN 10. 12. 1948. valja spomenuti i slijedeće.

- *Konvencija Europskoga vijeća o zaštiti ljudskih prava i temeljnih sloboda* od 4. studenoga 1950., u kojoj se, primjerice, utvrđuje: "Budući da korištenje tih sloboda sa sobom donosi obveze i odgovornosti, može ono biti podložno određenim zakonskim... ograničenjima ili kaznenim prijetnjama... radi zaštite zdravlja i morala, zaštite dobroga glasa ili prava drugih, da bi se spriječilo širenje povjerljivih vijest..." (čl. 10, 2).

- *Medunarodni pakt o građanskim i političkim pravima* od 16. prosinca 1966., koji određuje da se zakonom mora zabraniti svaka ratna propaganda te svako zastupanje nacionalne, rasne ili religiozne mržnje, kojom bi se izazivala neprijateljstva, diskriminacije ili nasilje (čl. 20, 1 i 2.).³²

- *Pravila Medunarodne trgovačke komore* pisana u Parizu 1973. god., koja govore da čak i reklama mora biti "u skladu s dobrim ćudoredem, poštena i istinita".³³

Ovi, kao i svi ostali dokumenti, doneseni na bilo kojoj razini, bez iznimke staju u obranu istinite informacije o drugomu. "Etički profesionalni kodeksi uglavnom se temelje na kodeksu *Ujedinjenih Naroda* iz 1948., u kojem se od novinara zahtijeva: (1) *činjenična točnost i najsavjesnije provjeravanje podataka*, (2) *odbijanje pisanja zbog osobne koristi* ili privatnog interesa, a na štetu javnog interesa, (3) *osuda klevete*, neosnovanih optužaba i plagijata, (4) *davanje prava na odgovor*, poštivanje i pravednost prema javnosti uz poštovanje privatnoga života ljudi, (5) *ispravak netočnih vijesti* i (6) *ćuvanje profesionalne tajne*."³⁴

³⁰ Miomir MATULOVIĆ, *nav. dj.*, str. 14.

³¹ Ovi kodeksi etičkoga ponašanja na području društvenoga priopćavanja, istina, nemaju jednu zajedničku etičku podlogu, jer jedna takva zbog pluralizma svjetonazora, kao što je i spomenuto u ovom članku, nije ni moguća, ali je indikativno da su u ovom pogledu njihovi zahtjevi, izraženi u rečenim etičkim kodeksima ponašanja, uglavnom isti. S tim u svezi, uz navedeno djelo Miomira Matulovića, usp. također: Ivan ČEHOK - Ivan KOPREK, *Etika, priručnik jedne discipline*, Školska knjiga, Zagreb 1996., str. 171-185.

³² Usp. I. ČEHOK - I. KOPREK, *nav. dj.*, str. 176.

³³ Usp. *isto*, str. 180.

³⁴ *Isto*, str. 181.

2.2. Religiozni razlog

Religiozni razlog koji traži korektnu informaciju o drugome nalazimo već u samom *Dekalogu* u kojemu osma zapovijed glasi: "Ne svjedoči lažno na bližnjega svojega!" (Izl 20,16). Dakako da se ovaj biblijski tekst u prvom redu odnosi na sudski iskaz o drugome, no on se može doista uzeti i za pars pro toto govora o drugome uopće. To potvrđuje i *Katekizam Katoličke Crkve* kad kaže: "Osma zapovijed zabranjuje krivotvoriti istinu u odnosima s drugim. Taj moralni propis proistječe iz zvanja svetoga naroda da bude svjedokom svoga Boga koji jest istina i hoće istinu. Povrede istine, riječima ili djelima, izrazuju čovjekovo odbijanje da se obveže na moralnu ispravnost: duboke su nevjere Bogu, i u tom smislu podrivaju osnove Saveza."³⁵

Ovo je temeljno polazište za kršćansko promišljanje o pravu svakoga čovjeka da ne bude krivo i lažno prikazivan i interpretiran, kao o njegovu naravnom pravu. No, istina koja uvijek iznova izbija u prvi plan, kao ono što bi trebalo iznositi na vidjelo, dakako, poštujući ljubav, nije u povijesti Crkve, tj. u povijesti crkvene misli i prakse, bila nešto jednoznačno i samo po sebi razumljivo. Nije se, naime, uvijek pod istinom vodilo računa o *istini subjekta*, tj. o onoj istini koju pojedina ljudska osoba, kao subjekt svojih čina ima o sebi, nego uglavnom o *istini o subjektu*, tj. ona apstraktna koja je, kao takva u domeni crkvenoga učiteljstva i stoga izvan samoga subjekta. Stoga se i moglo dogoditi da se ova *istina* o ljudskoj osobi suprotstavlja njezinoj *slobodi* na način da se i jedno i drugo našlo izvan njezine kompetencije. Sloboda, naime, ovisi o istini, a što je istina, ne određuje pojedina osoba, nego crkveno učiteljstvo, što će onda reći da ono odlučuje ujedno i o samoj slobodi. Riječ je o tome da ne mogu imati ista prava na opstojnost istina i laž. Na tom su tragu enciklika *Quanta cura* i njoj pridodani *Syllabus* (1864.) Pija IX.³⁶ Drugi vatikanski sabor i posebice Ivan Pavao II. drukčije su postavili *status quaestionis*.

"Ožujak 1790.: Pio VI. se zatvara s kardinalima u tajni konzistorij i ondje proglašava *osudu* 'prava čovjeka i građanina', koja su proglašena par mjeseci prije u Parizu, 26. VIII. 1789., ocjenjujući ih kao 'monstruozna prava'. Godine 1980.: Ivan Pavao II. 'uzima hodočasnički štap kako bi pošao buditi, ili pak probuditi savjest čovječanstva da *održava* i stvarno *practicira* cjelinu *ljudskih prava*: u igri je ljudska veličina'.³⁷ Za potrebe

³⁵ *Katekizam Katoličke Crkve*, str. 601.

³⁶ Usp. *Tutte le encicliche dei Sommi pontefici*, Edizioni orbaccio, Milano 1940., str. 331.

³⁷ Franco BIFFI, "I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II", u: Gino CONCETTI sa suradnicima (ur.), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Editrice A.V.E., Roma 1982., str. 199.

našega promišljanja možemo mirno preskočiti prikaz geneze metamorfoze stavova rimskih biskupa od Pija IX. do Ivana Pavla II., jer to za nas sada nije relevantno.³⁸ Za nas katolike je mjerodavan nauk Drugoga vatikanskoga sabora i koncilskih, odnosno pokoncilskih papa od kojih je ipak najrelevantniji Ivan Pavao II., ne samo stoga što je on još živući papa, nego stoga što je u svojem relativno dugom pontifikatu često i na mnogo načina govorio o temi koja se upravo nas tiče, a što smijemo tumačiti kao sintetiziranje svega onoga važnoga što su u tom pogledu izjavili njegovi koncilski i pokoncilski predšasnici. Dakako, ni Ivan Pavao II. ne niječe da se Crkva nalazi u posjedu istine o čovjeku te da, kao takva, ima pravo tu istinu naviještati,³⁹ ali ne na način da pojedinoj ljudskoj osobi uskrati pravo oblikovati svoj život po načelima svoje slobodne savjesti i svoje vjere. Već je, naime, postala klasičnom izreka Ivana Pavla II. o čovjeku kao “prvom i temeljnom putu Crkve”.⁴⁰ Time se on organski nadovezao na odluku Sinode iz 1974. god. sukladno kojoj je čvrsta odluka crkvenoga učiteljstva “zastupati ljudska prava posvuda u Crkvi i u svijetu”.⁴¹

Polazeći od nauke Drugoga vatikanskoga sabora, Ivan Pavao II. najprije afirmira ljudsku slobodu s pozicija ljudskoga dostojanstva, koje on temelji na ljudskoj bogolikosti i na činjenici otkupljenja koje je ponudeno svim ljudima. “Bog stvaranja objavljuje se kao Bog Otkupljenja, kao Bog ‘koji je vjeran’, vjeran svojoj ljubavi prema čovjeku i prema svijetu, koju je već objavio u dan stvaranja.”⁴² Krist Otkupitelj sasvim otkriva čovjeka samome čovjeku, što je ljudska dimenzija otajstva otkupljenja. “U toj dimenziji čovjek ponovno nalazi veličinu, dostojanstvo i vrijednost svoje čovječnosti. U otajstvu Otkupljenja čovjek biva iznova ‘izražen’ i na neki način stvaran. On biva iznova stvaran! ‘Nema više ni Židova, ni Grka; nema više ni roba ni slobodnjaka, nema više ni muškog ni ženskog, jer svi ste vi samo jedan u Kristu Isusu’. Čovjek koji želi sam sebe do dna shvatiti - ne samo po neposrednim, nesavršenim, često površnim, čak prividnim kriterijima i mjerilima svoga bića - treba da se, sa svojim nemirom i nesigurnošću, čak sa svojom slabošću i grešnošću, svojim životom i smrću, približi Kristu.”⁴³ Od ovoga polazišta onda Ivan Pavao II. vrednuje, u duhu

³⁸ “Trebalo je cijelo stoljeće da se od takve osude dode do prava i slobode na temelju dostojanstva ljudske osobe u deklaraciji *Dignitatis humanae* (1965. god., br. 3 i 9)”, Tomislav JOZIĆ, *nav. dj.*, str. 65-66.

³⁹ Usp. *Govor na 3. generalnoj konferenciji latinoameričkoga episkopata u Puebli 28. siječnja 1979.*, u: AAS (1979), 257-324. Na tom je tragu i *Veritatis splendor*.

⁴⁰ *Redemptor hominis*, 14, 1.

⁴¹ Usp. Franco BIFFI, *nav. dj.*, str. 226.

⁴² *Redemptor hominis*, 9.

⁴³ *Isto*, 10.

Drugoga vatikanskoga koncila,⁴⁴ druge religiozne zajednice, otkrivajući u njima najprije ono što nam je s njima zajedničko, a to je: a) s nekršćanskima “logos spermatikos”, s islamom praotac Abraham, sa židovima cijeli stari Savez.⁴⁵ A što se drugih kršćanskih zajednica tiče, govoreći u 12. glavi enciklike *Redemptor hominis* o odnosu između poslanja Crkve i ljudske slobode, papa kaže da svi kršćani trebaju otkrivati ono što ih već sjedinjuje i prije nego što se ostvari njihovo potpuno zajedništvo, jer je to jedinstvo apostolsko i misionarsko, misionarsko i apostolsko. “Zahvaljujući tome jedinstvu možemo se zajedno približiti veličanstvenoj baštini ljudskoga duha koja se očitovala u svim religijama, kao što kaže koncilaska izjava *Nostra Aetate*. To nas osposobljava da se u isto vrijeme približimo svim kulturama, svim *ideološkim* shvaćanjima, svim ljudima dobre volje. Približavamo im se s onim poštovanjem i vrednovanjem koje je već od apostolskih vremena označavalo *misijski* i *misionarski* stav. Dosta je, na primjer, sjetiti se svetog Pavla i njegova govora na atenskom Areopagu. *Misijski* pristup uvijek polazi od osjećaja dubokog poštovanja prema onome što je ‘u svakome čovjeku’ prema onome što je on sam u dubini svog duha domislio o najdubljim i najvažnijim pitanjima. Riječ je zapravo o poštovanju prema svemu onome što je u njemu učinio Duh koji ‘puše gdje god hoće’.⁴⁶ Crkva, dakako, ni za dlaku ne odstupa od svijesti da ona posjeduje istinu Božje objave koju je u cjelini dužna prenositi dalje, ali integralni dio te objavljene istine jest i istina o dostojanstvu ljudske osobe iz koje crpe svoj legitimitet i neke druge, parcijalne istine, zbog čega zaslužuju da ih Crkva, ne prihvata, nego uvažava.⁴⁷

Teološko utemeljenje dostojanstva ljudske osobe, dakle, osnovno je polazište i za teološku razradu ljudskih prava iz kojih se onda izvode i konkretna pravila o interpretaciji drugoga. Katolička je Crkva na taj način prešla onaj teorijski Rubikon prema drugomu s kojega više nema mogućnosti povratka, a to je: 1) priznavanje pojedinoj osobi pravo na slobodu savjesti i vjeroispovijesti, 2) priznavanje drugim kršćanskim zajednicama njihovu dobronamjernost i ono sakramentalno bogatstvo, odnosno

⁴⁴ “Katolička Crkva ne odbacuje ništa što u tim religijama ima istinita i sveta. S iskrenim poštovanjem promatra te načine djelovanja i življenja, te zapovijedi i nauke koje, premda se u mnogome razlikuju od onoga što ona sama drži i naučava, ipak nerijetko odražavaju zraku one Istine što prosvjetljuje sve ljude. Ali ona bez prekida naviješta i dužna je naviještati Krista, žkoji je put, istina i život’ (Iv 14,6), u kome ljudi nalaze puninu religioznog života, u kome je Bog sve sa sobom pomirio.” - *Nostra Aetate*, 2.

⁴⁵ Usp. *Redemptor hominis*, 11. Na to se vraća i dokument: MEĐUNARODNO TEOLOŠKO POVJERENSTVO, *Kršćanstvo i religije*, KS, Zagreb 1999.

⁴⁶ *Isto*, 12.

⁴⁷ Usp. bilj. 42 i 44.

duhovnu baštinu koju su kroza sve ovo vrijeme podijeljenoga kršćanstva uspjele čuvati i u skladu s njima živjeti, 3) priznavanje nekršćanskim religijama, posebice židovstvu i islamu, njihove imanentne vrijednosti, bilo na temelju naše zajedničke baštine preko praoca Abrahama, bilo pak preko "sjemena Riječi". I jer na taj način za nas nitko nije ostao "s druge strane barikade" kao neprijatelj, Katolička se Crkva opredijelila za metodu *dijaloga*, a ne polemičke konfrontacije. "Drugi vatikanski koncil izvršio je golem posao da bi oblikovao onu punu i sveopću crkvenu svijest o kojoj je papa Pavao VI. pisao u svojoj prvoj enciklici. Ta se svijest - bolje rečeno samosvijest Crkve - oblikuje u dijalogu koji prije nego što postane razgovor treba da svoju pozornost okrene prema 'drugome', to jest prema onome s kojim želimo govoriti."⁴⁸

Ovako izgleda katolički religijski razlog koji govori u prilog nužnosti korektne informacije o drugome. Ovo je srž kršćanskoga personalizma, točnije načela osobe koje je ujedno i osnovno načelo kršćanskoga socijalnog nauka,⁴⁹ a sve ostalo su izvedenice. Tako, primjerice, crkveni dokumenti koji tretiraju etiku na području masovnih medija primjenjuju zapravo ova načela na konkretnu praksu masovne komunikacije. Ona, dakako, zagovaraju pravo svakoga pripadnika društva da preko masovnih medija dobije točnu i ispravnu informaciju, bez koje ne može na ispravan način društveno djelovati,⁵⁰ ali ukazuje i na granice koje i pravo na informaciju mora imati. U enciklici, naime, *Evangelii nuntiandi*, Pavao VI. kaže sljedeće: "Ipak pravo na informaciju ima svoje određene granice i ne smije doći u sukob s drugim pravima kao što su pravo na istinu koje štiti dobar glas pojedinca i društva, pravo na privatni život koje štiti intimnost obitelji i pojedinih ljudi, pravo na tajnu kad to zahtijeva potreba, profesionalna služba ili samo javno dobro. Kad je u pitanju opće dobro valja veoma razborito i trijezno prenositi vijesti."⁵¹

S ovim ograničenjem prava na informaciju iz moralnih razloga i iz razloga općega dobra, već smo došli na treći razlog nužnosti korektne informacije o drugome, a to je politički razlog.

⁴⁸ *Redemptor hominis*, 11.

⁴⁹ Više o tome: Anton STRES, *Sloboda i pravednost*, KS, Zagreb 2001.

⁵⁰ Usp. dekret Drugoga vatikanskoga sabora o medijima *Inter mirifica*, 17; *Communio et progressio*, 17 i sl.

⁵¹ *Evangelii nuntiandi*, 42.

2.3. Politički razlog

Pod političkim područjem ovdje mislimo uglavnom na ono što Zbor za katolički odgoj, u dokumentu *Socijalni nauk Crkve u svećeničkom obrazovanju*, iznosi kao uži pojam politike, tj. političko zalaganje kao “donošenje konkretnih odluka, uobličavanje programa, vođenje kampanja, vođenje narodnih zastupništva, vršenje vlasti.”⁵² U tako shvaćenoj politici, politički razlog koji traži da se o drugome iznose korektno informacije, *rebus hic stantibus*, zapravo je sinonim za pragmatiku. Iako je, naime, u klasičnoj grčkoj filozofiji etika deducirana iz politike, odnosno politika promatrana kao etika,⁵³ u suvremenom zapadnom društvu bilježimo kronični raskorak između etičke norme i političke prakse do te mjere da se politiku pučki “definira” pomoću naziva za žene koje se bave “najstarijim zanatom”. A da to nije bez temelja, ne svjedoči samo politička praksa, nego i razne političke filozofije koje etičkoj normi u političkom djelovanju prilaze na različite načine tako da je i danas aktualan problem odnosa između etike i politike.⁵⁴ U tom je pogledu indikativan već i sam naslov knjige Valentina Zsifkovitsa *Politika bez morala?*⁵⁵ Prema tome, kad je realan odnos politike i etike već u samom startu *de facto* toliko sumnjiv da se uvijek iznova ponavlja kako bi valjalo “uvesti etiku u politiku, a ne politiku u etiku”, izvorno politički razlog za korektnu informaciju o drugome možemo prepoznati isključivo u političkoj pragmatiki koja očito ostaje osnovna vrednota političkoga djelovanja. A da je politička pragmatika opet samo drugo ime za makijavelizam, i to bi trebalo biti izvan svake sumnje. Zapravo, bilo da krenemo od Hobbesova *Leviatana*, čija je politička pretpostavka “bellum omnium in omnes”;⁵⁶ od N. Macchiavellija, čija je politička pretpostavka “neobuzdana rulja”;⁵⁷ od K. Marxa, čija je politička

⁵² Usp. ZBOR ZA KATOLIČKI ODOJ, “Socijalnu nauk Crkve u svećeničkom obrazovanju (30. 12. 1988.)”, u: *Socijalni dokumenti Crkve. Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, str. 663-664.

⁵³ Usp. PLATON, *Država*, Liber, Zagreb 1977.; ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

⁵⁴ O aktualnosti teme svjedoči na svoj način i međunarodna konferencija koju su 26. rujna 2003. u Zagrebu, pod naslovom *Etika i politika*, organizirali: Centar za promicanje socijalnoga nauka Crkve pri HBK, Hanns-Seidel Stiftung i Goethe Institut Inter Nationes.

⁵⁵ Valentin ZSIFKOVITS, *Politika bez morala?*, Školska knjiga, Zagreb 1996.

⁵⁶ Thommas HOBBS, *Leviathan, oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Rowohlt, Leck/Schleswig 1969.

⁵⁷ “Tu se postavlja pitanje: je li bolje da te ljudi ljube ili da te se boje. Odgovor je da bi najbolje bilo i jedno i drugo; no kako je to dvoje teško sastaviti, mnogo je sigurnije da te se ljudi boje nego da te ljube, ako već oboje ne možeš postići. Jer o ljudima se općenito može reći ovo: nezahvalni su, nepouzdana, prijetvorni i himbenici, klone se

pretpostavka klasna borba ili pak od C. Schmitta, po kojem se u politici u prvom redu radi o “nastojanju kolektivnoga održanja nasuprot moguće opasnosti koja mu trajno prijete od strane tuđinca”,⁵⁸ posvuda nailazimo na brutalnu stranu političkoga djelovanja, točnije na “konfliktnost” kao bitnu odrednicu politike,⁵⁹ što baš i nije preporuka za korektnu informaciju o onome koji je, po definiciji “s druge strane barikade”. A kad se tako poimanoj politici pridruže nalazi socijalne psihologije, orisani u prvom dijelu ovoga članka, i sve to stavi u kontekst “grijeha struktura”, onda doista od nje možemo realno očekivati samo pragmatični razlog. Ali sada već u okolnostima da ga i *moramo očekivati*, jer spomenuta mogućnost sveopće kataklizme s jedne strane, i demokratski ustroj suvremenoga društva s druge strane, postuliraju upravo takvu, korektnu informaciju o drugome.

Iako politiku i suvremeni politolozi definiraju pomoću “konflikta”,⁶⁰ suvremeni političari ipak sebi više ne mogu priuštiti luksus da doslovce usvoje tvrdnju N. Machiavellija: “Vladar, dakle, ne smije imati druge brige i druge misli niti se ličim drugim baviti doli ratom, vojnim pravilima i stegom...”⁶¹ Ne mogu s jednostavnoga razloga što suvremena ratna tehnika više ne jamči ni puku Pirovu pobjedu. Stoga ni strateško-taktičke laži o drugima, kao metodologija specijalnoga rata ne ukazuje na moguću pobjedu na dugi rok, točnije: laž može priskrbiti pobjedu u bici, ali ne i u ratu. Laži, primjerice, koje je o drugima na tekućoj vrpici servirao A. Hitler, još uvijek se obijaju o glavu i njemačkom narodu. Isto vrijedi za bilo koju drugu huškačku aktivnost. Niti su laži komunističkih vlastodržaca o njihovim političkim protivnicima spasili na dulji rok njihove režime i njihove države, niti je laž koalicijskih država, kao taktika, postigla svoj strateški cilj u Iraku i sl. Uostalom i sredstva društvenoga priopćavanja, posebice ona elektronička, koja više nitko ne može obuzdati, upravo

opasnosti i pohlepni su za dobitkom; ako im dobro činiš, uz tebe su, nude ti krv svojju i imutak, život i djecu, kako sam već kazao, kad je potreba daleko; no kad se nevolja primakne, oni izmiču... Osim toga, ljudi se manje ustručavaju da uvrijede nekoga koji želi da ga ljube, negoli nekoga koji im je ulijevao strah; jer ljubav se podržava vezom zahvalnosti, samo što ljudi, opaki kao što jesu, tu vezu raskidaju kad god im je to od koristi; strah se pak podržava neprestanom prijetnjom kazne.” - Nocolò MACHIAVELLI, *Vladar*, Liber, Zagreb 1975., str. 77-78.

⁵⁸ Carl SMITT, *Vom Begriff des Politischen*, Hamburg 1933., citirano prema B. WALDENFELS, *nav. dj.*, str. 45-46.

⁵⁹ “Politika je javni konflikt pod uvjetima javnoga vršenja moći i potrebe za konsenzusom. Sukladno tome, politička je znanost ona društvena znanost koja se na znanstveni način bavi politikom, i to u dimenzijama političkog oblika (*polity*), političkog sadržaja (*policy*) i političkog procesa (*politics*).” - Ulrich von ALEMANN, “Pojmovi politike”, u: Diether NOHLEN (ur.), *Politološki rječnik, država i politika*, Pan-Liber, Osijek - Zagreb - Split 2001., str. 282-284., ovdje str. 284.

⁶⁰ Usp. bilj. 56.

⁶¹ N. MACHIAVELLI, *nav. dj.* str. 70.

na raskrinkavanju ovakvih laži pronalaze svoj vlastiti interes. A kako se građani danas u demokratskim zemljama za svaku taktičku laž o drugome - zbog koje oni sami plaćaju ceh, tako da se u mrtvačkim sanducima vraćaju kući iz dalekih zemalja, ili pak da zavedeni tom i takvom laži na bilo koji način pretrpe štetu i gubitak - mogu političarima osvetiti već na prvim izborima, političari su primorani da, zbog svojega vlastitoga interesa, tj. iz čisto pragmatičnih razloga, ne stvaraju ni u sebi krivu sliku o drugome, i da takvu sliku svjesno ne komuniciraju drugima. Ovo se, dakako, u prvom redu odnosi na vanjskopolitičkoga partnera, točnije, ako je konflikt bitna pretpostavka politike, na vanjskopolitičkog konkurenta.

No, uz taj vanjskopolitički, postoji i vrlo naglašeni unutrašnje-politički razlog koji zahtijeva korektnu informaciju o drugome, a to je logika demokratskoga i pluralističkoga društva. Vlast je, naime, u demokratskim društvima i podijeljena (zakonodavna, izvršna i sudska) i vremenski ograničena (traje od izbora do izbora). U toj vlasti i na toj vlasti ne smjenjuju se samo pojedini političari, nego i stranke, što će reći da se svaka nekorektna informacija o drugome može poput bumeranga vratiti u glavu samome onom tko jednu takvu informaciju šalje u opticaj. Hoće se reći da unutar logike pluralističkoga društva djeluje, dakako i pluralizam mogućih istina i kvalifikacija, točnije međusobnih diskvalifikacija, ali i da postoji mogućnost raskrinkavanja takve rabote pri čemu se onaj tko se služi klevetom, ili jednostavno nekorektnim nastupom izlaže opasnosti vlastitoga rugla. A nije isključena ni eventualna antagonizacija društva, što nikako ne ide na ruku demokratski nastrojenim građanima, već jedino onima koji svoju šansu vide jedino loveći u mutnom. To je onaj, vrlo proširen način političkoga diskursa koji se podvodi pod sintagmu "govor mržnje". Oni pak građani i političari, koji su u prvom redu zainteresirani za demokratski život i gospodarski razvoj u miru, a ne za vanjski ili unutrašnji rat, sve ako i nisu naglašeno moralni ljudi, već samom snagom pragmatičnoga razloga morat će se okaniti nekorektnoga govora o svojim političkim suparnicima.

Ma koliko, dakle, polazišta filozofske i teološke antropologije, kao i socijalne psihologije bila slab oslonac za suvislu nadogradnju humanijega društva unutar kojega će i korektnost međusobnoga prikazivanja biti nešto samo po sebi razumljivo, ona ipak nisu takva da u potpunosti blokiraju mogućnost antropološkoga i humanističkoga, pa prema tome onda i kršćanskoga proboja u kvalitativno višu razinu međusobnoga odnošenja ljudi, i to ne samo na temelju straha pred sveopćim uništenjem, nego i na temelju dedukcija iz načela tih istih antropologija i logike društvenoga života,⁶² koja,

⁶² Kad i ovo ne bi bila stvarnost, ne bi se ničim mogao protumačiti stvarni progres na razini humanoga koji određuje standarde suvremenoga civiliziranoga društva.

međutim, tek u kontekstu s društvenim katastrofama i povijesnim kataklizmama, dobivaju veće izgleda i da budu uočene i da, pojedinačno i na razini društva, pa i globalno, budu priznate, tj. ne samo javno promulgirane, nego i osobno interiorizirane. Utoliko, uz etički i religiozni razlog, izražen na svoj način i u teologiji i u etici ljudskih prava, i ovaj politički, iako je po sebi uglavnom pragmatičan, jer u demokratskim društvima nitko više, sve kad bi i htio, i ne može ići mimo i ispod standarda izraženoga u ljudskim pravima, ima svoju dodatnu pozitivnu težinu.

3. Vlastito uvjerenje: konstanta i varijable

Kad bismo trebali točno odrediti referentnu točku kakvoće svojega iskaza o drugome, onda bi to jamačno bio ili vlastiti interes ili pak vlastito uvjerenje, za koje se drži da ih taj drugi na svoj način ugrožava, ili čak u potpunosti negira. A kako se interes uvijek oslanja na neku svoju apologetiku, kao parcijalni izraz cjeline uvjerenja, smijemo ga u ovom razglabanju zanemariti, tj. smijemo pozornost obratiti samo na vlastito uvjerenje kao onu referentnu točku našega iskaza o drugome, o kojoj u bitnome ovisi što i kako mi o drugome izričemo.⁶³ Mi o drugom zapravo govorimo zlo i loše, odnosno prikazujemo ga u krivom svjetlu samo stoga što *takva slika o njemu* podupire *našu sliku o nama* u koju bezuvjetno pripada i sposobnost ispravne procjene objektivnih činjenica i zbivanja. I te dvije referentne točke: naša "istina o nama" i naša "istina o drugome", međusobno se odnose kao razina vode u spojenim posudama: što je jedna viša, druga je niža, višak istine kod jednoga potječe od manjka istine kod onoga drugoga. A jer je i "višak istine" laž, samo *per excessum*, kao što je to i njezin manjak *per defectum*, karikirana slika o drugome zapravo pokušaj da se dođe do poželjne slike o sebi na jeftin i nepošten način. No, kako je takav stav s kršćanskoga polazišta kriv, a s civilizacijskoga, kao što je pokazano, anakronizam i civilizacijska epohalna opasnost, valja nam ukazati na način kako može i mora koegzistirati vlastito uvjerenje s istinom o drugome koja uvijek i nije ugodna. U tu svrhu izdvajamo tri područja našega djelovanja na kojima naše uvjerenje ima veliku ulogu, ali ta uloga nije na svakoj od tih razina ista, pa onda ni ustrajnost u svojem uvjerenju nije uvijek i svagdje jednako zadata. Te tri razine su: 1. struka, 2. ideologija i 3. vjera.

⁶³ Budući da nam u ovom kontekstu nije moguće zalaziti dublje u problematiku međuodnosa interesa i spoznaje, za širu informaciju upućujemo na djelo Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Suhrkamp - Tschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1968., 1973.

3.1. Stručno uvjerenje

Čovjekova samosvijest, kao dio njegova identiteta, čega je uvjerenje integralni dio, nalazi se u trajnom dijalektičkom naponu između potrebe za trajnošću s jedne strane, i znatiželje za otkriće novoga koje tu trajnost uvijek iznova rastače i dovodi u pitanje s druge strane. I na području prirodnih znanosti malo je otkrića koja i danas imaju istu onu vrijednost i isti onaj smisao koji im je svojedobno pridavao njihov izumitelj. Znanost se, naime, ne razvija postizanjem raznih spoznaja koje se jedna na drugu jednostavno nadograđuju, slažući se bez neke njihove prethodne obrade i dotjerivanja. A to znači da svaka teza isprva biva prihvaćena u potpunosti, zatim joj netko pridoda *secundum quid*, da bi daljnjim razvojem bila ili u potpunosti eliminirana, ili pak dijelom usvojena, a djelom ne. A kad to pravilo vrijedi i za područje prirodnih znanosti, što tek valja reći o stanju na području filozofije, humanističkih i društvenih znanosti, a pogotovu na području umjetnosti! Povijest, naime, razvoja ovih potonjih više je nalik šetnji kroz groblje bivših sustava, nego nekom misaonom vrtu u kojem i danas živi i raste stoljetno bilje. Odbacivanje, omalovažavanje i podcjenjivanje radova jednoga autora i jedne škole od drugih, gotovo da je na ovom području pravilo, a ne iznimka. Stoga, ustrajavanje na svojim stručnim polazištima, neovisno o uvjerenosti drugih stručnih polazišta i na njima temeljene kritike, može biti više znak osobne taštine, tvrdoglavosti i sl., nego ustrajavanja u svojem uvjerenju kao integralnom dijelu čuvanja vlastitoga identiteta. Na djelu je zapravo samoobrambeni refleks kojim branimo svoju vlastitu nesigurnost u pitanjima istinskoga dometa vlastite stručnosti, što će reći da mi zapravo i ne branimo svoje *istinsko uvjerenje*, koje zapravo niti nemamo, nego *svoju sliku o sebi* kao čovjeka s ispravnim uvjerenjem. A metodologija kojom se pritom služimo u sebe uključuje: 1. ignoriranje tuđih radova i rezultata, tj. ili njihovo potpuno prešućivanje ili pak, u najbolju ruku, njihovo smještanje u fusnotu bez dodatnoga komentara; 2. svjesno krivo interpretiranje tuđega djela i 3. *argumentum ad hominem*, tj. pokušaj diskvalifikacije drugoga autora bilo na samom znanstvenom, bilo pak na moralnom ili pak političkom planu. Takvo se djelovanje kod nas najčešće krije iza onih sugestivnih retoričkih pitanja: Komu sad to treba?, Tko se sve iza toga krije?, Tko to financira? i sl., kako bi se jednim udarcem ubile dvije muhe: s merituma stvari pozornost se prebacuje na sporedni kolosijek, tj. sa *quid?* se prelazi na *quis?* i ujedno se sugerira diskvalifikacija toga *quis?*⁶⁴

⁶⁴ Ivan Pavao II. je 31. listopada 1992., u susretu s Papinskom akademijom znanosti, u vezi s paradigmatičkim primjerom za ovakve slučajeve, tj. u vezi sa slučajem Galilei, izjavio

Ovakav postupak, međutim, na poseban je način opasan na područjima društvenih i humanističkih znanosti koje neposredno utječu na oblikovanje političke svijesti i prakse. Kao ilustracija za ovo neka, kao *pars pro toto*, posluži pitanje povijesti i povijesnih činjenica. Malo je, naime, područja stručnoga i znanstvenoga rada na kojem su činjenice toliko ovisne o njihovu interpretatoru, a ove opet o njegovim prethodno zauzetim stavovima, kao što je to povijest i povijesna znanost. Prešućivanje jednih, a iznošenje drugih, odnosno prenapuhavanje jednih, a minimaliziranje drugih povijesnih činjenica, popratna je pojava toga posla. Stoga i obrana vlastitoga uvjerenja na području eventualnoga prihvaćanja određenih činjenica, odnosno slaganja s određenim interpretacijama tih činjenica, i nije toliko stvar *stručnoga uvjerenja* koliko u struku apriori unesenoga političkog stava. Trebalo bi, međutim, postupati drukčije, tj. po načelu *non quis, sed quid!* Jer s uvjerenjem *se ne rada*, već se ono stječe, tj. do njega se *dolazi!* A ako se do uvjerenja ne dode stručnim radom i stručnom objektivnošću, kakav je to drugi put koji bi vodio do toga cilja? Stoga, odbijanje suočavanja s činjenicama na području vlastite struke, pod izlikom da se tako zastupaju i brane svoja uvjerenja, samo je dodatni znak kako se iza takvoga ponašanja ne krije ni vjera ni uvjerenje, nego puki strah da vlastita nesigurnost ne izide na vidjelo. Stručno se uvjerenje, međutim, brani stručnim argumentima, jer su argumenti jedini preduvjet njegove mogućnosti.

3.2. Ideološko uvjerenje

Za ovo se uvjerenje znade upotrebljavati prikladniji izraz *ideološko opredjeljenje*, čime se daje znati kako je usvajanje određene ideologije zapravo voljni čin kojim se razbija determiniranost hermeneutičkoga kruga. Ideologija se, za razliku od nauka o idejama, od 19. st. "općenito shvaća kao nešto suprotno od povijesti i znanstvene utemeljenosti, kao konstrukcija društvenih ideala koje treba politički ostvariti. Povijesno gledano, gubi vrijednost dolaskom demokracije".⁶⁵

sljedeće: "Iz Galilejeva se slučaja može izvesti pouka koja ostaje aktualnom u svezi sa sličnim situacijama što se javljaju danas a mogu se javiti i u budućnosti. U Galilejevo je doba bilo nepojmljivo zamišljati svijet koji bi bio lišen fizičke orijentacijske točke u apsolutnom smislu. A kako je svemir poznat u ono vrijeme bio tako reći sadržan samo u Sunčevu sustavu, ta se orijentacijska točka mogla smještati samo na Zemlju ili na Sunce. Danas, nakon Einsteina i u perspektivi suvremene kozmologije, nijedna od tih dviju orijentacijskih točaka suvremene kozmologije nema važnost koju je imala onda." - L. ACCATTOLI, *nav. dj.*, str. 97.

⁶⁵ Usp. Anto MIŠIĆ, *Rječnik filozofskih pojmova*, Verbum, Split 2000., str. 115.

O ideologiji socijalni dokumenti Crkve ne govore baš u lijepom svjetlu. O njoj se govori kao o uzroku uzajamnoga nepovjerenja i neprijateljstva, tj. stavlja se u kontekst "propagandne nametljivosti vlastite ideologije ili kolektivnih egoizama unutar nacija i drugih grupa".⁶⁶ Dosljedno tome, crkveni dokumenti povezuju ideologiju s korelativnim pojmovima kao što su: "barijere",⁶⁷ "suprotnost",⁶⁸ "tvrdoglavosti",⁶⁹ "apriorizam"⁷⁰ i sl., listom, dakle, loše asocijacije. Utoliko onda ni "ideološki stavovi" nemaju pozitivnu konotaciju. U svojoj *Poruci Ujedinjenim Narodima o razvoju* (25. 8. 1980.) Ivan Pavao II. ideološke pozicije promatra kao statičke pozicije te poziva da se od njih napravi odmak.⁷¹ "Ništa za to što je ova velika Skupština sačinjenima od ljudi i žena različitih, čak oprečnih, sustava i ideologija. Ne može se, ipak, dopustiti da granice nerazdvojive od ideoloških sklonosti budu smetnja našoj brizi za čovjeka - konkretnog čovjeka, cjelovitog čovjeka, svakog čovjeka (usp. *Redemptor hominis* 13). Stoga ne smijemo dopustiti da nas ideološke kategorije utamniče. Mi ne možemo dopustiti da zastarjeli sukobi upravljaju nama tako da ne možemo odgovoriti stvarnim potrebama naroda na čitavom svijetu."⁷² Umjesto takve ideološke zasukanosti, Papa nudi nov kriterij za prevladavanje prošlosti, a to je *nada*. "Ta nada nije neka želja, neki neodređeni osjećaj. Ona je kategorija rođena iz našega doživljaja povijesti i podržavana našim zajedničkim željama za budućnost. Kao takva, ta nada prihvaća povijest kao mjesto svoga djelovanja i proglašava najotvorenije i najrealnije da je budućnost povijest što je treba izgraditi; izgraditi uz pomoć svemogućeg Boga."⁷³

Budući da je ovakva narav ideologije, a često se znade i vjera shvaćati, prihvaćati i zastupati upravo kao ideologija, poglavito kad se naglasak stavlja na puki konfesionalizam!, ne vidi se po čemu bi uopće bilo potrebno da se netko ideologijski opredjeljuje, a ako već to čini, ne vidi se razlog zašto bi trebao u tome ustrajavati. Ovo napominjemo stoga

⁶⁶ Usp. *Gaudium et spes*, 8, 85; *Octogesima adveniens*, 24,

⁶⁷ Usp. *Sollicitudo rei socialis*, 24.

⁶⁸ Usp. *isto*, 20.

⁶⁹ Usp. *Gaudium et spes*, 82.

⁷⁰ Usp. *Octogesima adveniens*, 38.

⁷¹ "Moja prva važna misao jest poziv svima vama ovdje nazočnima, svim narodima svijeta. To je poziv na svladavanje svih statičkih pozicija vezanih uz neku posebnu ideologiju. Neka je svaki sustav i svaki kotačić sustava upozoran na ono što u stvarnosti može ostvariti, neka se pita što u stvarnosti može pridonijeti, neka vidi kako konkretno može promicati realne ciljeve ljudskoga života, neovisno o pozicijama koje otrcane razlozi ideoloških sklonosti umjetno mogu nametnuti - pozicije i sklonosti koje više priječe nego promiču stvaran napredak i bratsku suradnju." - *Socijalni dokumenti Crkve. Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, str. 454.

⁷² *Isto*, str. 454.

⁷³ *Isto*, str. 455.

što, budući da oslobađa od obveze vlastitoga promišljanja i vlastitoga zauzimanja stava, ideologija nije uvjerenje, nego nadomjestak za uvjerenje. Kao pomasovljeni način razmišljanja i depersonaliziranu odgovornost, ideologiju ugrožava podjednako neka druga, njoj suprotstavljena ideologija kao i pojedina ljudska osoba koja se ne ustručava samostalno misliti i nastupati na vlastitu odgovornost. Stoga apologete ideoloških pozicija druge ideologije sotoniziraju, a odgovorne pojedince u svojim redovima ekskomuniciraju. No, rješenje se problema neće naći u stvaranju i podržavanju takvih antagonizama, pa čak ni onda kad bi doista postojala mogućnost da jedna strana odnese prevagu, već upravo u tome da se doku i obeskrijepe sve moguće ideologije, kako to i traži Ivan Pavao II. u korist "svakoga čovjeka, konkretnoga čovjeka" koji ne subzistira u ideološkim sustavima, nego u svakoj pojedinoj ljudskoj osobi i u ljudskim zajednicama koje ta osoba s drugima, sebi sličnim oblikuje i stvara.

I eventualno političko uvjerenje, ako ono želi da bude na svoj način trajno, mora nastati i razvijati se kao i svako uvjerenje, tj. ne kao apriorni, ideološki stav, nego kao uvjerenje do kojega se došlo na temelju objektivnih podataka, logičkoga razmišljanja i uvjerljivih argumenata, povezanih, dakako, s osobnim i grupnim interesima ukomponiranima u strategiju i taktiku općega dobra. Ako, naime, političko uvjerenje ne nastaje na taj način, onda ono i nije uvjerenje, nego sustavno i uporno sebezavaravanje, jer što je to drugo nego zavaravati sama sebe kad zauzimaš stavove koji ne mogu pogledati činjenicama u oči i koji se boje javnoga sučeljavanja u procesu otkrivanja najboljih rješenja? Ovakvo je političko uvjerenje onda inteligentno, uvjerljivo, sigurno i ne da se tako lako nikakvim informacijama slomiti, jer ono nove informacije uvijek na inteligentan način u sebi prerađuje i u sebe ugrađuje, a ne polemički izruguje, histerično pljuje i ignorantski bez razmišljanja odbacuje.

3.3. Vjersko uvjerenje

Od svih uvjerenja ovo vjersko je najdublje i najriskantnije, jer jedino je ono neposredno povezano s Bogom, s istinom koja je relevantna za vječnost, s odgovarajućom skalom vrednota kao i s odnosom prema drugim ljudima. Ovo uvjerenje, dakle, jest u pravom smislu *svjetonazorsko*, zbog čega kad se ono zaljulja, u krizu zapada cjelokupni ljudski identitet, a to je istoznačnica i za sam ljudski život ukoliko je ljudski.⁷⁴ Vrlo dobro je poz-

⁷⁴ Nastupa tada ono stanje koje logoterapeuti nazivaju "egzistencijalni vakuum". Usp. primjerice: Viktor E. FRANKL, *Liječnik i duša, temelji logoterapije i egzistencijske analize*, KS, Zagreb 21993., str. 286.

nato da o tom vjerskom uvjerenju pojedine ljudske osobe u prošlosti nije vođeno mnogo računa, naprotiv, ono je na raznorazne načine znalo biti jednostavno oktroirano. Vjera nije bila toliko vezana za osobu koliko za teritorij, pa se i moglo reći *cuius regio, illius religio*. No, i takvo što je bilo moguće samo stoga što je vjera tada i u tom pogledu bila više politička ideologija skrivena iza barjaka konfesionalizma, nego osobni i zajednički odnos čovjeka prema Bogu živomu. Na tim se konfesionalističkim, tj. više političko-ideologijskim, nego vjersko-eklezijalnim razlozima podijelilo kršćanstvo na istočno i zapadno, odnosno na katolicizam i protestantizam. Teološke racionalizacije, naime, bile su samo popratna pojava i povod, ali ne i razlog tih podjela. I budući da obični, neuki puk nije mogao ni u jednoj od novonastalih, međusobno odijeljenih kršćanskih zajednica uočiti neku bitnu razliku u samoj vjeri, nije mu se ni bilo teško dijeliti konfesionalno po teritorijalnoj osnovi. No, kod onih drugih, tj. kod onih koji su uočavali dubinu problema na način da im se aktivirala svijest i savjest, ti su znali biti mučenici svoga vjerskoga uvjerenja, i na jednoj i na drugoj strani.

Narav prave vjere je takva da ona ne uzmiče pred svakom novom informacijom. U njoj je nešto od one nepokolebivosti koja karakterizira zaljubljenju osobu: ljubav zaljubljene osobe ne dovodi u pitanje i u krizu svaki novi susret s nekom drugom osobom. Vjera, naime, u kršćanstvu nije prvotno u tome da se nešto drži za istinu, nego da se ima povjerenje u *Istinitoga*, tj. u Boga koji se objavio u svojem Sinu Isusu Kristu, povjerenje koje se ne oslanja samo na naravne razloge i teodicejsko umovanje, nego i na milost i snagu Duha Svetoga. Upravo stoga prava vjera ne boluje od kompleksa manje vrijednosti kad se zatekne u sebi tuđem okružju, kao što je to bio i ostao slučaj sa svim vjerovjesnicima, počevši od onih prvih, pa sve do onih današnjih koji propovijedaju i svjedoče svoju vjeru u okolnostima i zemljopisne i kulturne dijaspore. Samo, naime, ideologizirana, tj. nacionalizirana (poistovjećena s nacijom), politizirana vjera, odnosno vjera koja služi kao surogat za znanost i njezine probleme, može se od drugih informacija osjećati toliko ugroženom da se od njih brani na vjeri tako neprimjeren način kao što je to laž. Naprotiv ona vjera koja je izraz dubokoga osobnog odnosa kršćanina s trojedinim Bogom, vjera sakramentalna, mistična, eklezijalna i socijalno osjetljiva, takva vjera nema potrebe braniti se ni pred kakvim suprotnim informacijama, jer svaku od njih susreće iz svoje unutrašnje sigurnosti, svaku provjerava: što je laž odbacuje, a što je istinito u sebe ugrađuje i tako, u susretu sa *suprotnim vjetrovima*, i sama biva čvršća i raste.

Vjera zapravo, kao odnos čovjeka prema Bogu, ni na osobnoj ni na zajedničkoj razini nije ugrožena od neke druge, isto takve vjere i vjerske

zajednice, pa ni onda kad sve one, svaka na svoj način, nastoje djelovati misionarski. Naprotiv, vjeru ugrožava samo nevjera, zanemarivanje duhovnoga života, odbacivanje vjeri odgovarajućeg morala i socijalne prakse i sl. Nije nju ugrožavao ni službeni ateizam, službeni materijalizam i komunizam, nego prakticirajući materijalizam, hedonizam i egoizam. Ako se već urušava, onda razlozi tome nikad ne dolaze izvana, nego iznutra, kao što iznutra dolaze i pravi razlozi njezinoga nastanka, izgradnje i rasta. Vanjske okolnosti mogu taj proces jedino pospješiti, ali ne i uzrokovati. Stoga, umjesto okretanja glave od drugoga i drukčijega, što je zapravo u prošlosti često bio slučaj, Drugi vatikanski sabor traži “upoznavanje duha rastavljene braće”, zagovara ne “polemiku”, nego “dijalog” i sl.⁷⁵ “Ne možemo naime zazivati Boga, Oca svijetu, ako otklanjamo da se bratski ponašamo prema nekim ljudima, stvorenima na Božju sliku. Odnos čovjeka prema Bogu Ocu s odnosom čovjeka prema ljudskoj braći tako povezuje da Pismo kaže: ‘Tko ne ljubi, nije upoznao Boga’ (1 Iv 4, 8).”⁷⁶

Ovakav odnos prema vlastitoj vjeri, i na njemu temeljen otvoreni odnos prema svakoj drugoj vjeri, kakav traži, zagovara i zastupa Drugi vatikanski sabor, i na poseban način papa Ivan Pavao II., nije izraz niti nekoga sinkretizma, niti, vjerskoga indiferentizma, odnosno relativizma, nego kulture duha kojoj je nešto takva neusporedivo više tuđe, nego što je to onima duhovno skućenima i konfesionalno bojovnicima. Upravo sigurnost vjere ne poseže za sinkretizmom i sličnim stvarima, jer joj takvo što i ne treba, štoviše, baš živa, osobna i duboka vjera može u svakom drugom, drukčijem, pa i u samom neprijatelju, prepoznati brata i zavoljeti ga, a da mu ne uzvraća istom mjerom, tj. ni tako da prihvati njegovu mržnju, niti pak tako da prihvati ono što on drži za istinu. Napokon, snaga i sigurnost vjere za kršćanina nije puki refleks slabosti nekoga drugoga, nego u prvom redu Božji za koji valja moliti i dosljednim životom zavrijediti. “Umnoži nam vjeru!” (Lk 17, 5).

Zaključak

Za razliku od eventualno patetičnoga govora o međuodnosima između mogućnosti i nužnosti korektne informacije o drugome i prava na vlastito uvjerenje, znanstveni pristup problemu ukazuje s jedne strane na mnoge aporije i poteškoće čisto načelne naravi i s druge na rješivost tih aporija na razini konkretnoga života. U običnoj svakodnevici taj je odnos poprilično

⁷⁵ Usp. *Unitatis redintegratio*, 9 (passim).

⁷⁶ *Nostra Aetate*, 5.

bizaran: manjak istine o drugome prelijeva se na vlastiti račun kao višak istine o samom sebi. Nekorektna informacija o drugome u funkciji je toga pretakanja. Ta nekorektna informacija o drugome po sebi i ne mora biti uvijek iskazana kroz riječ, već može biti utkana u neki konvencionalni način ponašanja, u neki znak, pa čak i u šutnju. Prešućena točna informacija, naime, jednako je tako pogubna kao i izgovorena lažna.

No, koliko god etički, vjerski i politički razlozi govorili u prilog mogućnosti i potrebe korektne informacije o drugom, a crkveni dokumenti, što će reći teologija i crkveno učiteljstvo, takvo što obrazlagali, potkrjepljivali i zagovarali, posebice s Drugim vatikanskim saborom i nakon njega, još uvijek ostaje neriješenim problem: kako to konkretno ostvariti, posebice na političkom, gospodarskom i inom području, gdje je međusobna konkurencija osnovna logika djelovanja i preduvjet uspjeha? Postavlja se, naime, sasvim konkretno pitanje: Što je to u životu jednoga političara do te mjere privatno i osobno da ne bi bilo nimalo relevantno za njegove potencijalne birače? Odnosi, primjerice, u braku pripadaju u civilnom društvu u intimno područje u koje drugi nemaju pravo zabadati nos, no je li to intimno područje doista nevažno i u životu nekoga političara, crkvenoga službenika, vojnoga časnika i sl.? Gdje prestaje informacija o drugome u interesu općega dobra, a počinje njegova sotonizacija zbog vlastite zlobe? Gdje bi trebao prestati gnjili i neodgovorni konformizam, a započeti odgovorno proroštvo? Na ova pitanja za sada nema jedinstvenoga odgovora, jer se stvari mjere s dva različita aršina: ono, naime, što je za jedne junaštvo, građanska hrabrost i izraz istinskoga poštenja, za druge je to nemoralna denuncijacija, izdajstvo i sl.; što bi za jedne bila proročka opomena, za druge je to kolaboracionizam za "Judine škude"; onome čega se jedni stide, drugi tome plješču, i sve tako dalje. Stoga, ovo područje i nadalje ostaje sve prije nego do kraja jasno, zbog čega nema bojazni da bi njegova znanstvena razrada mogla osobnu savjest učiniti suvišnom.

POSSIBILITY AND NECESSITY OF CORRECT INFORMATION ABOUT THE OTHERS AND LOYALTY TO ONE'S OWN BELIEF

Summary

In accordance with the theme of this article, the author first examines the possibility of an unprejudiced perception of the other as a precondition for a possibly correct information about him or her. As his foundations, he takes philosophical and theological anthropology and social psychology. Philosophical anthropology brings the seeker to different variants of alienation as constitutive elements of human person and of being as such, theological anthropology points at the *mysterium iniquitatis*, while psychology indicates "the sin of the structures". Nevertheless, a possibility to opt for the good still exists. Thanks to this possibility, the author in his second part depicts the need for correct information about the other for the sake of ethics, religion and politics. Regarding ethics and religion, the author believes that it is possible to remain faithful to one's own conviction and stay open for the other because ethics and religion meet in appreciating the human rights which support the dignity of human person. In Christian theology, dignity of any human person is rooted in the fact that he or she has been created in the image of God and redeemed by Christ the universal Savior. In his third part the author submits to analysis the possibility and duty to persevere in one's own belief despite the fact that correct information about the other might disturb or endanger a person. He points here at professional, ideological and religious convictions as three levels in the same person. Only convictions rooted in one's faith do offer internal stability and constancy, while professional and ideological convictions can and should be changed.

Key words: man, the other, conflict, truth, correct information, faith, ideology.

(Translated by Mato Zovkić)