

priopćenja – *communicationes**

PLURALIZAM ETIKÂ I ETIKA PLURALIZMA: IZAZOV MORALNOJ TEOLOGIJI

PROBLEMSKA SKICA

Josip SABOL, Darmstadt

Dugogodišnje bavljenje tematikom socijalne i političke etike sve mi je uvjerljivije pokazivalo utemeljenost uvjerenja onih koji tvrde da sudbina čovječanstva ovisi o sposobnosti ili nesposobnosti da se pronade jedan novi koncept etike. Promatrajući procese i kretanja nakon II. vatikanskog koncila isto mi je tako postalo očitim da i sudbina Crkve – ljudski gledano – ovisi o tome hoće li njezino moralno naučavanje biti u ovom vremenu dovoljno proročko i snažno.

Problemska skica koju kanim staviti na diskusiju ima četiri dijela. Započinem s kratkom analizom i komentarom odnosa Crkve i svijeta *in moralibus*. Slijedi sažeti prikaz mojeg viđenja suvremene etičko-moralne svijesti u zapadnim društvima i njezine idejno-povijesne pozadine. Zatim se osvrćem na pluralizam etikâ danas te ističem najnoviju koncepciju evolucijske etike. I na kraju, osvrćem se na situaciju i moguće reakcije moralne teologije u uvjetima etičkog pluralizma.

I.

Etika i moral idu u red onih tema koje jako opterećuju odnos između Crkve i današnjega svijeta. Ako je istina da je II. vatikanski koncil nastojao izmiriti Crkvu i modernu u idejnom smislu – ostavljam po strani uspjeh ili neuspjeh tog pokušaja – onda se može reći da još predstoji izmirenje Crkve s modernim svijetom u pitanjima morala. Crkva ne traži to izmirenje, iako svijet upravo to od nje očekuje i to, rekao bih, mnogo intenzivnije i odlučnije nego li ga je očekivao na idejnom polju. Gledano u sociološkoj perspektivi, Crkva je preko II. vatikanskog koncila htjela posadašnjiti svoju tisućljetnu doktrinu, približiti je mentalitetu da-

* Naredna tri priopćenja bila su izgovorena kao uvod u niz raspravâ na XIX. simpoziju profesora teologije, održanom u Zagrebu (KBF, 18–19. travnja 1995.) na temu »Etički problemi danas«.

našnjega čovjeka. To će reći, ona je htjela najprije samoj sebi dati obnovljene idejne horizonte, ona se htjela obnoviti. Svijet je, na prvi pogled, bio samo promatrač ovog teškog pothvata, ovog riskantnog hrvanja Crkve sa samom sobom. Svijet je bio doduše zainteresiran, ali ne i direktno pogođen promatrač tog unutarnjeg čišćenja i volje za obnovom same Crkve. Svijet je pozdravljao tu volju i namjeru, i to osobito od onog časa kad je primijetio da se Crkva hoće obnoviti kako bi mogla što učinkovitije služiti današnjem svijetu. Mislim da je ovdje najdublji razlog za to zašto je to odobravanje i taj aplauz Crkvi dolazio najviše s one strane od koje ga je ona najmanje očekivala: od onih naime koji se nisu priznavali njezinim članovima, od ateista i humanista najrazličitijih provenijencija i kolorita. Takozvane progresivne snage u svijetu ubrzo su dale svoju sugestivnu interpretaciju crkvene obnove: II. vatikanski koncil želi izvesti Crkvu iz srednjega vijeka i uvesti je u 20. stoljeće.

Konstatirajući to čini mi se da se danas, nakon tridesetak godina, ne bi moglo reći da je svijet zadovoljan s mjerom i intenzitetom posadašnjnja (*aggiornamento*) Crkve. Naime, sekularističke snage i danas daju svoju interpretaciju crkvenoga stanja kao što su je dale i u vremenu odvijanja koncila. Vele i pišu da službena Crkva danas provodi restauraciju; za to se mogu pozvati također na mnoge teologe.

U vremenu nakon koncila svijet se zapravo primirio glede odnosa sa Crkvom i to, čini se, pogotovo stoga što teme teološke nauke i dogmatskih istina nailaze na sve manje interesa. Nitko danas ne ide na barikade ako npr. suvremena egzegeza donosi neke nove spoznaje ili ako sustavna teologija mijenja paradigme. Međutim, gotovo sve snage u Crkvi i izvan nje podižu svoj glas protesta i osporavanja ako se Crkva usuđuje naučavati *in moralibus*, uopće u pitanjima etike. Razlog tomu ne treba se dugo tražiti: radi se o pitanjima koja zadiru direktno u praktičan život, ovdje i sada, život koji ljudi neće sprovesti samo životareći nego htijući živjeti ugodno, mirno i po svojem osobnom nahođenju. Sva eksplozivnost koja se ovdje krije otkrila se crkvenom učiteljstvu u reakcijama nakon enciklike »*Humanae vitae*«. Znamo danas da je papa Pavao VI. bio strahovito iznenađen i pogođen tim reakcijama, to više što su najoštrije kritike dolazile iz redova svjetskog episkopata i teoloških učilišta.

Razmimoilaženje između crkvene moralne nauke i moralne svijesti velikog dijela vjernika, a da o nevjernicima i ne govorimo, iz dana u dan postajalo je sve dublje i sve veće. Ako igdje, onda se ovdje, na području etike i morala, očekivao zaokret Crkve. I u ove naše dane svjedoci smo sličnog fenomena: enciklikom »*Evangelium vitae*« crkveno učiteljstvo opet je reagiralo dijametralno oprečno očekivanjima intelektualne, znanstvene, političke i kulturalne javnosti. Ta javnost u tome opaža definitivan dokaz da se Katolička crkva ne želi izmiriti s današnjim svijetom u pitanjima morala i etike. Stoga su razumljivi komentari poput »Crkva ostaje na putu konfrontacije«, »Papa je poveo Crkvu u 19. stoljeće«, »Cr-

kva se oprostila od racionalne suradnje na dobro čovječanstva«, »Katolička crkva stavila se u red onih fundamentalističkih snaga od kojih dolazi najveća opasnost za modernu civilizaciju« itd. To su ujedno sugestivne i agresivne prosudbe javnoga mnijenja u sredstvima društvenog priopćavanja.

Ukratko: Katolička crkva nalazi se danas, sudeći po takvim reakcijama u javnosti, na dijametralno oprečnoj poziciji spram etičke svijesti suvremenog čovjeka. »Evangelium vitae« kao da poručuje svijetu: Katolička crkva ne kani tražiti izmirenje svoje moralne nauke s aktualnom moralnom praksom i etičkim mentalitetom današnjice. Možemo si samo misliti što to znači za Crkvu i njezine vjernike. Vjernika, pogotovo teologa, obuzima strah pri svemu tome.

Međutim, uvjeren sam da stvari izgledaju posve drugačije ako se pobliže upoznaju snage te javne oporbe i ako pobliže upoznamo praktično stanje moralno-etičke svijesti naših suvremenika. S tim u vezi zastupam sljedeće teze za diskusiju koje sada i ovdje neću zasebno obrazlagati, ali koje će u cjelini ove skice dobiti neka dodatna objašnjenja: 1. Etičko-moralna svijest doživljava danas vrhunac emancipacije od ontološki utemeljenog moralnog reda, od institucionalno pozitiviranog etičkog ponašanja i u konačnici od svakog morala utemeljenog na Božjem ili crkvenom autoritetu. Autonomija morala znači moral autonomije ili slobode kao moralno pravo na slobodu u pitanjima morala. Crkva međutim ne može priznati autonomiju morala analogno autonomiji životnih područja (usp. GS 36). 2. Posljedica ovako shvaćene autonomije morala jest pluralizam etikâ odnosno etika pluralizma, prema obrascu: jedinstvene etike ne može biti. Ako je tome tako, nameće se pitanje: s kojom i kakvom to etikom bi se Crkva trebala izmiriti? 3. Prevratničke promjene zadnjih 200 godina toliko su se duboko usjekle u svijest ljudi da je danas (gotovo) nemoguće utemeljiti moral na transcendentnim načelima. 4. Veli se da bi katolička moralna teologija trebala biti tako koncipirana da bude komunikabilna s drugim etičkim modelima, ali da i dalje zadrži svoj identitet, tj. da bude teologija. No nije li to kvadratura kruga?

II.

S druge strane, čini se da vrijedi konstatacija: teško je pronaći neku epohu koja bi toliko bila ispunjena moralnim i etičkim naumima i deklaracijama kao što je to naša epoha. Uobičajilo se naime danas moralno prosuđivati ne samo međuljudske odnose nego i područje politike; kao da je to nešto najnaravnije. Štoviše, društveno-političke uredbe i javni život temelje se najvećim dijelom na moralnim kategorijama; dosta je potsjetiti na osnovne pojmove demokracije, na ljudska prava, na debate o socijalnoj pravednosti itd. Kao da se politika pretvorila u neprekidnu borbu oko moralnih vrednotâ.

Ali isto je tako teško naći jednu epohu koja bi u tolikoj mjeri bila nesigurna u određivanju toga što je to moralno dobro, a što zlo, kao što je to naša epoha;

kako opravdati moralni imperativ pred razumom; kako doći do konsenzusa u moralnim pitanjima, o konceptu morala koji bi važio za sve itd. Suvremena nesigurnost s obzirom na to pokazuje da se nalazimo u situaciji koja se odlikuje po tome što više nigdje ne postoji jedinstveni etos kao izvor jedinstvenog morala ili barem relativno jedinstvenog pristupa velikim i teškim problemima današnjice, prouzrokovanim znanstveno-tehničkom civilizacijom.

Moramo dakle govoriti o moralu u pluralu, o etici u pluralu. Štoviše, ne stovimo samo pred pluralizmom etikâ nego i pred onim etičkim stavom koji zagovara taj pluralizam etikâ kao jedino moguće i ispravan u uvjetima moderne. Pokušat ću pokazati zašto je ovaj stav danas zaista plauzibilan iako ga ne smatram poželjnim niti znanstveno do kraja opravdanim. Svakako ovdje treba tražiti objašnjenje za činjenicu da je etika odnosno praktična filozofija doživjela na početku sedamdesetih godina pravu eksploziju: postala je »znanost znanosti« zamijenivši teoriju znanosti i kritičku teoriju društva. Etika je postala kraljevskom disciplinom interdisciplinarnog dijaloga između prirodoslovnih znanosti, medicine, prava, filozofije, teologije i politologije. U Njemačkoj i drugdje realiziran je projekt pod naslovom »Etika znanosti« (*Ethik der Wissenschaften*) u suradnji s najpoznatijim misliocima.

Kako shvatiti to da su ljudski život i praksa postali osnovnom temom filozofije? Odgovorio bih da onda kad su otpali svi do sada upotrebljavani izvori morala (tradicija, autoritet i religija), preostaje još samo razum kao izvor, utemeljenje i objašnjenje morala. To konkretno znači: ostaje još samo filozofija potpomognuta znanostima o čovjeku. Da je do toga došlo, te zašto kako i kada, kazuju nam pojmovi sekularizacije i sekularizma te modernizacije – osnovni pojmovi tzv. moderne. Ne bih sada raspravljao o tom procesu nego radije o njegovim posljedicama na etičkom i moralnom području. Danas se mnogo govori o krizi morala i o krizi kulture uopće u Europi, što je potvrđeno brojnim sociološkim istraživanjima. Pokazuje se da vlada bezorijentiranost, relativizam i nihilizam, kako je to svojedobno pretekao F. Nietzsche.

Zanimljiv generalni sud o stanju moralne svijesti u Europi daje jedan od najpoznatijih suvremenih etičara, profesor filozofije u SAD, Alasdair MacIntyre u svom izvanrednom djelu *After Virtue*. Na koncu svog djela autor podsjeća na kraj Rimskog carstva, koji je tobože prouzrokovao naletom barbara. Istina je, kaže MacIntyre, da je carstvo bilo iznutra trulo. Nešto slično vidi on i u današnjoj Europi. Naše granice nisu ugrožene izvana, od barbara (misli se na imigrante), nego od onih koji sa svojom neoliberalističkom ideologijom i praksom potkopavaju kulturu iznutra. Autor odlučno tvrdi: barbari ne stoje na našim granicama; oni su već dulje vremena vladali i vladaju nad nama. Ovaj njegov *dictum* potvrđuju i sociološka istraživanja raznih vidova kulturalno-moralne krize zapadnog svijeta. Ističem sljedeće:

Prvo, u Europi nedostaje danas spontani konsenzus o temeljnim vrednotama društva. Izgubljeno je simbolično jedinstvo ideja, vrednota i ponašanja koje bi moglo integrirati ljude u socijalno biće. Opravdano možemo danas govoriti o slomu jedinstvenog etičko-kulturalnog horizonta. Posljedica: nema više suglasnosti o tome što je to dobro društvo. Stoga su ljudi prisiljeni da stalno žive u nekoj vrsti socijalne shizme i u socijalnoj herezi. Ideja o dobrom društvu ne može biti aktualna tako dugo dok se ne govori o čovjeku kao dobrom ili zlom. A o tome se više ne govori. Daljnje posljedice pokazuju se neposredno: sve se više produbljuje razlika između bogatih i siromašnih; vladavina birokratsko-tehnokratske i utilitarističko-ekonomističke racionalnosti proširuje se na sva područja života stvarajući tako skoro jednu monokulturalnu situaciju koja se doima poput željeznoga kaveza u kojem se doduše još uvijek ugodno živi, ali iz kojega nitko ne može izaći. Stoga ljudi postaju u dušama sve prazniji i traže kompenzacije besmisla u sektama, drogama i u novim ideologijama.

Drugo, zbog manjka konsenzusa o temeljnim vrednotama za orijentaciju u življenju pojavio se mentalitet kolektivnog individualizma, nerazdvojno povezan s relativizmom etičkih vrednota. Spomenuti filozof MacIntyre s tim u vezi govori o emotivizmu. To znači da postojeći moralni principi i moralni sudovi ne predstavljaju ništa drugo doli subjektivne preferencije. U emotivističkom društvu sve je jednako vrijedno, ideje, praksa i sve što se poduzima jednako vrijedi. Nije moguća i ne smije biti razlike između onoga što je vrednije i što je manje vrijedno. Relativizam i pluralizam avansirali su do najvećih vrednota. Tolerancija je poprimila formu ravnodušnosti. Posljedica: ljudi se suzdržavaju od vrijednosnih sudova. Odatle proizlazi nemogućnost bilo kakvog zajedničkog etičkog nacrt. Taj loš emotivizam poduprt je pravim cinizmom u pitanju o istini. Čini se da se prosječni europski intelektualac danas odlikuje po tome što pitanje o istini ne samo ne postavlja nego ga također otvoreno ismijava, otprilike onako kako Umberto Eco veli u svom romanu *Ime ruže*: »Jedina istina je u tome da se oslobodimo istine«. U ovakvoj situaciji ostaju još samo one najobičnije individualne i materijalne potrebe kao osnovica vrednovanja i prosuđivanja.

Treće, neoliberalizam vodi danas glavnu riječ na svim područjima života. On zapravo legitimira taj mentalitet, on mu daje teorijsko opravdanje, on je njegova ideologija. Teoretičari liberalizma imaju doduše dobre nakane: oni uviđaju opasnosti emotivističkog i pluralističkog društva. Stoga oni nastoje stvoriti racionalni temelj pomoću kojeg bi se dali regulirati i rješavati konflikti i interesi. Ali oni su strahovito alergični ako netko hoće operirati sa supstancijalnim pojmovima, s normama i metafizičkim kategorijama. Pitanja o dobrom društvu, o dobrom čovjeku i općem dobru itd. oni u diskusijama ne dopuštaju. Umjesto toga oni nu-

de pravila igre u jednoj formalnoj proceduri koja ima za cilj samo to da omogući individuima kako bi slijedili svoje subjektivne preferencije i interese, dakako, ne povređujući pritom slobodu drugih.

Očito, ovdje nema mjesta etici i moralu. Država također nema nikakve etičke podloge niti funkcije. Tipičan primjer takvog praznog proceduralnog mišljenja predstavlja radikalno neoliberalističko shvaćanje R. Nozicka, profesora filozofije na Harvardu, u knjizi *Vom Richtigen, Guten und glücklichen Leben*. On inspirira gotovo sve europske neoliberele. Politika se ovdje svodi na službu u korist apsolutnih prava imućnoga građanina. Glavni je aksiom ovaj: individuumi posjeduju prava i sfere života u koje ne smije zahvaćati ni pojedinac ni skupina (država). To je totalni individualizam. Ponešto umjereniju socijalniju filozofiju zastupa drugi poznati neoliberalni etičar John Rawls u svojoj knjizi *A Theory of Justice* (1972.).

Ovo su samo neki aspekti stanja današnje moralne svijesti. Oni dovoljno jasno potvrđuju da su se Nietzscheove prognoze danas u dobroj mjeri ispunile. Danas znademo da je povijest doista napredak u slobodi, ali nažalost ne samo napredak u oslobođenju od nepravednih društvenih odnosa, od nepoštivanja ljudske osobe, od ugnjetavanja čovjeka po čovjeku i od materijalne neimaštine. Danas celebriramo također slobodu od etike i moralnih obveza. U tome današnji čovjek čini se gleda vrhunac svoje autonomije i suverenosti. Čovjek je postao mjerilom sviju stvari, cilj i svrha samome sebi, a sve to izraženo u kategoriji samoodržanja te ugodnog i sretnog života.

Valja promotriti kako je do toga došlo i koja je tomu idejna i povijesna pozadina. Razmišljanje o tome može nam olakšati razumijevanje situacije u kojoj se danas našla etika i moralna teologija, koja je dakako i sama maksimalno izazvana takvim povijesnim razvitkom filozofske misli.

Glavna razvojna linija zapadne filozofske etike, sve tamo do ranog 19. stoljeća, bila je nošena temeljnom antropološkom mišlju da je čovjek *animal rationale*. Poput drugih životinja i on je vezan uz biološke kvalitete života. No on je također nosilac razuma. Stoga je čovjek građanin dvaju svjetova: kao razumno biće on spada u nadosjetilni kozmos, a kao nagonsko biće on pripada osjetilnom svijetu. Odatle, tj. iz takve shematske postavljenosti, proizlazi osnovni zahtjev etike: čovjek se treba uzdići u gornji ili viši svijet te na osnovi te transcendencije ovladati donjim ili nižim svijetom. Tu metafizičku etiku prvi je razvio Platon, a kršćanstvo je radikalno potkrijepilo tu tendenciju prema nadosjetilnom. Etički stav ovdje glasi: čovjek može naći svoje ispunjenje samo u usponu prema onom božanskom, tj. čovjek kao duhovno biće mora se prikloniti vječnim vrednotama. Samo tako on će se osloboditi spona nagona, navezanosti uz ono sjetilno, zemaljsko i prolazno. Osloboditi se znači zapravo ovladati nagonima i onim zemaljskim

i prolaznim. Za cjelokupnu klasičnu etiku razum ili duh je onaj osnovni princip u čovjeku od kojeg mu pritječe snaga za istinski i etičko ispravan život, tj. uzdići se nad nagonsko, sjetilno, zemaljsko i prolazno.

Upravo ova pretpostavka metafizičke etike, ova vizija dvaju svjetova, gornjeg i višeg kojemu po svojem razumu treba pripadati čovjek te donjeg i nižeg nad koji se on treba uzdići, ta dakle vizija posvema je stavljena u pitanje u tijeku druge polovice 19. stoljeća. Tu dolazi do prave cezure u duhovnom i kulturalnom razvitku zapadnoga svijeta, cezure koja se veže uz tri velika imena: Marx, Freud i Darwin.

Svoj trojici zajednički je nazor da čovjek u svojim činima i propustima nije bitno određen duhom, tj. onim višim svijetom, nego onim nižim, nagonskim. Ako već čovjeka dijelimo na duhovno i nagonsko biće, onda moramo početi od činjenice da nije duh onaj koji određuje čovjekov život nego su to nagoni i čovjekove prirodne potrebe. To je stav spomenute trojice i mnogih današnjih mislilaca. Očito je da to vodi u obezvređivanje klasične etike i njezinih vrednota. To je pokušaj, čini se uspio pokušaj, da se stvori nova etika, novi sustav vrednota. Time je zapravo obilježen kraj jedne kratke moralne epohe čovječanstva, kako bi to rekao Nietzsche, koja je u Europi započela kod Židova i Grka te se nastavila kršćanskim kulturnim razvitkom.

Tako se došlo do kraja ne samo etike i morala utemeljenih na Božjem i crkvenom autoritetu. To je ujedno i kraj svakog pokušaja da se etika racionalno utemelji na praktičnom umu, kako je to pokušao I. Kant. Umjesto kršćanske moralne doktrine i umjesto Kantova utemeljenja morala na autonomnom umu započelo je novo utemeljenje etike i morala na spoznajama iz prirodnih znanosti, napose iz znanosti o čovjeku: biologije, psihologije, fiziologije, lingvistike, sociologije itd. Tako je po mojem mišljenju rođena još jedna iluzija moderne, da se naime moralne vrednote i uvjerenja mogu svijesno i planski, znanstvenim metodama učiniti važećima za sve ljude, kao što se to primjerice učinilo sa znanstvenom spoznajom prirodnih zakona. *Homo faber* obrađuje ne samo vanjsku prirodu uz pomoć znanosti nego on hoće isto učiniti i na području unutarnje čovjekove naravi, tj. na isti način učiniti čovjeka moralnim bićem. Tu tezu zastupao je Nietzsche, a još više Freud. Obojica, svaki na svoj način, daju točnu analizu i prognozu moralno-etičkog stanja i njegovog budućeg razvitka. Aktualnost njihovih spoznaja, čini se, nije umanjena ni u naše vrijeme.

Tko svijesno čita Nietzschea u svjetlu Freuda ubrzo će zapaziti da među njima postoji zajedništvo s obzirom na neka temeljna polazišta i pozicije, u prvom redu što se tiče procjene suvremenih uvjeta života i ponašanja koji se razlikuju od uvjeta starog europskog društva, ali i od uvjeta koji su vladali u europskom novom vijeku. Jedan i drugi tvrde da su s koncem religije i metafizike, kao još donedavno temeljnih odrednica ljudskog života, svi dosadašnji moralni i politički

oblici života izgubili svaku vrijednost i zadnje sadržajno utemeljenje i opravdanje. Čovjek stoga više ne može polagati nadu u neku transcendentnu budućnost. On također nema razloga očekivati građanski ili socijalistički raj na zemlji. Ovo je doba povijesno nužnog nihilizma koji će sve više gomilati razorna sredstva za samouništenje. Nietzsche tvrdi da će samo mali broj ljudi imati šanse da prijeđe u stanje *Übermenscha* kao simbol spasa. Freud je optimističkiji, iako ni on ne vjeruje u znatno ublaženje patnji modernoga čovjeka.

Jedan i drugi smatraju da su sljedeći postignuti uvjeti života ireverzibilni: nakon smrti Boga i nakon nezaustavljivih procesa modernizacije života postale su sve predodžbe o stvarnosti i životu neutemeljene i bezrazložne. Nakon konca religije i metafizike čovjek više ne može doživljavati svijet kao sređeni kozmos ili kao svijet koji je stvorio Bog i u kojem se otkriva Božji um i volja te je vođen njegovom providnošću. Isto tako čovjek je prestao biti najviši stvor i zadnja svrha svega stvorenja. Teleologija prirode kao izraz Logosa u njoj postaje za modernog čovjeka nespoznatljiva. Niti ljudska narav niti priroda teže prema nekom cilju ili konačnoj svrsi. Cilj i svrha nisu preegzistentni čovjeku pa ne mogu ni biti mjerilom ljudske misli i prakse. Tako to smatra Freud, ističući kako moderan čovjek ima odbaciti religiju kao psihički infantilizam ili neurozu; ideja o svrsi života stoji i pada s religijom.

Za Nietzschea i Freuda sve dosadašnje orijentacije života naprosto su neodržive. Za obojicu je pronalaženje loše savjesti i krivnje posljedica moraliziranja zla. Demokracija, sloboda, autonomija, punoljetnost, sreća i blagostanje – sve su to za njih samo ostaci stare svijesti; za njih nema više nijedne instancije koja bi legitimirala ove sadržaje. Njihova rezolutna teza: ako su Bog i religija mrtvi, onda je naivno držati da će tradicionalan moralan red i etički oblici života postojati dalje. Naivno je dalje se tako vladati kao da će moral moći opstati ako nema sankcionirajućeg Boga, smatra Nietzsche. A upravo to čini moderna svijest. Slično vrijedi i za umjetnost i znanost ukoliko se njima pripisuje sposobnost kompenzacije za izgubljenu religiju. Freud doduše vjeruje da umjetnost i znanost mogu svijet objasniti i dati neku vrstu životne orijentacije. Ali treću, centralnu funkciju religije – pružanje utjehe i nade u nagradu za sve patnje ovdje na zemlji kroz vjeru u vječni život – ne može kompenzirati nikakva znanost, kaže Freud.

Što dakle preostaje čovjeku u ovakvim idejnim uvjetima života? Nietzsche: čovjeku preostaje samo *amor fati*; Freud: čovjeku preostaje samo bezuvjetno podvrgavanje neshvatljivoj i slijepoj sudbini. Odatle proizlazi zaključak: veličinu i dostojanstvo čovjeka ne čini održavanje tradicije ni oslobođenje od nje, pa niti samoodržanje, nego napuštanje svih licemjernih i iluzornih pokušaja ovladavanja životom. Nietzscheov *amor fati* je formula za veličinu čovjeka: ne treba željeti da se ima nešto drugo i drugačije negoli se ima, i to nigdje i nikada, zauvijek. Prema

Freudu religija ne može održati što obećava; ako se vjernik u konačnici osjeća prinuđenim da govori o Božjim nedokučivim odlukama, on time samo priznaje da mu je preostalo još samo bezuvjetno podvrgavanje Božjoj volji kao posljednja utjeha u patnjama. A ako je na to spreman, onda mu nije potreban zaobilazan put kroz religiju; može si ga prištedjeti!

Na ovoj idejnoj liniji nalaze se mnogi suvremeni mislioci, od kojih bih spomenuo još samo Francuza Michela Foucaulta i Amerikanca Frederica Skinnera. Oni radikaliziraju Nietzscheovu i Freudovu poziciju. Ako su ta dvojica obrađivala probleme nastale uslijed »smrti Božje«, onda Foucault i Skinner obrađuju probleme i pitanja koji su nastali nakon proklamacije »smrti čovjeka«. Za njih je »smrt čovjeka« nužna posljedica »smrti Boga«. To znači: takozvane humanističke premise o autonomnom i suverenom subjektu, o njegovoj samosvijesti, razumu, slobodnoj volji, savjesti i svrhama više ne vrijede. Za Foucaulta čovjek je kasno otkriće s konca 18. stoljeća. Ali on sada ponovo nestaje s horizonta. To potvrđuje činjenica da je humanizam 19. i 20. stoljeća unutarjom nužnošću doveo do staljinizma i fašizma. To vrijedi također za sve druge humanističke ideologije i mitologije. Živimo dakle u povijesnom času, misli Foucault, kada se ideja čovjeka konačno rastvara i nestaje.

On ide još korak dalje: onog časa kad nam je postalo jasno da je sva ljudska spoznaja, sva egzistencija, sav ljudski život i cjelokupna biološka baština čovjekova zagnjurenjena u strukture, da je sve to podvrgnuto opisivim relacijama unutar jedne formalne cjelovitosti sastavljene od raznih elemenata, čovjek prestaje biti autonoman subjekt koji također može sama sebe učiniti svojim objektom. Zapravo uviđamo da je ono što čovjeka čini mogućim samo skup strukturâ koje on dođuše može razumjeti i opisivati, ali on više nije njihovim subjektom komu je glavna značajka suverena svijest i samosvijest. Prema tome čovjek je reduciran na strukture. Odatle za Foucaulta slijedi da je moral istovjetan s politikom, a legitimna je politika ona koja vodi k nestanku ili »smrti čovjeka«. Takvu politiku ima tzv. lijevica, smatra on. Baviti se dakle moralom i politikom znači definirati i osigurati optimalno funkcioniranje društva a da se za to ne pozivamo na neku ideju čovjeka.

Skinner se također kreće na toj liniji zalažući se za ukinuće autonomnog subjekta. To je prema njemu cilj moderne znanosti, socijalne tehnologije i behaviorističkog dirigiranja ljudskoga ponašanja. On ističe da njegov behaviorizam operira s onu stranu slobode i dostojanstva pa zato može ljudsko ponašanje tako određivati znanstvenom metodom; čovjek će se ponašati na određeni način i bez neznanstvenih tradicionalnih moralnih instancija i predodžbi kao što su sloboda, savjest, sreća, krivnja, odgovornost, solidarnost itd.

Dakle, umjesto morala nastupa socijalna tehnologija i politička volja za konstrukcijom života političke zajednice. Ali gdje da se nađu ciljevi i svrha za tu

konstrukciju? Prema spomenutoj dvojici to svakako nije moral koji poznajemo iz tradicije, ali ni u etici kakvu postavlja Kant. Skinner drži da znanstveno gledanje na čovjeka pruža fantastične mogućnosti; mi zapravo još nismo spoznali što sve čovjek može činiti djelujući na čovjeka. Danas međutim mi već imamo tu spoznaju pa se nalazimo u strašnoj dilemi: smijemo li činiti sve što nam je znanstveno moguće činiti? Tko tako pita, a mnogi pitaju tako, taj zapravo vapije za odgovorom na pitanje što je dobro, a što je zlo. Što trebamo činiti da naš život ne bude samo uspješan nego i dobar? Kako čovjek treba da živi, ne da samo funkcionira, nego i da bude dobar čovjek? Time je po svemu sudeći završen 200-godišnji izlet emancipiranog i autonomnog čovjeka. Teorijski i filozofijski mi se vraćamo k onoj spoznaji koju smo držali zaprekom našoj slobodi pa smo se zato u ono vrijeme od nje oprostili. Riječ je naime o spoznaji da je ljudski život bez objektivnog i transcendentnog moralnog reda poput broda bez kompasa i kormila, izložen vjetrovima samovolje i prava jačega. Tragika je u tome što, kako se čini, nema povratka na staro. No, i tu valja pitati: zar zaista nema?

III.

Sada nam valja promotriti kako na takvo stanje stvari reagira praktična filozofija. Može se bez pretjeravanja reći da postoji općenita suglasnost kod etičara o tome da nema povratka k transcendentalno i religiozno utemeljenome moralu, koliko bi god to olakšalo rješavanje suvremenih problema, štoviše, možda bi to bio kraj tom kaosu na moralno-etičkom području. Hans Jonas, jedan od utemeljitelja etike odgovornosti, to ovako prikazuje: kad bismo danas raspolagali religioznim shvaćanjem ljudske egzistencije kao zajedničke osnove, primjerice onako kako to uči židovsko-kršćanska nauka o stvaranju svijeta i kršćansko shvaćanje spasa, ne bismo imali većih problema oko konstrukcije modela etike koji bi bio valjan za naše vrijeme. U tom bismo slučaju mogli početi od premise, veli Jonas, da je Bog na početku stvorio nebo i zemlju i da je blagoslovio sve stvoreno; on je također stvorio čovjeka na svoju sliku i priliku i dao mu nalog da vlada zemljom, ali samo kao upravitelj. On je zadužen da tako upravlja svim stvorenim da »slika Božja« ne nestane s lica zemlje odnosno da njemu, čovjeku, bude osigurana budućnost. Odatle slijedi da čovjek ne smije živjeti samo za svoje dobro i za svoju ugodnost nego i za opstanak svih tragova Božjih u stvorenjima na zemlji. Bog je sva stvorenja blagoslovio jer je vidio da je dobro sve što je stvorio; zato i čovjek mora čuvati integritet svega stvorenog i ne smije dopustiti da propadnu biljne i životinjske vrste.

Iz vjere bismo, kaže Jonas, mogli također izvesti restrikcije s obzirom na uporabu tehnike poštujući zapovijed ljubavi, milosrđa i pravednosti. Time bi čovjek surađivao u nastajanju Božjega kraljevstva na zemlji i zaslužio bi doći u vječno Božje kraljevstvo. Jonas međutim završava pomalo sjetno jer ovakvo gle-

danje na svijet danas više ne može biti osnovica za argumentiranje u oblikovanju nove etike koju bezuvjetno trebamo. Pitanje je dakako što onda još može biti osnovicom etike danas. Jonas smatra da je to samo i jedino ljudski razum. Time pak smo opet kod Kanta i cijele problematike njegove etike koju se danas jednako odbacuje kao i onu religiozno fundiranu. Ostaje dakle i nadalje pitanje o onome što je danas još moguće na području etike.

Glavna karakteristika suvremene etičke misli jest zasigurno u tome da etika hoće biti znanost po uzoru na pozitivne znanosti. To znači da se u njoj hoće doći do etičke spoznaje, ali i do znanja o tome kako se etičko znanje prebacuje u ponašanje. Diskutiraju se jezično-logički problemi moralne filozofije: što znače izričaji našega moralnoga govora npr. dobro, zlo, dužnost, odgovornost, trebanje itd? Koji su bitni sadržajni momenti pojedinih etičkih normi? Nadalje, opisuju se principi na kojima se zasniva jedna određena etika, primjerice etika kreposti, etika socijalne korisnosti, etika sućuti, etika dobra, etika hedonističkog samoostvarenja, etika dužnosti, etika diskurza, etika evolucijsko-biološkog uzorka ponašanja i sl. Cilj ovakvih istraživanja jest u tome da se pokaže kako u ovim oprečnim etikama dolazi do izražaja kulturalni pluralizam. Na nj se međutim nadovezuje pitanje: sadrži li taj pluralizam jedan skriveni univerzalizam u smislu nekog svjetskog etosa tako da bi se jedna varijanta etike s pravom mogla proglasiti općevažećom? Ili pak moramo zaključiti da je moralni pluralizam samo siguran znak i dokaz moralnoga skepticizma?

Svaka pojedina etička koncepcija podvrgava se propitkivanju. Kako se opravdava odnosno obrazlaže valjanost pojedinih vrijednosnih sudova i normi? Primjerice, zašto vrijedi zapovijed da »čovjeku u nevolji treba pomoći«? Ili ona da »ne smijem varati drugog čovjeka«? Nadalje, pita se o legitimiranju moralnih načela kao npr. onoga koje veli da je onaj moralni čin loš koji umanjuje socijalnu korist. Ili da je zapovijedeno ono ponašanje koje je našlo diskurzivni konsenzus. Daljnje rasprave odnose se na pitanje o izvorima i genezi morala. Je li moral čovjekova kulturalna tvorevina pa ima svoje porijeklo u izvanmoralnim područjima? Ili je on rezultat biološke evolucije, socijalnih i psihičkih procesa ili pak, sasvim na drugoj strani, udioništvo ljudskoga razuma na apriornim vrijednosnim kvalitetama ideje dobra i zla? Nadalje, pod kojim uvjetima može doći do realizacije moralnoga koncepta? U čemu je problem onoga »moći« i »trebati«? S tim je dakako povezano i pitanje o determinizmu i slobodi.

Velik prostor zauzimaju konkretni nacrti i izrada regionalnih etika u kojima se obrađuju pitanja konkretnog situacijskog moralnog ponašanja: etika zvanja, etika saobraćaja, etika konzuma, tehnike i proizvodnje, etika znanosti, ekologije, odgoja, medicinska etika itd. Na razini teorije vodi se diskusija o suprotnosti između moralnosti i čudoređa. Suprotstavljaju se s jedne strane zastupnici Kantove tradicije moralnoga suda (Habermas, Rawls) i s druge strane filozofi koji nastav-

ljaju Hegelovu tradiciju, od kojih je najpoznatiji Charles Taylor. On tvrdi da se najveći dio suvremene moralne filozofije, pogotovo na engleskom jezičnom području, bavi skoro isključivo pitanjem o ispravnom postupanju i ponašanju, a ne time što to znači »biti moralno dobar«. Njih zanima sadržajna definicija dužnosti, a ne bit dobrog života. Zato u ovoj moralnoj filozofiji nema više mjesta za ideju dobra kao predmeta naše ljubavi i vjernosti ili kao cilja naše težnje i volje.

Ovo neka bude dovoljno da uvidimo kako tradicionalna etika nema gotovo ništa zajedničko s tim modernim tzv. znanstvenim etikama. Još bih samo nado- dao nekoliko riječi o jednoj suvremenoj najaktualnijoj etičkoj koncepciji, o tzv. evolucijskoj etici; to je zapravo etika bez filozofije. U usporedbi s tradicionalnim etikama ona se doima najradikalnijom jer tvrdi da joj je filozofija nepotrebna jer se zasniva na pozitivnim, tj. prirodnim znanostima. Sučeljavanja i diskusije traju već nekoliko godina, bez nekih sporazuma i približavanja pozicijâ. Evo nekoliko najvažnijih kontroverznih pitanja: 1. Počiva li čovjekovo moralno ponašanje na evolucijskim korijenima, tj. na dispozicijama stečenima u toku humane filogeneze, pa te dispozicije i danas određuju čovjekovo ponašanje? 2. Ako je tako, nije li onda moralnost ništa drugo doli uspješno funkcionalno prilagođavanje u tijeku evolucije, prilagođavanje koje se tokom vremena pokazalo kao evolucijski stabilna strategija za preživljavanje određenih živih bića? Nije li dakle – analogno evolucijskoj teoriji spoznaje – određeni ontogenetski moralni apriori (tj. apriorni moralni zakon u nama) zapravo samo filogenetski aposteriori te stoga podoban da bude do kraja prirodoznanstveno objašnjen? 3. Je li moguće utemeljiti i opravdati moralne norme na toj naturalističkoj osnovici? 4. Ne moramo li na osnovi ovih genetički implemetiranih dispozicija ponašanja zabaciti one etičke koncepte i norme koje ne odgovaraju našoj »prvoj naravi« ili joj se čak protive?

U diskusiji i u sučeljavanjima oko ovih pitanja zadnjih su se godina uglavnom kristalizirale tri pozicije. Ponajprije su tu pravi evolucijski etičari koji posvema priznaju postojanje samo prirodnih determinanti ljudskog ponašanja. Ako etika hoće biti moguća i realistička, onda samo s genima i na temelju gena (Kadlec, Vollmer, Wuketits, Dawkins, Wilson, Wickler, Barash, Richards, Buse i dr.). Tu su zatim i zastupnici evolucijske etike kao isključivo biološke teorije. I oni priznaju postojanje genetički fiksiranih determinanti ponašanja, ali zahtijevaju da svaka filozofska i politička etika kojoj je stalo do toga da čovječanstvo preživi, mora biti upravljena protiv gena. Ova etika protiv gena ima svoj izvor u razumu, dakle izvan biologije (Mohr, Kull, Hemminger, Singer, Morscher i dr.). I na kraju, tu je također radikalna kritika evolucijske etike koja dosljedno ide do kraja i tvrdi da nije moguće nikakvo utemeljenje ni formuliranje etike na empirijskoj osnovici (Löw, Spaemann, Knapp, Kuhlmann, Koslowski i dr.).

Osnovna zamisao evolucijske etike dade se izreći u obliku teze: čovjek je sa svim svojim specifičnim osobinama i sposobnostima, uključujući i nagnuće pre-

ma socijalnom organiziranju i sve ono što je s tim povezano, samo produkt biološke evolucije. Genezu svakog oblika moralnog ponašanja možemo znanstveno objasniti pomoću biološke teorije. Primjer za to je tumačenje altruizma i ljubavi prema bližnjemu. To nije ništa drugo doli prilagođavanje u Darwinovu smislu, najobičnija strategija u borbi za biti ili ne biti. Ta je strategija bila korisna prije kojih 30 do 40 tisuća godina u borbi za preživljavanje. Danas to ona više ne mora biti. Općenito se može ustvrditi da smo u moralnom razvitku zaostali za znanstvenim i tehničkim razvitkom. Još uvijek osjećamo altruistički, a zbog novih struktura i mogućnosti za preživljavanje morali bismo zapravo osjećati egoistički. Trebali bismo dakle kritički preispitati moral ljubavi prema bližnjemu te ga po svoj prilici zabaciti jer on više nije realan i ne da se živjeti.

U svakom slučaju, prema tim koncepcijama, potrebna nam je etika protiv gena, protiv našega nasljeđa. Ovdje ne vrijedi onaj naravni zaključak koji polazi od biti te ide prema trebati. Primjerice, tendencija prema ksenofobiji sasvim je u redu u danim okolnostima i moralno je legitimno ili čak naređeno da se tuđincima nanosi šteta jer suprotno ponašanje ide nama na štetu. Moralne norme koje ovdje vrijede nisu statičke, one su u neprestanoj mijeni i prilagođavanju, pa je ta etika veoma dinamična disciplina.

Mislim da nije potrebno posebno dokazivati nepomirljivost evolucijske i svake druge na empirijskim temeljima zasnovane etike i one koju donosi naša zapadna filozofijska tradicija; pogotovo je očita suprotnost prema kršćanskome moralu. Za sve varijante ove etike vrijedi da objektivnog morala nema, on je čovjekova iluzija. Odatle se izvodi zahtjev: human je samo etički pluralizam. To dakako vodi u totalni relativizam i skepticizam. Neki zastupnici te etike dozvoljavaju međutim sustav ljudskih prava kao jedinu još objektivnu osnovicu morala (Wilson). No i ljudska prava gledaju se tu kao ukorijenjena u ljudskoj prirodi, u nagonu za preživljavanjem.

IV.

Katolička moralna teologija izazvana je tim pozicijama i mora na njih reagirati. Kako i u kojemu smjeru? Ponajprije, ona mora reagirati kao teologija. Pritom je međutim pogođeno samorazumijevanje teologije kao znanosti; ono se uvijek iznova osporava i nije osigurano u sveopćem dijalogu znanosti, ali se poštuje u univerzitetskoj organizaciji znanosti i znanstvenoga rada. Kako god tome bilo, sigurno je to da teologija u cjelini, a pogotovo moralna teologija ne mogu ignorirati razvitak u prvom redu antropoloških znanosti pa ni drugih. Samim time međutim još nije rečeno kako se ima odvijati to uzimanje u obzir znanstvenih rezultata u teološkom poslu. Valja biti budan i ne potcijeniti složenost situacije kao ni moćbitne opasnosti pritom.

Smatram međutim da se katolička moralna teologija nalazi danas, zbog opisanosti kaotične situacije na polju etike i morala, u privilegiranom položaju. Kao teologija ona može danas sa svojim sredstvima uvjerljivo braniti i zastupati sve one vrijednosti koje su značajne za modernu, koliko god valja uvažiti činjenicu da se, povijesno gledano, prosvjetiteljstvo borilo za njih protiv Crkve kroz dva stoljeća. Konkretno, s katoličkom naukom o čovjeku kao slici Božjoj brani moralna teologija ljudsko dostojanstvo koje je očito ugroženo evolucionističkim, sociobiološkim i naturalističkim determinizmom kako ga zastupaju spomenute etike. S katoličkom naukom o čovjeku kao stvorenju Božjem koje je u odnosu prema Bogu, o čovjeku kao naslovniku Božjeg izabranja, ljubavi i obećanja punine može katolička moralna teologija braniti ljudsku slobodu i odgovornost, a time i praktičnu ideju humanoga društva. Teologija stvaranja pak može utemeljiti odgovornost prema cijeloj prirodi te tako utemeljiti ekološku refleksiju i postupanje. I konačno, ona može dati temelj etičkom ponašanju time što daje osmišljenje života nadilazeći tako svaki utilitarizam i hedonizam. Time se pak ljudi oslobađaju od neuroza koje nastaju zbog životne praznine, a jamči se i nužna razina društvene stabilnosti.

Možda zvuči pretenciozno da ne velim oholo, ali se ipak usuđujem tvrditi da je katolička moralna teologija jedini pravi prijatelj suvremenom čovjeku. Sve druge etičke koncepcije života jesu, čini se, disfunkcionalne jer vode u agnosticizam i u moralni skepticizam. Naime, na pitanje o smislu života one daju u konačnici negativan odgovor. Znači li to da je samoubojstvo jedini racionalan čin u životu? Na pitanje zašto se ono ne počini ako je s time tako, odgovor bi glasio: momentalno nedostaje snaga za to, ali postoji nada da će ona doći ili da će je čovjek koji tako misli naći. Bilo je i ima ozbiljnih ljudi koji tako razmišljaju i postupaju (Malraux).

Prodor u drugom smjeru nazire se kod Wittgensteina: »Smisao svijeta jest izvan njega samog«; »vjerovati u Boga znači razumjeti pitanje o smislu života..., znači da sa stvarima svijeta još nije izrečena posljednja riječ, znači da život ima smisla«. Ili riječi jednog drugog svjedoka: »Ako nas je u more ništavila ubacio slijepi slučaj, onda imamo dovoljno razloga sve to smatrati nesrećom«. No ako sve to stoji što se veli, pitam se zašto se veli da je danas moralna teologija u кризи? Zar se ne vidi da je ona jedina ozbiljna alternativa današnjoj znanstvenoj svijesti? Točnije, nije ona kao teologija alternativa, nego je alternativa ono što ona treba naučavati, ljudima posredovati.

No što bi onda značilo dijalogizirati s antropološkim znanostima? Znači li to prešućivati svoje stavove i pozicije? Živjeti po maksimi »približavanje preko mišljenja« pa vlastitu teološku nauku tako prekrojiti i presvući da bude prihvatljiva također ljudima izvan Crkve? Znači li to sprovesti »demitologizaciju teološ-

kih moralnih pozicija«? Naprotiv, čini mi se da je došlo vrijeme demitologiziranja danas vladajućih ideoloških pozicija i obrazaca također na etičkom području. Valja sprovesti prosvjetiteljstvo prosvjetiteljstva, razotkrivati stalnu dijalektiku moderne i ne dopustiti da se nešto proglašava prošlim (usp. post-moderna!) što se zapravo još nije ni ostvarilo.

Mislim da se moralna teologija danas, u poslijekoncilsko vrijeme, mora othrvati dvostrukoj napasti: ponajprije valja uočiti tendenciju da veći broj moralnih teologa tendira k tome da se ponaša analogno ponašanjima etičara u svjetovnoj etici: oni se naime nastoje emancipirati od autoriteta, tj. od crkvenog učiteljstva jer valja biti autonoman ako se hoće biti znanstven. Može se reći u ime sociološke teorije da je to opasan pokret jer razum i sloboda skoro nužno postaju »divljima« ako se posve deinstitutionaliziraju; u teološke razloge ovdje ne ulazim. Moralni teolozi ne bi smjeli zaboraviti kako se događala emancipacija znanosti u novom vijeku, tj. kako je došlo do autonomije: najprije se dogodila emancipacija onog etičkog od religijske tradicije, da bi se kasnije, zapravo danas, dogodila emancipacija od etičkoga uopće. To je razlog zašto se nalazimo u moralno-etičkoj krizi.

Drugo, valja znati da moralna teologija mora biti komunikabilna jer samo tako može doći do čudorednog razvitka ljudske slobode i poštivanja dostojanstva. Dakako, komunikabilnost je utemeljena u razumu pa valja reći da je refleksija o etičkim pitanjima autonomna, tj. ponajprije neovisna od horizonta vjere; to valja priznati i poštivati da bi zajednički život uopće bio moguć. Ostaje ipak pitanje je li taj autonomni pristup danas jedino mogući pristup moralu da bi se moglo uopće ući u dijalog s drugim etičkim koncepcijama? Može li se uopće koncipirati autonoman moral u kršćanskom kontekstu? Ne mora li se moralna teologija reducirati na svjetovnu etiku s »plusom«, tj. da se od njih razlikuje samo po motivaciji. Smijemo li onda još razlikovati »etos svijeta« od »etosa spasenja«? Za prvi bi bio nadležan razum, za drugi vjera... Kao što je poznato, pitanja o autonomiji kršćanskog morala još su uvijek predmetom rasprave i ne vidi joj se kraj.

Tko pod svaku cijenu želi spasiti moralnu teologiju kao znanost (u kojem smislu?) trebao bi ozbiljno razmotriti ovaj naš završni navod, zapravo jednu misao M. Horkheimera i odatle povući konsekvencije: »Pravednost, jednakost, sreća i tolerancija – ti pojmovi koji su bili sadržaj razuma prošlih stoljeća ili su trebali biti racionalno sankcionirani, izgubili su svoje duhovne korijene. Oni su još ciljevi i svrhe, ali ne postoji nijedna racionalna instancija koja bi bila ovlaštena da im prireče vrijednost te ih dovede u dodir s objektivnom zbiljom. Ovi pojmovi aprobirani su u časnim historijskim dokumentima, oni uživaju veliki prestiž, a neki od njih ušli su u ustave i zakone nekih država. No ipak se mora reći da ih razum uzet u modernom smislu ne može potvrditi. Tko može reći da je bilo koji od ovih ideala bliži u odnosu na istinu negoli je to njegova protivnost? Da je praved-

nost bolja od nepravедnosti? Prema filozofiji nekog prosječnog modernog intelektualca postoji samo jedan autoritet, naime znanost shvaćena kao klasificiranje činjenica i izračunavanje vjerojatnosti. Stoga nije znanstvena konstatacija da su pravедnost i sloboda bolje od nepravde i ugnjetavanja; ona je beskorisna u smislu instrumentalne znanosti«.

Literatura (izbor)

- BARASH, D: *Soziobiologie und Verhalten*, Berlin 1980.
- BAYERTZ, K: Evolutionäre Ethik, u *Philosophische Rundschau* 35 (1988.) 277-296.
- BRAUN, E. (Hrsg.): *Wissenschaft und Ethik*, Bern/Frankfurt 1986.
- CAPLAN, P. (Hrsg.): *The Sociobiological Debate*, New York 1978.
- DAHL, E: *Im Anfang war der Egoismus*, Düsseldorf 1991.
- GEHLEN, A: *Moral und Hypermoral*, Wiesbaden 1986.
- GILKEY, L: Biology, Ethics and Theology, u *Loccumer Protokolle* 75 (1989.) 33-55.
- HARE, R. M.: *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point*, Oxford 1981. (njem. prijevod 1992.).
- HERBIG, J. u.a. (Hrsg.): *Die zweite Schöpfung. Geist und Ungeist in der Biologie des 20. Jahrhunderts*, München/Wien 1990.
- JONAS, H.: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979. (*Princip odgovornosti. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Sarajevo 1990.).
- KNAPP, A: *Sociobiologie und Moralthologie*, Weinheim 1989.
- LENK, H., STAUDINGER, H.J., STÖCKER, E. (Hrsg.): *Ethik der Wissenschaften*, 8 Bde, Paderborn/München/Zürich/Wien 1984.-1989.
- MacINTYRE, A.: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Indiana) 1981. (njem. *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Darmstadt 1988.).
- MUGUERZA, J. (Hrsg.): *Ethik aus Unbehagen. 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien*, Freiburg 1991.
- NOZICK, R.: *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, München/Wien 1991.
- RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, Oxford 1972.
- RENTSCH Th.: *Die Konstitution der Moralität*, Frankfurt 1990.
- RHONHEIMER, M: *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck 1987.
- ROHLS, J.: *Geschichte der Ethik*, Tübingen 1991.
- SCHULZ, W.: *Grundprobleme der Ethik*, Pfullingen 1989.
- SINGER, P.: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984.
- SPAEMANN, R.: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989.
- SPERRY, R: *Naturwissenschaft und Wertentscheidung*, München/Zürich 1986.