

SUSTAVI VREDNOTÂ U DANAŠNJEM VREMENU

Josip OSLIĆ, Zagreb

Sažetak

Polazeći od konstatacije da je današnje društvo zahvaćeno općom »*krizom vrednotâ*«, stojimo pred pitanjima koja ni Crkvu ni društvo ne ostavljaju ravnodušnima. U društvu se neprekidno događa »*prevrednovanje svih vrednotâ*« (Friedrich Nietzsche) koje čini suvišnim same te vrednote. Upravo »*prevrednovanje svih vrednota*« postavilo je današnje društvo pred neka nova pitanja i izazove. Budući da danas kod većine ljudi prevladavaju »*materijalne vrednote*« koje potiču imati i posjedovati, očito je da se *duhovno-religiozne vrednote* sve više potiskuju i stavljaju u drugi plan. Ovo izlaganje nastoji ukazati na temeljne sustave vrednota koji prevladavaju u današnjem društvu globalizacije i karakteristični su za Crkvu koja je sastavni dio društva. Očito je da suvremeno društvo kao i Crkva stoje pred izazovima i pitanjima za koja se traže nova promišljanja i odgovori. Traženje odgovora na goruća pitanja u današnjem društvu Crkva povezuje s pitanjem mogućnosti promicanja »*novog evangelizacije*«. Može se stoga reći da Crkva u novom mileniju stoji na početku koji je povezan s pitanjem traženja novog »*identiteta*« same Crkve ili »*novog lica*« Crkve.

U ovom prilogu iznosimo na vidjelo nekoliko aktualnih načina promišljanja »*krize vrednotâ*« kao i mogućih odgovora na »*krizu*« vrednotâ.

Govor o sustavima vrednota u današnjem vremenu trebao bi se odvijati na tri razine. Prva je razina usmjerena na filozofsku podlogu na kojoj počivaju specifični sustavi vrednota današnjeg vremena. Ograničavam se ovdje na slijedeća etička načela: *načelo dugoročne odgovornosti za tehnološku civilizaciju* (Hans Jonas), *načelo odgovornosti za Drugoga* (Emmanuel Lévinas) i *načelo političke pravednosti* (Otfried Höffe).

Druga je razina usmjerena na »*indiferentizam*« kao osobiti vid »*etičkog otpora*« prema sustavima vrednota u današnjem društvu. Ova promišljanja željela bi pokazati zašto suvremeni čovjek neke vrednote prihvaća a druge zapostavlja ili je prema njima »indiferentan«.

Konačno, treća bi razina trebala ići prema nalaženju mogućnosti prevladavanja »*krize vrednotâ*« u kojoj se našlo današnje društvo kao i prema otvaranju putova povezivanja i upućenosti filozofske etike na kršćansku etiku. U tome bi trebalo doći na vidjelo da su *politička pravednost, dijalog, tolerancija, poštivanje ljudskih prava, dostojanstvo ljudske osobe, diakonija prema bližnjemu i prema zajednici, kao i zajednice prema pojedincu*, one civilizacijske vrednote koje karakteriziraju i našu suvremenost. Nastojat ćemo aktualizirati *načelo supsidijarnosti* kao mogući odgovor na »*krizu vrednotâ*« sa stajališta Katoličke Crkve.

Ključne riječi: dobro, etika, odgovornost, znanost, priroda, bližnji, Drugi, osoba, politička pravednost, supsidijarnost, solidarnost, dijalog, tolerancija, indiferentizam, etički otpor, kriza vrednotâ, društvo, Crkva.

0. Uvod: dobro i vrednota

Govor o vrednotama i njihovoj krizi u društvu trebao bi se po mojemu sudu osvijetliti najprije na filozofskoj pozadini, jer se na tom tragu možda može otkriti i korijen same »krize vrednotâ«. Naime, »vrednote« u filozofskom smislu ne pripadaju u najstarije filozofske i teološke »kategorije«; vrednote se pojavljuju s onim »kopernikanskim obratom« u Kantovoj filozofiji, kada se – u ontološkom pogledu – cjelokupni svijet, »stvar po sebi« i sam Bog dovode u granice »čistoga uma«, tj. kada čovjek u smislu novovjekovne filozofije subjektivnosti postaje – u negativnom smislu – onim »mjerilom stvari« koje je sa suvremenom znanošću i tehnikom sve stavilo *sebi* na raspolaganje. Ovdje dakle izričito razlikujemo dobro i vrednote. Vrednota tumači i specificira pojam dobra. Ona po sebi uvijek transcendirâ neku empirijsku datost i pokreće čovjeka (volju) da slijedi neka dobra. Neka vrednota uvijek je karakteristična po svojoj *bipolarnosti*, tj. svaka se vrednota iskazuje u međusobno oprečnim terminima: dobro-zlo, ugodno-neugodno, istinito-neistinito itd.

Problematikom vrednotâ osobito se bavila jedna posebna filozofska disciplina poznata pod nazivom aksiologija¹. Dok dobra pripadaju poretku bitka bića, »vrednote« predstavljaju način čovjekova odnosa prema tom subjektivnom poretku, odnosno prema bićima u cjelini. Ima i autora kao Lotze, Scheler i Hartmann koji ih nazivaju »nadsvijetovnim idejama«, međutim – imajući u vidu nji-

¹ Pojam vrednota novovjekovnog je datuma. Budući da je pojam vrednota subjektivne naravi teško ga je svesti na jedinstveno značenje. Samo čovjek kao umom obdareno biće ima mogućnost vrednovanja. Prema tradicionalnim definicijama dobra, dobro je ono prema čemu svi teže. »Dobro je ono što bivstvuje može usavršavati i zbog toga je ono težnje vrijedno« (usp. J. DE VRIES, »Das Gute«, u: *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von W. BRUGGER, Freiburg/Basel/Wien, ¹⁶1981., str. 162). Iz pojma dobra izvodi se pojam vrednote »kao unutarnji temelj dobra bitka«; u tom smislu dobra ili vrednote dijele se na »materijalne, biološke (npr. zdravlje), psihičke (npr. užitak), duhovne (intelektualne, estetske, čudoredne) [...] Kao najviša vrednota u suvremenoj filozofiji vrednotâ vrijedi vrednota svetosti ...« (usp. isto, str. 162). U novije vrijeme posebno pri kraju 19. stoljeća i početkom 20. stoljeća istraživanje vrednotâ našlo se u središtu filozofskog interesa. Ta su istraživanja s jedne strane razvijana u okvirima njemačke *Badenske škole* filozofa (Heinrich Rickert i Wilhelm Windelband) i s druge strane filozofijom vrednotâ također su se bavili Max Scheler i Nikolai Hartmann (usp. o tome: H.-H. SCHREY, *Einführung in die Ethik*, Darmstadt, 1972., str. 57- 60). Filozofija vrednotâ ili aksiologija obično razmatra sljedeća pitanja: »1. Što je bit vrednote? Postoji li vrednota 'po sebi' ili čini li tek vrednovanje ili težnja samu bit vrednote? 2. Postoji li prioritet vrednotâ koje postoje po sebi ili za sebe ili su vrednote uvijek ovisne o sudu onoga koji vrednuje? 3. Jesu li vrednote tendencijski vezane za vrednujući individuum ili ovisne o cjelokupnoj društvenoj situaciji? 4. Postoji li red ili hijerarhija vrednotâ kao i klasifikacije vrednotâ? 5. Postoje li relacije među vrednotama, odnosi ovisnosti i obostranog utjecaja? 6. Kako nastaju vrednote, bilo kod pojedinačne svijesti bilo u povijesti? Kako se razvijaju i kako se raspadaju?« (usp. isto, str. 56 i dalje).

hovo novovjekovno porijeklo – radije bih se ograničio na njihovo »ljudsko porijeklo«, kako bi se uopće mogla razumjeti kriza (novovjekovnih) vrednotâ.

S tim subjektivnim vrednovanjem svega u cjelini dolazi istodobno i do uki-danja onog izvornog *ethos*-a koji je u grčkoj bio građen na *kozmosu*, u srednjem vijeku na Bogu. *Praksa vrednovanja* postaje u novom vijeku temeljnom odrednicom etike. S druge strane, upravo s obzirom na tu praksu vrednovanja pitanje o dobru pomiče se u drugi plan. *Vrednovanje vrednotâ* dobiva time prednost pred ostvarenjem *dobara*. Cijeli svijet, Drugi (bližnji) i sam Bog postaju u činu vrednovanja samo ono što egzistira »za mene«, tj. što – ako nije za mene – ne predstavlja nikakvu vrednotu. »Dobro« ontološkog poretka u antici i srednjem vijeku biva time zamijenjeno onim što je »dobro za mene«. Budući da se radi o potpunom subjektiviranju vrednotâ, samim tim i temeljne ljudske i kršćanske vrednote podvrgnute su ovoj potpunoj vrijednosnoj samovolji novovjekovnog subjekta. Dobro se počinje povlačiti pred vrednotama tog subjekta. Iz toga se onda može razumjeti i »kriza vrednotâ«: dok je »dobro« antičke i srednjovjekovne filozofije bilo smisao i cilj »sretnoga života« zajednice u cjelini (Aristotel), s pojavom subjektivnog vrednovanja dolazi do potpunog gubitka onog općeobvezujućeg, onoga što vrijedi i za prošlost i za budućnost, do *gubitka ćudoredne supstancije* koja je bila sadržana u antičkoj i židovsko-kršćanskoj tradiciji. »Čovjek sam postavlja kriterije izbora za ono što je za njega vrijedno.«² U činu vrednovanja sa stajališta novovjekovnog subjekta stvari se više ne promatraju kao »dobre« i »lijep«, već kao one koje »služe za mene«. Uzor dobra i zahtjev za njegovim ostvarenjem gubi se s ovim totalnim vrijednosnim iskorištavanjem svih bića na zemlji. Ako pak nema više ideala dobra, onda za novovjekovni subjekt nema ni želje za njegovim ostvarenjem ni »brige« zbog njegova gubitka. Ili kako to s Platonom kaže Ivan Pavao II.: »Što je dobro veće, to ga više priželjkujemo i to manje želimo dopustiti njegov gubitak. Svaki je dobar čin istodobno i lijep i pritom za posljedicu ima sreću; svaki je zao čin, naprotiv, istodobno nelijep i čini čovjeka nesretnim.«³ Vrednovanje koje u novom vijeku dolazi na mjesto zahtjeva za ostvarenjem najvišeg dobra i istodobno sretnog života teži samo za iskorištavanjem *dobara*, a ne za ostvarenjem *dobra*. Gubitak *dobra* događa se istovremeno s ovim vrijednosnim iskorištavanjem *dobara*. Čovjek koji vrijednosno iskorištava dobro prestaje se brinuti za dobro. Posljedica vrednovanja više nije sreća, kao što to prema Papi imamo u slučaju našega djelovanja radi ostvarenja *dobra*, posljedica

² H. BÜRKLE, *Čovjek traži Boga. Religijski pristup*, Zagreb, 2000., str. 40. Čovjeku je svojstveno da »stvora vrednote, podržava ih u bivstvovanju i spoznaje ih uvijek kao nešto što je imanentno-transcendentno«; J. R. ROMIĆ, *Personalistička etika*, Zagreb, 1973., str. 49.

³ K. WOJTYŁA/J. PAUL II., *Lubliner Vorlesungen*, hrsg. von J. STROYNOWSKI, Stuttgart/Degerloch, 1981., str. 116.

vrednovanja jest naime *raspolaganje i iskorištavanje*, potpuno iscrpljivanje svih tvarnih i duhovnih resursa i to baš radi samog iscrpljivanja i iskorištavanja. Ne-sreća novovjekovnog subjekta sastoji se u bezizlaznom krugu sebeiscrpjivanja i sebeiskorištavanja, ili u tome da postavlja bližnje, bića u svijetu kao »za sebe« vrijedna ili bezvrijedna.

Namjera je ovoga rada da u skladu s ranije spomenutim papinim govorom o dobru iznese na vidjelo nekoliko modela u suvremenoj filozofiji koji po mojemu sudu nastoje svratiti pozornost na potrebu da se učini onaj korak natrag koji od vrednota vodi k dobru kako bi i same vrednote uopće mogle biti »vrijedne«. I na kraju, ovdje bih želio zajedno s Otfriedom Höffeom naglasiti staro kršćansko načelo supsidijarnosti kao jedan od zbiljskih odgovora na problem suvremene »krize vrednota«.

1. Filozofski pristupi vrednotama u suvremenom društvu

Dok je klasična filozofska etika, povijesno gledano, tradicionalno bila veza-na uz religiju, s prosvjetiteljstvom, a osobito s Kantovim naukom o »granicama čistoga uma«, etika se odvaja od religije i postaje potpuno autonomna, tj. na čovjeku i njegovu djelovanju (volji) utemeljena znanost o kreposnom životu (čudo-rednost). Međusobna upućenost i dopunjavanje etike i religije, koje je prožimalo srednjovjekovnu filozofiju i teologiju, pojavom Kantove racionalne etike, gubi na važnosti i značenju. Kant naime smatra, da se jedna važeća etika može utemeljiti samo na umu kao jedinom relevantnom čimbeniku koji je u stanju formulirati i postaviti moralno načelo djelovanja. Kantovo moralno načelo, poznatije pod nazivom *kategorički imperativ* u svojem najopćenitijem obliku glasi: »Djeluj tako da maksima tvoje volje uvijek istodobno može vrijediti kao načelo općega zakonodavstva.«⁴ Ovaj moralni zakon je prema Kantu u nama, čovjek ga osjeća i vidi kao što vidi zvjezdano nebo u vedroj noći. »Dvije stvari ispunjavaju dušu uvijek novim i sve većim čuđenjem i strahopoštovanjem, što se više i ustrajnije naše razmišljanje bavi njima: Zvjezdano nebo nadamnom i moralni zakon u meni.«⁵ Kant je svojom *etikom dužnosti* povukao jasnu granicu između teonomije i autonomije, između religije i etike, između objave i razuma. Ako su Platonov sveobuhvatni i više namjenski spis *Politeia (Država)*, koji između ostalog tematizira i etičku problematiku, kao i Aristotelov etički spis *Nikomahova etika* odredili filozofijsku etičku poziciju, koja je bila važeća za razumijevanje moralnosti i etičnosti sve do vremena srednjega vijeka, tada možemo reći da se nešto slično-

⁴ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, u: *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. WEIS-CHEDEL, Sv. 6, Darmstadt, 1983., A 54, str. 140.

⁵ Isto, A 289, 290, str. 300.

ga dogodilo i u novijoj filozofijskoj tradiciji, koja je počela s Kantom. Gotovo svi suvremeni etički nacrti, koji su nastali pri kraju 19. stoljeća ili početkom 20. stoljeća pozivaju se na Kantovu *racionalnu etiku*. Kantova *racionalna etika* ili *etika dužnosti* postala je na taj način svojevrsna paradigma filozofskog etičkog mišljenja i ponašanja. »Da i društvene i duhovne znanosti moraju biti poput prirodnih slobodne od vrijednosti i vrednovanja (wertfreie Wissenschaft), istaknuo je osobito Max Weber i time samo legitimirao postojeću amoralnost svih modernih znanosti. Cinički um zadnja je riječ toga vrijednosnog nihilizma, koji je magistralno najavio Nietzsche.«⁶

Može se reći da u klasičnoj filozofskoj literaturi gotovo nema važnijeg filozofa koji se nije bavio i etičkim pitanjima. Suvremena etička promišljanja osim Schelera i Hartmanna sva su više-manje okrenuta metaetičkim pitanjima kao i pitanjima analize vrijednosnih sudova.⁷

Od značajnijih suvremenih etičkih nacрта ovdje se ograničavamo na etiku Hansa Jonasa, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1984), etiku Emmanuela Lévinasa, *Totalité et Infini. Essai sur l' extériorité*, (1961), u njemačkom prijevodu: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1987), te etiku Otfrieda Höffea, *Ethik und Politik, Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie* (1979).⁸ Ove etike smatramo paradigmom etičkih nastojanja koje su etiku približile i drugim znanstvenim disciplinama u smislu interdisciplinarnosti te su pokrenule brojna pitanja među znanstvenicima i raznim znanostima.

Našu pozornost najprije usmjeravamo na etiku H. Jonasa i njegovo načelo *dugoročne odgovornosti za tehnološku civilizaciju*. Poznato je da je H. Jonas (1903.–1993.) nasuprot Kantovoj *etici dužnosti* zasnovao tzv. *etiku dugoročne odgovornosti za tehnološku civilizaciju*. Ta *etika dugoročne odgovornosti* usmjerena je prije svega na suvremene probleme i dileme koje se pojavljuju u kontek-

⁶ M. CIPRA, *Misli o etici*, Zagreb, 1999., str. 11.

⁷ Usp. o tome: *isto*, str. 11. »Suvremene se rasprave najčešće kreću ili oko metaetičkih tema, tj. etičko-teorijskih pitanja o tome kako se općenito utemeljuju i opravdavaju moralni zahtjevi, ili oko tema primijenjene etike, tj. konkretnih moralnih dilema vezanih za neku konkretnu životnu zajednicu, primjerice problem eutanazije, pobačaja itd. Međutim, analiza i rješenje konkretnih moralnih dilema uvijek se provode uz pomoć nekih općih načela koja su obrazložena u samoj teoriji etike ili metaetici. Zato je opća etika, odnosno metaetika ili teorija etike, fundamentalna za svako bavljenje etikom...«. J. TALANGA, »Predgovor«, u: *Uvod u etiku*, Zagreb, 1999., str. 5.

⁸ Interesantno je primijetiti da Hotimir Burger osim etike H. Jonasa i O. Höffea spominje i diskurzivnu etiku J. Habermasa, zatim etiku etičkog pluralizma E. Tugendhata te integrativnu etiku H. Krämera, ali ne navodi etiku odgovornosti za Drugoga E. Lévinasa. Usp. o tome: H. BURGER, »Kantova etika i suvremene etičke diskusije«, u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 68 (1988.), str. 211–220.

stu moderne znanosti.⁹ On, naime, smatra da je prošlo vrijeme kada se etiku isključivo tumačilo *antropocentrički* tj. kao onu filozofijsku disciplinu koja je prije svega bila usmjerena na nauku o krepostima. Prema shvaćanju H. Jonasa etika kao filozofijska disciplina mora naći priključak na konkretne životne probleme s kojima se ljudi susreću i žive. Naime, mora se provesti primjena načela *odgovornosti* jer samo je tako moguće izbjeći sveprisutnu opasnost za čovječanstvo i kaktizmu koja mu prijete zbog naglog razvoja prirodnih znanosti i neodgovorne primjene njezinih rezultata.

Izazvan osobito pitanjima tehnološkog razvoja i napretka, H. Jonas postavlja i afirmira tezu o povredivosti prirode. »Priroda kao čovjekova odgovornost sigurno je novost o kojoj etička teorija mora razmišljati.«¹⁰ Čovjek je odgovoran za prirodu koja mu s jedne strane daje životni prostor i s druge strane mu omogućava da odgovorno realizira i organizira svoj život. Priroda se prema H. Jonasu buni i reagira ako je čovjek neodgovorno iskorištava za svoje sebične svrhe. H. Jonas u svojoj *etici odgovornosti* posebno je zainteresiran za ekološku problematiku koja u okvirima njegova cjelokupnog etičkog nacrtâ zauzima povlašeno mjesto. H. Jonas se u svojoj etici izravno zalaže za tzv. *biocentizam* koji aktualizira i posvećuje činjenicu da je čovjek dio prirode te je zbog toga i *odgovoran* za događanja u prirodi. Čovjek je osobito *odgovoran* za ona događanja koja ugrožavaju samu prirodu kako takvu a time i njezin opstanak.¹¹ Čovjek, dakle, nije više odgovoran samo za ono što jest ili što je bilo (tradicija), nego i za ono što će *biti*, za svoje potomstvo i za bližnje koje za života neće upoznati. Dakle, pred sudom budućnosti čovjek je odgovoran za sve ono što čini u sadašnjosti. Čovjek ne smije »činiti sve« što je u njegovoj moći baš zato što ima mogućnost izbora što je izvor njegove odgovornosti.

Nasuprot klasičnim etičkim imperativima H. Jonas uvodi novi imperativ koji bi u općem obliku trebao glasiti: »Djeluj tako da posljedice tvog djelovanja ne budu razarajuće za buduće mogućnosti takova života'; ili jednostavno: 'Ne ugrožavaj uvjete za beskonačni daljnji opstanak čovječanstva na zemlji'...«.¹²

⁹ J. TALANGA, *nav. dj.*, str. 23.

¹⁰ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, 1984., str. 27. (Ubuduće se navodi kao PV).

¹¹ Usp. o tome: J. TALANGA, *nav. dj.*, str. 24. »Od propasti prirode i iz ekološke krize Jonas nas pokušava spasiti 'principom odgovornosti', koji u sebe uključuje 'brigu' i odgovornost ne samo za čovjeka, nego i za prirodu i svijet u cjelini. U izrazu 'briga' (*die Sorge*) odzvanja još uvijek utjecaj Heideggerove fundamentalne ontologije. Međutim, dok je za Heideggera 'briga' odlučujuća značajka čovjeka, ona je prema Jonasu, značajka svih živih bića, i to stoga što i biljke i životinje čine sve da ostanu na životu i da izbjegnju smrt.« A. PAŽANIN, »Jonasov 'princip odgovornosti' kao problem a ne kao rješenje suvremene etike«, u: *Izazovi bioetike. Zbornik radova*, Zagreb, 2000., str. 128.

¹² PV, str. 36.

Ovaj etički imperativ koji se kod H. Jonasa pojavljuje u pozitivnoj i negativnoj formulaciji želi izreći posve jasnu poruku koja se može shvatiti kao zadaća i briga čovjeka za prirodu koja ga okružuje. Naime, u ovom etičkom imperativu treba doći do izražaja čovjekova zabrinutost za budućnost svijeta kao i zabrinutost za generacije koje dolaze poslije nas kako bi i one mogle imati dostojan život.

Osim ovih pitanja koja su povezana s uvođenjem novoga etičkoga imperativa, etika H. Jonasa također razmatra i ontološka pitanja u kojima dolazi do izražaja čovjek u svojoj okrenutosti prema *bitku* i prema *smislu*. »To je ontološka odgovornost za *ideju* čovjeka, prema tome ne samo za puki opstanak ili preživljavanje nego i za to *kako* ljudi trebaju biti, znači za *dostojanstvo* budućih generacija.«¹³ Etika H. Jonasa razmatra ne samo život sadašnjih generacija, nije samo etika sadašnjosti već je izravno okrenuta i prema budućnosti. Tu novu viziju omogućava prema H. Jonasu sveprisutna ideja *napretka* u suvremenom društvu. »Tek s modernim *napretkom* kao činjenicom i idejom nastupa mogućnost da se sve prijašnje shvati kao predstupanj sadašnjega i sve sadašnje kao predstupanj budućega.«¹⁴ To je u biti suvremena svjetovna eshatologija koja izrasta na ideji *napretka* a usmjerena je na posjedovanje materijalnih dobara kao i na poticanje i obećanje blagostanja. Ova nova eshatologija koja izrasta na ideji *napretka* više ne prepoznaje čovjeka u njegovoj slobodi i dostojanstvu, nego ga čini objektom svojih istraživanja i objektom tehnike i tehnoloških procesa. Stoga se može reći »da je čovjek sam dospio pod objekte tehnike«¹⁵.

H. Jonas se u ovom kontekstu kao prvo osvrće na problematiku produženja čovjekova života koje je postalo moguće zahvaljujući postignućima suvremene medicine, koja je koristeći tehniku došla do točke da može život produžiti ili ga samovoljno ugasiti. »Smrt se više ne pojavljuje kao prirodni živućega pripadajuća nužnost [...]«¹⁶, već se pojavljuje kao »biomehanički proces starenja«¹⁷ o kojem odlučuje medicina na temelju vlastitih procjena. Suvremena medicinska znanost

¹³ H. BURGER, *nav. dj.*, str. 213.

¹⁴ PV, str. 45.

¹⁵ PV, str. 47. »Znanstveno-tehnološki napredak promijenio je, po Jonasu, i bit našeg djelovanja, a time mi dalje mijenjamo nama predani oblik prirode. Ako danas drukčije djelujemo, onda moramo biti drukčije i odgovorni.« H. JURIĆ, »Princip očuvanja života i problem odgovornosti«, u: *Izazovi bioetike*, str. 145.

¹⁶ PV, str. 48.

¹⁷ Isto. U moralnoj teologiji i suvremenoj medicini posebno je aktualno danas pitanje oko eutanazije. »Eutanazija (grčka riječ, a znači 'blaga smrt') postala je vrlo aktualan bioetički problem i u populaciji posebno odraslih, odnosno starih. Po današnjem tumačenju, eutanazija je zapravo namjerni postupak okončanja života osobe koja to zatraži, a izvršitelj je druga osoba, najčešće liječnik. Volja je bolesnika pri tome odlučujući čimbenik, a način izvršenja može se nekad shvatiti kao samoubojstvo uz pomoć liječnika, ali i kao direktno ubojstvo.« LJ. ZER-GOLLERN-ČUPAK, »Etika i medicinska genetika«, u: *Izazovi bioetike*, str. 235.

gasi ideju o Bogu kao gospodaru života i sebe proglašava posljednjom instancom koja odlučuje o životu i smrti.

Kao drugo H. Jonas u ovom sklopu razmatra i pitanje koje se odnosi na čovjekovu kontrolu ponašanja. Naime, suvremena tehnika posjeduje toliku moć da može u potpunosti kontrolirati čovjekov život. Budući da ga pomoću moderne tehnike može u potpunosti kontrolirati, može njime i manipulirati u svoje vlastite svrhe. Ako to čini, suvremena tehnika u potpunosti ugrožava čovjekovo dostojanstvo i njegovu slobodu, dakle ugrožava temeljna ljudska prava koja čovjeku po naravi pripadaju. Ova problemska pitanja koja se pojavljuju u sklopu mogućnosti kontrole čovjekova ponašanja ali i mogućnosti manipulacije s čovjekom, »moramo iznova promišljati u svijetlu onoga što danas s njim [čovjekom] činimo ili bi mu mogli učiniti a što prije nikada nismo mogli činiti«¹⁸.

Kao treće ovdje se pojavljuje pitanje tzv. genetskog inženjeringa a time i pitanje genetske manipulacije s čovjekom. »Najozbiljnije je pitanje: Imamo li na to pravo, jesmo li za ovu stvaralačku ulogu kvalificirani?...«¹⁹ Odgovor na to pitanje možda leži u ranije spomenutoj čovjekovoj (izvorno-etičkoj) mogućnosti da ne čini sve što je u njegovoj moći, nego da svoju slobodu koristi za to da ne čini zlo.

Razmatrajući i neka druga pitanja *moderne tehnike* H. Jonas se pita: »Zašto je moderna tehnika predmet etike?«²⁰ Ovo Jonasovo pitanje primarno je usmjereno samo na *modernu tehniku* ali ono zahvaća i širi kontekst u kojem se zrcali pitanje cjelokupnog razumijevanja suvremene znanosti kao takve. Poruka Jonasovih etičkih stanovišta je jasna i mogla bi glasiti: *Nedopustivo je s etičkog stanovišta da čovjek postane objekt suvremene tehnike i sredstvo znanstvenog inženjeringa i manipulacije*. Čovjek prema Jonasi nema samo moralnu obvezu prema sadašnjosti, nego i prema budućnosti. Budući da je »znanje moć« (F. Bacon), čovjek je znanjem pokušao ovladati prirodom i podložiti je sebi.

»Znanje je oslobodilo čovjeka od straha i učinilo ga gospodarom u prirodi. Znanje je naučilo čovjeka koristiti što okoliš nudi i izbjegavati opasnosti koje vrebaju. Znanje je donosilo sve veću moć, prirodnu moć u suglasju sa skladom prirode. Znanje je omogućilo razlikovati dobro od zla.

¹⁸ PV, str. 52.

¹⁹ Isto, 52 i dalje. Primjena genske tehnologije stavlja znanstvenike pred nove izazove ali ujedno otvara i mnogobrojna etička pitanja. »Primjenom genetskog inženjerstva čovjeku se prvi put pruža mogućnost promjene vlastitog genoma, što otvara put mogućnosti promjene vlastite vrste.« N. CANKI-KLAJN, »Napredak genetike i etika«, u: *Izazovi bioetike*, str. 255.

²⁰ H. JONAS, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, 1985., str. 42. »U tim Jonasovim mislima naznačen je ne samo karakter moderne tehničke civilizacije nego i primat čovjekove 'moralne obdarenosti' kao bitne mogućnosti za uspješan izlaz iz krize u koju tehnička civilizacija vodi čovjeka i prirodu.« A. PAŽANIN, *nav. dj.*, str. 129.

Ali to isto znanje probudilo je čovjekovu lakomost i otvorilo mogućnost zloupotrebe osvojene moći.²¹

Naime, suvremena je znanost primila nalog da pokuša riješiti postavljene zadaće ali time nije preuzela nikakve *obveze i odgovornosti*. *Obveze i odgovornosti* trebale bi preuzeti one ustanove koje su znanosti povjerile zadaću da riješi postavljene probleme. Suvremena znanost u rješavanju postavljenih zadaća ide potpuno samostalnim putem ne obazirući se na moralna ili etička načela. Samo ako je znanost *autonomna*, ako ne podliježe ni klasičnim institucionalnim ni drugim centrima financijske i političke moći, može rješavati postavljene zadaće. Ili drukčije rečeno, suvremena se znanost u potpunosti oslobodila *svjetonazorskih i vrijednosnih* sudova i na taj je način pokušala ostvariti potpunu *autonomiju*. Da bi postigla svoju zadanu svrhu i omogućila nesmetani tehnički napredak, suvremena znanost ne želi biti sputavana nikakvim etičkim normama ili moralnim propisima. Pitanje koje se ovdje postavlja glasi: da li etika može i smije suvremenoj znanosti davati norme i time postaviti granice za tražena znanstvena istraživanja?

Drugi etički nacrt kojega želimo predstaviti je etički nacrt E. Lévinasa (1906.–1995.). Njegova etika počiva na *načelu odgovornosti za Drugoga* i možemo je označiti kao etiku Drugoga ili etiku bližnjega. Osnovni pojmovi koji se pojavljuju u Lévinasovoj etici su pojmovi *lica, blizine, dijakonije* i *transcendencije*. Svi stoje u najužoj vezi s *načelom odgovornosti* i predstavljaju temeljne postavke na kojima počiva *načelo odgovornosti za Drugoga*. Sva je dakle Lévinasova etika okrenuta prema Drugome ili prema bližnjemu.

Prvi važan pojam Lévinasove etike je pojam lica. Kad Lévinas kaže da je Drugi lice, onda se pod tim pojmom razumijeva da je Drugi osoba koja govori o sebi, o svijetu i o Bogu. »Lice govori. Očitovanje lica već je govor.«²² Govor lica govor je čovjeka u kojem dolazi do izražaja čovjekova zabrinutost, briga ali i nada otkrivanja i pronalaženja smisla. Lice koje mi govori ne može se svesti na imati i posjedovati jer bi to značilo prihvaćanje Drugoga samo iz nekog interesa, što bi značilo izvršiti nasilje nad Drugim, ugroziti njegova temeljna ljudska prava, njegovu osobnost i slobodu. Veličina lica prepoznatljiva je zapravo po tome da nas ono uvijek iznova iznenađuje. Lice Dugoga postavlja nas uvijek pred no-

²¹ M. FLÖGEL, »Znanost i etika«, u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 61 (1996.), str. 426.

²² E. LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München, 1987., str. 87. (Ubuduće se navodi kao TU) »Lice postavlja samodostatnost mojega identiteta kao ja u pitanje ono me sili k beskonačnoj odgovornosti prema Drugome.« E. LÉVINAS, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/München, 1985., str 193. (Ubuduće se navodi kao WGD).

ve izazove i pred nove odluke. Lice nas, prema E. Lévinasu, dovodi na same granice »svetosti« i »karikature«²³. Pojam »svetosti« ovdje nas upućuje na Boga i predstavlja izvornu božansku kategoriju. Čovjek, ako živi za Drugoga, ako prepoznaje njegovu nevolju, njegov život dobiva smisao, posvećuje se i postaje Bogu blizak.

Ali čovjek može postati i »karikatura« ako svoje djelovanje svede samo na subjektivne kategorije užitka, sreće ili koristi. Zato prihvatiti lice Drugoga znači osposobiti se za sebedarje koje me čini raspoloživim za darivanje drugima.

Drugi važan pojam Lévinasove etike kao i samog *načela odgovornosti za Drugoga* je pojam *blizine*²⁴.

Pojam *blizine* izravno proizlazi iz Lévinasova razumijevanja pojma lica. Blizina kao kontekstualna datost nadilazi puko poznavanje Drugoga, ona po sebi nije usmjerena samo na vanjštinu, ona traži puno više, traži čovjeka kao osobu, traži njegovo dostojanstvo i slobodu, jednom riječju traži poštivanje temeljnih ljudskih prava. Pojam *blizine* Lévinasu služi zato da bi na temelju te kontekstualne datosti razvio svoje temeljno *načelo odgovornosti za Drugoga*. Nije dovoljno da si ljudi budu samo međusobno bliski. Prema Lévinasu traži se mnogo više, a to više sastoji se upravo u tome da ljudi budu međusobno odgovorni jedni za druge.

Međusobna odgovornost jednih za druge, koja proizlazi iz pojma blizine, poprima svoju konkretizaciju, svoju vjerodostojnost i konačno svoju moralnost u dimenziji služenja (*dijakonije*). Služenje postaje treći važan pojam Lévinasove etike Drugoga. Drugome sam odgovoran kao licu. Budući da se Drugi očituje u govoru kao jedino mogućem očitovanju sebe, osim govorom očituje se i svojom bliskošću prema meni. Bliskost pak traži djelovanje koje svoj konkretni oblik dobiva u služenju. Na taj način služenje se uzdiže do moralnosti, postaje čudoredni čin u kojem dolazi ne samo do zbližavanja među ljudima, nego i do izgradnje novih, humanijih odnosa među ljudima. Ti novi odnosi, koji nastaju ili proizlaze iz kategorije služenja praćeni su onim što O. Höffe u svojoj etici naziva

²³ Usp. TU, str. 284.

²⁴ Lice prema E. Lévinasu stvara ozračje *blizine*, a *blizina* okuplja ljude u zajedništvo koje počiva na odgovornosti. Usp. o tome: WGD, str. 208. i dalje.

U religijskom pristupu moglo bi se reći da se Bog uprisutnjuje u povijesti spasenja u *blizini* koja postaje stvarnost u spasenjskom događaju Isusa iz Nazareta. Bog je u Isusu iz Nazareta prepoznatljiv kao čovjeku bliski Bog. On se objavio u »približavanju« k čovjeku i zbog toga je Bog postao čovjeku blizak ili možemo reći Bog je postao čovjekova »blizina«. Usp. o tome: WGD, str. 194. E. Lévinas naime smatra da živjeti u blizini Drugoga znači živjeti u odgovornosti za njegovu sadašnjost i budućnost. Usp. o tome: WGD, str. 220.

političkom pravednošću i zasnivaju se na načelu *supsidijarnosti*. E. Lévinas naime smatra da je »dijakonija prije svakog dijaloga«²⁵.

Dijakonija kod E. Lévinasa tvori izvornu kategoriju svjedočenja ili možemo reći prelazi u samo svjedočenje koje postaje znak vjerodostojnosti svega izgovorenoga. Time E. Lévinas želi kazati da je služenje izvornije, vjerodostojnije i uvijek ima prednost pred bilo kojom izgovorenom riječi ili bilo kakvom drugom ljudskom gestom. U služenju se čovjek bez zadržke dariva Drugom. Na taj način služenje prelazi u darivanje. Služenje i darivanje postaju načini moralnog ponašanja na kojima je zasnovana Lévinasova etika Drugoga. Upravo na ovom mjestu postaje vidljivo koliko se Lévinasova etika Drugoga približava kršćanskoj etici bližnjega. I jedna i druga etika u središte svojega interesa stavljaju čovjeka.

Čovjek postaje temeljna vrednota Lévinasove i kršćanske etike, a mjerilo ili kriterij na kojem se čovjek kao vrednota preispituje i vrednuje jest služenje Drugome ili bližnjemu. Budući da služenje kulminira u svjedočenju, svjedočenje u Lévinasovoj etici postaje izvorni fenomen moralnosti na kojem živi ili pada jedna etička teorija, bilo da se radi o klasičnim svjetovnim etikama, bilo da se radi o religijskim etikama.

Konačno četvrti važan pojam Lévinasove etike jest pojam transcencijije. Govor o transcencijiji pojavljuje se kod Lévinasa u sklopu govora o ideji beskonačnoga²⁶. Beskonačno, kod E. Lévinasa, kao apsolutno Drugo ili kao tajna aktualizira se u darivanju. Tajna je beskonačnog u tajni darivanja. Što se slušanjem više približavam tajni, to se tajna više otvara u darivanju. Tajna beskonačnog otvara se ako čovjek postaje *slušatelj riječi*; tajna nam se dariva a mi je samo možemo primiti kao dar. Primanje tajne kao dara želi reći da ne možemo s njome raspolagati nego je možemo samo slušati i otkrivati.

Ali čovjek nije uvijek spreman za susret s transcencijijom kao tajnom, jer ga svijet osjetilnosti vezuje uz materijalna dobra i zatvara mu put do transcen-

²⁵ E. LÉVINAS, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien, ²1992., str. 74. Za služenje možemo kazati da je najviša i najuzvišenija gesta ljubavi prema čovjeku. U služenju se preuzima odgovornost i briga za konkretnog čovjeka koji se nalazi u nevolji. U teološkoj literaturi Isusa iz Nazareta običava se nazvati »čovjekom za druge«. »Zato je Isus u biti 'čovjek za druge', kako kaže D. Bonhoeffer. On je istodobno čovjek za Boga i Bog za ljude.« T. IVANČIĆ, *Tko je Bog. Bog evanđelja i Bog religija*, Zagreb, 2000., str. 39. i dalje.

²⁶ »Lévinas se kroz cijelo svoje mišljenje poziva na ideju beskonačnog kod Descartesa, ali tako da ta ideja mijenja svoju ulogu[...] Ideja beskonačnog kod Lévinasa više nije usmjerena na dokazivanje Božje opstojnosti pa niti ne ulazi u okvire racionalne teologije koju Lévinas odlučno odbacuje. Takva je teologija podređena filozofiji jer prihvaća pravila koja joj ona nameće. Ideja beskonačnog, naprotiv, postavlja u pitanje temeljne postavke Zapadne filozofije: intencionalnost svijesti i autonomiju subjekta.« A. VUČKOVIĆ, »Etički govor o Bogu u Emanuela Lévinasa«, u: M. STEINER, SJ. (ur.), *Ljepota istine. Zbornik u čast p. Miljenka Belića SJ u povodu 75. obljetnice života*, Zagreb, 1996., str. 224. i dalje.

dencije. To zatvaranje puta do transcendencije Lévinas označava pojmom *etičkoga otpora*, koji se u čovjeku javlja kad se čovjek zatvara pred transcendencijom kao tajnom ili, drugim riječima, *etički otpor* javlja se i onda kada se čovjek zatvara pred vrednotama općenito. To zatvaranje čovjeka pred vrednotama potiču različiti nihilizmi, skepticizmi kao i različiti relativizmi.

Važno je reći da govor o transcendenciji nije samo govor o ideji beskonačnog. To je ujedno i govor o Drugom kao bližnjem. Taj se govor uvijek događa u zadanom vremenu i prostoru. Lévinas time želi naglasiti da je Drugi, moj bližnji, upravo čovjek pored mene sa svojim imenom, svojom poviješću, svojim brigama ali i sa svojim nadama.

Na temelju ovih naznaka postaje vidljivo da Lévinas s teorijskih promišljanja o ideji beskonačnoga prelazi na govor o Drugom kao bližnjem i na taj se način približava konkretnom čovjeku, koji ima svoje lice, svoj govor, koji i sam u izvjesnom smislu postaje transcendencija, jer me kao Drugi nadilazi i uvijek iznova iznenađuje svojom osobom, svojim dostojanstvom i svojom slobodom.

Iz ovoga postaje vidljivo da Lévinasova etika prelazi u socijalnu filozofiju, koja u središte svojih promišljanja stavlja čovjeka. Možemo reći da Lévinasova etika, kao etika Drugog otvara perspektive u kojima se jasno prepoznaje briga za čovjeka i *solidarnost* s čovjekom.

U svojem temeljnom obliku Lévinasova teza glasi: *Drugi kao bližnji vrijedi prije mene samoga*. Samo iz tog konteksta razumljivo je Lévinasovo temeljno etičko načelo odgovornosti za Drugoga²⁷. Ono nastoji u radikalnom obliku istaknuti da se Drugoga mora uvijek i u svakoj situaciji prihvaćati kao subjekt, kao osobu. Taj radikalni obrat koji se događa na tragu Lévinasove etike, ukida vladavinu etike subjektivnosti i otvara nove putove u kojima se jasno prepoznaje vrijednost Drugoga kao bližnjeg.

U Lévinasovu etičkom načelu odgovornosti za Drugoga prepoznajemo naznake *etičkog otpora* prema svim onim *quasi vrednotama* koje pokušava promicati i afirmirati potrošačko društvo.

Možemo reći da Lévinasova etika kao etika Drugog ili bližnjeg predstavlja suvremenu etičku paradigmu u novijoj filozofskoj literaturi koja nam može poslužiti kao dobro polazište za međusobno povezivanje s kršćanskom etikom. Kao etika Drugog ili bližnjeg pokušava razvijati civilizacijske vrednote dijaloga, tolerancije i dostojanstva ljudske osobe. Primjenjujući *načelo odgovornosti* vodi brigu o Drugom, da Drugi doista vrijedi prije mene samoga. Na taj način Lévinaso-

²⁷ E. Lévinas u potpunosti radikalizira *načelo odgovornosti* iz kojega proizlazi potpuna odgovornost za Drugoga. Ta radikalizacija prepoznatljiva je u stavu: »Dar [je] umrijeti za Drugoga.« Usp. WGD, str. 214. Odgovornost za Drugoga potiče me da postanem budan i da otrijeznim svoj »vlastiti tubitak«. Usp. *isto*, str. 216.

va etika primjenjujući *načelo dogovornosti za Drugoga* želi voditi trajnu brigu kako za Drugog tako i za opće dobro cijele zajednice. U toj brizi za Drugog i za dobrobit cijele zajednice prelazi u *etiku solidarnosti* u kojoj se poštuju temeljna ljudska prava i slobode.

Stoga temeljna poruka Lévinasove etike glasi: Čovjek raste i razvija se u svojoj osobnosti samo u susretu s Drugim kao bližnjim, i zato Lévinasov etički imperativ kao *načelo odgovornosti za Drugoga* može biti razumljiv i prihvatljiv samo onda ako je čovjek spreman za susret s Drugim kao s licem i transcendentijom.

Treći etički nacrt koji ovdje razmatramo jest etički nacrt Otfrieda Höffea (r. 1943.). U ovom se etičkom nacrtu, osim klasičnih etičkih pitanja o utemeljenju etike, promišljaju i pitanja koja govore o odnosu etike i politike. Naša je pozornost ovdje prije svega usmjerena baš na ovo posljednje tematsko i problemsko pitanje koje razmatra odnos etike i politike. Poznato je da već klasična filozofija (Platon, Aristotel, Toma Akvinski) čovjeka shvaća kao društveno i političko biće koje je usmjereno na suživot s drugima.²⁸ O. Höffe u »Predgovoru« svojega sistematskog etičkoga spisa *Etika i politika* doslovce kaže: »Već više godina može se širom svijeta promatrati rastuće bavljenje filozofije s pitanjima morala, društva i politike.«²⁹ Očito se u ovom spisu radi o pokušaju »rehabilitacije praktične filozofije«³⁰ koja se između ostaloga, da bi sačuvala svoje opravdanje, okreće i nekim specifičnim pitanjima čovjekova suživota u kontekstu društvene stvarnosti.

Naime, sve više se u suvremenim diskusijama, koje prate raspravu oko pitanja etike i politike, govori o aktualizaciji pitanja čovjekova *ispravnog djelovanja*, odnosno o pitanjima *pravednog političkog djelovanja* ili ponašanja. Ta pitanja stoje u najužoj vezi s pitanjem razumijevanja samog *pojma pravednosti* koji u okvirima etičkih diskusija, kako onih klasičnih tako i ovih suvremenih, zauzima vrlo značajno mjesto. »S pravednošću označujemo najviši zahtjev kojeg postavljamo za politički poredak [...] Pravednost označuje bezuvjetni čudoredni zahtjev.«³¹ Etika po samoj naravi stvari mora biti zainteresirana za vrednotu od-

²⁸ Usp. o tome: O. HÖFFE, *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 1979., str. 413. (Ubuduće se navodi kao EP).

²⁹ Isto, »Vorwort«, str. 7.

³⁰ Usp. isto.

³¹ Isto, str. 404. Poznato je da je Aristotel u *Nikomahovoj etici* razmatrao pojam pravednosti. »Aristotel će u svojoj *Nikomahovoj etici* cijelu 5. knjigu posvetiti pravednosti, gdje već navodi njezine vrste, koje će kasnije imati veliku ulogu u filozofijskom i etičkom raspravljanju o pravednosti: uzajamna pravednost (*iustitia commutativa*) i razdiobna (*iustitia distributiva*), a Toma Akvinski tumačeći Aristotela, potanje će obraditi i treću vrstu koju će nazvati 'zakonskom' ili 'općom' (*legalis seu generalis*).[...] Na temelju tih podjela Toma Akvinski i

nosno za krepost pravednosti jer pravednost kao način moralnog ponašanja pripada samoj njezinoj biti, ukoliko etika želi ostati zainteresirana za specifična pitanja društvenog života.

»S načelom pravednosti ne otklanja se samo anarhija; odbacuju se također diktatura i despotizam...«³² U problemskim etičkim pitanjima, kada se razmatra pitanje pravednosti u okvirima politike, obično se govori o pojmu »političke pravednosti«³³. Naime, pitanje »političke pravednosti« u sebi implicira i pitanje: *Postoji li uopće politička pravednost i može li se ona ostvariti?* Ako se ona može ostvariti, tada nalikuje moralnom načelu ili tzv. kategoričkom imperativu i u najužoj je vezi s njime. »Kriterij političke pravednosti sličan je dakle kriteriju čudorednih maksima, kategoričkom imperativu.«³⁴

Kategorički imperativ kao moralno načelo djelovanja pretpostavlja slobodu a čovjek je slobodan jer je biće uma. Kao biće uma on je u stanju ponašati se u skladu s moralnim načelom što onda znači da je u stanju živjeti čudoredno. Kategorički imperativ kao najviše moralno načelo može se primijeniti za prevladavanje konfliktnih životnih situacija. Možemo reći da kategorički imperativ u sebi između ostalog objedinjuje i različita načela pravednosti, što zapravo etiku dovodi u najužu vezu s filozofijom prava. »Načela pravednosti nisu ni idealni planovi ni konkretne utopije iz kojih bi se izravno moglo izvesti pravne norme ili institucionalne strukture za političko-socijalni svijet. Radi se više o kritičkim mjerilima prosuđivanja po kojima bi trebalo prije svega promatrati, prosuđivati, razvijati i oblikovati političko-socijalni svijet.«³⁵ »Socijalni svijet«, koji oduvijek jest, trebao bi biti polazište svakog načela koje izvire iz čovjekova svijeta, a time i polazište načela »političke pravednosti«.

Budući da svaka zajednica kao i svako društvo obiluje konfliktima i konfliktnim situacijama, očito je da bi svako etičko odnosno moralno djelovanje trebalo ići za tim da se konflikti međusobno ne zaoštavaju već da se učine podnošljivima. »Poredak prevladavanja konflikta koji zadovoljava univerzalni kriterij zakonitosti jest poredak koji je takoreći uspostavljen općom ili zajedničkom voljom. Stoga se može – kao npr. Hobbes, Rousseau, Kant i nedavno Rawls – u zasnivanju političke pravednosti posegnuti unatrag za pojmom društvenog ugovora: Pravedan je onaj politički poredak koji je utemeljen na društvenom ugovoru, ukoliko se ugovor ne shvaća kao povijesni događaj nego kao normativno-kritički po-

buduća pokoljenja rješavat će mnoga pitanja političke i gospodarske etike (npr. pitanja krađe, ubojstva, naknade štete, kamata, korupcije itd.)« M. VALKOVIĆ, »Solidarnost i pravda kao temelj socijalne države«, u: *Revija za socijalnu politiku*, Zagreb, 1996., br. 3–4., str. 225.

³² EP, str. 417.

³³ Usp. isto, str. 404.

³⁴ Isto, str. 415.

³⁵ Isto, str. 423 i dalje.

jam uma s kojim se legitimiraju opća načela pravednosti.«³⁶ Za ostvarenje načela političke pravednosti, kojoj je svrha *demokracija*, potrebno je radikalno drukčije razumijevanje samoga »ugovora«: *ugovor mora biti shvaćen kao Savez bližnjih, zemaljskog i ljudskog, nebeskog i božanskog, kao ponovni Savez kozmosa i ethosa.*³⁷

Činiti i provoditi takva djelovanja koja idu prema prevladavanju konfliktnih situacija ne znači ništa drugo nego ponašati se i djelovati u skladu s etičkim načelima. »Ako se dakle ne traži bilo kakav nego upravo najviši čudoredni kriterij, tada se mora napustiti egoistička i utilitaristička pozicija.«³⁸ Najviši čudoredni kriterij nije ništa drugo nego moralno načelo koje na način poticanja moralne svijesti teži k postizanju i ostvarenju najvišega dobra. Slijediti etičko načelo ne znači drugo nego založiti se za »političku pravednost«, čija je konačna svrha postizanje opće solidarnosti među ljudima kao i ostvarenje pravednog društva.

Čini se da je vrijedno razmotriti u kojem smislu O. Höffe u svojim promišljanjima etičke problematike nastoji osvijetliti i razviti strategiju tzv. »političke pravednosti«. Kod O. Höffea pojam »političke pravednosti« pojavljuje se kao pojam koji objedinjuje cjelokupni društveni, kulturni i politički život društva. Pojam »političke pravednosti« u sebi sadrži sve osnovne kriterije odgovorne politike čiji je konačni cilj pravedno, demokratsko i slobodno društvo. To znači da »politička pravednost« mora u sebi obuhvatiti govor o »socijalnoj i pravnoj državi«, govor o »ljudskim pravima«, kao i govor o »pravima suodlučivanja«³⁹. Stoga je zadaća svakog slobodnog i demokratskog društva da slijedi i razvija pojam »političke pravednosti« radi cjelovitog razvoja čovjekove osobe i njegova dostojanstva.

³⁶ *Isto*, str. 416.

³⁷ Ostvarenje *ugovora kao Saveza bližnjih* događa se u demokratskom poretku. Zbog toga je demokracija i danas jedini mogući i primjereni oblik upravljanja državom. Demokracija »ostvaruje raspodjelu moći i kontrolu moći i time nudi najviše moguće jamstvo za slobodu svakog pojedinca i za očuvanje ljudskih prava«. J. RATZINGER, *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien, ³1995., str. 65. Modernu državu prema Ratzingeru karakteriziraju tri temeljna pojma: *sloboda, pravo i dobro*. »U ovom razmatranju pojavljuju se uz ideju slobode dva daljnja pojma: pravo i dobro. Oba [pojma], to znači sloboda kao životni oblik demokracije te pravo i dobro kao njezin sadržaj, stoje jedan prema drugome u određenoj napetosti koja predstavlja današnju borbu za pravedni oblik demokracije i politike.« Usp. *isto*, str. 67. Pritom Ratzinger primjećuje da u suvremenim demokracijama nestaje ili se zapostavlja sljedeći važni pojam, naime pojam *istine*. »Pojam istine potisnut je u zonu netolerancije i antidemokracije. On više nije javno, nego samo privatno dobro, odnosno dobro skupina ali ne cjeline.« Usp. *isto*, str. 67 i dalje. Ratzinger zaključuje da suvremene demokracije u biti počivaju ili stoje u uskoj povezanosti s *relativizmom istine*.

³⁸ EP, str. 414.

³⁹ Usp. EP, str. 421.

Pojam »političke pravednosti« kod O. Höffea predstavlja izravnu kritiku svih etičkih teorija koje počivaju na užitku, koristi i sreći. Ono što ova etika na poseban način potiče jest opće dobro, kojem pridonosi pojedinac svojim slobodnim i odgovornim djelovanjem. Zadaća je takve etike da razvija strategiju za postizanje i ostvarenje općeg dobra kao konačne svrhe čovjekova djelovanja. S jedne strane jedna od temeljnih zadaća etike jest da kritički promotri postavljanje političkih teorija a s druge strane da postavljene teorije kritički prosudi u odnosu na njihovu istinitost i valjanost. Prema shvaćanju O. Höffea »smisleni cilj filozofskih i političkih nastojanja nije slobodna vlast nego pravedna vlast«⁴⁰.

Da bi uopće mogla zaživjeti ideja »političke pravednosti« kao najviši oblik političkog ponašanja, potrebno je prema O. Höffeu uvažiti tzv. »alternativni model« koji se temelji na komunikaciji ili dijalogu kao jedino mogućem sredstvu u razvoju demokratskog društva. Prema O. Höffeu postoje tri strukturalna čimbenika na kojima počiva svrhovita i demokratska komunikacija među ljudima:

1. »Komunikativno nalaženje odluke izričiti je proces razmatranja koji s obzirom na teorijske i praktične konflikte ne traži borbu nego miroljubivo rješenje, međusobni dogovor, promišljanje, uvid, zajedničko uvjerenje, slaganje, konsenzus i to ne samo o ciljevima i svrhama nego i o sredstvima.«⁴¹

»Miroljubivo rješenje«, do kojega se stiglo pravednim konsenzusom, podrazumijeva prethodnu borbu mišljenjâ i sukob voljâ koje unaprijed odustaju od borbe za opstanak i borbe do istrebljenja u smislu Hobbesova Leviathana;

2. »Ako se postigne praktični konsenzus o ciljevima i teorijski o sredstvima, tada je moguće komunikativno savjetovanje, doduše s vlastitim i međusobno suprotstavljenim interesima i mišljenjima; u protivnom ne bi se radilo ni o kakvom konfliktu pa bi savjetovanje bilo suvišno.«⁴²

»Komunikativno savjetovanje« moglo bi i u filozofskom i u teološkom pogledu podrazumijevati onu vrstu komunikacije koja podrazumijeva potpunu otvorenost zajednicâ ili vrstu ekumene koja polazi od potrebe postojanja i uvažavanja suprotstavljenih interesa;

3. »U stanovito vrijeme komunikacija nastaje kad se najmanje dvije osobe međusobno prihvate kao jednako vrijedni sugovornici. Razgovor je uvijek više nego očitovanje stanovišta, više nego čavrljanje, zabavljanje ili izmjena argumenata.«⁴³

⁴⁰ Isto, str. 411.

⁴¹ Isto, str. 428.

⁴² Isto.

⁴³ Isto, str. 429.

»Razgovor« ili »komunikacija« predstavlja u ovom smislu izraz međusobnog ljudskog uvažavanja, prihvaćanja Drugog i njegovih »interesa« koji – upravo s obzirom na drugo navedeno načelo – mogu biti potpuno u koliziji s mojim vlastitim interesima.

Na temelju ovih navoda vidljivo je da O. Höffe naglašava komunikaciju, dijalog kojemu je svrha ne samo omogućavanje boljeg razumijevanja među ljudima nego dijalog postaje jedna od temeljnih vrednota suvremenog društva na kojoj se tek može graditi »politička pravednost« koja se ne iscrpljuje u samovolji pojedinca nego u cijelosti počiva na međusobnom dogovoru ili konsenzusu. Dijalog i komunikacija među ljudima postaju ne samo temeljne kategorije demokratske kulture nego i jedina sredstva pomoću kojih je moguće promicati »političku pravednost« kao najviši oblik demokratskog zajedničkog života.

2. »Indiferentizam« kao osobiti vid »etičkog otpora«

Temeljna je značajka ljudskoga života da čovjek uvijek stoji pred pitanjima i izazovima. Budući da su u nekoliko zadnjih desetljeća velike promjene zahvatile cijelo društvo, kako ono na Zapadu tako i ono u zemljama tranzicije, i Crkva se našla pred novim izazovima i pitanjima koja traže nova promišljanja i nove odgovore. Ta pitanja i izazovi koncentriraju se prije svega oko problematike *nove evangelizacije* koja se zrcali u pitanju kako evangelizirati sekulariziranu Europu u kojoj su dovršeni ili su još na djelu procesi sekularizacije. »Mogli bismo također reći da Evropa, koja se oblikovala uslijed složenih obrata posljednjeg stoljeća, postavlja izazov kršćanstvu i Crkvi korjenitije nego što to dosadašnja povijest poznaje, i ujedno otvara danas nove i stvaralačke mogućnosti naviještanja i utjelovljenja Evanđelja.«⁴⁴ Ako Bog stoji izvan čovjekova vidokruga i interesa, ako čovjek više ne želi biti slika Božja, ako samo živi za ovozemaljske vrednote, tada se opravdano postavlja pitanje koja je konačna svrha i smisao njegova života i egzistencije.

»Doista, zapadna je Evropa u filozofiji i u praksi ponekad proglasila 'smrt Boga', a istočnoj je to uspjelo nametnuti ideološki i politički, no u toj istoj Evropi proglašena je 'smrt čovjeka' kao osobe i transcendentne vrijednosti. Na Zapadu je osoba žrtvovana blagostanju, a na Istoku strukturi.«⁴⁵

U nekoliko posljednjih desetljeća Europu su zahvatile velike društvene i gospodarske promjene. »Nakon naleta sekularizacije, nastupile su posljednjih nekoliko desetljeća takve promjene da se mnogi pitaju kamo ide Evropa (posebice

⁴⁴ VIJEĆE BISKUPSKIH KONFERENCIJA EVROPE, *Evangelizirati 'sekulariziranu' Evropu. Šesti simpozij evropskih biskupa. Rim 7–11. listopada 1985.* Zagreb, 1986., str. 6.

⁴⁵ *Isto*, str. 13.

Zapadna). U Istočnoj Europi bile su također promjene, ali većinom drukčije registrirane: pobune u istočnom Berlinu (1953.), Mađarskoj (1956.), Pragu (1968.), pokret solidarnosti u Poljskoj (1979./1980.) i, posebice, doista epohalna '1989.' godina, sa svim njezinim političkim, gospodarskim i uopće društvenim promjenama.«⁴⁶ Ovdje treba spomenuti i studentske nemire 1968. godine koji su zahvatili europske metropole osobito Pariz, Frankfurt i Berlin.⁴⁷

»Padom velikih protukršćanskih sistema na europskom kontinentu, nacizma i zatim komunizma, postavlja se hitan zadatak, da se ponovo ljudima i ženama Europe ponudi osloboditeljska poruka Evandjelja. Osim toga, kako se tvrdi u enciklici *Redemptoris missio*, u svijetu se ponavlja stanje *Areopaga iz Atene*, gdje je govorio sv. Pavao. Danas postoje mnogi 'areopagi' i prilično različiti: to su široka polja suvremene civilizacije i kulture, politike i ekonomije. *Što se Zapad više odvaja od svojih kršćanskih korijena, to više postaje misijski teren*, u obliku raznolikih 'areopaga'.«⁴⁸ U tom smislu Crkva danas trebala nastojati oko izgradnje novih evangelizacijskih »areopaga« koji bi omogućili Europi da se vrati svojim kršćanskim korijenima.

Sve je to imalo za posljedicu novo razumijevanje i tumačenje vrednotâ. »Naglo je nastupila promjena mnogih važnih društvenih vrednota u svezi s pojavama kao što su 'seksualna revolucija', prihvaćanje homoseksualnosti/homofilije u društvu, liberalizacija pobačaja i postupna legalizacija eutanazije, nagli porast razvoda braka i 'bezbračnih (izvanbračnih) obitelji', prodor biotehnologije u osobni i obiteljski život (umjetna oplodnja, genetski inženjering, kloniranje životinja, ali na pomolu je, čini se i kloniranje čovjeka itd.), udaljšavanje mnogih vjernika od Crkve kao institucije u vjerovanju i praktičnom životu, opadanje svećeničkih i redovničkih zvanja, opći vjerski i moralni individualizam te pojačani pluralizam vjerskih i moralnih shvaćanja. Mnogi su iznenađeni i dezorijentirani tim naglim promjenama.«⁴⁹

Ovi događaji ne samo da su naznačili i pokušali odrediti novu demokratsku kulturu i orijentaciju, već su potaknuli brojne diskusije među raznim znanstvenicima i teolozima, kao i među ljudima dobre volje. S tim u vezi otvorena su brojna pitanja koja se zrcale u pitanju poštivanja ljudskih prava, čovjekove slobode, slobode medijâ, zalaganje za čovjekovu odgovornost, novo promišljanje čovjekova odnosa prema prirodi, promicanje dijaloga, te svesrdno zalaganje za razvijanje i postizanje demokracije kao najhumanijeg društvenog poretka.

⁴⁶ M. VALKOVIĆ, »Vjera i moral u Hrvatskoj. Djelomično izvješće. Opći uvod«, u: *Bogoslovska smotra*, Zagreb, 68 (1998.), br. 4, str. 465.

⁴⁷ Usp. isto.

⁴⁸ IVAN PAVAO II., *Tertio millennio adveniente. Nadolaskom trećeg tisućljeća. Apostolsko pismo o pripremi jubileja godine 2000.*, Zagreb, 1996., str. 64.

⁴⁹ M. VALKOVIĆ, »Vjera i moral u Hrvatskoj«, str. 465 i dalje.

Budući da danas ima mali broj onih koji žive i prakticiraju vrednote, može se s pravom govoriti o općoj *krizi* morala. Ta je *kriza* višeslojna i višestruka. S jedne strane ona je plod sekularizacijskih procesa koji su zagovarali ili zagovaraju još i danas tzv. apsolutnu slobodu i potpunu individualizaciju čovjekova života i, s druge strane, kriza je plod sveprisutnog faktičnog stanja koje nam govori da postoji samo mali broj onih koji vrednote u svome životu doista prakticiraju.

»Današnji etički relativizam, koji uzrokuje potamnjenje moralnih vrijednosti, pogoduje širenju postupaka koji vrijeđaju dostojanstvo ljudske osobe, a to predstavlja ozbiljnu prepreku humanističkom razvoju na raznim područjima života.

Jasno je uostalom da se dobro osobe, što je konačna svrha svakoga kulturnog i znanstvenog zalaganja, nikada ne može rastaviti od skrbi za opće dobro.«⁵⁰

Skrb za »opće dobro«, služenje pojedinca zajednici i zajednice pojedincu, ističe zahtjev da dobro mora biti temelj svih vrednota i vrednovanja upravo u onom smislu u kojem sam to naznačio u uvodu.

Stoga je opravdano progovoriti o općoj *krizi* morala koja je zahvatila pojedinca i društvo. Treba također reći da danas pojam morala odnosno etičnosti doživljava svoju transformaciju i različite interpretacije. »Jasno je da pojam morala u suvremenom svijetu nije više tako jednoznačan i da razne interesne grupe, institucije, teoretičari i, na kraju, pojedinci i društva pod *moralom* i *moralnim ponašanjem* misle često na sasvim različite sadržaje, ponekad i potpuno oprečne. Govori se još o tradicionalnom, permisivnom, individualnom, socijalnom, gospodarskom, političkom moralu itd.«⁵¹

U enciklici *Fides et ratio* papa Ivan Pavao II. govori o činjenici da je suvremenog čovjeka zahvatila opća »'kriza smisla'«⁵² koja pogađa sve razine čovjekova života. »Pogledi o životu i svijetu, koji su često znanstvenog karaktera, toliko su se umnožili da nam doista pružaju izgled razmrvljenoga znanja. To dovodi do toga da se teško, a katkada i uzalud, traži smisao ili značenje stvari. Dapače – i to je ono što još više zbunjuje duh – u ovome skupu činjenica i djela u kojima se danas živi i koji, čini se, tvore tijek samoga života, ima onih koji pitaju je li još uopće smisljeno pitati o samom smislu stvarnosti. Mnoštvo mišljenja među kojima se raspravlja o tome što treba odgovoriti, ili također različiti načini tu-

⁵⁰ IVAN PAVAO II., »'Poštujte etičke opsege kulture'. Govor predstavnicima hrvatske kulture i znanosti u Apostolskoj nuncijaturi u Zagrebu, 3. listopada 1998.«, u: *Testament za treće tisućljeće*, Zagreb, 2000., str. 243.

⁵¹ G. ČRPIĆ i M. VALKOVIĆ, »Moral u Hrvatskoj u sociologijskoj perspektivi«, u: *Bogoslovska smotra*, Zagreb, 70 (2000.), br. 1., str. 3.

⁵² IVAN PAVAO II., *Fides et ratio. Vjera i razum. Enciklika svim biskupima Katoličke crkve o odnosu vjere i razuma*, Zagreb, 1999., str. 112 (ubuduće se navodi kao FeR).

mačenja i promatranja ljudskog života i svijeta, ne čine ništa drugo doli to da još više zaoštravaju tu sumnju koja lako prelazi u osjećaj skepticizma i ravnodušnosti ili u različite oblike nihilizma.«⁵³ Crkva ne stoji više pred dilemom da li prihvatiti ili ne prihvatiti izazove vremena, uči u dijalog sa svijetom, već je svjesna da se na ta pitanja moraju tražiti novi odgovori koji bi naznačili i otvorili moguće nove putove nade za budućnost čovjeka i svijeta. Ako je za opću Crkvu glavni problem bio skepticizam i nihilizam, za Crkvu u tranzicijskim zemljama može se reći da je njezin specifični problem bio *ateizam* kao svjetonazor koji je izrastao na povijesnim naslagama skepticizma i nihilizma. Novonastalu situaciju, u kojoj se našla Crkva u Europi, nakon sveprisutne sekularizacije i pada komunizma kao društvenog uređenja, možemo opisati jedinstvenim pojmom »indiferentizma«⁵⁴, koji izrasta ili je plod skepticizama, nihilizama i ateizama. Taj se *indiferentizam* pokazuje i dolazi do izražaja na svim razinama čovjekova života, kako na društvenoj tako i na crkvenoj. Na društvenoj razini on se zrcali u čovjekovoj ravnodušnosti prema tradiciji i povijesti, prema društvenim institucijama, u nedovoljnoj angažiranosti i odgovornosti za opće dobro, a na crkvenoj razini on se pojavljuje kao *religiozna i vjernička ravnodušnost* prema crkvenim institucijama, obredima i religioznim vrednotama uopće. Ovdje se prije svega želimo pozabaviti pitanjem *etičkog i religioznog indiferentizma*. Ovaj nam se termin čini prikladnim da se pomoću njega na odgovarajući način opiše i obuhvati naša crkvena stvarnost u kojoj se našla Crkva u suvremenom društvu. Danas možemo govoriti o stupnjevitijoj i slojevitijoj etičkoj i religioznoj ravnodušnosti koje prepoznajemo kao specifikum našega vremena.

Profesor sociologije i socijalne politike F.-X. Kaufmann (r. 1932.) u svojim sociološkim analizama također razmatra problematiku *indiferentizma* s posebnim osvrtom na tzv. religiozni *indiferentizam*⁵⁵. Možemo reći da govor o religioznom *indiferentizmu* u sebi implicira i govor o etičkom *indiferentizmu*. Pojmove religioznog *indiferentizma* i etičkog *indiferentizma* smatramo komplementarnima. Oni se jedni u druge pretaču te jedni druge dopunjuju. F.-X. Kaufmann govori o četverostrukom religioznom *indiferentizmu*.

Prema Kaufmannu, prvi stupanj indiferentizma sastoji se u tzv. »*indiferentnosti prema Crkvi ili konfesiji*«⁵⁶. Ova indiferentnost ili ravnodušnost prema

⁵³ FeR, str. 112 i dalje.

⁵⁴ »Ravnodušnost prema dobru i zlu dolazi od ograničene slobode. Snaga za dobro dolazi od čovjekove sličnosti s Bogom. Slobodan čovjek ima udjela u Božjoj slobodi. Sloboda je dakle božanska moć.« T. IVANČIĆ, *Ovisnost i sloboda*, Zagreb, 2000., str. 35.

⁵⁵ Usp. o tome: F.-X. KAUFMANN, »Religiöser Indifferentismus«, u: *Glauben ermöglichen. Zur gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik*, hrsg. von E. PAUL und A. STOCK, Mainz, 1987., str. 115.

⁵⁶ Isto, str. 116.

Crkvi ili konfesiji nastupila je uslijed sekularizacijskih procesa ali i uslijed religioznih sukoba koji su se dogodili u 17. stoljeću.

Drugi stupanj indiferentizma Kaufmann prepoznaje u »*indiferentnosti prema kršćanskim sadržajima*«⁵⁷. Uslijed sekularizacijskih i demitologizirajućih procesa kršćanski sadržaji koji su stoljećima vrijedili kao neupitni i općeprihvaćeni postaju ne samo predmetom kritike nego i predmetom svjesnog odbijanja. Prosvjetiteljstvo koje je svjesno poticalo takve dekrizijanizirajuće i demitologizirajuće procese, ponudilo je nasuprot objavljenim kršćanskim »vjerskim istinama« alternativne oblike vjerovanja. Takvi se alternativni oblici vjerovanja obično prepoznaju kao »vjera u znanost, u pravnu državu ili u prirodu«⁵⁸. Osim ovih proklamiranih vrednota prosvjetiteljstvo se načelno založilo za opću emancipaciju čovjeka kao bića uma i slobode.

Treći stupanj indiferentizma, prema Kaufmanu, označen je kao »*indiferentizam prema kolektivno važećim hijerarhijama*«⁵⁹. Pod pojmom »kolektivne hijerarhije« ovdje se ne misli samo na crkvenu hijerarhiju, naprotiv ovim su pojmom između ostalog mišljene i sve one svjetovne hijerarhije koje na način autoriteta, zapovijedi ili tražene poslušnosti posreduju svoje »istine«. Sve ove hijerarhije pozivaju se na vlastitu *savjest* kao jedinu moralnu *instancu* koja sama sudi o onome što je moralno dobro a što je zlo. »Čini se da je u porastu broj onih koji odbacuju zajednička obvezujuća mjerila i koji se pozivaju na vlastitu savjest kao instancu vrednovanja.«⁶⁰ Ova ravnodušnost ili indiferentizam može se okvalificirati kao situacijski indiferentizam, a etička vrednovanja koja proizlaze iz takvog indiferentizma mogu se označiti kao situacijska vrednovanja što nas u biti dovodi do situacijske etike koja postaje izraziti primjer etike subjektivizma našega vremena. »*Pri toj svijesti priznaje se tada samo još stvarna zakonitost – gospodarska, politička, možda čak religiozne stvarne zakonitosti – ali se nije više spremno da ih se dovede u rangirani poredak, nego se odlučuje kontekstualno sada za gospodarsku, sada za političku, sada za religioznu i poziva se na vlastitu savjest kao kriterij za ovu odluku.*«⁶¹

⁵⁷ Isto. Kršćanstvo sa svojom kršćanskom porukom ili sa svojim kršćanskim sadržajima ima, prema F.-X. Kaufmannu, i danas svoju šansu ako se uspiju razviti »*nove socijalne forme*« koje pružaju »*vjerodostojnost*« kršćanskom naviještanju vjere. Usp. o tome: F.-X. KAUFMANN/J.B. METZ, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg/Basel/Wien, 1987., str. 87.

⁵⁸ F.-X. KAUFMANN, »Religiöser Indifferentismus«, str. 116.

⁵⁹ Isto. »Kolektivno važeće hijerarhije« vezane su uz institucije bilo državne bilo crkvene. U »statičkom društvu« ljudi se bezpogovorno vežu za »kolektivne hijerarhije«, dok je u »dinamičkom društvu« odnos navezanosti na institucije općenito vrlo slab. Usp. o tome: H.-H. SCHREY, *nav. dj.*, str. 149.

⁶⁰ F.-X. KAUFMANN, »Religiöser Indifferentismus«, str. 117.

⁶¹ Isto.

Upravo ovo kontekstualno odlučivanje izravni je primjer ne smo jedne situacijske etike, nego i jedne etike subjektivizma kao svojevrzne paradigme suvremenog društva. U tom kontekstu više ne vrijedi ono što bi obično trebalo vrijediti kao »objektivno dobro«, nego se načelno u smislu pragmatizma odlučuje za one vrednote koje obilježuju dotičnu situaciju. Subjektivna etika koja počiva na pragmatizmu potiče užitak, osobnu sreću pojedinca kao i njegovu osobnu korist. Ona stoga ne gleda dobro drugoga, zajednice, nego služi i potiče egoizam i kao takva izravni je primjer etičkog egoizma.

Četvrti stupanj indiferentizma, prema F. X. Kaufmannu, možemo označiti kao »*ravnodušnost prema svakoj obvezi*«⁶². Ovu vrst ravnodušnosti H. R. Schlette označava kao »*praktični nihilizam*«⁶³. Ovaj stupanj indiferentizma još izravnije potiče situacijsku etiku subjektivnosti u kojoj sve više dolazi do izražaja »*otuđenje, gubitak identiteta, nesavjesnost ili totalni oportunistički*« te se u ovom kontekstu može govoriti o tzv. »*individualnoj areligioznosti*«⁶⁴ koja pod utjecajima sekularizacijskih procesa postaje sve očitija i sve prisutnija u zemljama kršćanske Europe. Praktični nihilizam i agnosticizam samo su daljnja konkretizacija ovog stupnja indiferentizma. I to je zapravo situacija u kojoj danas živi Crkva i cijelo društvo.

Crkva na početku trećeg milenija postaje sve više svjesna činjenice da njezin glavni problem više nije »*ateizam*« kao svjetonazor, nego prije svega »*indiferentizam*« ljudi prema etičkim i moralnim vrednotama. Ali taj indiferentizam nije samo crkveni problem, taj se problem pojavljuje i u svim sferama društvenoga života, te kao takav ostaje glavni problem društva u cjelini.

Kao što Crkva mora razmišljati o novim putovima evangelizacije na istom tragu problema nalazi se i suvremeno društvo koje također mora razmišljati o indiferentizmu svojih građana u odnosu na demokratska zbivanja u društvu. Crkva kao i demokratska država biti će uvjerljivije i vjerodostojnije ako budu okrenute prema čovjeku i stvarnim problemima ljudi.

Ovdje mora doći do obrata i promjene dosadašnjeg mentaliteta. *Taj novi mentalitet trebao bi pokazati ne samo to da pojedinac služi zajednici, nego prije svega da zajednica služi pojedincu.* Pri tom bi trebale doći do izražaja briga i skrb kako crkvenih tako i društvenih institucija o egzistencijalnim problemima svojih vjernika i svojih građana. I upravo je to mjesto gdje Crkva i demokratska država svakodnevno polažu svoj ispit. Naime, ovdje ostaje glavno pitanje u kojoj su mjeri Crkva i demokratska država spremne i osposobljene vršiti službu

⁶² Isto.

⁶³ Usp. H. R. SCHLETTE, »*Vom religiösen Indifferentismus zum Agnostizismus*«, u: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 19. Jg. (1983.), Heft 5, 370 i dalje.

⁶⁴ Usp. F.X. KAUFMANN, »*Religiöser Indifferentismus*«, str. 118.

dijakonije u tolikoj mjeri će ove institucije postati vjerodostojnije a njihovo poslanje i poruke i konačno njihov način djelovanja uvjerljiviji i prihvatljiviji.

3. Ostvarivanje dobra – mogući putovi prevladavanja »krize«

O. Höffe se u okviru svojih etičkih promišljanja posebno koncentrira oko načela *supsidijarnosti*. »Tražeći dotični pojam, došao sam do načela koje je blisko duhu ove kuće, katoličkoj socijalnoj etici, a koje se ipak ne veže za konfesionalne granice. To je načelo *supsidijarnosti*.«⁶⁵ Načelo *supsidijarnosti* ne samo da danas igra važnu političku ulogu u Europi bez granica, ono je blisko kako Katoličkoj crkvi tako i evangeličkoj Crkvi. »Načelo *supsidijarnosti* danas je vrlo poznato i prihvaćeno načelo, posebice u raspravljanjima i postupcima u vezi s europskim integracijskim procesima, za koje je *supsidijarnost* vlasti i struktura od životne važnosti. Donedavno su mnogi držali da je načelo *supsidijarnosti* nešto tipično katoličko.«⁶⁶

Iako je načelo *supsidijarnosti*, kao načelo društvenog i crkvenog života, bilo isticano i ranije, po prvi puta ga je izravno formulirao papa Pio XI. u enciklici *Quadragesimo anno* (1931.) godine.⁶⁷ Ono dobiva središnje značenje u katoličkom socijalnom nauku i kasnije je s velikim interesom sve do danas razvijano u katoličkoj teologiji. »Ako imamo pred očima da su u tadašnjoj Europi bili u porastu totalitarni sustavi s autoritarnim načinom upravljanja 'odozgo' (Duce, Führer, Caudillo, Poglavnik, centralni komiteti), ne možemo dostatno ocijeniti značenje 'katoličkog' načela *supsidijarnosti*, koje je danas sve više prihvaćeno kao načelo društveno-političkog života. Integracijski procesi ujedinjenja Europe danas izričito i *de facto* počivaju na tom načelu.«⁶⁸ Ako načelo *supsidijarnosti* zagovara da je društvo kao i sav društveni život moguće organizirati *odozdo prema gore*, tada s pravom možemo reći da je načelo *supsidijarnosti* u biti demokratsko načelo u kojem dolazi do izražaja *solidarnost* kao sadržajno ispunjavanje načela *supsidijarnosti* i kao općeljudska vrednota. »Ako je načelo *supsidijarnosti* više formalne naravi, *načelo solidarnosti* je u tijesnoj vezi s njime i sadržajno ga

⁶⁵ O. HÖFFE, »Supsidijarnost: O službi zajednice individui«, u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 70 (1998.), str. 594.

⁶⁶ M. VALKOVIĆ, »Solidarnost i pravda kao temelj socijalne države«, u: *Revija za socijalnu politiku*, br. 3–4 (1996.), str. 219–220.

⁶⁷ Usp. o tome: isto, str. 220. »Mjesto pronalaženja načela u enciklici *Quadragesimo anno* br. 79., pripada u najviše citirana mjesta iz papinskih poslanica.« K. GABRIEL, »Das Subsidiaritätsprinzip in *Quadragesimo anno*. Zur ideenpolitischen Genese eines Grundbegriffs der katholischen Soziallehre«, u: *Subsidiarität – Strukturprinzip in Staat und Gesellschaft*, hrsg. von A. RAUSCHER, Köln, 2000., str. 14.

⁶⁸ M. VALKOVIĆ, »Civilno društvo – izazov za državu i Crkvu«, u: *Izazovi civilnog društva u Hrvatskoj*, uredio S. BALOBAN, Zagreb, 2000., str. 68 i dalje.

ispunja.«⁶⁹ Dapače, solidarnost omogućava načelu supsidijarnosti njegovu primjenu i oblikovanje u životnim situacijama ljudi. »Opravdano je, stoga, mišljenje kako sama solidarnost postaje apstraktna, ako nije popraćena onim što kršćani zovu *ljubav prema bližnjemu*. Ta se dva pojma moraju upotpunjavati. Za uspostavu solidarnosti nije dovoljan neki razlog *izvana*.«⁷⁰ Od presudne je važnosti upravo ono što će E. Lévinas u svojoj etici eksplicirati u svojoj osnovnoj tezi kako *Drugi* (bližnji) vrijedi prije mene samoga. »Solidarnost kao odgovor na konflikte samo je prvi i rudimentarni oblik solidarnosti. Ona mora postati krepost koja će biti trajni sastavni dio društvenog života. [...] Drugim riječima, predstoji nam izgradnja solidarnosti kao trajne društvene i moralne kreposti.«⁷¹ Ako solidarnost postane krepost, to znači da je načelo supsidijarnosti došlo do svoje izvorne izražajnosti kojom su stvoreni uvjeti za ostvarenje socijalne države. Socijalna država preuzima »odgovornost za temeljnu materijalnu dobrobit i materijalnu sigurnost svojih građana«⁷².

U kršćanstvu pojam solidarnosti razumijeva se u smislu čovjekova dostojanstva a to znači da prema bližnjemu moram biti solidaran jer ako to nisam onda ugrožavam njegovo dostojanstvo.⁷³ »Moralnost čovjekova djelovanja proizlazi iz dostojanstva čovjeka kao osobe.«⁷⁴ Važno je naglasiti da načela *supsidijarnosti* i *solidarnosti* teže prema uspostavi ravnoteže koja je narušena osobnim i sebičnim interesima pojedinaca, skupina ili jedne cijele zajednice. Ova uspostava ravnote-

⁶⁹ Isto, str. 69. »Posebno je potrebno naglasiti načela *solidarnosti* i *općeg dobra*, jer je polazeći od njih moguće govoriti o pravdi u društvu i državi. I jedan i drugi pojam proizlaze iz poimanja čovjeka i njegove društvene naravi, imaju svoju povijest i svoju današnju problematiku. Platonova *Država* i njoj sukladan pojam općeg dobra vode izravno u totalitarizam, što je i teorijski i praktično provedeno u totalitarnim režimima 20. stoljeća, kako je to sjajno opisao Karl Popper u svom poznatom djelu *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* (Popper, 1945.). Ako čovjek nije pravilno shvaćen kao osoba u svojoj ljudskoj naravi i u svom ljudskom dostojanstvu, tada pojmovi *solidarnost* i *opće dobro* mogu poslužiti kao teorijska podloga za nasilje nad čovjekom i kršenje njegovih prava.« M. VALKOVIĆ, »Solidarnost i pravda kao temelj socijalne države«, u: *Revija za socijalnu politiku*, str. 218 i dalje.

⁷⁰ J. GRBAC, »Solidarnost u civilnom društvu«, u: *Izazovi civilnog društva u Hrvatskoj*, str. 96 i dalje.

⁷¹ Isto, str. 98.

⁷² E. PUSIĆ, »Uvjeti institucionalne stabilizacije socijalne države«, u: *Revija za socijalnu politiku*, str. 205.

⁷³ »Specifičnost kršćanskog poimanja solidarnosti je u tome što kršćani temelj solidarnosti smještaju u narav i dostojanstvo čovjeka, za razliku od mnogih doktrina koje u solidarnosti gledaju samo praktični način svladavanja problema, te razlog solidarnosti traže ne u čovjeku kao takvom, nego u drugim povijesnim, ekonomskim, društvenim ili političkim čimbenicima.« Usp. o tome: J. GRBAC, nav. dj., str. 105.

⁷⁴ M. VALKOVIĆ, »Političar i etička dimenzija politike«, u: *Kršćanstvo, Crkva i politika*, Zagreb, 1999., str. 65.

že koju posreduju načela *supsidijarnosti* i *solidarnosti* ne znači ništa drugo nego uvažavanje vrednote pravednosti na kojoj se trebaju zasnivati međuljudski odnosi demokratskog i slobodnog društva.

Interesantno je vidjeti koju strukturu razumijevanja načelo *supsidijarnosti* dobiva u okvirima jedne filozofijske etike koja se ne poziva na objavu i nije izravno vezana i ne ovisi o teološkoj refleksiji u najužem smislu riječi.

Prema O. Höffeu, struktura pojmovnog određenja načela *supsidijarnosti* sastoji se od sedam važnih čimbenika koji čine temeljne postavke načela *supsidijarnosti*.⁷⁵

Prvo, načelo *supsidijarnosti* daje na znanje da se svakom pojedinom članu društvene zajednice mora priznati njegova sloboda, osobnost, inicijativa i kreativnost. Drugo, *supsidijarnost* se sastoji u poštivanju i prijenosu kompetencija odozgo na dolje. Treće, posve je jasno da pojedinac mora biti okrenut prema zajednici kao društvenoj strukturi a načelo *supsidijarnosti* u tom smislu pojedinca osposobljava, motivira ili mu propisuje određene zabrane. Četvrto, načelo *supsidijarnosti* izravno naglašava i potiče *dijakoniju*; to znači da oni koji su po hijerarhiji najviši trebaju svoj društveni status prepoznati kao služenje zajednici. Peto, načelo *supsidijarnosti* primjenjivo je također i na državne institucije u smislu ograničavanja države kao političkog centra moći. Ovo načelo izravno potiče dijalog a ne vladavinu jačega. Šesto, načelo *supsidijarnosti* svjesno se opredjeljuje za jačanje onih društvenih oblika koji pridonose suživotu a ne međusobnoj sebičnoj i neodgovornoj konkurenciji. I sedmo, načelo *supsidijarnosti* želi posebno naglasiti, da međusobno nepoštivanje kompetencija zapravo znači prijestup koji stoji u uskoj vezi s nepravdom, koju si pojedinci, skupine ili institucije međusobno nanose.⁷⁶

U etimološkom smislu u načelu *supsidijarnosti* zrcali se latinski izraz *subsidiium*⁷⁷ kojim se označava pričuva ili zaliha. Izraz pričuva koristi se u smislu vojne pričuve a zaliha u smislu ekonomske potpore ili pomoći. »Iza misli o *supsidijarnosti* stoji jedna socijalna filozofija koja ustvari seže do antike, do Aristotelove teze da je čovjek po prirodi politička životinja (*Politika* I 2, 1235a 2 i da-

⁷⁵ Reinhard Marx osvrće se također na sedam čimbenika koje u svojoj interpretaciji načela *supsidijarnosti* prepoznaje O. Höffe. Usp. o tome: R. MARX, »Subsidiarität – Gestaltungsprinzip einer sich wandelnden Gesellschaft«, u: *Subsidiarität – Strukturprinzip in Staat und Gesellschaft*, str. 39 i dalje. Prema navodima R. Marxa načelo *supsidijarnosti* izravno je usmjereno na »pojedince«. Usp. isto, str. 41.

⁷⁶ Usp. o tome: O. HÖFFE, nav. dj., str. 595 i dalje.

⁷⁷ Izraz *subsidiium* vojnog je porijekla i označava vojnu pričuvu u smisli trećega vojnoga reda u rimskoj vojnoj postavi. Naime, kada u nastalom boju prvi i drugi postavljeni bojni red ne mogu više odoljeti naletu neprijateljskih snaga, tada intervenira pričuva koja treba omogućiti premoć nad neprijateljem i stabilizirati bojišnicu. Usp. o tome: isto, str. 596.

lje). Ni u Aristotela zajednica nema vlastitoga prava. Ona, naprotiv, služi individuumima, koje su u nedostatku autarkije upućene na suradnju sa sebi sličnima.«⁷⁸ U ovoj Aristotelovoj tezi dolazi do izražaja *dijakonija* kao služenje zajednice u kojem se zajednica više ne shvaća kao centar političke moći iz kojega se nadgleda druge i vlada nad drugima, nego kao mjesto razumijevanja za one koji su se našli u nevolji.»Načelo supsidijarnosti što dolazi od Aristotela razumije društvo prije svega kao pomoć i suradnju; prava slobode proširuju pogled za konkurenciju i konflikt.«⁷⁹ Ali očito da se već i kod Aristotela radi o etičkom pokušaju afirmiranja one političke volje koja ide za tim da se prisutni društveni konflikti ne zaostavljaju, nego da se političkim dogovorom pokušaju prevladati. Ovaj pokušaj prevladavanja konfliktnih situacija u zapadnjačkoj filozofiji prosvjetiteljstva posebice je afirmirao i razradio I. Kant u postavljanju *kategoričkog imperativa*, kojemu je bila konačna svrha *dijalog*, *tolerancija* i postignuće *konsenzusa* svijui. »U zahtjevu za suvremenošću moderne države leži, naime, jedna tendencija k samoprecjenjivanju kojoj se supsidijarnost suprotstavlja podsjećanjem da politička moć ne dolazi odozgo i da se kao milost provodi prema dolje. Ona se, naprotiv, dodjeljuje odozdo, od onih koji pripadaju zajedničkom u pravu, i prenosi se državi samo pod uvjetom da služi svim pripadnicima zajedničkog prava.«⁸⁰ Suvremena država koja poštuje načelo *supsidijarnosti* mora povesti brigu o zaštiti temeljnih ljudskih prava, mora voditi brigu o poticanju i razvoju demokracije, ona se jednom riječju po *dijakoniji* mora brinuti o pojedincima, skupinama i cijeloj zajednici. Suvremena država prepoznaje *pluralizam* kao vrednotu koja uvažava čovjekovu slobodu i njegovo dostojanstvo. *Pluralizam* na taj način postaje nezaobilazni čimbenik razumijevanja suvremene države iz kojeg u dijalogu izrasta vrednota *tolerancije*⁸¹. »Pluralistička društva stoga zahtijevaju ne samo poznate vrline tolerancije i sposobnosti za kompromis nego i po pravednosti zapovijednu sposobnost da se obuzda moć i utjecaj izvjesnih skupina, a drugih, naprotiv,

⁷⁸ Isto, str. 597.

⁷⁹ Isto. S obzirom na Aristotelovo poimanje supsidijarnosti u kojem dolazi do izražaja služenje zajednici, načelo supsidijarnosti i u naše vrijeme se sve više shvaća kao načelo koje potiče čovjeka na služenje zajednici ali također i na služenje zajednice pojedincu. Na taj način načelo supsidijarnosti postaje i danas jedno opće prisutno »načelo oblikovanja« tzv. »socijalne politike«. Usp. o tome: J. BECKER, »Hilfe zur Selbsthilfe – Bürgernahe Gestaltung der Kommunalpolitik«, u: *Subsidiarität – Strukturprinzip in Staat und Gesellschaft*, str. 72.

⁸⁰ O. HÖFFE, *nav. dj.*, str. 598.

⁸¹ Vrednote dijaloga i tolerancije u Katoličkoj crkvi posebno je uvažio i II. vatikanski sabor koji se opredijelio za ekumenizam. »Koncil uči da svi treba da imamo poštovanje prema ljudima drugačijeg uvjerenja i želju da jedni druge obogatimo onim što jesmo i što mislimo. Koncil time pretpostavlja da nitko nema monopol na istinu i dobrotu te da postoji mogućnost neprestanog rasta u spoznaji vjerske istine. Taj se rast izaziva i potiče dijalogom.« M. ZOVKIĆ, *Medureligijski dijalog iz Katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1998., str. 23 i dalje.

ojača.«⁸² Suvremena država mora znati i moći pokazati više smisla i razumijevanja i za pojedinca i za zajednicu; ne smije se ograničiti samo na apele, mora se odlučiti na konkretno djelovanje uzimajući pri tom načelo *supsidijarnosti* kao nit vodilju koja svoje formalno i sadržajno određenje dobiva u *dijakoniji* kao prepoznatljivom načinu djelovanja koji jača svako demokratsko društvo.

Dijakonija stoji u najužoj vezi s *darivanjem*. Tko služi drugima taj se i dariva. Iz ovoga proizlazi da je *darivanje* zapravo sinonim za *služenje*. Smisao za zajednicu ali i smisao pojedinca za opće dobro zajednice, zapravo su oni interakcijski procesi koje svjesno potiče načelo *supsidijarnosti* i zato ga se može podjednako dobro primijeniti kako na suvremenu demokratsku državu tako i na Crkvu i njezino poslanje. »Moderna su društva, prije svega u kontinentalnoj Europi, postala virtuozima jednog propisanog smisla za zajednicu – pa potiskuju alternativnu virtuoznost, slobodni smisao za zajednicu, darežljivost kao osobni stav. Razjašnjenju ovdje može pomoći grčki jezik; darežljivost se na grčkom jeziku kaže *eleutheriotes*. Tko se lijepi za svoj imetak i samo ljubomorno pazi na njegovo uvećavanje, sitničar je; znak *eleutheros*-a, slobodna čovjeka, jest pripravnost da daje drugima.«⁸³

Načelo *supsidijarnosti* isključuje svaku moć lobbyja, čija politička održivost na vlasti počiva na dobro pripremljenim i razrađenim birokratskim strukturama. »U birokratiziranom smislu za zajednicu, u državi blagostanja, do sada je dominiralo načelo lobbyja. Njemu se načelo *supsidijarnosti* suprotstavlja zahtjevom da se potakne životno htjenje postojećih socijalnih jedinica, a ne njihova sposobnost da idu prositi.«⁸⁴

Na temelju rečenoga postaje jasno da načelo *supsidijarnosti* stoji u izravnom sukobu i kritici prema svim onim političkim strukturama koje su izgradile ili grade svoju političku vlast na interesnim skupinama pojedinih lobbyja, jer svaka takva politička vlast ne odgaja pojedinca u njegovu dostojanstvu, ne odgaja ga za poštivanje ljudskih prava, nego ga čini robom i poslušnikom dotične političke elite. »Supsidijarnost pri tomu ima rang načela, jedne ideje prava i ideje države, a ne rang pravila koje definira jednoznačne odluke.«⁸⁵ Da bi se ostvarila ideja prava i ideja demokratske države koju potiče načelo *supsidijarnosti*, treba uvažiti činjenicu da načelo *supsidijarnosti* s jedne strane ne nudi nikakva definitivna rje-

⁸² O. HÖFFE, nav. dj., str. 600. Obuzdati »moć i utjecaj izvjesnih skupina« zapravo znači ojačati zahtjev za ljudskim pravima koja su bitni čimbenik pluralističkog društva. Ljudska prava »ne pripadaju [...] zapovijedi pluralizma i tolerancije, ona *su* sadržaj tolerancije i slobode«. Usp. o tome: J. RATZINGER, nav. dj., str. 68.

⁸³ O. HÖFFE, nav. dj., str. 600.

⁸⁴ Isto, str. 601.

⁸⁵ Isto.

šenja u postizanju toga cilja ali daje jasne smjernice u kojem pravcu treba ići i usmjeriti čovjekova nastojanja da bi se ostvarila i postigla željena svrha.

Zbog toga smatram da Katolička Crkva⁸⁶ ima odgovor na problem »krize vrednotâ« i to upravo oslanjajući se na načelo supsidijarnosti po kojem zajedničko dobro treba biti ostvarivano prema načelu međusobnoga služenja, u kojem drugi nisu ni predmeti mojih interesa ni protivnički »subjekti«, već bližnji kao izvor i temelj kojega odgovornoga i kreposnoga djelovanja.

Držim da bi ovdje izneseno moglo biti predložak za ozbiljnu i temeljitu raspravu našega teološko-pastoralnoga tjedna koji se izričito bavi ne samo problemom vrednotâ u kršćanstvu, nego nastoji tematizirati sociološke, obiteljske, političko-gospodarske, odgojno-obrazovne, medijske, kulturne, ekumenske i bioetičke aspekte ovoga problema. Ta ozbiljna rasprava mogla bi Katoličku Crkvu u Hrvatskoj učiniti aktivnim sudionikom – rekao bih – odlučujućih događanja u povijesti hrvatskoga naroda.

Summary

VALUE SYSTEMS TODAY

If we assume today's society is affected by a general »value crisis«, we face questions that neither the Church nor society can remain indifferent to. What happens in society is the constant »reevaluation of all values« (Friedrich Nietzsche) that makes those same values superfluous. It is the »reevaluation of all values« that has brought before today's society new questions and challenges. Since »material values« that stimulate having and possessing are dominant with most people, it is obvious that the spiritual-religious values are being suppressed and cast aside.

This exposition tries to point out basic value systems that have become prevalent in today's society of globalization and characterize the Church as a constitutive element of society. It is obvious that both the modern society and the Church are facing challenges and issues that require new consideration and answers. The Church connects the search for responses to these pressing issues to an opportunity for »new evangelization«. Therefore, we can say that the Church in the new millennium finds itself at the beginning connected to the issue of searching for a new »identity« for the Church itself or for the »new face« of the Church.

⁸⁶ Da bi Crkva odgovorila na problem »krize vrednotâ« koja se predstavlja i kao »kriza smisla«, ona mora trajno u okvirima svoje socijalne etike, razvijati i aktualizirati načelo supsidijarnosti. »Zadaća će kršćanske socijalne etike i u budućnosti biti u tome da doprinese produbljenom shvaćanju supsidijarnosti.« R. MARX, *nav. dj.*, str. 53.

In this article I bring to light a few topical principles of considering »the value crisis« as well as possible responses to the »crisis« of values.

The discussion on value systems nowadays should be conducted on three levels. The first level is directed towards the philosophical foundation on which today's value systems rest. I limit myself here to the following ethical principles: the principle of long-term responsibility for the technological civilization (Hans Jonas), the principle of responsibility for the Other (Emmanuel Lévinas) and the principle of political justice (Otfried Höffe).

The second level is directed towards »indifferentism« as a special aspect of the »ethical resistance« to the value systems in the society today. These considerations would like to show why modern man accepts some values and neglects others or is »indifferent« towards them.

Finally, the third level should move towards finding the possibility of overcoming the »value crisis« in which today's society has found itself, as well as towards opening the pathways of connecting and directing philosophical ethics to the Christian ethics. From that it should become obvious that political justice, dialogue, tolerance, respect for human rights, dignity of the person, love for your fellow man and community, as well of the community towards the individual are those cultural values that characterize our contemporaneity. I shall try to actualize the principle of subsidiarity as a possible response to the »value crisis« from the standpoint of the Catholic Church.

Key words: good, ethics, responsibility, science, nature, fellow-man, Other, person, political justice, subsidiarity, solidarity, dialogue, tolerance, indifferentism, ethical resistance, value crisis, society, Church.