

PLURALIZEM VREDNOT, STRPNOST IN BIOETIČNI

DISKURZ

Literatura:

Strpnost:

K. Hilpert, "Toleranz", v: Lexikon der christlichen Ethik, Bd. II., 1809-1820.

Uvodno vprašanje

Je strpnost ustrezna metoda za obravnavanje moralnih konfliktov na področju bioetike?

Osnovo vprašanje je, »ali predstavlja toleranca ustrezno metodo za obravnavanje moralnih konfliktov, ki se pojavljajo znotraj bioetike«¹. Gre torej v principu za to, ali so odgovori na bioetična vprašanja prepuščeni posamezniku kot subjektivne, avtonomne odločitve, ali presegajo zgolj subjektivno polje moralnosti in posegajo na področje družbene etike oz. politike.

Že v naprej dajemo skupaj z Roberto Salo odgovor: **Bioetika je del politične filozofije!**

Izhajamo iz dejstva, da obstaja **etični pluralizem**, ki nosi v sebi konfliktualen naboje²: če vzamemo pluralizem zares, potem to pomeni priznanje, da ne obstaja ena in edina rešitev, ki je že na voljo v primeru nestrinjanja na področju morale.

»Delati v dobro bolnika« - staro zdravniško načelo – toda, kaj to pomeni konkretno danes. Koncept »dobrega« je tukaj mnogo širši od zgolj »medicinsko dobrega«. Pacient izbere to, kar je dobro zanj, v skladu z njegovim pogledom na življenje, na svet. Vendar pa se ne sme pozabiti tudi na dobro družbe. Taka razširitev je nujna tudi zaradi novih možnosti, do katerih nas je pripeljal znanstveno-tehnični napredek. Bioetična vprašanja se ne končajo znotraj odnosa zdravnik-pacient, ampak zadevajo celotno družbo. Država se ne more ograditi od vprašanj, ki konec koncev zanimajo vse. Tako pridemo do zaključka, da je bioetika vsebuje tudi politični razmislek.

1 R. Sala, *Bioetica e pluralismo dei valori. Tolleranza, principi, ideali morali*, Liguori Editore, Napoli 2003.

2 S. M. Wolf, „Two Levels of Pluralism“, *Ethics* 102 (1992), 785-798. NUK signatura: [323873](#)

1. POGLAVJE

Pluralizem – kontekst našega življenja

Del našega vsakdanjega življenja je multikulturalnost, multireligioznost, multietničnost. Zavedamo se globalizacije, vprašanje identitete ... - vsi ti termini se gibljejo okrog pojma tolerance ali strpnosti.

Vodi pluralnost v etični relativizem?

Okolje: relativizem na področju znanosti in kulture

Ena od osnovnih izkušenj sodobnega človeka je, da je njegovo življenje, njegovo znanje in njegovi dosežki nekaj provizoričnega, začasnega, nedokončanega. Svet se vrti naprej z izredno hitrostjo. Današnji dosežki tehnološkega razvoja so bili pred desetimi leti neslutena možnost, čez nekaj let (ali pa mogoče že mesecev) pa bodo že veljali za zastarele, počasne, nepopolne. Vsak dosežek je samo predstopnja naslednjemu novemu dosežku. Naše znanje je torej začasno, relativno, se spreminja in izpopolnjuje iz dneva v dan. To prepričanje je osnova znanstveno-tehničnega napredka. Človeški um vedno bolj prodira v skrivnosti narave, jo obvladuje in na različne načine omogoča bolj udobno in kvalitetnejše življenje. Prihodnje raziskave in dognanja bodo mogoče postavili pod vprašaj današnji način življenja in delovanja. Omenimo kot primer uporaba pesticidov v poljedelstvu. Veselili smo se izrednega napredka, ki je omogočil zdravo rast nam zelenih pridelkov, danes pa nam je jasno, da smo se v marsičem motili, saj ima uporaba pesticidov tudi številne negativne posledice za človeka in celotno biosfero. Nekaj, kar je veljalo kot izreden dosežek, je danes postavljeno pod vprašaj. Pravzaprav je vse skupaj zelo relativno in nedokončno. Kako naj človek v tem svetu, ki se tako hitro spreminja, sploh ve, kaj je prav in kaj narobe?

Filozofi ugotavljajo, da je doba »velikih pripovedi« končana. Sodobni človek se je vse bolj emancipiral izpod okrilja ideologij in družbenih avtoritet. Vse bolj v ospredje stopa njegov

osebni jaz, vrednost njegove lastne presoje, upoštevanje njegovega lastnega dostojanstva. Tako smo v 20. stoletju priča propadu političnih sistemov totalitarnih ideologij (vsaj v zahodnem svetu). Prav tako se je docela omajala tudi vera v znanost oz. znanstveni napredek. Strahotne posledice uporabe atomskega orožja, zavest o ekološkem onesnaženju, strah pred nepredvidljivimi rezultati na področju biomedicine kažejo na to, da se znanost ne razvija nujno samo v pozitivno smer in da bi bilo brezpogojno zaupanje v znanost lahko pogubno. Razsvetljensko zaupanje v človekov razum se je zgodovinsko gledano pokazalo kot zabloda. Obup na človekovim razumom se je končal v nihilistični miselnosti, da ni nobenega smisla več, da zgodovina nima nobenega cilja in da je vsako vrednotenje dobrega in zla nekaj umišljenega in zato relativnega. V ozadju vsega je čedalje močnejši tok sekularizacije, ki je prodiral v zahodno miselnost in tudi v vsakdanjik zahodnega človeka. Nemški filozof Friedrich Nietzsche je v svojem delu *Vesela znanost* preroško napovedal, kaj pomeni smrt Boga za prihodnost človeštva: »Kaj smo storili, da smo to zemljo odvezali od njenega sonca? Kam se zdaj giblje? Kam gremo mi? Proč od vseh sonc? Ali ne padamo kar naprej? In to nazaj, v stran, naprej, na vse strani? Ali je sploh še kakšen zgoraj in kakšen spodaj? ali se ne izbubljam kot skozi nekakšen neskončen nič? Ali nam ne veje nasproti dih praznega prostora? Ali ni postalo hladneje? Ali ne prihaja stalno noč in čedalje več noči?« Človek je torej vržen v zmedenost tega sveta, v katerem ni več nobene trdne točke. V zasebnem življenju je človek sicer lahko še religiozen, zaupa v Boga in na podlagi te vere tudi oblikuje svoj vrednostni sistem, v javnem življenju pa je religioznost vse bolj potisnjena v ozadje in ne predstavlja več podlage za skupni etos določene skupine ljudi.

Poleg tega pa proces globalizacije in spoznavanja drugih kultur in običajev postavlja pod vprašaj tudi nekatere za nas samoumevne civilizacijske norme? Islamski svet nam očita, da je Splošna deklaracija o človekovih pravicah, ki so jo leta 1948 podpisale članice OZN, pisana z vidika zahodnega svetovnega nazora, ki temelji na grško-krščanski kulturi in razsvetljenstvu. Za njih je enakopravnost moškega in ženske, kot je zapisana v deklaraciji, nesprejemljiva, saj imajo po njihovem moški in ženske vsak svojo specifično vlogo in enakopravnost bi bila proti naravni razliki. Še večje razlike pa so s kulturami, ki nimajo za temelj monoteistične religije. Različna prepričanja, različni običaji, različno razumevanje, kaj je dobro za človeka – torej, različne etične norme. Je torej etika nekaj relativnega ali je vendarle etika nekaj absolutnega, univerzalnega, splošno veljavnega?

Etika: relativna ali absolutna?

Če se bolj zavestno poglobimo v konkretno okolje, v katerem živimo, potem na sploh ne preseneča, če je veliko naših sodobnikov prepričanih, da je etika nekaj relativnega, da ne moremo reči z gotovostjo, da je nekaj dobro, prav in nekaj drugega narobe. Osnovna ideja relativističnih etičnih teorij je, da se moralna prepričanja razlikujejo od osebe do osebe. Vsaka oseba ima svojo osebno etično prepričanje. Moralne vrednote same na sebi ne obstajajo. Ker naj bi človek ustvarjal moralo, se ta razlikuje od časa do časa in od osebe do osebe.

Prva smer take relativistične etike je etični subjektivizem, ki zagovarja, da je etično dobro povsem odvisno od posamezne osebe in da je moralna resnica predmet osebnega mnenja in osebnega čutenja. Bolj kot iskanje razlogov in utemeljitev, zakaj je neko dejanje dobro, vidi etični subjektivizem glavno vodilo pri moralnem odločanju v osebnih občutjih in trenutnih željah posameznika. V tem trenutku, tukaj in sedaj, čutim, da je ta odločitev prava. Nikomur nisem dolžan utemeljiti in pojasniti, zakaj se mi zdi ta odločitev pravilna. Za etični subjektivizem lahko obstaja toliko različnih moralnih sistemov, kolikor je različnih ljudi na svetu.

Druga smer relativistične etike predstavljajo kulturni relativisti, ki zagovarjajo, da je morala skupno ustvarjanje določene skupine ljudi in se zato razlikuje od družbe do družbe. Vsaka družba ima svoje lastne etične norme, ki zavezujejo ljudi znotraj določene družbe. Vsaka družba tudi določa, kdo pripada tej moralni skupnosti in kdo ne. Kulturni relativizem torej nasprotuje individualistični etiki subjektivnega relativizma: morale ne ustvarjajo posamezniki, ampak skupnost. Vrednote neke določene kulture so nad vrednotami posameznika.

Nasproti relativističnim etičnim teorijam pa univerzalne etične teorije zagovarjajo, da obstajajo etične vrednote, ki zavezujejo vse ljudi. Moralnosti človek ne ustvarja, marveč jo odkriva. Človek ni stvarnik moralnih vrednot. Veljavnost moralnih vrednot je neodvisna od osebnega mnenja oz. mnenja določene družbene skupine. Človek kot posameznik in človeška družba sta podvržena moralnemu imperativu, ki tako posameznika kot družbo presega. Univerzalne etične teorije so prepričane, da so osnovni etični principi lastni vsaki družbi in jih zato lahko odkrije vsak človek. Etika je torej nekaj univerzalnega in absolutnega – veljala naj bi za vsakega človeka v vsakem času.

Vprašanje, ki se postavlja na tem mestu, pa je, obstaja neka skupna moralnost («common morality»)? Obstajajo vsebine in načela, ki so lastna različnim kulturam? Znana so prizadevanja za oblikovanje skupnega *svetovnega etosa*. Hans Küng ugotavlja, da imajo vsa velika svetovna verstva pet velikih zapovedi, ki povzemajo načela osnovne človečnosti. Ta načela so: ne ubijaj, ne laži, ne kradi, ne nečistuj, spoštuj starše in ljubi otroke. Prav tako odkrivamo skoraj v vseh kulturah neko obliko *zlatega pravila*, ki trdi, da je bistvo etičnega življenja v tem, da, česar ne želiš sebi, tudi drugemu ne storiš. Za nekatere je *spoštovanje človekovega dostojanstva* tisti temeljni kamen, na katerem stoji etika in ki mora biti osnova za delovanje vsakega človeka v vsakem času in okolju.

Problem nastane, ko hočemo preiti od formalne etike (npr. kategorični imperativ, zlato pravilo, »delaj dobro, slabega se izogibaj«) k materialni etiki, k dejanski vsebini etike. Kaj je tisto, kar je vedno dobro? Obstajajo dejanja, ki so vedno in povsod slaba («intrinsece malum«)? Lahko tudi čisto konkretno materialno opredelimo vsebino moralnih zahtev ali pa je absolutnost in univerzalnost etike v formalnih zahtevah (bodi pošten, deluj nepristransko, spoštuj bližnjega kakor samega sebe)?

»Nič ni resnično, vse je dovoljeno«?

V marsičem se zdi etični relativizem znotraj današnje demokratične in globalne družbe edino sprejemljiva etična teorija, saj omogoča sobivanje širokega spektra različnih etičnih pogledov in prepričanj. Vendar iz vsakdanje izkušnje vemo, da stvar ni tako zelo enostavna. Je res mogoče imeti različne etične poglede za enakovredne? Tudi Stalin in Hitler sta imela določen vrednostni sistem, vendar ga ne moremo vzporejati z vrednostnim sistemom Matere Terezije ali Alberta Schweitzerja? Prav tako ni mogoče reči, da so moralna prepričanja različnih moralnih skupnosti med seboj enakovredna, kot zagovarja kulturni relativizem. Do ubijanja nedolžnih ljudi, kot to danes počnejo teroristične organizacije po vsem svetu, ne smemo biti strpni in razumevajoči, kot da bi šlo zgolj za drugačen pogled na to, kaj je moralno dobro. Dejstvo torej je, da obstoj različnih moralni pogledov nikakor ne pomeni, da so vsi ti pogledi med seboj enakovredni oz. da so vsi enako resnični. Kulturni relativist ne more obsoditi

nobenega dejanja, ki ga je določena družba odobraval, saj nima nobenega objektivnega merila, po katerem bi lahko presojala dobrot določenega dejanja.

Po drugi strani pa moramo priznati, da so se skozi zgodovino določene moralne norme spreminjale – tudi znotraj krščanskega izročila. Tako je dolgo časa veljalo, da je pobiranje obresti, greh. Ta norma se je spremenila, ko so začela veljati načela tržnega gospodarstva.³ Pri moralni presoji določenega dejanja je potrebno upoštevati tudi okoliščine in namen subjekta. Etična resnica je vedno osebna resnica – zavezuje subjekt v njegovi svobodi in odgovornosti, da brezpogojno dela tisto, kar spozna za dobro. Ne gre za resnico, kot jo poznajo naravoslovne znanosti, niti kot jo poznamo iz zgodovine. Zato je tudi pojem *objektivne moralne resnice*, drugačen od objektivne znanstvene ali objektivne zgodovinske resnice. V etiki objektivnost ni nekaj statičnega, brezpogojnega, nadzgodovinskega. Danes se tudi predstavniki naravnega moralnega zakona zavedajo, da so etične norme podvržene zgodovinskemu in družbenemu kontekstu, da je zato potrebno upoštevati hermenevtiko, da izluščimo tisto trajno vrednost etičnega imperativa. Priznati zgodovinskost in pogojenost človekovega spoznanja pa nikakor ne pomeni, da je etika relativna. Gre za pošteno priznanje našega spoznanja sredi kozmosa in znotraj zgodovine.

Problem tiči drugje. Nezmožnost spoznanja resnice se v relativizmu prevesi v zanikanje obstoja resnice kot take. To pa nikakor ni nujno. Prav tako pluralistični pristop na področju etike še ne pomeni, da je moralna resnica relativna. Etični pluralizem pravzaprav zahteva in na nek način implicitno predpostavlja etično resnico, dobro v samem sebi. Te etične resnice nihče od ljudi nima v posesti, se ji pa na različne načine bližamo in jo odkrivamo. Kolikor bolj jo odkrivamo, toliko bolj apelira na človekovo svobodo in odgovornost, da je pokoren etičnemu imperativu. Spomnim se pogovorov, ki smo jih imeli z maturanti pred dvema letoma, ko so za maturo pri slovenščini brali Bartolov roman *Alamut* in Dostojevskega *Zločin in kazen*. Temeljno načelo lastnika Alamuta (razsvetljenega brezverca) je: »Nič ni resnično, vse je dovoljeno«. Bartol skuša pokazati, kako je naša resničnost zgolj nekaj subjektivnega, nekaj, v kar verjamemo, in da tisti, ki imajo moč in so razsvetljeni lahko po mili volji manipulirajo s svobodo posameznikov. Ker ni nič resničnega, je vse dovoljeno. V svetu brez resnice seveda etika nima nobenega mesta. Še bolj določen pa je Dostojevski, ki v *Razkolnikova usta*, potem ko ta spozna, da ni Boga, položi besede: »Vse je dovoljeno.« Ker Bog ne obstaja, je vrednotenje dobrega in zlega relativno. Če je le človek tisti, ki določa, kaj

³ Glej Ph. Schmitz, »Kazuistik«, v: ThPh 67 (1992) 29-59.

je dobro in kaj je zlo, potem je to dobro pravzaprav umišljeno. Če je moralnost zgolj človeški produkt, še več, če imajo moralne odločitve za temelj zgolj osebno čutenje posameznika, potem je moralno delovanje človeka nekaj zgolj poljubnega. Če ni resnice, ki je nad človekovim lastnim čutenjem, potem je človek pri svojih izbirah povsem prepuščen sebi.

Zrak, ki ga dihamo, je preplavljen z nekakšnim dogmatizmom etičnega relativizma. Prepoveduje nam, da bi podvomili v to, da je etična resnica nekaj relativnega. Vsak dvomljivec glede te »resničnosti« bi kaj hitro lahko dobil nalepko nestrpneža, netolerantnega totalitarista, absolutista, ki ne spoštuje drugače mislečih. Etika naj bi bila samo stvar čutenja, stvar »okusa«, o katerem pač ne moremo razpravljati, lahko le spoštujemo drug drugega. Pa vendar moramo na koncu ugotoviti, da je relativizem protisloven s samim seboj, saj trdi, da ni nič absolutnega, da ne moremo ničesar trditi z gotovostjo, razen seveda tega, da ni nič absolutnega. V to trditev pa ne smemo dvomiti, ta trditev pa je trdna. Če želimo ohraniti eno najbolj značilnih lastnosti človeške narave – svobodo in z njo povezana sposobnost odločanja za dobro –, potem ne smemo podleči relativizmu, ampak imeti zaupanje, da človek lahko odkriva in razbira, kaj je dobro ter v odnosu in dialogu z drugimi ljudmi to dobro tudi preverja.

2. POGLAVJE

Pojem strpnosti

Strpnost (lat. *tolerantia*; *tolerare* – “prenašati, trpeti kaj, dopuščati”) označuje bodisi dejansko prakso ali pa normativno dolžnost, da nekdo prenaša različnost oz. sprejema drugega v njegovi drugačnosti. Cilj je zagotoviti **mirno sobivanje**, zato je potrebno pravno zaščito različnosti.

Strpnost je lahko:

- zgolj odziv na nespremeljive pogoje – pasivno prenašanje (strpnost kot prenašati, sprijazniti se)
- element strateškega preračunavanja – taktika (zgolj nekaj prehodnega ali premeteno popuščanje, zaradi nekkih protistoritev)
- doživljanje ravnodušnosti (kot nezanimanje, neprizadetost) – vprašanje, če je pravilno to opredelite tudi imeti za strpnost – če me nič ne zanima, vprašanje, koliko ima strpnost sploh vrednosti
- izraz spoštovanja (dejavno priznavanje) .

Ljudje se v različnih pogledih razlikujemo med seboj, zato je tudi strpnost najti v različnih kontekstih:

- skupno življenje različnih ras, narodov in etničnih skupin;
- skupno življenje različnih verskih, političnih in drugih nazorskih usmeritev;
- vsakdanje srečevanje z izkušnjami različnosti glede zunanjega izgleda, načina življenja, načina mišljenja in pogledov na svet – naj si bodo pogojene kulturno, generacijsko ali pa glede na pripadnost spolu.

Ker označujemo strpnost kot krepost, se zdi, da je to edino pravilno delovanje, in da je njeno nasprotje, torej nestrpnost vedno nekaj napačnega. Toda v nekaterih primerih kot npr. rasizem, nasilje, nacizem je nemogoče biti strpen. Potrebno je zatreti določen način mišljenja in delovanja – zaradi zavarovanja človekovih pravic in svoboščin, zaradi vzpostavitve določenega reda, bo nekdo moral iti preko kreposti strpnosti za dosego višjega cilja.

IZREDNO POMEMBNO: »V mnogo primerov je upravičeno, da država v javnem življenju varuje etične norme tudi proti prepričanju nekaterih ljudi, saj le tako lahko zavaruje svobodni prostor vsem ljudem proti nedopustnim posegom posameznikov.« (Vorgrimler 626) Dolžnost strpnost nas danes doleti na vseh možnih področjih. Predvsem pa mora biti uveljavljena znotraj institucionalnega okolja.

Strpnost tudi ni neka ravnodušnost glede vprašanja resnice. Ne gre za to, da bi pojmovali, da so vse religije, vsi nazori, enako pravilni.

Argumentiranje strpnosti:

- **meje človekovega razuma:** Izhodišče je priznavanje, da človekov razum ne more do konca razkriti resnice – človek se torej lahko moti v svoji izbiri prave poti za zveličanje. Ta linija izhaja iz misli Erazma Roterdamskega o svobodni izbiri.
- **politična previdnost:** gre za nujno zlo, ki ga more vladar sprejeti, da bi lahko zagotavljal mirno sobivanje na svojem ozemlju – nevtralnost oblasti.

Strpnost označuje držo prenašanja nekoga, ki ga ne sprejemamo kot enakega, in za katerega se paternalistično odločimo, da ga bomo sprejeli in sicer kot nekaj podrejenega – to pa ne vsebuje nobenega priznavanja pravic. Strpnost je torej negativen koncept, gre za praktično rešitev, ki sprejema manjše zlo (minor malus) – t.j. obstoj drugačnega-podrejenega –, zato, da bi se izognila večjemu zlu – izbruh konflikta.

Strpnost je koncept, ki se razvije predvsem v moderni dobi po različnih verskih vojnah v Evropi. Po krščanskem srednjem veku (univerzalnost) dobiva v novem veku vedno večjo moč **državna oblast**. Državna oblast je utemeljena na predstavniški logiki, ki prizna za državljane vse tiste, ki se poistovetijo z določeno državno oblastjo in ki jih ta državna oblast tudi prizna kot svobodne in enakopravne individuumne, ki so podvrženi formalnemu in racionalnemu **zakonu** države. Prostor države se lahko poistoveti s prostorom državljanstva, ki jo razumemo kot uresničenje v pozitivnem **naravnih pravic**. Znotraj meja države ni prostora za različnost, torej za konflikte. Država torej poskuša iz javnega življenja izločiti razne različnosti, da bi garantirala svobodo zakonov. Različnost postane del privatnega življenja. Boj za toleranco je bil pravzaprav sredstvo za oris novih odnosov med politično oblastjo in posamezniki. Strpnost ima torej poleg etične tudi močno politično konotacijo.

Na novo se vprašanje strpnosti pojavlja po 11. septembru 2001. Na nek način analogno z dogajanjem na začetku novega veka se spet izpostavlja strpnost kot nujna pot praktične rešitve v ponovni določitvi odnosov med politično oblastjo in posamezniki, ki pa so si čedalje bolj različni. Strpnost se omenja pri problemih, ki jih prinaša globalizacija s vedno bolj

nepredvidljivimi posledicami. Omenja se pri problemih neznosnega kulturnega in družbenega pluralizma, pa tudi nasproti različnim ideologijam, fundamentalizmom, nacionalizmom, ki ogrožajo obstoj »globalne vasi«.

Ko govorimo o strpnosti, predpostavljamo **neko identiteto**, neko kulturno identiteto. Problem pa se pojavlja v tem, da opažamo, da je ta identiteta čedalje bolj šibka. Našo dobo zaznamuje: mobilnost, prisotnost emigrantov, mešanje različnih pripovedi (sinkretizem) – vse to postavlja v krizo avtoriteto Zahoda. S padcem meja vse bolj slabi politična moč znotraj države in vse bolj se povečuje politična moč meddržavnih povezav. Vse to so izzivi, ki zahtevajo nov premislek glede strpnosti. Na novo je potrebno pretresti odnos med znotraj-zunaj, mi-drugi, vključevanje-izključevanje.

V tem novem kontekstu se mnogi spet obračajo na krepost strpnosti, ki naj bi garantirala stabilnost vedno bolj razdrobljene in razdeljene družbe. Strpnost pa razodeva danes tudi svoj dvoumen obraz, kajti strpnost ni neka absolutna vrednost. Poleg tolerantnega je v vsaki družbi tudi nekaj, kar ni mogoče tolerirati. Kje je meja med strpnostjo in nestrpnostjo?. Toleranca torej ne more biti neka splošna krepost. »Kaj pa če je strpnost danes neka subtilna oblika nestrpnosti?« Tudi danes se pričakuje, da se bo tisti, do katerega smo strpni (emigrant, begunec, drugačen), na nek način prilagodil. Da bo pripravljen za integracijo, da bo sprejel neko skupno lestvico vrednot, ki ji strpnost začrtuje meje!

Danes govorijo nekateri, da je potrebno **iti preko strpnosti** – danes vse bolj prihaja v ospredje vprašanje družbene pravičnosti, problem enakosti in demokracije.

Strpnost med skepso in spoštovanjem

Kaj nas vodi v zanimanje za strpnost?

1. poglobljena zavest o človekovih pravicah in svoboščinah
2. nevarnost verskih in nacionalnih spopadov
3. moralni in vrednosti relativizem

Povedali smo že, da je odločitev za dobro lahko le svobodna odločitev. Ni etike brez svobode, zato tudi ne brez strpnosti. »Zahtevo po strpnosti vsebuje vsak nazor, ki se zaveda človekovega dostojanstva kot dostojanstva odgovornega in svobodnega moralnega subjekta.«⁴

4 Stres 10.

Jezus – ni bil nasilen – pšenica in ljujka (Mt 13) – ne z ognjem in mečem – Avguštin: Lk 14: primoraj jih vstopiti.

Vprašanje resnice: Uveljavljaj so načelo, da zmota ne more imeti istih pravic kot resnica. »S tem so upravičevali državne vere in preganjanje ali vsaj zapostavljanje drugače verujočih.«⁵
Locke pokaže na prostislovje, če hočemo vero in etiko uveljaviti nasilno!

⁵ Stres 10.

3. POGLAVJE

Verska strpnost

Strpnost je dosti lažje živeti na področju estetike – tukaj ni problem, če imamo različne poglede. Dosti težje pa je na etičnem in verskem področju; težko je biti strpen do nekoga, ki dela v temeljnih stvareh drugače kot ti. Kadar govorimo o kreposti strpnosti, takrat mislimo na spoštljiv odnos, ki ga imamo do naših bližnjih, ki imajo nam nasprotno prepričanja.

Vprašanje strpnost se v začetku pojavlja predvsem kot verska strpnost. »Strpnost lahko v najširšem smislu razumemo kot dodelitev svobode tistim, ki se ne strinjajo z nami kar zadeva religioznost« (Kamen 1967).

Nekateri celo razlikujejo med **toleranco** in **versko svobodo**: toleranca je značilna za konfesionalne države, ki zaradi političnih razlogov dopuščajo tudi druge veroizpovedi in jih tolerirajo. V moderni državi pa vlada verska svoboda – pride do ločitve javne in privatne sfere, do iskanja nekega konsenza v družbi ne glede na versko prepričanje, nevtralnost države. Verska svoboda ni nikomur dodeljena od zgoraj, ampak gre za osebno neodtujljivo pravico vsakega posameznika – za notranjo intimno odločitev posameznika.

Strpnost v ožjem pomenu besede zavezuje oblasti k spoštovanju tistih, ki so drugačni glede na splošno prakso, skoraj vedno gre za drugačno obliko kulta. Vladar se odloči, da te »drugačne« tolerira, da jih »prenaša« - podobno kot bordele in človeške slabosti – v primeru, da ti »drugačni« ne rušijo javnega reda, ki bi lahko vodilo v politične nemire.

Uveljavitev strpnosti je posledica razločevanja med namenom **države** in namenom **religije** – prizna se pluralizem veroizpovedi na osnovi pragmatične ideje **večje koristi** – potrebno je bilo poskrbeti za konec verskih vojn. Ta uveljavitev strpnosti pa ima kasneje daljnosežne posledice za vzpostavitev družbenih in političnih pravic vsem posameznikom v družbi, ki so posamezniku dodeljene v imenu tolerance, ki jo podeljuje vladar, ampak v imenu verske svobode, ki je neodtujljiva pravica vsakega posameznika.

Glede na različno delovanje lahko ločimo:

- a) *vsiljevanje določenega načina češčenja Boga*: V tem smislu so bili kristjani prisiljeni izkazovati spoštovanje in častiti cesarja. – doba mučeniškega pričevanja. 313

– tolerančni edikt – krščanstvo svobodna religija med ostalimi religijami – 381 krščanstvo postane državna religija (Teodozij), krščanstvo pa na isti način obračunava s pogani, kot so jih ti prej obravnavali. Razlikuje se med pravičnim in nepravičnim preganjanjem. Pod cesarjem Justinianom, 529, se oblikujejo norme, ki so obsojale heretike in odpadnike (inkvizicija), pa tudi predstavnike drugih religij (judje) – ta pravila so ostala do novega veka.

- *b) omejevalni in zatiralni ukrepi do drugih kultov:* Tako so kristjani sprejemali kulte ostalih religij. Šele na II. vatikanskem koncilu je s strani katoliške Cerkve uradno priznana verska svoboda (GS 28, 73; AG 11; DH 14).

GS 28 (sooblikoval Karel Woytila): »Spoštovanje in ljubezen se morata raztezati tudi na tiste, ki v družbenih, političnih ali **tudi v verskih stvareh drugače mislijo in ravnajo kakor mi.** Čim globlje namreč jih bomo človekoljubno in dobrohotno razumevali v njihovem mišljenju, tem lažje bomo prišli z njimi v pogovor.« **VENDAR PA TAKOJ DODAJA:** »Ta ljubezen in dobrohotnost nas seveda nikakor **ne sme delati brezbrizne do resnice in do dobrega.** Nasprotno, ravno ljubezen priganja Kristusove učence, naj resnico, ki odrešuje, oznanjajo vsem ljudem.« **PODAJA BISTVENO RAZLIKO:** »Toda razlikovati moramo med **zmoto**, ki jo je vedno treba zavračati, in med tistim, ki se moti in ki vedno ohranja **dostojanstvo človeške osebe**, tudi tedaj, kadar ga obremenjujejo krivi ali manj pravilni verski nazori.« Nosilec verske svobode je človekova oseba, nikakor ne gre za to, da bi koncil razglasil svobodo zmote ali pa dal potuho verski brezbriznosti. Tudi *GS 29* poudari bistveno enakost vseh ljudi!

GS 73: »Obsoditi je treba vse take vrste državnih ureditev nekaterih dežel, ki ovirajo državljansko ali versko svobodo, množe žrtve pohlepa in političnih zločinov in ki oblast, namesto da bi služila javni blaginji, obračajo v korist določene stranke ali celo oblastnikov samih.

Ad Gentes 11: »Radi naj imajo njihova narodna in verska izročila; z veseljem in spoštljivo naj odkrivajo v teh izročilih skrita semena Besede.«

Dignitatis humanae – Izjava o verski svobodi 2: »Ta vatikanski cerkveni zbor izjavlja, da ima človeška oseba pravico do verske svobode. Ta svoboda je v tem, da morajo biti vsi ljudje prosti od siljenja tako s strani posameznikov kakor tudi s strani družbenih skupnosti in katerekoli človeške oblasti; in to tako, da v verskih rečeh ni dovoljeno nikogar siliti, da bi ravnal zoper svojo vest, niti ga ovirati, da ne bi – znotraj zahtevanih meja – ravnal po svoji vesti zasebno in javno, naj bo sam ali združen z drugimi. Razen tega izjavlja, da pravica do verske svobode resnično temelji v samem dostojanstvu človeške osebe, kakršno spoznamo iz razodete božje besede in iz samega razuma. To naravno pravico človeške osebe do verske svobode je treba v pravni ureditvi družbe tako priznati, da postane sestavni del civilnega prava.«

Ker si Cerkev pridružuje pravico, da sprejema zavezujoči nauk na področju vere in morale, je strpnost znotraj Cerkve danes omejena bolj na strpnost med različnimi verstvi oz. veroizpovedmi.

Današnje krščansko prepričanje (po Vorgrimlerju):

Odločitev za vero ne sme biti stvar prisile. Vsak poskus pritiska glede svobode vesti ali pa svobode veroizpovedi je v največji meri nemoralno dejanje. Vsak človek je v svojem bistvu pravico do svobodnega prostora, kjer lahko svojo notranjo svobodno odločitev udejanja v svojem konkretnem življenju. Ker pa resnica ni nikoli predmet statičnega posedovanja (torej nikoli nimam resnice v žepu), ampak resnico vedno odkrivamo v zgodovinskem procesu – tudi Cerkev ne poseduje svoje resnice na statičen način, zato lahko prizna prostor svobode tudi tistim, ki mislijo drugače. Vsak individualni prostor svobode ima svoje meje ob isti pravici drugega.

Zgodovina koncepta strpnosti

Problem strpnost se ni pojavljal, dokler je vladala neka homogenost v družbi. Dokler so se ljudje strinjali v temeljnih stvareh, strpnost ni bila potrebna. Problem postane aktualen, ko se znotraj družbe začne uveljavljati **družbeno-kulturni in etično-religiozni pluralizem**. Znotraj pluralizma se pojavi problem, katero pozicijo naj posameznik zavzame nasproti različnim pogledom in različnim načinom delovanja – pri tem pa ne želimo zapasti v popolni etični

relativizem ali skepticizem (več o tem kasneje). Če bi pristali na etični relativizem, potem bi bilo mogoče opravičiti popolno indifferenco, kot tudi popolno represijo.

Religija (verstva) v svojih javnih pojavnih oblikah je bila tisto področje, na katerem je pojem strpnosti v zgodovini dejansko igral največjo vlogo in navrgel tudi največ problemov. V tem kontekstu se je pojem strpnosti razvijal od sredine 16. stoletja dalje in je postal nepogrešljiv del za samoumevanje subjekta kot tudi političnega etosa novega veka. Srečanje z nekrščanskimi religijami ter nasprotovanja znotraj interpretacije krščanske nauka in vloge Cerkve sproži val institucionalno organizirane nestrpnosti. Gre za različne oblike delovanja, s katerimi so pripadnike tujih oz. drugačnih prepričanj in nauk z uporabo duhovne ali svetne – velikokrat državne – moči silili, da bi sprejeli uradno oz. večinsko prepričanje. V tem času začne zaradi negativnih izkušen iz polja nestrpnosti rasti tudi zavest nujnega strpnega reševanja problemov ter mirnega sožitja ljudi z različnimi prepričanji.

Nestrpnost in verska svoboda v 4. stoletju: Konstantinov preobrat (Padovese)

Uvod

»Po eni sami poti ni mogoče priti do tako velike skrivnosti. (Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.« - s temi besedami je rimski prefekt Symmachus leta **384** prosil mladega cesarja Valentiniana II. naj dovoli, da se spet uvede oltar Viktoriji. Symmachus je povabil cesarja Valentiniana II. k toleranci. Za izhodišče je vzel, da so predhodniki bili vezani na vero očetov, vendar niso zatirali drugače mislečih. Ambrož iz Milana piše cesarju Valentinianu II., da odrešenje prihaja samo preko češčenja pravega Boga – Deum christianorum – Boga kristjanov. Ambrož sicer ne nasprotuje verski svobodi. Trdi, da ne smemo nikogar siliti v neko versko prepričanje, vendar pravi, da mora cesar braniti svoje versko prepričanje.

Imamo dve osebi: **Symmachus**, ki trdi, da ima vsak narod pravico, da časti lastne bogove, in **Ambroža**, ki trdi, da je samo en pravi Bog, krščanski.

Preganjanje kristjanov

V prvih stoletjih je bila nestrpnost problem kristjanov, ker je bilo njihovo verovanje v nasprotju s pravili uradne rimske religije. Prvi kristjani zagovarjajo popolno svobodo v

Kristusu. »Človeška in naravna pravica je, da je vsakemu dovoljeno častiti to, kar veruje: religija ne more škodovati in ni nevarna drugim. Ni stvar religije, da sili k religiji, saj mora biti le-ta sprejeta spontano in ne s silo.« (Tertulian, *Ad Scapulum*). Kristjani so bili stalno v nevarnosti, da podležejo sinkretističnim pritiskom. Nevarnost je bila, da se izniči njihova identiteta. Kristjani so bili prepričani, da je njihova vera edina pravilna. Nevarnost sinkretizma je bila pravzaprav večji problem za krščansko skupnost kot preganjanje.

Svoboda vesti, ki so jo kristjani zahtevali, presegala splošen okvir mišljenja tistega časa. V svetu, kjer je bila religija in še posebej kult cesarja izraz družbene pripadnosti, ni nič izgledalo bolj nesmiselno, absurdno, kot odločenost biti dober državljan in hkrati biti versko svoboden, še več, celo kritičen do uradnih verskih kultov. Tukaj je bilo nasprotje med pogani in kristjani nepremostljivo. Darovati bogovom je bilo za kristjane najhujše dejanje odpada, ne darovati bogovom pa je bilo za Rimljane dejanje družbene nepokorščine, ki se kaznuje s smrtjo. Za pogana je bila zahteva po svobodi vesti v nasprotju korporativističnim dojemanjem sveta, ki je v antiki povezoval usode ljudi med seboj. Vsi smo člani iste družine in odgovorni drug za drugega (prim. Jona). Kristjani postanejo krivi za vse neprilike, ki so se jim dogajale. Tertulijan piše: »Če Tibera poplavi mesto, če se Nil ne razširi na ozemlja, kamor bi moral priti, če nebo ne pošlje dežja, če je zemlja vroča, če divjajo lakota ali kuga, se takoj zakliče: naj se vrže kristjane levu.« Preganjanje v času Valeriana in Diokleciana je imelo za temelj prav prepričanje, da kristjani predstavljajo nevarnost, ker ogrožajo pax deorum.

Verska strpnost v prvih stoletjih prav zaradi tega korporativističnega pogleda ni bila mogoča. Nestrpnost pa je bila prisotna tudi znotraj kristjanov samih – razne oblike fanatizmov so prisotne že v prvih stoletjih. Pojmovanje, da je krščanski Bog spoštuje svobodo posameznika in ne sili nikogar, da veruje vanj⁶, se je umaknilo stari ideji, da je potrebno zlo praznoverja izkoreniniti, saj uničuje celoto.

Konstantinov preobrat

30. aprila 311 cesar Galerij izda edikt oprostitev in tolerance do kristjanov – šlo je za dejanje pomilostitve cesarja nasproti konkretnemu primeru.

Milanski edikt (313) je prvo javni dejanje tolerance – gre za kompromis med imperijem in kristjani. Konstantin zapiše, da so se odločili kar zadeva religijo, da »dajo kristjanom in vsem svobodo izbiro, da sledijo veri, ki jim je najljubša, da bi Božanstvo, ki sedi v nebesih – katera koli že je – podelila mir in blagostanje nam in vsem našim državljanom.« Posebna omemba

6 Irenej, Klemen, Hilarij iz Ponta ...

krščanstva že daje slutiti določen privilegij krščanski veri. S tem odlokom Konstantin prekine vez med staro pogansko religijo in rimskim imperijem, vendar pa Konstantin še vedno spoštuje tudi poganske obrede in leta 324 izda tolerančni odlok za pogansko religijo. Konstantin tudi ostane veliki duhovnik poganske religije, vendar pa se vdanost cesarju ne izkazuje več z opravljanjem poganskega kulta. Izredno ostre zakone izda Konstantin proti magiji.

Krščanska nestrpnost

Teodozij leta 380 postavi krščanstvo za uradno religijo rimskega cesarstva. V tem času se množjo dejanja nestrpnosti kristjanov do poganov (rušenje poganskih svetišč, oboroženi spopadi). Za kristjane postanejo poganski obredi sedaj demonski kult ali pa praznoverje, zato jih je potrebno izkoreniniti. Vedno bolj raste tudi opravičevanje nasilja za uničevanje poganskih kultov. Krščanstvo uporablja nasilje kot sredstvo za širjenje vere (prvi je odobral apologet Firmico Materno).

Predpostavke za nestrpnost s strani kristjanov:

1. korporativistična miselnost – vsi smo ena družina, vsak ima svojo odgovornost
2. kristjani postanejo upravljavci oblasti (Janez Krisostom piše: »Naj vedo judje in pogani, da so kristjani rešitelji mesta: oni so upravljavci, predpostavljeni in učitelji.«

Tiste, ki so v zmoti je potrebno kaznovati. Dovoljeno je tudi mučenje, obvarovati se je potrebno, da bi nekdo za umrl pri takem dejanju. Janez Krisostim piše v *Komentarju Matejevega evangelija*, XLVI 2: »Kristus ne prepoveduje zatirati herezij, prepovedati heretikom, da se zbirajo, prisiliti jih, da molčijo in zavračati vsako pobudo za pogajanja; ne želi pa, da se jih ubije, da se preliva njihova kri.«

V osnovi, najdemo isti princip, ki je bil temelj nestrpnosti v 4. stoletju, kot so ga zapisali krščanski zgodovinarji. Isti razlogi, ki so onemogočali krščanstvu svobodo, so bili osnova za prepoved starih religij. Nestrpnost starega rimskega imperija postane nestrpnost krščanskega imperija – ko krščanstvo postane državna religija –, ko se le-to čuti ogroženo v svoji stabilnosti s strani heretikov in poganov.

Na podlagi tega ne čudi nadaljnji razvoj nestrpnosti v srednjem veku. Spomnimo se samo 3. konstitucije 4. Lateranskega koncila iz 1215, ki pravi: »Katoličani, ki se bodo potem, ko bodo vzeli križ, oborožili, da bi uničili heretike, uživajo iste odpustke in svete privilegije, kot so podeljeni tistim, ki odhajajo na pomoč v sveto deželo«.

Ko rimski škof pravzame tudi politično vlogo – prvič se to zgodi 494, ko papež Gelazij piše bizantinskemu cesarju Anataziju I., v polnosti pa se izrazi leta 800, ko papež Leon X. krona Karla Velikega za cesarja Svetega Rimskega Imperija – se vzpostavi močna zveza med Svetim rimskim cesarstvom in rimsko Cerkvijo. Ta povezava svetne in cerkvene oblasti pa ima močan vpliv na nestrpnost do vseh, katerih nauk je bil različen od rimske Cerkve.

Kot osnova za tako delovanje so vzeli Avguštinovo razmišljanje iz dela *Contra litteras Petiniani*, kjer Avguštin uporablja izraz *compelle intrare* – prisiliti jih, da vstopijo. Gre za komentar odlomka iz Lukovega evangelija 14, 15-24. Kontekst Avguštinovega dela je uničiti donatistično herezijo v Severni Afriki. Donatisti so zagovarjali, da mora biti Cerkev sestavljena samo iz popolnih ljudi in zato so iz nje izključeni vsi grešniki. Avguštin vidi v evangeljskem tekstu možnost, da se ljudi prisili k veri z vsemi sredstvi, da bi se končno veselili prave svobode, ki sovpada z resnico.

Obdobje reformacije

S pojavom protestantizma in izbruhom verskih vojn postane strpnost osrednji pojem teološko-politične diskusije. V 16. in 17. stoletju je vprašanje pomembno tudi za vzpostavitev političnega reda.

V pogovorih med Lutrom in Erazmom Rotterdamskim o svobodni volji (1524-25) najdemo temelje moderni kategoriji subjekta, ki ga izgradi moderna razprava o strpnosti.

Posredniška vloga srednjeveške Cerkve je zagotavljalo svobodno izbiro človeka znotraj vsebine, ki jo je Cerkev sama določala, ker je bila edina razlagalka Svetega Pisma. Znotraj danega reda, ki je bil razumsko spoznaven in naravno hierarhiziran, se je človek lahko gibal svobodno in deloval za lastno zveličanje. Posredništvo Cerkve je zagotavljalo verniku, da je sledil vodilom, ki so mu omogočala, da se je odločal za dobro in tako dosegel zveličanje v Bogu.

Luter se upre takemu pogledu, zavrača posredniško vlogo Cerkve, zavrača objektivni red v svetu, zavrača stvarnost universalij in postavi človeka, ki je končno bitje, podvržen grehu, pred Božjo neskončnost in mogočnost. Bog in človek sta neskončno ločena in popolnoma različna, svet nima smisla, je popolnoma neurejen, ker mu gospoduje greh, svet je Satanovo kraljestvo, ki je brez svobode in odrešenja. Stara zaveza in Postava pričajo o nezmožnosti človeka, da bi živel po Božjih zapovedih, človek je nujno vedno grešnik, njegova volja in njegov razum nimata nikakršne vrednosti pred Bogom. Človek lahko spozna, kako slaboten je pred Bogom.

Luter se opira na pavlinske in avguštinske spise in govori o absolutni nujnosti človeka, da se podredi postavi Božje milosti, čudežnega posega Boga v človekovo srce, ki strga človeka iz oblasti Satana in ga postavi neposredno v Božje kraljestvo. Božji poseg je povsem svoboden. Človeška dejanja sama zase nimajo nobene veljave. Izkušnja greha, zavest popolne ničevosti, odsotnost reda in smisla, svet kot Satanovo kraljestvo – vse to omogoči človeku, da sprejme poseg Kristusa – učlovečene Božje besede. Na križu, v smrti vidi Luter edino možnost za odrešenje – gre za novo posredništvo, ki edino človeku omogoči, da se reši grešnega brezna. Odrešitev torej ne prihaja po Cerkvi, ampak je edini posrednik Kristus – nedotakljiva Božja narava vstopa v grešno človeško naravo. Potrebna je izpoved vere v njegov križ, ki preko smrti daje življenje.

Pomembna trditev luteranstva o »servo arbitrio« kaže, kako se moderno pojmovanje svobode od svojega začetka naprej predstavlja radikalno nasprotno svobodi Cerkve, saj je utemeljena na odsotnosti Dobrega v svetu in na tesnobi človeka, ki je vržen v neurejeni svet. Moderna svoboda, ki jo Luter pojmuje le kot notranjo svobodo, je odgovor na to tesnobo, je torej dojemanje svoje ničevosti, toda tudi dojemanje svoje možnosti, da sem neskončen v nekem svetu, ki je ničn (Satanovo kraljestvo). Svoboda modernega subjekta ima torej nalogo, da neskončno deluje v svetu, ki je brez vsakršnega objektivnega ontološkega reda.

Izgradnja lika pravičnega, nosilca neskončnosti, omogoča Lutru, da se spopade z vprašanjem, ki zavezuje pravičnega v javnem življenju vladarju. V spisu O svetni oblasti iz leta 1523 Luter razlikuje med dvema kraljestvoma v svetu, pritrjuje nujnosti »meča«, moči svetne oblasti, ki pa se naj uporablja samo v posvetnih stvareh (ne glede na versko prepričanje). Nujnost pokorščine svetnim oblastem je utemeljena v čisto praktičnih razlogih, saj zagotavlja politični red, »saj je v vesti vsakega človeka, ali bo veroval ali ne, in to ne povzroča nikakršne škode zemeljskim avtoritetam« (Luter). Takšna pozicija privede Lutra, da ne razlikuje med krivičnim in pravičnim vladarjem, saj je vsaka oblast sredstvo, ki omogoča sobivanje ljudi in jih prisili (Luter poudarja kaznovalno vlogo države) k spoštovanju zakonov. Vsi, pravični in krivični, se morajo podvreči svetni oblasti, ki zahteva pokorščino, saj se pravični ne obnaša na javnem področju drugače kot krivični!! (primer II. svetovne vojne – podpora Hitlerju s strani protestantov). Bog hoče svetna oblast, ker se na ta način disciplinira človeka – ni pa ne pravična ne krivična, ampak mora biti funkcionalna. Luter zato negira pravico do odpora (ki jo zagovarja Tomaž Akvinski), saj ni več neke presežne objektivnosti, na podlagi katere bi lahko razlikovali med dobronamernostjo in slabonamernostjo, med legitimnostjo in nelegitimnostjo vladarja. Odnos, ki ga Luter zagovarja med zunanjim zakonom (zapovedi

vladarja) in notranjo svobodo (stanje opravičenega človeka), je korelacija, kajti pravičen je tisti, ki se na javnem področju svobodno pokorava oblasti.

Erazem Roterdamski je podobno kot Luter želel dati odgovor na krizo srednjega veka, na podiranje starega cerkvenega reda. Erazem je dal drugačno podobo subjekta – humanistično podobo! Erazem zaupa v sposobnost človeškega razuma, da lahko razume svetopisemska vodila. Razne spodbude in vodila, ki jih najdemo v Svetem pismu, ki človeka spodbujajo, da bi se obračal k dobremu, so za Erazma dokaz, da je človek obdarjen s svobodno voljo. Svobodna volja po Erazmu ne nasprotuje Božji previdnosti – človek lahko razume, kaj Bog hoče od njega. Erazem je prepričan, da je krizo možno prebroditi z zaupanjem v naravni razum, potrebno je priznati svobodno voljo človeka in tako utemeljiti posameznikovo odgovornost. Človek lahko deluje svobodno in se lahko zveliča, saj so njegova volja, njegov razum in njegova svoboda samo zatemnjene od greha, vendar človek ni nesposoben, da bi izbral dobro. (razlika z Lutrom!!) Seveda tudi Erazem poudarja nujnost Božje milosti, vendar je pomembna tudi človekova odločitev in njegovo prizadevanje. »Če nekdo prosi za pomoč, se s tem še ne odpove svojemu prizadevanju.«

Erazem priznava cerkveno oblast, vendar pa poudarja prav tako svobodo misli in dejanja. Erazem zavrača politično posredništvo cerkve in povzdiguje človekov razum, ki je sam sposoben razlagati Sveto pismo. Potrebna je reforma znotraj krščanskega sveta, ki bo vodila v univerzalni mil – potrebna je strpnost do drugih in verska svoboda subjekta kot nujen prostor za odgovorno delovanje posameznika.

Naproti strpnosti

Pogovor o strpnosti odpira pot novi stvarnosti, ki je zaznamovana z dvomom in skepticizmom, stvarnosti modernega sveta, brez Resnice in odprt različnim mnenjem. Po drugi strani pa v modernem svetu razprava o strpnosti daje vtis funkcionalnosti. V Združenih državah Ameriki pa v ustavo postavijo načelo ločitve države in verskih skupnosti, vendar ne v smislu indiffernce oz. laicizacije javnega življenja, ampak v smislu obrambe in potrditve religioznosti. ZDA pozna načelo verske svobode v smislu obrambe religije.

Vzpon ideje strpnosti je pogojen s spoznanjem, da so vsi poskusi, da bi zgladili neskladja med različnimi veroizpovedmi z nestrpnimi prijemi – vsi taki poskusi so se pokazali kot neuspešni.

Še okrepljena pa se pojavi ideja ob srečanju s tujimi ljudstvi in kulturami v Ameriki, Afriki in Vzhodni Aziji, ki do tedaj niso prišla v stik s krščanstvom. Svoj politično in pravniški poraz doživi ideja z normo Augsburškega verskega mira (1555 – cuius regio eius et religio) in z Westfalskim mirom (1648). Podobno je bilo tudi v Franciji, Angliji in na Nizozemskem. Če je bila v teh primerih strpnost pomembnejša nasproti uveljavljanju resnice, s končnim ciljem zagotovitve miru – kar je imelo za posledico tudi enakopravnost različnih veroizpovedi, pa spremlja na drugi strani v Združenih državah Amerike uveljavljanje strpnosti vedno močnejše oddaljevanje med Cerkvijo in državo.

Razsvetljenje

Za filozofe in pisce kot so Spinoza, Locke, Voltaire, Leibniz je strpnost središče (jedro) etosa razuma, orožje za mirno in svobodno sožitje in predpostavka ekonomskega blagostanja. istočasno se začnejo razprave o pomenu religije nasploh in o kritiki religije.

Višek doseže razvoj v priznanju strpnosti konec 18. stoletja v priznanju verske svobodne in verskega prepričanja kot človekove pravice. To pa pomeni hkrati preseganje strpnosti, ker leta ni več predmet, ki jo oblast podeli, ampak predmet pravne pravice vsakogar, ki jo je mogoče izterjati tudi po sodni poti.

Kakšna pa je bila reakcija krščanskih Cerkva? Kjer je bila določena Cerkev v manjšini, je zahtevala strpnosti, kjer pa je bila v večini, je dostikrat postavljala strpnost pod vprašaj. Po zelo ostrih besedah papežev Gregorja XVI. in Pija IX. je bil Leon XIII. prvi papež, ki je strpnost uporabil v pozitivnem smislu in z njo označil dopuščanje več različnih kultov s strani države, kar je v primerjavi z znotrajdržavnimi nemiri manjše zlo. Za priznanje verske svobode kot izraz spoštovanja svobode osebe na poti iskanja resnice se Cerkev prvič javno opredeli šele na II. vatikanskem koncilu.

3. POGLAVJE

John Locke

Za izhodišče bomo vzeli razmišljanja Johna Locka in Johna Stuarta Milla. Pri Locku prevladuje »politična« obramba tolerance, Mill pa utemeljuje toleranco na podlagi spoštovanja osebne avtonomije. Vprašanje, ki se postavlja je, ali je toleranca etična krepost in ali ostajajo meje tolerance?

Poudarja se:

- javna nevtralnost glede različnosti mnenj in dejanj;
- meje nevtralnosti določa Mill s klavzulo škodovanja drugim;
- središčna vloga avtonomije in samoodločanja.

Klasični princip strpnosti temelji na ločitvi privatnega in javnega. Locke odpravi načelo Augsburškega miru iz leta 1555, ki pravi, da je vera podanikov določena z vero suverena (*cuius regio, eius religio*). Pripadnost civilnega oblastnika določeni veroizpovedi nima nobenega pravnega pomena za religiozno sfero državljanov.

1. Ozadje Lockovega pisma

Dve razpravi o vladanju (1660)

Locke predstavi svoj koncept tolerance v delu *Epistola de toleratia* (1689). Zanimivo je, da je Locke pred tem v dveh kratkih spisih *Two Tracts on Government* (1660) zagovarjal zelo konzervativna stališča: vladarju je pripisoval absolutno moč, na vseh področjih, tudi na področju religije, z namenom, da zagotovi družbeni red in politično stabilnost. Versko svobodo vidi mladi Locke kot zelo nevarno, saj skriva v sebi revolucionarni naboj in možnost destabilizacije družbe. Zato Locke zagovarja, da politika lahko ureja tudi vprašanja kulta in da to poseganje ne zanika verske svobode, saj služi izogibanju politični nestabilnosti. Prepričanje, da prepoved določenih kultov ne pomeni posegati v versko svobodo, temelji takrat na ideji, da o pristni veri lahko govorimo samo kot o nekem **notranjem, intimnem**

prepričanju, da zunanje izražanje vere v bogoslužju ni tako pomembno. Tako sprejetje vsebine vere »v vesti« ne nasprotuje razumskemu pristopu: pomembno je poznati nekaj temeljnih prepričanj, da si se lahko imel za vernega človeka. Ker je ta razumna vsebina vere dostopna vsem ljudem, lahko predstavlja temelj za soglasje med različnimi verskimi prepričanji, in bi tako presegli nesoglasja glede obrobni stvari, kot je npr. vprašanje kulta. To je za Locka nebitno vprašanje – eno od *Indifferents*. Zato lahko o tem odloča politična avtoriteta, če s tem zagotavlja javni red in mir. Kljub zatiranju kulta ne moremo – po Locku – govoriti o verski nesvobodi. »Nestrpnost« države glede zunanjih oblik kulta je upravičena z dvema argumentoma:

- politično: v javni sferi je potrebno zatreti vsak vzrok za konflikt
- teološko: ker predmet, ki se ga je zatiralo, je nerelevanten in ni za zveličanje potrebno.

Locke že tukaj razlikuje med **zasebno/javno** na eni strani in »**bistveno za vero/manj pomembno za vero**« - s tem razlikovanje skuša zagotoviti mir znotraj državne ureditve.

KRITIKA LOCKA 1:

Negotovost pa se pojavi, ko želimo stvari bolj natančno opredeliti. **Kdo in na podlagi kakšnih kriterijev** odloča o temeljnih vidikih vere in o indiferentnih? Kdo in kako naj bi opredelili, kaj je indiferentno? Zelo težko je pristati verniku katerekoli cerkve, da bi se odpovedal svojemu bogoslužju, ker bi bilo le-to obsojeno možne destabilizacije družbe, tudi če bi se strinjali, da je vprašanje kulta manj pomembno kot vprašanje pristnosti vere. Meja med strpnostjo in nestrpnostjo je zato težko potegniti na podlagi razlikovanja med bistvenim za vero in manj pomembnim za vero, zato Locke kasneje poudarja razlikovanje med zasebnim in javnim, med stvarmi, ki »družbo ne zadevajo«, in »stvarmi, ki zadevajo družbo«, med osebnimi odločitvami in odločitvami, ki imajo družbene posledice.⁷ Vprašanje strpnosti se pojavlja tam, kjer zadevajo posledice naših osebnih odločitev tudi druge ljudi v družbi, njihove odločitve in njihovo svobodo. Vprašanje vere postane za Locka čedalje manj pomembno, bistveno je vprašanje javnega reda.

Nastajanje pisma

Locke je bil po naravi bolj **boječ** kot pa pogumen. Nekaj let je skrival rokopis, ki ga je napisal leta 1685. Izda ga šele leta 1689 in to pod inicialkami. V začetku ni hotel priznati avtorstva pisma in šele nekaj let pred smrtjo v oporoki prizna tudi to delo za svoje.

Locke je bil v izgnanstvu na Nizozemskem in se je upravičeno bal za svojo svobodo.

⁷ Prim. Sala 11.

Druži se s Philipom LIMBROCHOM, ki je duhovni vodja nizozmeskih **remostrantov**, ki se zavzemajo za državljansko in versko svobodo. Z njim se pogovarja o religiji in toleranci. Leta 1685 skuša Jakob II. rekatolizirati Anglijo, Ludvik XIV. prekliče Edikt iz Nantesa (1598 – verska svoboda hugenotom), ki je stoletje zagovarjal versko svobodo. Pride do nasilnega spreobračanja hugenotov (kalvinistov). Locka je bilo strah, vendar se odloči, da bo zapisal svoje misli o verski toleranci, ki jih je tolikokrat izrazil v pogovoru z remostrantskim duhovnikom.

Vsebina

Krščansko učenje zahteva toleranco

Locke v začetku pisma poudari, da je toleranca »odlično merilo prave cerkve«⁸. Krščanstvo zahteva toleranco. »Resnična vera je ustvarjena za drugačno nalogo, ne za zunanji blišč, ne za cerkveno gospostvo, naposled niti za moč, ampak da bi uresničevala pošteno in pobožno življenje. Kdor se hoče boriti v Kristusovi cerkvi, mora napovedati vojno predvsem svojim napakam, ošabnosti in lastnemu poželenju; brez poštenega življenja, npravstvene čistosti, dobrotljivosti in krotkosti duha, si sicer zaman skuša pridobiti ime kristjan.«⁹ Locke opozarja na neskladje med teorijo in prakso v krščanskih skupnostih.

Nasilje, ki ga kristjani pod krinko vere izvajajo nad drugače mislečimi, samo v sebi ni konsekventno. S krutostjo in mučenjem se ne izkazuje ljubezni. Locke jih opozarja, da ne drži argument, da jih skušajo na ta način obvarovati večnega pogubljenja. Takole pravi: »Če namreč, kot izjavljajo, zaradi ljubezni in prizadevanja za njihove duše ljudem ropajo imetje, jim pohabijo telesa, jih mučijo s smrdljivim zaporom in jih naposled oropajo še samega življenja, da bi postali verni in odrešeni, zakaj dopuščajo, da med lastnimi ljudmi nekaznovano razsaja nečistovanje, zvižavnost, hudobija in drugo, kar, kot priča apostol v Pismu Rimljanom 1, tako očitno diši po poganstvu? Saj so te in podobne stvari v večjem nasprotju z božjo slavo, čistostjo cerkve in odrešitvijo duš, kot je prepričanje vesti, ki je napačno, ker nasprotuje cerkvenim odločitvam, ali pomanjkljivo zunanje čaščenje, ki je združeno s poštenim življenjem.«¹⁰ Veliki moralni grehi niso nič manj delo mesa kot ločitev sekt. Locke pravi, da je tudi težko govoriti, kdo je kriv za razkol. Vse to nakazuje, da tistim, ki uporabljajo silo proti drugače mislečim, ni mar za Božje kraljestvo, ampak imajo drugačne namene. »Če je torej kdo iskreno zaskrbljen za božje kraljestvo in meni, da se mora resno

8 {John Locke 1994 #20}31.

9 {John Locke 1994 #20}31.

10 {John Locke 1994 #20}32.

truditi za razširjanje njegovim meja, bo moral ta dela popolnoma izkoreniniti prav tako skrbno in marljivo, kot bo skušal izkoreniniti sekte. Če kdorkoli dela drugače in je do drugače mislečih sovražen in nepomirljiv medtem pa prizanaša grehom in npravnim prestopkom, nevrednim kristjana, očitno pokaže, da išče drugo in ne božjega kraljestva, pa če še tako govori o cerkvi.«¹¹ Nikakor ni mogoče sprejeti, da bi nasilno spreobračanje ljudi imelo za motiv ljubezen, dobrohotnost in usmiljenje. Locke vzpodbuja cerkev naj se zgleduje po svojem voditelju, Jezusu Kristusu, ki ga imenuje tudi »vladar miru«, ki ni poslal učencev, da bi oznanjali z ognjem in mečem, temveč »oborožene z Evangelijem, s poslanico miru, s čistostjo nravi in z zgledom«¹².

Strpnost je utemeljena v **razodetju** in v **razumu** (»skladno z Evangelijem in umom«¹³).

Jedro Lockovega argumentiranja je, da **vere ni mogoče vsiliti**, ni je mogoče zajamčiti s prisilnimi sredstvi, s katerimi razpolaga država. Argumenti:

1. »Ker skrb za duše ni zaupana civilnemu uradniku nič bolj kot drugim ljudem«. ¹⁴ – Bog nikomur ni podelil avtoritete, da bi lahko druge prisilil, da sprejmejo njegovo vero. »Nihče ne more, tudi če bi hotel, verovati po predpisu drugega; a moč in delovanje prave in odrešujoče vere temeljita na verovanju.«¹⁵

2. »Skrb za duše ne more soditi k civilnemu uradniku, ker temelji vsa njegova oblast na prisili.«¹⁶ Locke je prepričan, da državna oblast temelji na prisili, medtem ko vera temelji na notranjem verovanju duha. Zaveda se, da gre pri verskem vprašanju tudi za vprašanje resnice in zmote. Gre za vprašanje »rešitve duše«. Locke poudarja, da je dovoljeno prepričevati druge z dokazi, nikakor pa ne s predpisi ali celo s silo: »Vsak smrtnik lahko opominja, spodbuja, drugemu dokazuje njegove zmote in ga z razlogi pripelje do svojega mnenja; toda uradniku je lastno zaukazati s predpisi, prisiliti z mečem. Kar torej trdim, je, da civilna oblast ne sme s civilnim zakonom predpisovati členov vere ali naukov ali načinov čaščenja Boga.«¹⁷

3. Locke ugotavlja, da spreobrnitev pod prisilo ne bi vodila v odrešitev. Za vero se je mogoče odločiti samo svobodno: »kajti četudi bi bili avtoriteta zakonov in moč kazni učinkoviti pri spreobračanju mnenj ljudi, to vseeno ne bi pripomoglo k odrešitvi njihovih duš.«¹⁸ Takole Locke razmišlja o vesoljnosti odrešenja:

11 {John Locke 1994 #20}33.

12 {John Locke 1994 #20}33.

13 {John Locke 1994 #20}34.

14 {John Locke 1994 #20}35.

15 {John Locke 1994 #20}35.

16 {John Locke 1994 #20}35.

17 {John Locke 1994 #20}36.

18 {John Locke 1994 #20}36.

»Če namreč drži, da je resnična vera ena sama in da je ena sama pot, ki vodi v bivališča blaženih, kakšno upanje bi potemtakem imeli, da bo tja prispela večina ljudi, v primeru, da bi bil vsak smrtnik prisiljen zanemariti, kar mu narekujeta um in njegova vest, slepo sprejeti nauke svojega vladarja in častiti Boga na način, ki ga določajo zakoni domovine? Spričo tolikih različnih mnenj vladarjev o veri bi bila ozka pot, ki vodi v nebesa, in ozka vrata nujno odprta na stežaj le majhnemu številu ljudi, ki bi bili vrh tega iz ene same dežele: in, kar je pri tej stvari najbolj nesmiselno in nevredno Boga: večna blaženost ali trpljenje bi bila odvisna zgolj od kraja rojstva.«¹⁹

Locke iz tega zaključuje, da civilna oblast nima pristojnosti glede vprašanja vere in »večnega življenja.« To je področje Cerkev, ki je za Locka nujno »svobodno in prostovoljno združenje.« »Po naravi ni noben človek zavezan nobeni cerkvi, niti posvečen v nobeno sekto: pos voji volji se priključi združenju, za katerega verjame, da bo v njem našel pravo vero in Bogu všečno čaščenje.«²⁰ Posameznik se pridruži Cerkvi v upanju, da bo v njej našel pot za odrešenje svoje duše. Če odkrije, da mu konkretna Cerkev te poti ne zagotavlja, lahko iz nje kadarkoli svobodno izstopi. »Namreč, nobene vezi ne morejo biti **nezavezujoče** razen tistih, ki so povezane z določenim pričakovanjem večnega življenja.«²¹ Locke se strinja, da mora imeti tudi Cerkev zakone, da brez njih nobena človeška skupnost ne more obstajati, vendar nihče ne sme posegati na področje njene zakonodaje, razen skupnost verujočih samih. Za uveljavljanje svojih zakonov Cerkev, ne sme posegati po nasilnih sredstvih. Edino sredstvo, ki ga Cerkev lahko ima do članov, ki se od njenega nauka oddaljijo, je izključitev oz. izobčenje.

Kakšne dolžnosti ima Cerkev glede tolerance?

1. »Mislim, da v imenu tolerance nobena cerkev ni dolžna v svojem okrilju obdržati tistega, ki, dasi so ga opomnili, vztrajno greši proti zakonom, določenim v tistem združenju.«²² Ta stavek se mi zdi izredno pomenljiv. Locke ne dvomi o pravici Cerkev, da izključi tiste, ki se ne strinjajo z njenim naukom, saj je Cerkev svobodna in prostovoljna ustanova. Verska strpnost v družbi ne zavezuje Cerkev, da tolerira znotraj ustanove same ljudi, ki nasprotujejo temeljnim verskim resnicam. Seveda pa izobčenje iz Cerkev ne sme potegniti za seboj nobenih posledic za življenje v družbi, torej glede civilnih dobrin.

2. »Noben zasebnik ne sme na kakršenkoli način posegati v civilne dobrine drugega ali jih zmanjšati, zato ker ta izpoveduje vero, ki je njegovi veri in njegovim obredom tuja.«²³ Civilne pravice ne zadevajo vprašanja vere. Tudi če je nekdo v verski zmoti, mu ne smeš odvzeti

19 {John Locke 1994 #20}36.

20 {John Locke 1994 #20}37.

21 {John Locke 1994 #20}37.

22 {John Locke 1994 #20}39.

23 {John Locke 1994 #20}40.

civilnih dobrih. (Locke spet poudarja, da je to utemeljeno na Evangeliju in človeškem umu.) Locke še enkrat poudarja, da nasilje ni primerno sredstvo za spreobrnitev.

3. Kakšna je dolžnost vodstvenega dela Cerkve? Ker je meja med cerkveno in civilno oblastjo jasno določena, nima cerkven dostojanstvenik nobene oblasti na civilnem področju, zaradi vere ne more kaznovati z odvzemom življenja, svobode ali zemeljskih dobrin. Locke pa nadaljuje:

»Ni dovolj, da se cerkveni možje vzdržijo nasilja, ropanja in kakršnegakoli preganjanja; kdor izpoveduje, da je naslednik apostolov, in je prevzel nase nalogo poučevanja, je potemtakem zavezan k temu, da svoje opominja o dolžnostih miru in dobrohotnosti do vseh ljudi; tako do teh, ki se motijo, kot do pravovernih, do teh, ki mislijo njemu enako, kot do tistih, ki niso njegove vere, in vse, tako zasebnike kot voditelje držav (če so takšni v njegovi cerkvi) mora spodbujati k usmiljenju, blagodušnosti in toleranci; brzdati in pomiriti mora vso mržnjo in gorečnost vsakogar proti drugače mislečim, ki ju utegne vžgati v mislih njegova ali kateregakoli divja gorečnost za svojo vero in sekto ali zvijača drugih.«²⁴

4. Kakšne pa so naloge uradnika? Locke še enkrat poudarja, da uradnik nikogar ne sme prisiliti k verovanju določene vere. To primerja z vprašanjem zdravja – uradnik nikogar ne more prisiliti k zdravemu življenju. Lahko ga k temu spodbuja, navdušuje. Locke pri vprašanju zdravja vključuje vmešavanje centrov verske oblasti. Takole pravi: »Mar ljudje ne bodo smeli pojesti nobene hrane ne zdravila razen tistih, ki so bili pripravljani v Vatikanu ali so nastali v ženevski delavnici (*kalvinistična prestolnica*, op.)?«²⁵ Ošvrkne pa tudi ravnanje angleškega ljudstva: Takole pravi:

»Naša angleška zgodovina nam ponuja in kaže, kako zlepa in rade volje so cerkveni možje pod Henrikom (*razkol*), Edvardom, Marijo (*poskus rekatolizacije*) in Elizabeto (*dokončno anglikanska Cerkev*) na vladarjev migljaj sestavljali vse: pravila, člene vere in oblike čaščenja. Ti vladarji so o veri mislili in zapovedovali tako različne stvari, da si nihče, razen če je blazen (skoraj bi rekel ateist), ne bi drznil trditi, da bi mogel katerikoli pošten mož in častilec resničnega Boga ubogati njihove predpise o veri in ohraniti neokrnjeno vest in živo spoštovanje do Boga.«²⁶

Locke zaključuje ta del razprave s središčno ugotovitvijo: »Nobena pot, po kateri hodim, me ne bo nikoli privedla k prebivališču blaženih, če jo ubiram proti svoji volji.«²⁷ Za odrešitev duše je potrebna notranja vera in ne zunanja pripadnost določeni Cerkvi, zato je vsako nasilje

24 {John Locke 1994 #20}43.

25 {John Locke 1994 #20}45.

26 {John Locke 1994 #20}48.

27 {John Locke 1994 #20}49.

popolnoma brez pomena. K odrešitvi ne moreš nikogar prisiliti. Tudi Bog nima te moči: »Proti njihovi volji celo Bog ne bo odrešil ljudi.«²⁸

Uradnik ima dolžnost, da tolerira verska združenja, »ker se ljudstvo, zbrano na takšnem shodu, ukvarja le s tem, kar je povsem dovoljeno vsakemu posamezniku posebej, namreč z odrešitvijo duš«²⁹. Ne sme pa s civilnimi zakoni določati verskih obredov. »Izpolnjevanje ali opustitev obredov na cerkvenih shodih ne škodi in niti ne more škoditi življenju, svobodi in premoženju drugih.«³⁰ Kaj pa če bi neka verska sekta želela na svojem shodu žrtvovati otroka ali če bi predpisovala skupno nečistovanje – mora tudi tako prepričanje uradnik tolerirati? Locke odgovarja: »To ni dovoljeno doma in v javnem življenju, zato ni dovoljeno tudi na shodu ali ob verskem čaščenju.« Pri bogočastju je dovoljeno zaklati tele, če je taka vera ljudi. Država pa mora poskrbeti, »da ni oškodovano premoženje ali življenje drugega. ... Kar v običajnem življenju samo po sebi škoduje državi in je prepovedano z zakoni, postavljenimi v skupno dobro, to ne more biti dovoljeno v cerkvi v posvečene namene, niti ne more ostati nekaznovano.«³¹ Pri tem pa je potrebno paziti, da ne bi zlorabili moč civilne oblasti na cerkvenem področju.

Razlika med vsebino in prakso vere

Locke razlikuje med spekulativnimi in praktičnimi verskimi nauki. Spekulativni nauki predstavljajo vsebino verovanja – gre za mnenja oz. za razumsko dojetje vere (npr. vprašanje transsubstanciacije ...). Na tem mestu Locke omeni, kako katoličan, ki verjame v transsubstanciacijo, ne stori drugim državljanom nobene krivice. Locke sicer govori tudi o mejah strpnosti, vendar le-te ne gre iskati na področju **vsebine** vere. »Zakoni ne skrbijo za resničnost mnenj, ampak za zaščito in neokrnjenost dobrin vsakogar in države.«³² (Pomembno je imeti v vidu zgodovinsko ozadje problematike. Leta 1673 so v Angliji izdali *Test Act*, ki je iz javnih služb izključil katoličane in vse tiste, ki bi zavrnili udeležbo pri anglikanski evharistiji. Ukrep je sledil parlamentarni zavrnitvi kraljevega predloga, ki je zadeval zrahljanje pritiska na katoličane. To omejitev civilnih pravic katoličanov so odpravili šele leta 1829.)

Verska **praksa** pa se nananša tudi na civilno življenje. Na področju moralnosti se prepletata tako verska kot civilna sfera človekovega življenja. Zato so moralna dejanja podvržena tako sodbi uradnika kot tudi sodbi vesti. Tudi tukaj je pomembno, da ne bi prišlo do nepotrebnega

28 {John Locke 1994 #20}45.

29 {John Locke 1994 #20}49-50.

30 {John Locke 1994 #20}51.

31 {John Locke 1994 #20}53.

32 {John Locke 1994 #20}58.

konflikta med »varuhom miru in varuhom duše«³³. Locke se tukaj spopada z osrednjo dilemo moralnosti: na eni strani zagovarja osrednjo vlogo osebne vesti, na drugi strani pa želi postaviti državo kot tisto, ki zagotavlja javno korist. Ta napetost nosi v sebi konfliktualen naboj. Kako jo reši Locke?

Posamezniku je prepuščena skrb za večno odrešitev. Država je združba ljudi, ki se poveže za vzajemno pomoč pri obrambi zemeljskih dobrin. Zakonodajna oblast ima meje, namreč, »da bdi nad zasebno lastnino posameznikov in prav tako nad vsem ljudstvom in njegovimi javnimi dobrinami, da lahko v miru in bogastvu cveti in uspeva in da ga njegove lastne sile, kolikor je mogoče, varujejo pred napadom drugih«³⁴.

Kaj pa, če uradnik s predpisom zahteva nekaj, kar se zdi vesti zasebnika nedovoljeno? Če država deluje v okviru svojih meja, se bo to redko zgodilo. »Če se po naključju to zgodi, pravim, da se mora zasebnik vzdržati dejavnosti, za katero mu vest pravi, da je nedovoljena, toda mora se podvreči kazni, ki ni nedovoljena za tistega, ki jo prenaša.«³⁵ Gre za vprašanje t.i. pasivne neposlušnosti: posameznik zavrne to, kar mu zakon nalaga, sprejme pa kazen, ki jih zakon predvidi za kršitve. Zasebna presoja torej ne odpravlja obveznosti, ki jih nalaga javna korist. Uradnik ne sme »tolerirati nobenih nauk, ki so sovražni in nasprotni človeški družbi ali dobrim nravem, potrebnim za ohranitev civilne družbe«³⁶. Katere so te nevarnosti?

- a) katoličani: Tukaj pa Locke zagovarja pravico države, da ukrepa proti vernikom, ki bi poleg državnega suverena priznavali oblast drugega suverena – papeža. Uradnik bi ustvaril prostor za tuje pravosodje na svojih mestih.
- b) ateisti: Predpostavka Lockovega razmišljanja je, da je Bog garant veljavnosti pogodb, na katerih temelji sožitje ljudi. »Nobena dana beseda niti pogodba niti prisega, kar so vezi človeške družbe, namreč ne more biti sveta in trdna za ateista; če kdo taji Boga, čeprav le v mislih, vse to propade.«³⁷
- c) sekte: V *Eseju o toleranci* (1667) Locke ostro napade sekte, ki da so nevarne za javni red in mir (*razmah sekt – npr. kvekerji – je v Angliji privedel do represivnih zakonov, ki so prepovedovale zbiranje skupin k bogoslužju brez pristanka oblasti*). V *Pismu o toleranci* svoj pogled omili. »Te obtožbe bi takoj prenehale, če bi zakon, ki bi dopuščal toleranco, komur jo mora, nalagal, da morajo vse cerkve učiti toleranco do drugih in jo postaviti za temelj svoje svobode, tudi če se z njimi razhajajo glede

33 {John Locke 1994 #20}59.

34 {John Locke 1994 #20}60.

35 {John Locke 1994 #20}60-61.

36 {John Locke 1994 #20}62.

37 {John Locke 1994 #20}64.

verskih zadev, in da se glede verskih zadev ne sme nikogar siliti z zakonom ali drugače.«³⁸

(KRŠČANSKA DRŽAVA)

Locke je prepričan, da po evangeliju sploh ne more obstajati nobena povsem krščanska država:

»Kristus je učil, s katero vero in s kakšnim vedenjem naj posamezniki dosežejo večno življenje, vendar ni ustanovil nobene politične skupnosti, za svoje ljudstvo ni uvedel nove, posebne oblike države, nobenih uradnikov ni oborožil z mečem, s katerim bi silil ljudi k veri ali čaščenju, ki ga je postavil svojim, ali da bi jih odvrnil od določil tuje vere.«³⁹

Locke dokazuje, da je tudi v stari zavezi bilo močno poudarjeno spoštovanje do tujcev in, da tujci niso bili s silo in kaznimi prisiljeni sprejeti judovsko vero. Znotraj Izraela je bilo malikovanje prepovedano, zakon pa ni določal ničesar o zunanjih pokrajinah in ljudstvih zunaj Izraela.

Locke predlaga, naj se verska toleranca razširi tudi na pripadnike drugih religij (pogane, muslimane, Žide). Nikakršnih **teoloških** in **političnih** ugovorov ne vidi. Na nek način nakazuje na **ekonomsko** podlago načela tolerance. Takole pravi: »Ali boste dovolili, da pri Vas pogan trguje, prepovedali pa mu boste moliti ali častiti Boga? Če Židu dopustimo stanovanje in zasebno hišo, zakaj mu odrekamo sinagogo? Ali je njegov nauk bolj zmoten in čaščenje bolj grešno ali nevarnejše za slogo pri javnem čaščenju kot v zasebnih hišah?«⁴⁰ Za mnoge konflikte v zgodovini, ki so jih pripisovali veri, so bili krivi drugi razlogi, predvsem boj za oblast. Pismo končuje s pozivom: »Cerkveni možje, ki razglašajo, da so nasledniki apostolov in da stopajo po njihovih stopinjah, naj opustijo politiko in se spokojno in ponižno trudijo edino za odrešitev duš.«⁴¹

Toleranca – dolžnost države

Je strpnost dolžnost države kot take?

Locke svoje pojmovanje strpnosti ne utemeljuje samo v krščanskih koreninah, ampak želi pokazati na **iracionalnost nestrpnosti kot take**. V svojem pismu skuša dokazati **iracionalnost** nestrpnosti. Toleranca ni nič drugega kot odsotnost sile za uveljavljanje verskih

38 {John Locke 1994 #20}64-65.

39 {John Locke 1994 #20}56.

40 {John Locke 1994 #20}68.

41 {John Locke 1994 #20}70.

ciljev, zato je racionalno od države zahtevati, naj bo tolerantna. Prevajalec pisma v angleščino je prepričan, da Locke želi pokazati, da je strpnost pravična in razumna, da bodo ob prebiranju njegovega pisma to spoznali vsi, ki so odprtega duha, ki dajejo prednost resničnemu interesu vseh in ne parcialnim interesom. Locke utemeljuje svojo misel o strpnosti na **ločitvi države od Cerkve**.

Po Locku je »treba predvsem ločiti med državnimi in verskimi zadevami in točno določiti meje med cerkvijo in državo«⁴². Politična oblast ima za nalogo skrbeti za varnost in zaščito državljanov, bolj telesnih dobrin kot pa duhovnih dobrin. »Mislim, da je država združenje ljudi, ki je ustanovljeno samo za ohranitev in izboljšanje civilnih dobrin (*bona civilia*). Civilne dobrine so življenje, svoboda, neokrnjenost in nedotakljivost telesa in posedovanje zunanjih stvari kot so posestva, denar, pohištvo itn.«⁴³ Država ima nalogo, da zagotavlja pravico do življenja, svobode in lastnine – s tem omogoča mirno družbeno življenje. (Locke daje posebno mesto lastnini, ki jo povzdigne v najodličnejšo naravno pravico človeka.)

Komentar Lockovega pojmovanja strpnosti

Lockov problem ni v prvi meri zaščita posameznika in njegove osebne svobode, ampak predvsem obramba svobodnega reda: država ima dolžnost, da intervenira v verska vprašanja ko se le te spremenijo v razloge za oblast.

Roberta Sala imenuje Lockov koncept strpnosti »nevtralna strpnost«: »strpnost je brez razlike razširjena na vsa prepričanja z eno samo omejitvijo, da ne predstavljajo nevarnosti za družbeni mir«⁴⁴. Državo ne zanimajo osebna prepričanja posameznikov, pomembno je, da leta niso škodljiva za družbo. Locke pristaja na pragmatično oz. politično taktiko pri uveljavljanju strpnosti: bolje je biti strpen kot nestrpen. Zgodovina nas uči, da se bolj izplača biti strpen in živeti v miru in ne podžigati napetosti zaradi različnih mnenj. Nekateri zato govorijo o »racionalni strpnosti«⁴⁵, drugi o prudencialni, previdnostni (razumni) strpnosti.

Ta koncept strpnosti ni nujno, da se vedno pokaže kot najbolj racionalen. Strpnost je pravzaprav »instrumentalna vrednota«, nujno zlo, ki onemogoča še hujše zlo, oz. kot strategija ali *modus vivendi*, ki jo vrednotimo bolj ali manj pozitivno glede na to, kakšno vrednost pripisujemo družbenemu miru.

Mogoče se dostikrat jemlje, kot da Locke trdi, da vprašanje religije ni stvar prava, torej nima javnega značaja. Tako trdi tudi Roger Scruton: »Ni v pristojnosti države, da bi ugotavljala

42 {John Locke 1994 #20}34.

43 {John Locke 1994 #20}35.

44 Sala, 12.

45 N. BOBBIO, *L'eta' dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, 240.

resnico verskih doktrin, niti ni funkcija države rešiti človeške duše; pač pa država obstaja, da zaščiti pravice človeka in silo lahko uporabi le v ta namen. *Zato mora v zadevah religije obstajati toleranca.*⁴⁶

Jeremy Waldron upošteva dejstvo, da države ni mogoče definirati z njenimi funkcijami (Max Weber), jo je mogoče definirati glede na njena *značilna sredstva*. Ena od temeljnih stvari je **organiziran monopol legitimne uporabe sile** na danem ozemlju za doseg ciljev. V zelo strnjeni obliki zajame strukturo glavne smeri argumenta v *Pismu o toleranci* z naslednjo primero:

»Država je po definiciji organizacija, ki se poslužuje sredstev tipa M. Sredstva tipa M so neustrezna za proizvodnjo ciljev tipa E. Nikoli ne ustvarijo učinkov tipa E (morda v najboljšem slučaju njihovo slabo imitacijo ali popačeno podobo). Zato je iracionalno uporabljati sredstva tipa M, da bi proizvedli (pristne) učinke tipa E -, in to iracionalno v najbolj neposrednem in najmanj spodbitnem instrumentalnem pomenu. Tako je ob danih tipih sredstev, ki jih država uporablja, iracionalno, da bi si prizadevala za cilji tipa E. Zato - in v tem smislu - zasledovanje ciljev tipa E ne more biti ena pravih funkcij vladanja.«⁴⁷

Dejstvo je, da je tipična razlika med cerkvijo in državo v tem, da država deluje na osnovi moči prisile, včasih tudi možnosti neposredne fizične prisile (predpisi, prisila, meč ...); medtem ko Locke Cerkvi to moč odreka.

Waldron pravi: »Potem ko je državno oblast definiral s pojmi njej lastnih sredstev, Locke ugovarja, da ta sredstva – zakoni, grožnje, meč – niso zmožna ustvariti pristnega verskega prepričanja v mišljenju državljanov, ki so jim podvrženi. do iskrenega in pristnega (v nasprotju s hlinjenim ali narejenim) prepričanja ne more priti s pomočjo teh sredstev; tako bi bilo iracionalno, da bi se jih oblasti posluževale v ta namen. ... Ker po Lockovi opredelitvi toleranca ni nič drugega kot odsotnost sile za uveljavljanje verskih ciljev, sledi, da je racionalno od države zahtevati, naj bo tolerantna.«⁴⁸

Lockovo stališče o toleranci je »negativno« - kar pomeni odstranitev sile v verskih zadevah. »Zagovor obravnava iracionalnost prisilnega preganjanja in ne zahteva nič več kot to, da se delovanja te vrste ne gre posluževati. Nič pa ni govora o pozitivni vrednosti verske ali moralne raznolikosti.«⁴⁹ V tem se razlikuje od J. S. Mill, ki zagovarja pozitivnost pluralnosti pogledov. Locke tudi ni proti prisili kot taki (zagovarja smrtno kazen), ampak proti prisili kot neprimernem sredstvu za doseg verskih ciljev. Locke ne zagovarja svobode veroizpovedi kot

46 {Roger Scruton 1982 #30}464.

47 {Jeremy Waldron 1997 #10}8.

48 {Jeremy Waldron 1997 #10}10.

49 {Jeremy Waldron 1997 #10}19.

take, ampak prepoveduje državnemu uradniku posegati na področje verskega čaščenja. Če so razlogi verski, je prisila neutemeljena. Če so razlogi politični ali ekonomski, je prisila dovoljena (*primer darovanja telička – str. 53*). Locke ne obsodi dokončno nestrpnosti, kot nekaj moralno napačnega, ampak samo kot neracionalno. Njegova argumentacija torej ne doseže globine zastavljene problematike. Vprašanje tolerance se dotika vprašanja **resnice**.

▯»Če ima razlog načela strpnosti neposredno zvezo z resnico in je torej od dojetja pojma resnice odvisno, kako bo načelo strpnosti dojet, ob tem pa si le najbolj drzni upajo razmišljati o samem pojmu resnice, potem je nujno, da o razlogu za strpnost ni mogoče vedeti več, kot so vedeli humanisti.«⁵⁰

Locke pravi, da je naš um bel list, popolnoma izpraznjen, čista praznina. Pred vsakim razumevanjem je nek objekt, ki ni nič, je zgolj »belina prezence, preden se je polasti pomen«. A vendar je ta objekt objekt uma, torej vednosti. Locke meni, da je nekako že vednost, vendar le kot njen pogoj. »S tem, ko je uvidel, da je subjekt zgolj razcep domneve vednosti, je Locke prišel do Resnice, v katero so humanisti tako močno verjeli – prišel je namreč do nečesa, v kar subjekt nujno verjame, takoj ko se izreče. Domneva vednosti kot taka se nedvomno, kot bi rekel humanist, nujno prikaže vsem ljudem, takoj ko zanjo slišijo. Ker je Locke načelo strpnosti utemeljil natanko na domnevi vednosti, je s tem torej iznašel razlog načela strpnosti, v katerega subjekt nujno verjame.«⁵¹ ▯

50 {Janez Krek 1997 #60}49.

51 {Janez Krek 1997 #60}51.

4. POGLAVJE

John Stuart Mill (1806-1873)

- časovna razlika: dve stoletji, različni socialni in politični kontekst
- razlika v argumentaciji

Mill živi v drugem kontekstu kot Locke. V njegovem času je ločitev Cerkve od države že dejstvo. Predmet Millove razprave je »državljska ali družbena svoboda, narava in meja legitimne oblasti družbe nad posameznikom«⁵².

1. Okoliščine njegovega dela

Iz uvoda Slavka Gabra:

Mill izda esej O svobodi leta 1859. Pred tem deset let ni izdal nobenega dela. Razlog za to vidijo predvsem v njegovi ženi Harriet Taylor. Le nekaj mesecev po ženini smrti je začel publicirati različna dela. Nobenega dvoma ni, da je Mill v opisovanjih svoje – predolgo nedosegljive izvoljenke – pretiraval, ko gre za popisovanje genialnosti, nadčloveških vrlin ... Kakšen je vpliv žene na delo? Harriet naj bi omejevala njune stike z literarnimi, socialnimi in političnimi krogi – gre za določen način življenja. Harriet se je že pred srečanjem z Millom v svojih spisih upirala konformizmu – vsakršnemu prilagajanju posameznika družbi. »Položaj poročene ženske in matere treh otrok, zaljubljene v drugega moškega, ji je prinesel bogato izkušnjo meja, ki jih posameznici in posamezniku predstavljata tako skupnost kot družba. Zavedala se je ujetosti v mreže predsodkov javnega mnenja in bila zato v svoji libertarnosti veliko bolj dosledna kot demokrat Mill.« (Gaber 11).

Par, ki je dve desetletji čustvene navezanosti preživel v svetu, kjer to ni bilo sprejemljivo, je vedel, kaj pomeni **pritisk družbe na posameznika**.

Vsebina

Mill poudarja nevarnost demokracije – **tiranija večine**. »Prepričanje, da ni nobene potrebe, da bi ljudstvo omejilo lastno oblast nad seboj, se je nemara zdelo kot aksiom v času, ko so lahko

52 {John Stuart Mill 1994 #70}37.

o oblasti ljudstva le sanjali ali pa brali o njenem obstoju v daljni preteklosti.«⁵³ Danes je stvar drugačna: »Izrazi kot vladanje sebi ali oblast ljudstva nad samim seboj ne izražajo resničnega stanja stvari. Ljudje, ki izvršujejo oblast, niso vedno istovetni z ljudmi, nad katerimi se ta oblast izvršuje, omejeno vladanje sebi pa ne pomeni, da vsakdo upravlja samega sebe, temveč da mu vladajo vsi ostali. Povrh vsega volja ljudstva ne pomeni praktično nič drugega kot voljo najbolj številnega ali dejavnega dela ljudstva – večine oziroma tistih, ki se jim je uspelo uveljaviti kot večini.«⁵⁴ Mill govori o nujni omejitvi demokracije! Se posebej skrbi Mill vmešavanje družbe v individualno življenje, skrbi ga grožnja, ki jo svobodi predstavlja večina v družbi: »Legitimno vmešavanje kolektivnega mnenja v individualno neodvisnost ima svoje meje in njihovo odkritje ter zavarovanje pred prestopi je za dobro stanje človeških zadev enako nepogrešljivo kot zaščita pred političnim samodrštvom.«⁵⁵ Mill svari pred nevarnostjo vse večje enakosti – pospešuje jo izobraževanje (enotni standardi znanja!!), izboljšave v prometnih povezavah, vzpostavitev prevlade javnega mnenja v družbi ... To enačenje v družbi predstavlja sovražne vplive individualnosti. »Če sploh kdaj, potem je pravi trenutek za izterjavo pravice do individualnosti napočil zdaj, ko je potrebno še marsikaj postoriti, da se prisilno prilagajanje dokonča. Vmešavanju se je mogoče uspešno upreti le v zgodnejših fazah.«⁵⁶

Toda kje naj začrtamo meje?

V uvodu Mill pove, da je cilj razprave »podati eno samo, zelo preprosto načelo, ki ima pravico brezpogojno uravnavati prisilo in nadzor nad posameznikom«⁵⁷, t. i. **načelo škodovanja**:

53 {John Stuart Mill 1994 #70}39.

54 {John Stuart Mill 1994 #70}39.

55 {John Stuart Mill 1994 #70}40.

56 {John Stuart Mill 1994 #70}99-100.

57 {John Stuart Mill 1994 #70}44.

Načelo strpnosti danes

Strpnost v današnji liberalni družbi

Znotraj pluralnega sveta potrebujemo *vrline strpnosti*. Gre za prenašanje nekoga, ki je drugačnega prepričanja od mene ali ki je preprosto drugačen od mene. Temelj take drže je lahko različen: spoštovanje avtonomije vsakega posameznika, pragmatičnost ...

Poleg individualne vrline pa je strpnost tudi *politično načelo* znotraj pluralne liberalne družbe. Načelo strpnosti je upoštevano pri odločitvah posameznikov in glede njihove lastne identitete – to načelo temelji na spoštovanju njihove *svobode* oz. bolj natančno na priznanju vsakemu do enake svobode (*enakost*). Strpnost ne vsiljuje neke odločitve – vse razlike se načelno tolerirajo, ker so izraz posameznikove identitete, razen kadar bi odločitev povzročile škodovanje (*načelo škodovanja*) – kadar bi torej ogrožale druge in pravice drugih (ali pa tudi njih samih?). *Kje so torej meje strpnosti?* Mejo predstavlja zagotavljanje družbenega in političnega reda ter meja škodovanja. Strpnost je torej izključena iz dejanj, ki povzročajo škodo drugim.

Kaj pa je ta škoda? Gre za temeljno vprašanje: glede na to, kaj imamo za škodovanje ter kdo so tisti, ki jih je potrebno zaščititi pred možnim škodovanjem, bomo govorili o legitimnosti in nelegitimnosti poseganja države v dejanja, ki povzročajo škodo drugim. Potegniti je potrebno mejo med *privatnim področjem* in *javnim področjem* (ko so z našimi dejanji prepletajo tudi pravice drugih ljudi).

Poglejmo bolj od blizu, kako strpnost pojmujejo v današnji liberalni družbi. Poglejmo v koliko je klasična liberalna teorija strpnosti danes še učinkovita za soočanje s konflikti, ki nastajajo znotraj pluralne družbe, kjer ni več nekega večinskega moralnega prepričanja, ampak mnoge različne moralne pozicije, ki zahtevajo zase enakopravno obravnavanje in spoštovanje.

Osnovno vprašanje je: je **načelo strpnosti primerno sredstvo za reševanje konfliktov znotraj pluralne etične družbe** ali moramo iskati kakšno drugačno rešitev onkraj načela strpnosti?

Nevtralni liberalizem

Vsakdo ima enake pravice – spoštovati je potrebno medsebojno različnost.

John Rawls razlikuje med:

4. **perfekcionistični liberalizem:** država ima nalogo, da spodbuja »liberalne« vrednote, predvsem avtonomijo, pa tudi nek ideal dobrega življenja. Tolerirane so torej tiste izbire, ki dajejo primat avtonomije in spodbujajo njeno rast. V odnosu do neliberalnih vrednot, je toleranca možna, v kolikor je zagotovljen družbeni red. – Glej Anton Jamnik, *Liberalizem in vprašanje etike*, Nova revija, Ljubljana 1998.
5. **nevtralni liberalizem:** tukaj ne gre več za razlikovanje med dobrimi in slabimi odločitvami, med liberalnim in neliberalnim načinom življenja, pri čemer bi bile slednje ne bi imele pravico do tolerance, ker ne delijo »liberalnega dobrega«. Liberalna družba je nevtralna v kolikor ne postavlja razlike med različnimi izbirami v družbi. Nobena partikularna morala ni javno privzeta kot kriterij vrednotenja drugih moral. Vsakemu je dopuščena svoboda, da izbira stil življenja, ki mu ugaja. Ta toleranca ne temelji toliko v vrednotenju svobode, ki je v vsaki izbiri, kot na načelu »ne vmešavanja javne sfere v privatno sfero«, razen seveda v primeru, ko bi privatne odločitve predstavljale grožnjo za družbeni red. »Nevtralna slepota glede razlik, ki so vse enakopravno tolerirane znotraj liberalne države, razen kadar gre za družbeni red, bi morala na ta način proizvesti neko širšo odprtost pluralizmu« (Sala, 33). Iz tega sledi, da znotraj nevtralnega liberalnega reda ni javno branjena nikakršna lestvica vrednot, ampak najde več hierarhij vrednot znotraj nje zagotovilo, da bodo sprejete.

Znotraj nevtralnega liberalizma ima strpnost naslednje pomene: v modernih zahodnih državah strpnost zagotavlja sobivanje različnih moralnih in verskih prepričanj znotraj enotne ustavne ureditve (strpnost je koristno sredstvo) – od verske tolerance pridemo do verske svobode. Država garantira, da ne bo nihče zaradi lastnega prepričanja vesti diskriminiran v družbenem življenju.

Načelo strpnosti zagotavlja mirno sobivanje in enako svobodo vsem, ne glede na njihovo prepričanje. S tem prihaja do vedno večje pluralizacije znotraj družbe. Družbeni red mora sedaj zagotavljati najširši možni političen konsenz, glede na dejstvo moralnega pluralizma in

nestrinjanja glede pojmovanja dobrega in dobrega življenja, med katerimi pride čisto do nasprotujočih si pogledov.

Rawls: »Pojmovanje dobro urejene družbe je podaljšek ideje o verski toleranci. Vzemimo neko pluralistično družbo, ki je znotraj razdeljena glede vere, etnične pripadnosti, kulture, vendar pa so njene različne skupine dosegle soliden sporazum na podlagi sistema načel, ki uravnavaajo njene temeljne institucije. Kolikor so globoko razdeljeni glede ostalih tem, družbeni sporazum glede strukture načel je skupen vsem in vsi mu zavezani.« (Sala 35).

Nevtralna strpnost pa se mora soočiti tudi s konflikti, ki jih ni mogoče rešiti s preprosto ločitvijo na družbeno in privatno sfero, saj ni možno določiti, ali so določeni konflikti presegajo meje privatnega in stopajo v družbeno sfero: gre za vprašanja, ko moralno nestrinjanje ni možno reducirati le na konflikt med različnimi pojmovanji dobrega, ki ga imajo posamezniki (privatna sfera). Gre za **temeljne moralne konflikte**, ko gre za vrednote, do katerih država ne more zavzeti nevtralnega stališča, oziroma ne more ostati zunaj, ne more pa jih tudi rešiti z nekim konsenzom, ne more postaviti neke stališče, ki bi bilo sprejemljivo za vse. »Nevtralna strpnost se ne kaže kot primerna strategija v primerih, v katerih ne gre za soglašanje različnih pojmovanj življenja, tako da bi omogočila vsakemu, da bi branil svojo privatnost, ampak gre za to, da sprejme javni zorni kot, ker so v igri temeljne vrednote in pravice.«

Klasičen primer takega moralnega konflikta, ki ga ni moč rešiti po poti strpnosti, je abortus. Ne gre za konflikt med različnimi pojmovanji dobrega življenja, ki ga je mogoče rešiti z neko javno »nevtralizacijo«, ampak za konflikt, ki ima javni pomen: gre za soočenje tez, ki zagovarjajo varovanje embrionalnega življenja in tez, ki temu nasprotujejo. Pri tem ne gre samo za neka osebna prepričanja. Neka trditev o nevtralnosti, ki bi bila brez vsake resne poglobitve v razjasnitev temeljnega nasprotja glede vrednosti človeškega življenja, bi se končala tako, da bi dala prednost eni ali drugi poziciji: na eni strani se zagovarja prednost svobodne izbire nad eventualno pravico zarodka do življenja; druga stran trdi obratno. Ravno zaradi javne narave konflikta, ki se vrti okrog tega, kakšno je življenje zarodka in kakšno zaščito zasluži, se družbena avtoritete ne more izogniti dejstvu, da mora sprejeti politično odločitev, ki bo zavezujoča za vse.

Glede temeljnih odločitev je vprašanje, ali je možno biti nevtralen. Je mogoče govoriti o nevtralni pravičnosti? Najti »nevtralne« temelje družbe, s katerimi se bomo vsi strinjali, ki bo izključevala nasprotujoče si mnenja. Nek tak sporazum bi izključeval iz soočenja

predstavnik tistih verskih, moralnih in filozofskih prepričanj, ki težko sprejmejo ideal dogovora, konsenza (zagovarjajo Resnico!).

Še enkrat: Ideal nevtralnosti države je v tem, da se iz javne sfere odstrani vse tisto, s čimer se posamezniki neke družbe ne strinjajo, kar je njihovo partikularno prepričanje. Od posameznika se zahteva, da v javni debati pusti zunaj svoje lastno moralno prepričanje s ciljem, da bi prišli do neke skupne politične identitete. – to kar je skupno in s čimer se strinjamo, legitimira politično oblast. Taka politična načela naj bi bila »etično nevtralna«, v kolikor ne posegajo v partikularne koncepcije dobrega.

Skeptična nevtralnost (Ackerman): Izključili naj bi vse, kar bi bilo lahko predmet nestrinjanja. Taka logika temelji na dejstvu, da nihče ne more reči, da je njegovo prepričanje, njegov razum nad drugimi - *skepticizem*. Iskati moramo le tiste premise, o katerih se vsi strinjamo. O stvareh, o katerih se ne strinjamo, naj se torej javno ne pogovarjamo? Skepticizem ne daje razloga za izbiro dialoga, miru in stabilnosti.

Ne skeptična nevtralnost: Larmore ugotavlja, da liberalizem ni nevtralen glede morale: »Politična nevtralnost je moralno načelo, ki postavlja pogoje, po katerih lahko opravičimo politična načela.« Iskanje nevtralnosti je torej moralno dejanje. Nevtralno opravičenje ni moralno nevtralno, saj temelji na razumskem dialogu in enako spoštovanju – sicer bi bil dialog lahko takoj prekinjen! Pomembni so argumenti!! Larmore je prepričan, da je enako spoštovanje motivacija za dialog v primeru moralnega nestrinjanja. V dialogu naj bi prišli do »nevtralnega področja« glede naših partikularnih prepričanj, ne da bi se jim morali odpovedati. Gre za to, da sem prepričan v svojo resnico, pa vendar zaradi splošnega razumevanja in komunikacije dam v oklepaj svoje npr. versko prepričanje.

Dworkin zagovarja, da je podlaga nevtralnosti **enakost**. Nevtralnost izhaja iz enakosti, enakost pa seveda ni nevtralna. Reči, da liberalni red temelji na enakosti ne pomeni dati neko nevtralno trditev, ampak pomeni strinjati se z neko *politično vizijo dobrega in z neko vizijo dobre družbe*. Spoštujemo različnost moralnih prepričanj na podlagi spoštovanja enakosti in pravice vsakega, da se z njim postopa na enak način. (Dworkin)

John Rawls

Rawls definira **pravičnost** kot najvišje družbeno načelo. Družba je pravično, če je urejena na podlagi **javnega koncepta pravičnosti**, ki daje posameznikom skupni zorni kot, s katerega lahko sodijo svoje zahteve. Načela pravičnosti so predmet skupnega izhodiščenega dogovora. Gre za principe, ki bi jih razumni posamezniki izbrali, če bi se znašli v hipotetični situaciji

(izhodiščni položaj) in brez kakršne koli vednosti, kakšno mesto v družbi bodo zasedli (tančica nevednosti). Načela pravičnosti niso izbrana ne na podlagi nazorskega prepričanja, ne na podlagi naravnih danosti, ne na podlagi osebnih interesov – gre torej za neke vrste »nevtralno dobro«. Načela pravičnosti so izbrana v izhodiščnem položaju, v popolni enakosti, ko se ne ve o osebnih prednosti oz. slabostih. Enakost temeljnih pravic in dolžnosti – pravičnost ekonomske in družbene neenakosti se opravičuje samo v kolikor le-te prinašajo korist za vsakogar, predvsem za najbolj odrinjene v družbi! Za to pa je potrebno neko **pojmovanje dobrega**. Sam Rawls pravi, da potrebujemo »parcialno teorijo dobrega«, da bi razložili razumsko prednostno izbiro temeljnih dobrin in da bi osvetlili pojmovanje racionalnosti, ki je temelj za izbiro načel v izhodiščnem položaju.

Rawls ugotavlja tudi, da *njegova teorija pravičnosti ni nevtralna*, če bi ta pojem pomenil manjkanje kakršne koli moralne izbire – tudi ni nevtralna glede različnih teorij o dobrem, saj so nekatere izmed teh v nasprotju z **pravičnostjo kot enakostjo**.

Rawls pravi, da se z njegovo teorijo pravičnosti lahko strinjajo ljudje različnih nazorov, z različnimi pogledi na to, kaj je dobro, ne da bi se morali odpovedati lastnemu pojmovanju moralnosti. Poudarek daje politični teoriji pravičnosti (ne toliko moralni teoriji).

Rawls govori o konsenzu kot presečišču, ki je stabilen dogovor, ki je utemeljen na splošnem moralnem prepričanju, ki jo zagovarja vsak s svojega zornega kota, gre za političen sporazum, da je pravičnost razumen temelj za družbeno sodelovanje. Do sporazuma ne pridemo tako, da mora vsak izključiti tisto, kar ni skupno vsem, sprejme tiste družbene vrednote, ki jih različne koncepcije dobrega, ki si sicer med seboj nasprotujejo, sprejmejo kot skupne. Načela pravičnosti so »nevtralna«, v kolikor jih sprejemajo različni moralni pogledi (pravičnost kot presečišče moralnih pogledov). Bolj kot o njihovi »nevtralnosti« je govoriti o njihovi »političnosti«. Vprašanje, ki se postavlja, je, kako garantirati stabilno in pravično družbo svobodnih in enakopravnih državljanov, ki pa so razdeljeni glede verskih in moralnih nauk: z liberalni načeli o pravičnem se lahko strinjajo moralne in religiozne doktrine, ki so razumne. Od nikogar se ne zahteva, da se odpove svojemu prepričanju, ampak da predstavi svoje prepričanje na razumen in javen način, da ga lahko drugi razumejo, v razumljivem jeziku – tudi če ga ne sprejmejo. ARGUMENT Najti skupni jezik!? – pokazati na skupno dobro.

Rawls: »V razumni družbi imajo vsi svoje razumske cilje, za katere upajo, da jih bodo izpeljali, in vsi so pripravljene podati enake možnosti, za katere se lahko razumno pričakuje, da bodo sprejete od drugih, tako da bodo vsi lahko iz njih potegnili korist.« (Sala 55) Ideja razumnosti je povezana z »javnim razumom« - kriterij vzajemnosti – gre za politični ideal, ki se ne spušča na nivo resnice določenih prepričanj – pomembno je, da v javnem diskursu

argumentirano predstaviš svoj pogled. Zavedaš se tudi, da ne obstaja samo en pogled – pomemba je enakost, vzajemnost in sodelovanje – to sestavlja politično razumnost.

Kaj pa nerazumni?? Tisti, ki ne sprejemajo teh vrednot? Kaj je razumnost – pripravljenost na dialog, na določene proceduralne zakone ...

Razumno je po Rawlsu tisto, kar zagotavlja neke vrste univerzalnost, nepristranskost – vzdržim se lastne koristi. –

Vendar pa na področju bioetike Rawlsova teorija pravičnosti ne bo zadostila, saj zadeva le proceduralno etiko. Rawls je premalo.

Pluralizem vrednot in bioetika

1. Zgodovina bioetike

Nova veda: bios + etika

Potter: etika kot most med znanostjo in humanističnim pogledom: znanost + vrednote – preživetje človeštva

Hellegers: prvi institut Kennedy Institute – vpliv: akademski svet, politika, mediji – biomedicina: 1. pravice in dolžnosti pacientov in zdravnikov; 2. pravice in dolžnosti tistih, ki so v raznih raziskavah; 3. izdelati vodila (guidelines) – za medicino in raziskave (mongoloidni otroci, umetna oploditev, dializa ...)

Kontekst:

- tehnološki napredek
- kulturne spremembe
- sekularizacija

Trojna tradicija:

- medicina: načelo delati dobro in ne škodovati (Hipokratova prisega) – problem: paternalizem: največje dobro za bolnika: ne sme se povzročiti nobeno škodo bolniku, potrebno je preprečiti vsako škodo, odpraviti vsako škodo, delati v dobro bolnika – to načelo ne zadostuje več
- človekove pravice: načelo avtonomije – Locke, Mill: spoštuje različna mnenja, svobodo izbire – problemi: avtonomija drugih, vpletanje drugih, povečani stroški, vedenje zdravnika – avtonomija zdravnika

- politika: načelo pravičnosti – družbena enakost in solidarnost, podobni primeri se morajo obravnavati na enak način; problemi: kdo ima pravico da kakšne oskrbe? kaj je minimum? kaj so prednosti?

Konflikti:

- hranjenje anoreksične pacientke
- informiranje partnerja o virusu HIV

Beauchamp – Childress: Model principov

4 principi:

avtonomija

delati dobro

ne škodovati

pravičnost

Belmont Report (1978): Predsednik ZDA ustanovi komisijo, ki bi izdelala principe, ki bi omogočali moralno sodbo: trije principi: avtonomija, delati dobro, pravičnost. Beauchamp je bil eden od članov komisije

Beauchamp – utilitarist; Childress – deontolog

Je možno kljub različnim prepričanjem priti do nekaj skupnih načel, o katerih se v družbi vsi strinjamo? Najti neko vmesno stopnjo med METABIOETIKO in KONKRETNIMI PRIMERI – gre za načela, ki so družbeno sprejemljiva

Najti principe, ki so veljavni za vsakega, ne glede na določeno filozofsko ali versko prepričanje. Najti etično metodo, ki bo sprejemljiva za vsakega. Poudarek na praktični ravni, ne na teoretični. V tej teoriji naj bi se združile različne etične teorije.

Gre za principe, ki so univerzalni, ne pa tudi absolutni (*prima facie*). Dolžni smo jih spoštovati, razen kadar so v direktnem konfliktu med seboj – takrat pa je potrebno tehtanje – takrat morajo moralni subjekti odločiti, kateri princip mora prevladovati nad drugimi. Tako tehtanje ni povsem poljubno, je omejeno z določenimi omejitvami: cilj mora biti realno dosegljiv; ni boljših alternativ, ki bi jih lahko podvzeli; kršitev norm mora biti najmanj možna, in mora biti proporcionalna z želenim ciljem in povzroča najmanjšo možno škodo. (prim. okužba s HIV – avtorja dajeta prednost zaščititi osebe pred varovanjem avtonomije).

Potrebno je tudi specificirati principe – konkretno jih opredeliti v konkretnem primeru. – Vendar se tudi se tem ne izognemo povsem konfliktu med principi. Problem je tudi tu, da se specifikacija naredi na nek arbitraren način

Konsenz o principih:

1. možen, ker so principi formalni – govorijo le o temeljih moralnosti
2. ker je družbeni kontekst enoten – zahodna kultura (grška kultura, krščanstvo, moderna – vprašanje islama??)

AVTONOMIJA:

- utemeljena v zahodni kulturi – svoboda, lahko odločam o sebi – oseba ima možnost, da izbira v svojem življenju na podlagi lastnih prepričanj
- antropologija: oseba ima notranjo vrednost neodvisno od družbenega konteksta
- oseba je vedno cilj in nikoli sredstvo (Kant)
- posledice za bioetiko: pacient ima pravico, da je informiran in da se strinja, zdravnik pomaga pacientu pri njegovi odločitvi – dialog med zdravnikom in pacientom
- meje: vprašanje jehovih prič, mladoletni ...

DELATI DOBRO

- dobro pacienta je namen zdravniškega dela – tudi v raziskovalnih namenih, kakšno dobro predstavlja za pacienta raziskava
- meja: avtonomija posameznika

NE ŠKODOVATI

- ne škodovati je prvi princip zdravniškega dela; po Beauchampu ne sme biti absoluten princip – razlikovanje med moralnim zlom in fizičnim zlom

PRAVIČNOST

- vsakemu svoje
- nujno zdravljenje za vsako osebo, prioritete pri razdeljevanju sredstev za zdravje, racionalizacija zdravniških posegov

Katera etika za bioetiko?

Tristram Engelhardt je prepričan, da lahko o bioetiki govorimo samo v množini. Moralni pluralizem je dejstvo, ki ga je potrebno vzeti na znanje. Engelhardt ugotavlja, da mnogi tega ne upoštevajo dovolj in podcenjujejo različnost stališč na moralnem področju bodisi glede konkretnih rešitev (splav, nadomestno materinstvo, evtanazija, genski inženiring, infanticid, prodaja organov) kot tudi glede utemeljitve etike (deontološka, teleološka, etika kreposti). Prav tako ugotavlja, da nimamo vsi enakega koncepta pravičnosti. Bioetika po njegovem ni sposobna izpeljati projekta, ki si ga je zastavila.

Engelhardt izhaja iz globokega skepticizma kar zadeva racionalno utemeljitev etike. Ugotavlja pa tudi, da je to danes težko priznati, saj je dolga zgodovina zahodne etike temeljila prav na racionalni utemeljitvi. Naša civilizacija temelji na idealu LOGOS-a, ki je neodvisen od posameznikovega zornega kota in od posameznikove situacije. Že predsokratiki so razmišljali o nekem zornem kotu, ki presega kulture in je skupen vsem. Heraklit (504 pr. Kr.) je trdil, da je »misel skupna vsem. Ljudje naj govorijo razumno in naj držijo tega, kar je skupno vsem z isto zavzetostjo, s katero mesto ostaja zvesto svojim zakonom, pravzaprav še z večjo zavzetostjo. Vsi človeški zakoni namreč izhajajo iz ene same božje postave, ki vlada vsaki stvari, ki zadošča vsem in ki je dana vsem.« Želja, da bi opredelili ta pravi razumski pogled na bivajoče in na moralo, je bila prisotna pri velikih grških filozofij Platonu, Aristotlu in pri stoikih. Te ideale pa še močneje razvija zahodno krščanstvo. Utemeljiti v razumu skupno etiko, pokazati, da je skupna osnova za moralno življenje, ki jo lahko odkrije vsak.

Sinteza med hebrejsko miselnostjo o enem Bogu stvarniku in grško mislijo o Logosu, kot temelju vsega bivajočega, se je okrepila v srednjem veku. Na stran je porinjena skeptična smer. V zahodnem svetu prevladuje »monokulturni monoteizem latinskega krščanstva«. Krščanski pogled je ponudil enoten temelj obstajanju stvarnosti, izvoru; prav tako pa tudi enotni temelj moralni sodbi in motivaciji za moralno življenje. Zahodno krščanstvo je bilo prepričano, da lahko njeno moralo spozna in razume v največji meri vsak človek s pomočjo razuma, brez pomoči vere. Tako prepričanje se je ohranilo tudi s procesom sekularizacije, ko vera in Cerkev izgubljata vpliv v družbi, ostaja pa prepričanje, da je razum pravi temelj enotnosti vse stvarnosti, zato tudi moralnega življenja.

Ozadje današnjih vprašanj bioetike je fragmentacija, razdrobljenost moralnega pogleda in moralnih perspektiv, ki se začnejo z izgubo vere kot temeljnega povezovalnega elementa. Martin Luter 1517 oznanil začetek nove dobe na Zahodu in konec upanja za možno enotnost verskega prepričanja. Od takrat ni več mogoče računati na družbo, ki bi težila k enotnemu

moralnemu prepričanju, ki bi ga dajala neka vrhovna oblast (papež?). Westfalski mir 1648 pomeni konec upanja o enotni verski opredelitvi Evrope.

Istočasno je napredovala znanost, ki raziskuje človekovo mesto v kozmosu. 1492 Kolub odkrije Ameriko ter odkrije tudi različnost kultur, ki biva na tem novem kontinentu. S kopernikanskim preobratom človek preneha biti središče sveta. Še hujši udarec zada Darwinova evolucijska teorija, po kateri človeku ne pripada noben privilegij več znotraj sveta živih bitij.

Kljub vsem tem udarcem, ki so jih zahodnemu krščanstvu zadali nova odkritja, pa razsvetljenstvo še bolj trdno zaupa v razum, ki lahko osvetli moralno življenje in lahko najde absolutne principe ne glede na različne situacije, v katerih se znajde človek. Težnja je, da bi z razumom odkrili skupno moralo, ki bi zavezovala vse ljudi in ki bi bila temelj mirnemu sožitju (obdobje po tridesetletni vojni in državljanski vojni v Angliji). Projekt moralne filozofije moderne je pravzaprav prav v tem: zagotoviti enako trdnost in avtoriteto morale, kot jo je v srednjem veku nudila sinteza med vero in razumom, vendar sedaj samo na racionalni osnovi.

Engelhardt ugotavlja, da se je to upanje izjalovilo. Ni ji uspelo zapolniti praznine, ki se je pojavila po propadu enotnega krščanskega pogleda na svet. Filozofija se je začela drobiti v različne teoretične in etične načine utemeljevanja, ki so si med seboj v nasprotju. Poskus zamenjati krščanski monoteizem z nekim laičnim nadomestilom z eno samo metafizično in moralno interpretacijo stvarnosti, je utonil v morju politeizma različnih pogledov, s svojim kaosom moralnih stališč – postmoderna! Na nek način je laičnost zmagala, vendar se izraža v razdrobljenosti oblik in ni v stanju ponuditi neko orientacijo v današnjem svetu. Zadnji poskus poenotenja je bil marksizem in posledično komunistična ureditev držav.

Engelhardt ugotavlja, da je Cerkev poskušala s prenovo, s posodobitvijo, vendar dejstvo je, da vedno bolj izgublja vernike in da je čedalje manj duhovnih poklicev. (Vprašanje je, koliko bi jih še bilo, če ne bi bilo koncila) Engelhardt citira papeža, ki v encikliki Sijaj resnice zapiše: »Razkristjanjanje, ki obremenjuje cela ljudstva in skupnosti, ki so bila nekdanj polna vere in krščanskega življenja, prinaša s seboj ne samo izgubo vere ali vsaj njeno nepomembnost za življenje, marveč nujno tudi propadanje ali zameglitev nramnega čutenja: in to bodisi zaradi razkrajanja zavesti glede izvirnosti morale evangelija, bodisi zaradi zatemnitve temeljnih nramnih načel in vrednot. Danes tako močno razširjene subjektivistične, utilitaristične in relativistične tendence ne nastopajo zgolj kot pragmatična stališča, kot danosti navade, marveč kot s teoretičnega vidika utrjene koncepcije, ki zahtevajo zase svojo polno kulturno in družbeno legitimnost.« (VS 106) Papež tukaj poudarja nujnost nove evangelizacije! Kaj pa

Engelhardt – on ugotavlja, daje potrebno sprejeti skepticistično stanje, zaton vsake trdnosti, spoprijeti se je potrebno z moralnim pluralizmom. Znotraj tega kaosa je potrebno iskati načine za delovanje. Kje naj iščemo torej možnost za sobivanje? Engelhardt zahteva odpoved iskanju neke skupne univerzalne etike – ni skupne etične vsebine. Priznati moramo pluralizem. Vendar pa moramo živeti skupaj. Možna je samo neka oblika proceduralne etike. Gre torej za čisti pragmatizem oz. radikalni kontraktualizem.

Engelhardt spominja, da je bila etika npr. pri Aristotelu mišljena za majhno skupnost – polis – ki je bil zaprt za tujce in vse, ki so ogrožali kulturno enotnost. Njegova moralna skupnost je bila enotna. Moralno skupnost je označevala visoka stopnja uniformiranosti. Moderna filozofska miselnost je hotela ta model prenesti v celotno družbo – podlaga naj bi bila skupna morala, ki bi temeljila na skupni vsebini, ne samo na proceduri, tako da bi lahko povezovala med seboj »moralne tujce«, torej pripadnike različnih moralni prepričan. Projekt moderne je bil torej najti skupni imenovalac s pomočjo razuma – skupni imenovalac bi bila **humanost**. Različne moralne skupnosti bi torej lahko sprejele neko skupno temeljno moralo.

DEF: »Moralni tujci so tisti posamezniki, ki nimajo skupnih moralnih prepričan in norm, ki bi jim omogočale, da bi moralno nestrinjanje rešili z razumsko argumentaciji in se ne morejo sklicevati na neko osebo ali institucijo, da bi rešili problem.« »Moralni prijatelji so tisti, ki delijo neko skupno moralno vsebino, ki jim omogoča, da rešujejo moralna neskladja tako, da se sklicujejo na razum ali na moralno avtoriteto, ki jo priznavajo.«

Na eni strani imamo torej vsebinsko moralo, na podlagi katere lahko posamezniki razločujejo, kaj je prav in kaj narobe, kaj je dobro in kaj je slabo – to je po E. možno le znotraj moralnih skupnosti. V družbi pa je možna le proceduralna morala, ki formalno ureja skupno delovanje, po principu, da ni dovoljeno uporabljati oseb brez njihovega privoljenja – za dosego skupnih ciljev se podeli konsenz.

Moralni tujci morajo rešiti njihova nestrinjanja s skupnim interesom: ker ne delijo v zadostni meri enoten moralni pogled, ne morejo najti nekkih skupnih rešitev, ker nimajo skupne vsebinske morale oz. skupne avtoritete, na katero bi se sklicevali. To pa še ne pomeni, da so moralni tujci drug drugemu povsem nedostopni: lahko drug drugemu priznajo moralne vrednote, čeprav jih imajo za napačne. Različna hierarhija vrednot dela ljudi med seboj moralne tujce, vendar jih ne dela povsem nerazumljive med seboj. Glede na ostale okoliščine so lahko moralni tujci na človeški ravni med seboj resnični prijatelji.

Razlikovanje med moralnimi tujci in moralnimi prijatelji lahko bolje razumemo, če razlikujemo med skupnostjo in družbo. Skupnost je skupina ljudi s skupno moralno tradicijo,

med njimi obstajajo močne vezi, skupnost daje posamezniku identiteto in identifikacijo, imajo skupno vsebinsko moralo – med seboj so moralni prijatelji.

Družba je združenje različnih moralnih skupnosti, posamezniki sodelujejo v nekem skupnem programu, ni enotne moralne vsebine, obstaja samo proceduralna morala.

E. poudarja, da ni mogoče potegniti jasne ločnice med moralnim prijatelji in moralnimi tujci, med skupnostjo in družbe.

Kaka razrešiti konflikte v družbi (97):

1. z uporabo sile – ni razumno (primer Hitler, Stalin, ki sta hotela na silo spremeniti državo v eno samo moralno skupnost – ni dovoljeno uničevati različnosti moralnih skupnosti) – negativno, ker pomeni konec diskusije
2. spreobrnjenje – ni možno
3. racionalna argumentacija – se je izkazala za prešibko (ko se srečajo moralni tujci je vsako razumsko razglabljanje brez pomena – neskončne debate, ki ne bodo pripeljale nikamor)
4. z demokratičnim konsenzom!

Osnovna dilema v bioetiki je napetost med delati dobro osebam in spoštovati osebe kot svobodne in odgovorne moralne subjekte. Kdo lahko definira, kaj je za osebo dobro? Kako? Kateri so kriteriji? E. opozarja, da se v laičnem kontekstu tolikokrat pojavljajo ljudje, ki govorijo v imenu razuma, pri tem pa se ne zavedajo posebnosti moralnih prepričanj, ki vodijo njihove izbire. O bioetiki lahko govorimo samo v množini.

Po E. je pravzaprav z vidika laične etike težko reči, da je neka stvar dobra, težko je definirati, kakšen je pravilen odnos zdravnika do bolnika, saj nimamo trdne argumentacije. Težko najdemo kriterije, ki odločajo, če je prav ali ne, da za denar ljudje darujejo svoje organe, da za denar nosijo otroka drugi ženski, ali je dobro sterilizirati revne ljudi? Naj se uporablja inteligenčni test, ko govorimo o informiranem konsenzu? Ni moralne vsebine, ni kriterijev za odločanje – pravzaprav ni morale!

Laična morala mora priznati, da ni mogoče druge prepričati v svojo razumsko utemeljitev.

Demokratičen konsenz: sodelovanje, edina avtoriteta laične morale je avtoriteta konsenza. Avtoriteta ni ne vodilna oblast, ne volja Boga, ne razum, ampk avtoriteta sporazuma oseb, ki se odločijo, da sodelujejo. Izhodišče take etike je minimalno: »Zahteva samo odločitev, da se moralne debate razrešujejo na ta način, da se izključi silo kot temeljno sredstvo. Nihče ni

zavezan k temu, da bi sprejel določen moralni pogled o tem, kaj je dobro moralno življenje ali pa posebne vsebinske moralne obveznosti. Apel na dovoljenje kot izvor avtoritete ne vsebuje nikakršne vizije ali koncepta posebne morale. Tudi ne pripisuje dopustitvi nobene vrednosti. Samo prizna, da je avtoriteta laične morale avtoriteta dovoljenja. Ta apel je minimalen pogoj, ker zahteva samo to, kar je nujno za avtoritativno rešitev razlik med moralnimi tujci: konsenz« Osnovni princip je princip dovoljenja (principle of permission) – vse je utemeljeno na konsenzu. Pri tem pa je potrebno spoštovati svobodo vse. Brez njihovega dovoljenja je poseganje v njihovo življenje nemoralno. Temelj laične etike je, da spoštovanje človekove svobode, ni dovoljeno uporabiti drugih brez njihovega dovoljenja. Kot vsa znanost temelji na predpostavkah, tako tudi laična morala temelji na tej minimalni predpostavki.

Zanimivo pa je, da sam E. poudarja, da ni izključeno prizadevanje »pacifistične manipulacije« za to, da bi pridobil dovoljenje, sporazum ali konsenz, pomembno je le, da se izognemo uporabi sile.

V skladu s takim etičnim prepričanjem lahko posameznik prodaja svoje organe, v kolikor ne rušim miru v družbi, lahko v privatnem življenju delam, kar hočem. Kaj pomeni konsenz – ekspliciten, impliciten?

Tak pogled je čedalje bolj razširjen!

6. POGLAVJE

Peter Singer

Glej:

Roman Globokar, »Ali potrebujemo novo etiko? Kritično ovrednotenje bioetičnega utilitarizma Petra Singerja«, v: *BV* 67 (2007) 455–466.

Roman Globokar, »Bioetika – etika življenja«, v: *BV* 64 (2004) 423–436.

Ontološki personalizem

Elio Sgreccia

Človek – najvišja stopnja fenomena življenja -> posebno mesto človeka v redu bivanja
Sgrecci pravi, da nihče ne zanika, da je človek višek življenja.

Temeljna zadeva: opredeliti pojem osebe.

- Oseba je enota duha in telesa, duh daje telesu življenje.
- Pokazati na duhovnost človekove duše, preseči zgolj materialistični pogled na človeka
- Človekovo telo ima drugačno vrednost kot živalsko, ker je duhovno, prežeto z duhom
- Oseba je izvor dejanj in odnosov

Kriterij za moralno odločanje: dobro je tisto, kar služi razvoju osebe; slabo je tisto, kar onemogoča razvoj osebe.

Po Sgrecci ni mogoče ločevati med človeškim individuumom in človeško osebo.

Temeljna načela:

1) OBRAMBA TELESNEGA ŽIVLJENJA

Telesno življenje predstavlja temeljno vrednoto osebe, vendar pa telesno življenje ne izčrpa vseh aspektov osebnega življenja, saj je oseba tudi duhovna in presega zgolj materialnost, toda oseba se uresničuje v telesu in preko telesa (obstaja koeksistenca telesa in duha). Telesno življenje je temelj svobodi, socialnosti ...

Nad to temeljno vrednoto obstaja le popolno in duhovno dobro osebe, ki lahko zahteva darovanje življenja, kot tako pa nikoli ne sme biti vsiljeno od drugih ljudi, ampak mora biti svoboden izraz in to le takrat, ko ni druge možnosti, da bi uresničil svoje moralno življenje (mučeništvo).

1) NEDOTAKLJIVOST ČLOVEKOVEGA ŽIVLJENJA: spoštovanje, obramba in spodbujanje življenja – nihče ne sme razpolagati s človekovim življenjem. »Vsak posameznik ima pravico do življenja, do svobode, do varnosti svoje osebe« (OZN).

2) Načelo SVOBODA-ODGOVORNOST

Skuša se obvarovati pred zlorabo svobode. Svobodo mora posameznik odgovorno uporabljati v korist svojega življenja in življenja drugih: življenje je pogoj za svobodo, zato ima življenje prednost.

Problem: pravica do evtanazije: ni mogoča na podlagi svobodne odločitve zahtevati končanje življenja

Avtonomija pacienta: zdravnik je dolžan informirati pacienta, pacient je odgovoren za svoje življenje

3) TERAPEVTSKO NAČELO ALI NAČELO CELOVITOSTI

osnovno medicinsko načelo: ne nasprotuje temeljnemu načelu o nedotakljivosti človeške osebe – da bi rešili življenje osebe, se lahko poseže v njen posamezni del – gre za princip ki opravičuje kirurške in druge terapevtske posege

4) SOCIALNOST/SUBSIDIARNOST

Socialnost: moje življenje ni samo moja dobrina, ampak ima družbeno veljavo.

Subsidiarnost: posameznik mora biti svoboden, da naredi to, kar lahko naredi sam – družba pomaga posamezniku, kjer ne zmore sam

Življenje in zdravje sta družbeni dobrini.

Oseba je odprta družbi in družbenost je ena od temeljnih lastnosti osebnosti.

Prim: darovanje organov – povezanost bolnih in zdravih

- Načelo obvezuje družbo, da poskrbi za nujno zdravstveno pomoč.

