

Tonči Matulić

Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet, Vlaška 38, HR-10000 Zagreb
tonci.matulic1@zg.t-com.hr

Istraživanje korijena mediteranske bioetike

Etika vrline i sreće kao conditio sine qua non

Sažetak

*Autor u ovom doprinosu podastire rezultate istraživanja ideje i korijena mediteranske bioetike. Postoji li uopće jedna regionalna, upravo mediteranska bioetika? Ako postoji, nameće se pitanje o njezinim teorijskim korijenima. Ako njezini teorijski korijeni uistinu počivaju na sveobuhvatnome kulturnom tlu mediteranskoga kompleksa, onda nije beznačajno pitanje o njezinu odnosu prema drugim regionalnim bioetikama. Međutim, odgovor na pitanje o teorijskim korijenima mediteranske bioetike podrazumijeva također odgovor na pitanje o njezinim praktičkim – upravo etičkim – korijenima. Drugim riječima, koja etika može stajati i stvarno stoji u temeljima mediteranske bioetike, kao njezin odlučujući *raison d'être* regionalne bioetike? Pritom regionalno određenje bioetike kao mediteranske ne označava puko zemljopisno razgraničenje nego podrazumijeva i uključuje bitne elemente historijske realizacije jednoga kulturnoga kruga koji je pokazao i pokazuje svoje enormne teorijske i praktičke učinkovitosti na razini stvaranja jedne zasebne, upravo Zapadne civilizacije. I upravo kao što kompleks Zapadne civilizacije, svojom misaonom prodornošću i praktičkom učinkovitošću, probija i nadilazi okvire zemljopisnoga ograničenja, to se isto razložno može očekivati od regionalne mediteranske bioetike u kojoj ono regionalno ima značenje začeca, kolijevke i izvora ideje koja određuje, karakterizira i uvjetuje ljudsko istraživanje smisla i sreće iz jedne metapovijesne perspektive. Izvanjsko, tj. civilizacijsko istraživanje smisla i značenja korijena mediteranske bioetike u slijedećem koraku treba ustupiti mjesto unutrašnjem, tj. filozofijskom istraživanju smisla i značenja njezinih korijena. Autor upravo u ovom doprinosu podastire neke rezultate istraživanja korijena mediteranske bioetike te nekih njezinih idejnih određenja i usmjerenja.*

Ključne riječi

etika vrline, etika dužnosti, mediteranska bioetika, prijateljstvo, neškodljivost, pravednost, autonomija

Na početku ovog doprinosa valja odmah postaviti nekoliko britkih pitanja na koja ćemo pokušati, makar diskurzivno, odgovoriti u nastavku rada. Dakle, postoji li uopće mediteranska bioetika, i ako da, gdje i kada je nastala? Drugo, tko uopće zastupa i zagovara mediteransku bioetiku? Treće, u kakvom je odnosu mediteranska bioetika prema drugim, uvjetno rečeno, regionalnim bioetikama, u smislu onih bioetikâ koje u širem kulturnom smislu pripadaju istom civilizacijskom krugu, onom zapadnjačkom, ali se od mediteranske bioetike razlikuju metodološki i epistemološki? Četvrto, koje je mjesto rezervirano za etiku u mediteranskoj bioetici? Peto, koja etika stoji u temeljima mediteranske bioetike, ali ne samo u smislu jedne zasebne etičke teorije nego kudikamo više u smislu jedne povijesne etičke tradicije koja uspijeva čovjeka, i kao pojedinca i kao društveno biće, u njegovu konkretnom životu

orijentirati prema onim vrijednosnim ciljevima koji su u stanju osigurati mu sretan i blažen život, tj. garantirati mu život dostojan čovjeka kao razumskog i slobodnog bića? Šesto, posjeduje li mediteranska bioetika u sebi ikakav vrijednosni i misaoni potencijal koji bi bio kadar izvršiti preokret u sadašnjim tokovima razvoja naše zapadnjačke znanstveno-tehničke civilizacije. Prvo, bi li mediteranska bioetika bila kadra ponuditi argumentiranu »mobilizaciju« suvremenoga čovjeka iz degradirajućeg zagrljaja etičkoga relativizma, zastupljenog u predlozcima suvremenih proceduralnih (bio)etikâ? Drugo, bi li mediteranska bioetika bila u stanju ponuditi smisleni preorijentaciju suvremenoga čovjeka iz hegemonističkoga zagrljaja tehnicizma, zastupljenoga u predlozcima suvremenih liberterskih – *laissez faire* – (bio)etikâ? Treće, bi li mediteranska bioetika bila u stanju ponuditi jedno drukčije viđenje društvenoga napretka koji se danas odvija bez adekvatnih etičkih ograničenja i pod svaku cijenu, zastupljenoga u predlozcima individualističkih (bio)etikâ kvalitete života? Ako se jedna specifična mediteranska bioetika može nositi s ovim izazovima, onda ona nipošto nije tek jedan puki geopolitički, nacionalistički i sektaški pothvat, nego jedan istinski filozofski pothvat vrijedan znanstveno-istraživačkoga truda.

1. Polazište: radikalna kritika moderne etike

Diego Gracia Guillén, španjolski liječnik i psihijatar, profesor povijesti medicine na *Universidad Complutense* u Madridu, član *Real Academie Nacional de Medicina* i jedan od najznačajnijih predstavnika 'španjolske bioetike', ustvrdio je da je »neupitna činjenica da je već prikazani pokret XVIII. stoljeća zadao težak udarac etikama utemeljenim na binomu 'vrlina-mana', zamjenjujući ih s etikom 'prava' i 'dužnosti'«. ¹ Ova britka prosudba ima svoju priličnu kontroverznu filozofsku pozadinu. Naime, Gracia Guillén se izravno referira na američkoga filozofa Alasdaira MacIntyre, dotično na njegovo djelo *After Virtue*, u kojemu je on iznio i obrazložio tezu da anglosaksonske i germanske zemlje od XVIII. stoljeća žive 'za vrlinom', dok to isto nije slučaj s mediteranskim zemljama. Prema MacIntyreu, ² klasična tradicija (*the classical tradition*) i klasična slika čovjeka (*the classical view of man*) temelje se na vrlini, dok se prosvjetiteljska i poslijeprosvjetiteljska etika temelji na pravilima i načelima. ³ Taj svojevrsni kopernikanski obrat u tumačenju i razumijevanju temelja morala prema MacIntyreu je bio promašen, jer je premještanje naglaska s vrline na pravila i načela nemoguće, ako se želi sačuvati autentično značenje ideje moralnosti. Nemoguće je stoga jer je nastojanje moderne teorije morala da ide »od vrline prema vrlini i za vrlinom« a priori osuđeno na neuspjeh. ⁴

»Stoga opravdanje vrline, prema modernome gledištu, ovisi o nekom prethodnom opravdanju pravila i načela; a postane li ovo drugo radikalno problematično, kao što je i postalo, tada takvo mora postati i ono prvo. Pretpostavimo, međutim, da su pri artikuliranju problema morala glasnogovornici moderniteta, a naročito liberalizma pogrešno shvatili raspoređivanje vrijednosnih pojmova; pretpostavimo da prvo moramo uzeti u obzir *vrline* da bismo uopće razumijeli funkciju i autoritet pravila; trebali bismo dakle započeti istraživanje posve drukčije nego što su ga započeli Hume, Diderot, Kant ili Mill.« ⁵

Spomenuti su filozofi predstavnici 'sjevernoeuropske kulture', ⁶ koja u bitnom društveno-kulturnom kodu sadržava protestantske pečate. ⁷ Za razliku od zemalja Sjeverne Europe, poput Engleske, Škotske, Danske, Nizozemske i Pruske, koje su bile i ostale pod snažnim utjecajem protestantizma, upravo protestantizma prosvjetiteljskoga tipa ili prosvjetiteljstva protestantskoga

tipa, Francuska, koja je bila izvan takvog utjecaja, »morala je čekati Ruse devetnaestoga stoljeća da bi našla svoje partnere u svijetu«. ⁸ Francuska revolucija je tek naznačila pokušaj da se i francusko društvo svrsta u obitelj 'sjevernoeuropske kulture'. MacIntyre stoga pojašnjava da se njegova glavna teza, u smislu radikalne kritike modernog tumačenja i razumijevanja etike i morala, primarno odnosi na sjevernoeuropsku kulturu. »Španjolci, Talijani te galski i slavenski narodi njoj ne pripadaju«, ⁹ tj. sjevernoeuropskoj kulturi. I upravo u toj činjenici MacIntyre vidi potvrdu svoje teze. Jer, primjećuje Gracia, po MacIntyreu »začetak etike 'vrline' zbio se u Grčkoj, a nastavila se razvijati i važiti sve do sada u 'mediteranskim' i 'katoličkim' kulturama, dok se moral 'dužnosti' rodio u sjevernim zemljama i razvio se u anglosaksonskim i protestantskim zemljama«. ¹⁰ Drugim riječima, od XVIII. stoljeća, ili od vremena pojave novovjekovne ideje etike kao etike dužnosti, do danas anglosaksonske i germanske zemlje žive razdoblje 'za vrlinom', dok to isto nije slučaj u mediteranskim zemljama, poglavito u Španjolskoj i Italiji s dominantnom katoličkom kulturom. U toj se kulturi očuvao moral koji je ostao privržen klasičnoj tradiciji, upravo tradiciji etike vrline. MacIntyre, dakle, radikalno suprotstavlja 'sjevernoeuropsku' i 'južnoeuropsku' kulturu. Prva nosi anglosaksonski i germanski biljeg s prevladavajućim protestantskim duhovnim nasljeđem. Druga nosi španjolski i talijanski biljeg s prevladavajućim katoličkim duhovnim nasljeđem. Prva se oslanja na postignuća prosvjetiteljske tradicije, i utoliko je nova, racionalistička i deontološka, dok se druga oslanja na postignuća klasične tradicije, i utoliko je stara, aretološka i teleološka. Prva etiku više shvaća kao umijeće pukog rješavanja intelektualnih problema u društvu, u smislu etičkog formalizma i proceduralizma, dok druga etiku više shvaća kao umijeće stjecanja navika ponašanja i karakternih osobina pojedinca za dobar i sretan život, u smislu razvijanja moralne vrline. Prije nego se upustimo u »bioetičku« analizu MacIntyreove teze, treba izložiti neke važne elemente španjolske medicinske humanistike koja je pripremila tlo za nastanak ideje mediteranske bioetike.

1

Diego Gracia Guillén, »Orientamenti e tendenze della Bioetica nell'area linguistica spagnola«, u: C. Viafora (ur.), *Vent'anni di bioetica. Idee, protagonisti, istituzioni*, Fondazione Lanza – Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990., str. 287. Isto također usp. D. Gracia, *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993., str. 700–701. Usp. i D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Ediciones de la Universidad Complutense, S.A., Madrid 1989.

2

Usp. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth, London ²1985. Također usp. A. MacIntyre, *Za vrlinom. Studija o teoriji morala*, Kružak, Zagreb 2002.

3

Usp. A. MacIntyre, *After Virtue*, str. 109–120. Također usp. A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 117–129.

4

Usp. A. MacIntyre, *After Virtue*, str. 226. Također usp. A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 245.

5

A. MacIntyre, *After Virtue*, str. 119. Također A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 128 (emfaza je u tekstu).

6

Usp. A. MacIntyre, *After Virtue*, str. 39. Također usp. A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 43.

7

Usp. A. MacIntyre, *After Virtue*, str. 44. Također usp. A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 49.

8

A. MacIntyre, *After Virtue*, str. 37. Također A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 41.

9

Isto.

10

D. Gracia Guillén, »Orientamenti e tendenze della Bioetica nell'area linguistica spagnola«, str. 287–288. Također usp. D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 701.

2. Pretpostavka: renesansa španjolske medicinske humanistike

Najznačajnije neizravne poticaje razvoju ideje jedne mediteranske bioetike dao je Pedro Laín Entralgo, liječnik humanist i profesor cijela četiri desetljeća povijesti medicine na *Universidad Complutense* u Madridu. Pritom je važno istaknuti sljedeće. Jedan od najutjecajnijih španjolskih filozofa XX. stoljeća zasigurno je bio Xavier Zubiri (1898.–1983.).¹¹ Upravo je on svojom epistemologijom i antropologijom izvršio veliki utjecaj na mnoge suvremene španjolske mislioce i filozofe, a među njima svoje posebno mjesto imaju Laín Entralgo i njegov mlađi kolega, nasljednik na Katedri povijesti medicine spomenutoga Sveučilišta, Diego Gracia Guillén.^{12,13} Laín Entralgo je slijedom tog filozofskog utjecaja napravio jedinstveni zaokret u tumačenju i razumijevanju povijesti medicine. Njegovo metodičko istraživanje povijesti medicine je prešlo s »eruditske rekonstrukcije prošlosti s pozitivističkim utemeljenjem na jednu medicinsko-hermeneutičku storiografiju koja je u stanju utjecati na sadašnjost i učinkovito voditi ka oblikovanju jedne medicinske antropologije.«¹⁴ Pritom je važno imati na umu da je povijest općenito, i povijest medicine posebno, za Laín Entralga svojevrsni »spomen onoga što je bila prošlost u službi razumijevanja onoga što je sadašnjost u nadi onoga što može biti budućnost.«¹⁵ Istraživanje povijesti medicine Laín Entralgo vršio je sustavno i sveobuhvatno.¹⁶ Od istraživanja medicine u antičkoj Grčkoj,¹⁷ preko hipokratovske medicinske tradicije,¹⁸ do kršćanskih doprinosa¹⁹ i modernog razvoja i traganja,²⁰ Laín Entralgo postupno je gradio jednu viziju suvremene medicinske prakse koja je u stanju odgovoriti na stvarne vrijednosne probleme s kojima se susreću liječnici i drugi zdravstveni djelatnici u današnjem – tehnologiziranom – kliničkom okruženju. Posljednje Laín Entralgovo djelo *Cuerpo y alma* (Tijelo i duša)²¹ donosi sintezu fundamentalnih metafizičkih karakteristika jedne holističke medicinske antropologije, discipline koju je već ranije sustavno izložio u posebnom djelu namijenjenom isključivo kliničarima.²² Laín Entralgo je u svojim povijesno-medicinskim, medicinsko-antropološko i etičko-kliničkim stavovima i pogledima bio pod trajnim utjecajem, osim već spomenutoga X. Zubirija, njemačkoga filozofa M. Schelera, zatim francuskih fenomenologa G. Marcela i E. Lévinasa, a iznad svega pod utjecajem Victora von Weizsäckera, tj. njegove medicinske antropologije.²³ Laín Entralgo shvaća medicinsku antropologiju kao »znanstvenu (i filozofsku) spoznaju o čovjeku ukoliko je zdravi subjekt, podložan bolesti, nemoćan, izlječiv i smrtan.«²⁴ Stoga nije nikakvo iznenađenje da je Laín Entralgo na temeljima *Instituto de Humanidades*, kojega je 1948. godine osnovao J. Ortega y Gasset, pokrenuo jedinstveni projekt, koji traje do danas, pod imenom *Humanidades Médicas*, a koji je bio i ostao pod utjecajem njemačke medicinske antropologije. Njegova se glavna nakana sastojala u

»... ponovnom uvođenju čovjeka-subjekta u totalitetu u medicinsku praksu, kao bio-psihičko-duhovno-povijesnog subjekta; ali ne samo u kliničku praksu, u kojoj je nužno prisutan, nego također u patologiju. Odatle će se razviti jedna medicinska antropologija kao spoznaja o čovjeku koja je intimno povezana s medicinskom praksom.«²⁵

Zbog toga je Laín Entralgova medicinska antropologija posve usmjerena na odgoj i obrazovanje kliničara, a ne na filozofsku spekulaciju. Njegova medicinska antropologija toliko je analitički precizna i razrađena da sadržava sve temeljne spoznaje koje se mogu smatrati temeljima medicinskoga znanja. Zdravstveni djelatnik, koji se nadahnjuje njegovom medicinskom antropologijom, može steći jednu cjelovitu, upravo holističku i, dakako, interdisci-

plinarnu sliku o čovjeku kao biološkom, fiziološkom, psihološkom, duhovnom, razumskom, moralnom i društvenom biću. Čovjek kao zdravo, bolesno, nemoćno, izlječivo i smrtno biće predstavlja jedno jedinstveno biće u perspektivi totaliteta njegove egzistencije, dotično svih njegovih egzistencijalnih stanja. Liječnik-kliničar, da bi ostao na visi svoga zadatka, treba o svim tim aspektima ljudske egzistencije pomno voditi računa, imajući na umu prvenstvo totaliteta. Medicinska antropologija jest, stoga, prema Laín Entralgo, disciplina koja ozbiljno uzima čovjeka u njegovoj strukturalnoj i dinamičkoj stvarnosti, ne isključujući ništa od onoga što čovjeka konstitutivno određuje kao strukturirano tjelesno-osobno biće.

Laín Entralgo je svojim originalnim idejama, kao i rezultatima svojih povijesno-medicinskih, filozofskih i antropoloških istraživanja zacrtao smjer razvoja španjolske medicinske humanistike koja je sačinjavala plodno tlo za plodonosni nastavak te tradicije, ali odsada u okrilju suvremenih bioetičkih izazova. U tom se – novom – kontekstu pojavila i ideja mediteranske bioetike. Najznačajnije ime je već spomenuti Diego Gracia Guillén, učenik Xaviera

11

Usp. Xavier Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Ediciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid 1923.; usp. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid 1982.; usp. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, V. izdanje, Alianza Editorial, Madrid 1985.; usp. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, IX. izdanje, Alianza Editorial, Madrid 1987.; usp. X. Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986.; X. Zubiri, *Inteligencia sentiente: I. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid³1984.

12

Usp. D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ediciones Labor Universitaria, Barcelona 1986.

13

Usp. Armando Savignano, *Bioetica mediterranea. Etica della virtù e della felicità*, Edizioni ETS, Pisa 1995., str. 11.

14

Sandro Spinsanti, »La Scuola spagnola di Humanidades Médicas«, u: S. Spinsanti, *Bioetica in sanità*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993., str. 205.

15

Pedro Laín Entralgo, *Las generaciones en la historia*, Alianza Editorial, Madrid 1945.

16

Usp. P. Laín Entralgo (ur.), *Historia Universal de la Medicina*, voll. I-III, Ediciones Salvat, Barcelona 1972. Također usp. P. Laín Entralgo, *La historia clínica. Historia y teoría del relato patobiográfico*, CSIS, Madrid 1950.

17

Usp. P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Revista de Occidente, Madrid 1958.; usp. P. Laín Entral-

go, *Marañón y el enfermo*, Revista de Occidente, Madrid 1962.; usp. P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*, Espasa-Calpe, Madrid 1987.

18

Usp. P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Revista de Occidente, Madrid 1970. Također usp. P. Laín Entralgo, *La relación médico-enfermo: Historia y teoría*, Revista de Occidente, Madrid 1964. Opširnije teorijski o tome vidi u: usp. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid³1983.

19

Usp. P. Laín Entralgo, *Enfermedad y pecado*, Toray, Barcelona 1961.

20

Usp. P. Laín Entralgo, *La medicina actual*, Dossat, Madrid²1981.

21

Usp. P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1991.

22

Usp. P. Laín Entralgo, *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona [1984]³1986.

23

Usp. P. Laín Entralgo, »Victor Von Weizsäcker und die ärztliche Praxis«, u: *V. Von Weizsäcker zum 100. Geburtstag*, Suhrkamp, Stuttgart 1987., str. 23–44.

24

P. Laín Entralgo, *Antropología médica...*, nav. dj., str. XXXI.

25

S. Spinsanti, »La Scuola spagnola di Humanidades Médicas«, str. 206–207.

Zubiria, liječnik psihijatar i humanist te Laín Entralgov nasljednik na Katedri za povijest medicine Sveučilišta Complutense u Madridu. Rezultati njegovih istraživanja otkrivaju vješto

»... usklađivanje sjevernoameričke bioetike, tj. nekih njezinih fundamentalnih aspekata, s nasljedem europske tradicije. Diego Gracia načinio je prvo udžbeničko razlaganje temelja bioetike u Europi, kao odgovor onim američkima.«²⁶

Graciina ideja bioetike uopće ne skriva europsko i mediteransko usmjerenje. Štoviše, mediteranska dimenzija njegove bioetike sadržana je u insistiranju na prevladavanju pukoga etičkog proceduralizma pomoću stjecanja vrline i navike koje učvršćuju moralni karakter pojedinca.

3. Ususret ideji mediteranske bioetike

Pitamo se odmah je li održiva MacIntyreova britka distinkcija između klasične i prosvjetiteljske etičke tradicije, koja prema njegovim idejnim naznakama sadržava tri konstitutivna razlikovna elementa: podneblje (zemljopisne karakteristike), kulturu (intelektualno stvaralaštvo) i religiju (ideja Boga i duhovnost)?

Ako je suditi po Graciinim kritičkim opaskama na račun MacIntyreove teze, onda je takva britka distinkcija, koja do krajnjih granica međusobno suprotstavlja nosive etičke elemente dviju etičkih tradicija, oslonjenih na očitim elementima zemljopisnog, kulturalnog i religijskog nasljeđa, pretjerana i utoliko neodrživa. Gracia, naime, vjeruje da »usprkos savršenstvu MacIntyreovih analiza, on polazi od jedne pogreške, koja vjerojatno ima zahvaliti njegovoj udaljenosti od mediteranskoga svijeta«. ²⁷ Ta MacIntyreova 'zemljopisna' udaljenost od Mediterana, kao 'idejne' kolijevke Zapadne civilizacije, navela je MacIntyre na krivi zaključak, naime da prosvjetiteljstvo uopće nije dospjelo u mediteranske zemlje. Stvari, ipak, stoje sasvim drukčije. Gracia, naime, smatra da je »prosvjetiteljstvo i ondje prispjelo i to na način da svi danas živimo *after virtue*, 'za' vrlinom; to je razlog zbog kojega je jednaka i hitna zadaća svih *ici after virtue*, 'onkraj' vrline«. ²⁸ Sredinom XX. stoljeća u više je navrata konstatirano da je vrlina jednostavno nestala, pala u zaborav. Tako je P. Valéry pisao da je

»... riječ 'vrlina' mrtva ili najmanje da odumire. Više se uopće ne izgovara. A što se mene tiče, nisam je susreo doli veoma rijetko i uvijek s ironičkim naglaskom.«²⁹

Ipak, vrlina je s vremenom opet započela intrigrirati i to ne samo u mediteranskim, nego poglavito u anglosaksonskim zemljama. Već je odavno Max Scheler predložio 'rehabilitaciju vrline'. ³⁰ A nema nikakve sumnje da je najznačajniju, najutjecajniju, ali ujedno i najkotroverzniju 'rehabilitaciju' poduzeo upravo MacIntyre, koji je, nažalost, a kako je već istaknuto, u svojim polazištima i, posljedično, u svojim zaključcima otišao predaleko. Kako bilo, ta se kritika ipak ne odnosi na njegovo nastojanje da vrlini dađe ono mjesto koje joj pripada u moralnom životu pojedinca i cijeloga društva. Danas takvom pothvatu stoje na putu mnoge prepreke. Primjerice, J. Coleman ističe da je vrlina kao moralna kategorija zanemarena, jer u modernom i postmodernom društvu nedostaju vitalne pretpostavke, kao što su primjerice autentična zajednica, teleološko razumijevanje stvarnosti, narativno jedinstvo egzistencije shvaćene globalno i tradicija za njezino ostvarivanje. Te vitalne pretpostavke za ostvarivanje forme života bazirane na vrlini nisu u skladu s ideološkim temeljima postmodernoga društva i institucijama industrijski razvijenoga

društva. Posljedično, Coleman smatra da se povratak vrlini može ostvariti samo kroz jednu kontra-kulturu koja će razgolititi i kritizirati ideološke temelje post-modernoga društva. Štoviše, »za ponovnu obnovu jezika vrline treba ponovno obnoviti društvo«. ³¹ U tim interpretacijama nije teško otkriti utjecaj MacIntyreove teze. Slično razmišljaju i neki drugi mislioci koji zagovaraju povratak vrlini. ³² Ipak, naša tema nije vrlina, nego propitivanje mediteranskih korijena bioetikâ. Trebamo se, stoga, vratiti odakle smo krenuli.

Za razliku od MacIntyre i nekih njegovih sljedbenika, Gracia smatra da nije nužno napustiti dostignuća moderniteta, budući da on ne vidi nikakvu suprotstavljenost, a ponajmanje radikalnu između etike vrline i etike načela. Među njima vlada komplementarnost, koja je po njegovu sudu u više navrata konsistentno dokazana. ³³ Zbog toga Gracia dosljedno zaključuje:

»Vrlina je na određeni način cilj cjelokupnog moralnog života. Dobar je čovjek krepostan čovjek, onaj koji je od vrline učinio svoj model života. To znači *éthos*, način života, *bíos* (za razliku od *zoé*), tj. *bíos ethikós* ili *bíos politikós*.«³⁴

No, za Graciju to ne znači da je moralna vrlina suprotstavljena moralnom načelu, nego pravo suprotno, oni se međusobno pretpostavljaju i podupiru. Takav stav Gracia temelji na dvije činjenice. Prvo, prosvjetiteljske su ideje zahvatile i mediteranske zemlje, a zajedno s njima nadošle su nove moralne ideje. Drugo, u mediteranskim zemljama još uvijek postoji, barem među običnim ljudima, živa svijest o vrlinama.

»Trebalo se složiti da narodni moral naših (mediteranskih, op. T. M.) zemalja nastavlja s idejom vrline kao svojim temeljem, možda više nego na drugim prostorima. To se najbolje primjećuje na medicinskom i zdravstvenom području. Naši bolesnici nisu poput anglosaksonskih toliko zaokupljeni poštivanjem autonomije i skrupuloznom informacijom o njihovoj bolesti; njih više zanima da nađu na liječnika u kojega mogu imati povjerenja. Vrlina povjerenja za njih je važnija od prava na informaciju. Zbog toga smatram da *bioetika ne bi smjela zanemariti ovaj tako važan aspekt moralnog života naših zemalja*.«³⁵

Dietrich von Engelhart pokazao je da je i u germanskim zemljama, usprkos snažnom i često presudnom društvenom utjecaju Kantove etike dužnosti, me-

26

Isto, str. 208.

27

D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 702.

28

Isto, str. 702 (emfaze i engleski su u tekstu).

29

Paul Valéry, »Variété«, u: P. Valéry, *Œuvres*, vol. I, Paris 1957., str. 940.

30

Usp. Max Scheler, *Crisi dei valori*, Bompiani Editore, Milano 1938.

31

Robert J. Coleman, »Valori e virtù nelle società avanzate«, *Concilium*, vol. 23 (1987.), br. 3, str. 17–31, ovdje posebno, str. 29.

32

Usp. Robert N. Bellah (ur.), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985.; usp. Stasney Hauerwas, *Vi-*

sion and Virtues: Essays in Christian Ethical Reflection, Fides Publishers, Notre Dame (Ind.) 1974.

33

Usp. Geoffrey J. Warnock, *The Object of Morality*, Methuen and Co., London 1971., str. 71–86. Također usp. William Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs – Prentice-Hall, New York 1973.; usp. Philippa Foot, *Virtues and Vices*, Blackwell Publishing Company, Oxford 1978.; usp. Tom L. Beauchamp, *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*, McGraw-Hill, New York 1982.

34

D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 703 (emfaze su u tekstu).

35

D. Gracia Guillén, »Orientamenti e tendenze della Bioetica nell'area linguistica spagnola«, str. 289 (emfaza je naša).

dicinska etika sve do nedavno ostala isključivo pod utjecajem etike vrline.³⁶ Isto je bio slučaj i u anglosaksonskim zemljama, mada s nizom drukčijih naglasaka.³⁷ Zanimljivo je da se u tim zemljama recentno pojavio zamjetan misaoni zaokret, u smislu vraćanja vrlini kao temelju medicinske etike i bioetike.³⁸ U Španjolskoj su u XX. stoljeću napravljeni veliki koraci prema valorizaciji klasične etičke tradicije koja se, kako je već naznačeno, temeljila na idejama vrline i sreće.

4. Medicinsko-humanističko ozračje mediteranske bioetike

U povratku etike vrline jedan od glavnih naglasaka stavljen je na vrlinu prijateljstva, a među najznačajnijim teoretičarima povratka vrlini prijateljstva bio je, već ranije spominjani Pedro Laín Entralgo. On je u djelu *Sobre la amistad* sustavno izložio ideju prijateljstva u smislu temeljnog vrijednosnog supstrata odnosa liječnika i bolesnika. Na pozadini te ideje Gracia je zaključio da »autentično prijateljstvo treba shvatiti kao ispunjenje autonomije, dobročinstva i pravednosti«. ³⁹ Nema ni govora o sukobu između etike vrline i etike načela. Vrlina prijateljstva može istinski zaživjeti samo između odraslih i zrelih osoba te, kao takva, ona ima potrebu za autonomijom obiju strana kao za svojim temeljom. No, autonomija odraslih i zrelih osoba u svjetlu vrline prijateljstva unosi povjerljivost, tj. odsutstvo sumnjičavosti i ograničenja. Posljedično, prirodno ime za autonomiju jest dobročinstvo.⁴⁰ Već je Aristotel ustvrdio da

»... kad su ljudi prijatelji, ne treba im pravednosti; dočim kad su pravedni, treba im prijateljstva. Misli se da oni koji su pravedni posjeduju prijateljstvo u svojem najvišem obliku.«⁴¹

Prema prijatelju se ne može biti drukčiji doli pravedan, dobar i vjeran, jer inače nema prijateljstva. Načela moralnoga života bez prijateljstva postaju beskorisna, dok prijateljstvo bez moralnih načela postaje nemoguće. Prijateljstvo sačinjava autentični temelj autentičnih međuljudskih odnosa.⁴² *Mutatis mutandis*, »odnos liječnika i bolesnika će biti savršen samo onda kada traži autonomiju, dobročinstvo i pravednost u prijateljstvu«. ⁴³ Gracia je nastavljao utjecajnog oživljavanja vrline prijateljstva u djelima svoga učitelja Laín Entralga, koji je ranije predložio vrlinu prijateljstva za autentični temelj odnosa liječnika i bolesnika.⁴⁴ Njegov prijedlog nije naišao na odobravanje samo u španjolskom kontekstu nego je pozitivno odjeknuo i u anglosaksonskome svijetu, a njegovo djelo *Odnos liječnik-bolesnik* prevedeno je na sedam svjetskih jezika. Američki bioetičar James F. Drane je ustvrdio, imajući na umu upravo Entralga,

»... da bi Amerikanci imali puno toga za naučiti od etike mediteranske Europe. (...) Realističnija metafizika i posebno naglašavanje osobe i vrline točno su dva aspekta španjolske etičke tradicije koja sve više brojni američki mislioci priznaju nužnima.«⁴⁵

Čak je i Predsjedničko povjerenstvo SAD-a, zahvaljujući utjecaju bioetičara Marka Sieglera, također 'poklonika' španjolske, tj. madridske 'bioetičke škole', već 1982. godine priznalo »da će elastičnost odnosa liječnik-bolesnik veoma ovisiti o sposobnosti uzajamnog povjerenja i pouzdanja (*trust and confidence*) između bolesnika i zdravstvenog djelatnika«. ⁴⁶ Liječničko – ili medicinsko – prijateljstvo sadržava karakteristike povjerenja, dobročinstva i dobrohotnosti, a što je prepoznato od mnogih poznatih i priznatih bioetičara kao nosivi pilastar međuljudskih odnosa u zdravstvu.⁴⁷ Medicinsko prijateljstvo omogućuje istovremeno prevladavanje dvaju ekstrema, kako tradicionalnoga paternalizma tako modernoga autonomizma.⁴⁸ Nastavljajući Laín En-

tralgovu tradiciju vrline prijateljstva, Gracia ističe da je »prijateljstvo vrline par excellence ljudskih odnosa«. ⁴⁹ Upravo zbog te presudne važnosti prijateljstva za međuljudske odnose Gracia kritizira stav koji smatra da se ljudski odnos između liječnika i uopće zdravstvenog djelatnika, s jedne, i bolesnika, s druge strane, treba temeljiti na 'služenju', u smislu da liječnik treba biti u službi bolesnika.

»Mislim da takvo gledanje predstavlja tešku pogrešku. Stara socijalna i pravna figura servilizma ne može više biti ideal ljudskih odnosa. Oni se ne smiju temeljiti na 'služenju', nego na 'prijateljstvu'.«⁵⁰

Kad prijateljstvo stoji u temeljima ljudskoga odnosa, tada se među prijateljima ostvaruju na svoj način tri teologalne vrline,⁵¹ a to su vjera, nada i ljubav. No, glavnu ulogu ima nada, koja sačinjava bit povjerenja. Gracia ističe da dok postoji povjerenje u prijatelja, postoji pretpostavka i vjere u njega, a dok postoji vjera, postoji pretpostavka povjerljive vjere u njega. Isto je i s ljubavlju. Povjerenje u prijatelja izrasta iz ljubavi prema prijatelju, a tu smo

36

Usp. Dietrich von Engelhart, »Virtue and Medicine During the Enlightenment in Germany«, u: E. E. Shelp (ur.), *Virtue and Medicine: Explorations in the Character of Medicine*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985., str. 63–79.

37

Usp. Laurence B. McCullough, »Virtues, Etiquette, and Anglo-American Medical Ethics in the Eighteenth and Nineteenth Centuries«, u: E. E. Shelp (ur.), *Virtue and Medicine*, str. 81–92.

38

Opširnije o tome vidi u: Tonči Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2001., str. 275–286.

39

D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 703.

40

Usp. Pedro Laín Entralgo, *Sobre la amistad*, Espasa Calpe, Madrid 1985.

41

Aristotel, *Nikomahova etika*, VIII, 1155a, 26–28.

42

Usp. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid 1983.

43

D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 703.

44

Usp. P. Laín Entralgo, *La relación médico-enfermo: Historia y teoría*, Alianza Editorial, Madrid 1983.

45

Usp. James F. Drane, »La Bioética en una sociedad pluralista. La experiencia americana y su influjo en España«, u: J. Gafo (ur.), *Funda-*

mentación de la bioética y manipulación genética, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1988., str. 87–105, ovdje str. 87.

46

President's Commission, *Making Health Care Decisions*, U.S. Government Printing Office, Washington, D.C. 1982., vol. I, str. 37.

47

Usp. Edmund D. Pellegrino – David C. Thomasma, *For the Patient's Good. The Restoration of Beneficence in Health Care*, Oxford University Press, New York – Oxford 1988.; usp. E. J. Cassell, *The Place of Humanities in Medicine*, The Hastings Center, Hastings-on-Hudson, New York 1984.

48

Usp. D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 704. Također usp. E. D. Pellegrino – D. C. Thomasma, *A Philosophical Basis of Medical Practice*, Oxford University Press, New York – Oxford 1984.; usp. Martin Siegler, »Searching for Moral Certainty in Medicine: A Proposal for a New Model of the Doctor-Patient Encounter«, *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, vol. 57 (1981.), str. 56–69.

49

D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 705.

50

Isto.

51

Ovdje donosimo Graciino tumačenje teologalnih vrline, iako je jasno iz konteksta da ih on koristi u analognom smislu. Dakle, on ih ne uzima u strogo teološkom, nego u antropološkom smislu, zadržavajući pritom samo njihovo semantičko-antropološko, a ne i bitno teološko značenje istih kao nezasluzene milosti.

onda na tlu povjerljivoga prijateljstva, tj. prijateljstva koje ide onkraj etičkih granica i zalazi u religijsku sferu. Prijateljstvo kao temelj ljudskoga odnosa rađa samilošću, u smislu nastojanja da se posve stavi u situaciju drugoga i da se s njom identificira.⁵² Gracia nije izolirani slučaj u isticanju samilosti kao nadopune prijateljstva kao temelja ljudskoga odnosa u specifičnim uvjetima zdravstvenoga sustava.⁵³ Samilost ne znači sažaljenje, nego bitni sastojak ljudskoga odnosa koji uključuje razumijevanje, poštivanje osobe, odgovornost i ustrajnost.⁵⁴

5. Ideja mediteranske bioetike kao smisljena spona različitosti

Iz prethodnih je analiza razvidno da Gracia ne usvaja stav radikalne suprotstavljenosti između etike vrline, dominantnije prisutne u mediteranskom podneblju, i etike načela i dužnosti, dominantnije prisutne u anglosaksonske i germanskome podneblju, poput Alasdaira MacIntyreja. Na pozadini vrline prijateljstva kao temelja međuljudskog odnosa, što ju je razradio njegov prethodnik Laín Entralgo, Gracia je priznat i prepoznat kao mudri pomiratelj dviju etičkih tradicija,⁵⁵ one klasične i one moderne, koji pažljivo gradi jednu integrativnu bioetičku metodu, tj. metodu koja spaja, a ne razdvaja, koja pomiruje, a ne svada, tako da etiku vrline izvlači iz povijesnoga zaborava, a etiku načela i dužnosti spašava od pukoga formalizma i proceduralizma. To je model mediteranske bioetike.⁵⁶

Istaknuto je već da je prijedlog vrline prijateljstva kao temelja međuljudskog odnosa općenito i odnosa liječnik-bolesnik posebno odjeknuo i izvan Španjolske. Također je odjeknuo i pomirljiv pristup u tumačenju i razumijevanju odnosa etike vrline i etike načela i dužnosti u bioetičkom kontekstu. Sandro Spinsanti, jedan od prevoditelja Diega Gracie na talijanski jezik i pisac predgovora, ističe da Gracia »nudi zajedno s preciznom i povjerljivom informacijom, uvijek potkrijepljenom izvorima, i jedan originalan prijedlog koji poziva da se na poseban način izrazi europska bioetika.«⁵⁷ Gracia nije samo 'mediteranski' kritičar anglosaksonske kulture individualizma i autonomizma u kontekstu bioetike nego je istovremeno graditelj jedne posebne 'bioetičke tradicije', upravo one koja crpi vitalne elemente, ideje i nadahnuća iz velike tradicije europskoga medicinskog humanizma, moralne i političke filozofije, a sve to u svrhu izgradnje jedne integrativne bioetike koja bi bila u stanju prevladati svaku jednostranost, uključujući i onu anglosaksonsku koja apsolutizira autonomiju na štetu pravednosti i neškodljivosti. U tom je smislu Gracia iznio jednu sustavnu i uvjerljivu kritiku bioetike, jednostrano i utoliko neuravnoteženo oslonjene na načelo autonomije.⁵⁸ Naime, klasični model odnosa liječnik-bolesnik zasnivao se na etičkom načelu *bonum est faciendum, malum vitandum*, tj. na dobročinstvu i neškodljivosti kao dvjema stranama jedne te iste medalje. »Jednu medalju« predstavljao je liječnik koji je u svojem profesionalnom djelovanju objektivirao dobro za bolesnika. O dobru bolesnika odlučivao je liječnik, jer je samo on znao što je najbolje za njega. Nasuprot tome, moderni model odnosa liječnik-bolesnik, smatra Gracia, zasnivao se na autonomnoj interpretaciji načela neškodljivosti u svjetlu građanskih i političkih prava. Naime, ako je svako ljudsko biće subjekt određenih neotuđivih prava, a među kojima nalazimo također pravo na autonomiju i pravo na samoodređenje, onda i bolesnik ima nešto za reći o tome što je dobro a što loše za njega, uzimajući pritom u obzir svoju cjelokupnu egzistencijalnu situaciju. Gracia smatra da se i u ovom novom – modernom – poimanju odnosa liječnik-bolesnik načelo dobročinstva i načelo neškodljivosti podudaraju,

samo što se promijenilo gledište. Naime, određivanje: što je dobro a što loše za bolesnika, više se ne izvodi isključivo iz zahtjeva liječničke etike, nego iz zahtjeva bolesnikove egzistencijalne perspektive, tj. njegove autonomije. Iz te evidentno izmijenjene perspektive nastaju problemi koji nisu ništa manje zahtjevni od onih tradicionalnih. Naime, Gracia smatra da »autonomizam pretjerano dovodi do paradoksa koji su toliko nepodnošljivi koliko i oni antičkoga paternalizma.«⁵⁹ Štoviše,

»... paternalizam pristaje dobročinstvu kao autonomija anarhiji. Opće dobro zahtijeva da se stavi određena kočnica slobodnim odlukama pojedinaca; zbog toga nije moguće izgraditi jednu dosljednu etiku samo s načelom autonomije. U nekim slučajevima razlog stoji na strani dobročinstva, a ne autonomije, a u mnogim drugim slučajevima stoji između njih, tj. između čistog dobročinstva i čiste autonomije. Odatle potreba za jednim trećim načelom. To je načelo pravednost.«⁶⁰

Krivo bi bilo misliti da Gracia kritizira načelo autonomije. On samo kritizira autonomizam ili jednostrano apsolutiziranje načela autonomije koje je za utvrđivanje prikladnog odnosa liječnik-bolesnik, ali i općenito međuljudskih odnosa, štetno jednako toliko koliko i apsolutiziranje paternalizma, od čije je radikalne kritike upravo krenuo povijesni razvoj ideje autonomije. Da bi »pokrpao« procjep između tradicionalnoga liječničkog paternalizma, oslonjenog na dobročinstvu, i modernoga bolesnikovog individualizma, oslonjenog na autonomiji, Gracia predlaže načelo pravednosti kao put izlaska iz krize, tj. izlaska iz paradoksalnih i nepodnošljivih tradicionalnih pretjerivanja i modernih jednostranosti koji ne stvaraju uvjete za postignuće općega dobra liječnika i bolesnika, nego upravo suprotno, stvaraju uvjete za njihovo bespotrebno sukobljavanje do konačne isključenosti. Takva zaoštrena atmosfera nikome ne koristi, a svima može štetiti. Gracia, stoga, metodički jasno dokazuje da krajnji temelj na kojega se treba oslanjati zabrana nanošenja štete drugome – jest pravednost. Ona obvezuje na poštivanje svih ljudskih bića kao jednakih spram temeljnih prava i ljudskoga dostojanstva. Drugim riječima, načelo dobročinstva u svjetlu zahtjeva autonomije treba voditi računa o volji i zahtjevima bolesnika. No, načelo neškodljivosti u svjetlu zahtjeva pravednosti

52

Usp. D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 705.

53

Usp. Edmund D. Pellegrino, »Health Care: A Vocation to Justice and Love«, u: F. A. Eigo (ur.), *The Professions in Ethical Context*, Proceedings of the Theology Institute of Villanova University, Villanova 1986., str. 97–126; usp. Thomas W. Reich, »La compassione in un'etica della vita centrata sulla famiglia«, u: S. Spinsanti (ur.), *Nascere, amare, morire. Etica della vita e famiglia oggi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1989., str. 187–206.

54

Usp. D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 705.

55

Usp. Manuel Elósegui Itxaso, »Reivindicación de la ética mediterránea como síntesis integradora de la dialectica entre éticas de la virtud y éticas de los principios«, u: *Cua-*

dernos de Bioética, vol. 35 (1998.), br. 3, str. 475–491.

56

Usp. D. Gracia, »Un modello mediterraneo di bioetica?«, *Quaderni di Bioetica e cultura*, 19 (2001.), str. 13–24.

57

S. Spinsanti, »Prefazione all'edizione italiana«, u: D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 9–10.

58

Usp. D. Gracia Guillén, »Primum non nocere«, u: *Primum non nocere. El principio de no maleficencia como fundamento de la ética médica*, Real Academia de Medicina, Madrid 1990., str. 90–103.

59

D. Gracia Guillén, »Primum non nocere«, str. 90.

60

D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 229–230.

treba voditi računa o objektivnom i apsolutnom karakteru ne-nanošenja štete drugome. Posljedično, krajnji temelj odnosa liječnik-bolesnik nije samo neškodljivost (*non nocere*) i nije samo nediskriminacija (*iustitia*) nego je, kudikamo više, traženje i činjenje najvećega mogućega dobra bližnjemu. Da bi se došlo do toga, potrebno je oživotvoriti logiku dijaloga, tj. zapodjenuti razgovor između bolesnikove autonomije i liječničkog dobročinstva u perspektivi traženja optimalno mogućega u danoj situaciji.

Povijesna se stratifikacija teorijskih tumačenja ideje pravednosti odvijala u rasponu od pravednosti kao očitovanja prirodnoga reda, tj. uzajamnosti,⁶¹ preko pravednosti kao očitovanja slobode ugovaranja⁶² i pravednosti kao očitovanja društvene jednakosti,⁶³ do pravednosti kao očitovanja javne koristi,⁶⁴ tako da je na takvoj povijesno-teorijskoj pozadini teško, ali ne i nemoguće pronaći zajednički jezik. Gracia, naime, smatra da različite teorijske interpretacije pravednosti nisu nužno antitetičke i nespojive, već svaka od njih sadržava barem po jedan različit aspekt slojevitoga pojma pravednosti. Ako se pravednost shvati kao opravdanje, a upravo je to po Graciinu sudu glavna tendencija spomenutih teorijskih interpretacija, onda ono otkriva konstitutivno značenje ljudske moralnosti. Naime, opravdanje zahtijeva univerzalnost, a univerzalnost otkriva da svaka ljudska osoba, bez obzira na profesiju i društveni status, treba opravdati svoje djelovanje i ponašanje.⁶⁵ Pronalaženje tog zajedničkoga jezika otkriva se važnim također u kontekstu autorova propitivanja mogućnosti jedne »minimalne etike«, koju on smatra glavnom zadaćom bioetičke discipline. Problem »etike minimuma« novijeg je datuma, a povezuje se s počecima nacističkoga progona. Tako je Theodor Adorno u svojem djelu *Minima moralia* izložio smisao prema kojemu – u času kada je politika prispjela do točke u kojoj je moralnost totalno zatrovana – nije moguće vjerovati u veličanstvene moralne priče, nego preostaje samo povlačenje u samoga sebe, u neko intimno skrovište svoje nutrine koje omogućuje očuvanje minimalne razine moralnosti ispod koje ili bez koje se upada u barbarizme, nehumanost i nemoral.⁶⁶ Gracia smatra da upravo ta minimalna razina moralnosti omogućuje, usprkos svoj ljudskoj bijedi, vrednovanje moralnih zastranjenja kao takvih. U tom smislu ona ponovno omogućuje pitanje o moralu suvremenoga društva. No, na to pitanje, smatra Gracia, nije više moguće odgovoriti, kao u ranijim povijesnim epohama, na način pozivanja na moral maksimuma, ali isto tako nije ga moguće ostaviti neodgovorenim. Između morala maksimuma i nemorala postoji srednja razina, a to je po sudu Gracie upravo minimalna razina moralnosti.⁶⁷ Naravno, na pitanje o sadržaju »etike minimuma« nije lako odgovoriti, jer prijeti opasnost od neosnovanog poistovjećivanja. Primjerice, netko bi mogao tvrditi da se ideja »etike minimuma« danas tiče »prava«, dotično »građanske etike«. U tom se slučaju nameće pitanje, je li pravo uistinu prikladan izričaj moralog minimuma određenoga društva? U neoliberalnim društvima postoji neupitna spremnost da se dade afirmativan odgovor na postavljeno pitanje. Međutim, u takvom ozračju, smatra Gracia, stojimo pred čistim moralnim i pravnim relativizmom, budući da se moralne vrijednosti vezuju isključivo za određenu društvenu skupinu i kao takve nemaju apsolutni i transcendentalni karakter. Nasuprot tome, pak, postoji polazište koje smatra da određene vrijednosti nadilaze društvene skupine i da kao takve imaju transcendentalni i apsolutan karakter. Kako bilo, građansko društvo uvijek treba imati određenu etiku, a ta se etika onda može utvrditi prema kriterijima maksimuma ili minimuma. »Etika minimuma« se u tom smislu može dvostruko objasniti. Prvo, »kao objektivni i univerzalni minimumi koji trebaju biti prihvaćeni od svih društava« ili, drugo, »kao zasebni i pozitivni minimumi slobodno dogovoreni od članova svakoga društva s va-

ljanošću koja je svedena na pojedinačno područje svakog od tih društava«. ⁶⁸ Svojevrsna građanska bioetika jest, u biti, »bioetika minimuma«, čija potreba ne proizlazi iz zahtjeva relativizma, nego iz zahtjeva mirnoga suživota različitih pogleda i stavova u suvremenome pluralističkom i demokratskom društvu. Problem »bioetike minimuma« jest opet sa svoje strane povezan s problematikom odnosa etike i prava, dotično odnosa između individualnoga morala i građanske etike. ⁶⁹ Iz povijesne perspektive taj je odnos poprimao različita teorijska objašnjenja koja se mogu sintetizirati na tri glavna. *Prvo*, povijesni racionalizmi, počevši do Platona preko Hegela do Marxa, zastupali su stajalište da država treba biti velika moralna savjest društva i, posljedično, državni zakoni trebaju sadržavati i zahtijevati moralni maksimum. *Drugo*, radikalno odvajanje etike od politike, počevši od Machiavellija, po kojemu je moralnost isključivo stvar dužnosti i kao takav nema nikakve veze s politikom koja je striktno teleološka djelatnost. U tom kontekstu građanska etika, odnosno državni pravni poredak treba biti izraz »konsenzusa interesa« ili »strateškoga sporazuma« prema kojemu se utvrđuje što jest, a što nije prihvatljivo (ispravno!?) u društvu. *Treće*, »etika minimuma« jest bitna vlastitost demokratskoga društva baš kao što je »etika maksimuma« vlastitost totalitarnoga društva, a »etika strateškoga sporazuma« vlastitost dnevne politike (*Realpolitik*). Međutim, »etika minimuma« polazi od pretpostavke da ni demokracija niti sporazum nisu mogući bez prihvaćanja određenih objektivnih minimuma među kojima se nalaze i takozvani 'moralni minimumi'. To podrazumijeva slijedeće. *Prvo*, da moralnost nije stvar pukoga dogovora ili proizvod puke dnevno-političke strategije, nego da ima svoj objektivni temelj. *Drugo*, da ta moralnost ima dvije razine. Prva se razina tiče individualnoga morala koji se podudara s osobnom etikom maksimuma, tj. s osobnim poimanjem sreće i savršenstva. Druga razina tiče se građanske etike koja sadržava one minimalne zahtjeve bez kojih je društveni suživot nemoguć. *Treće*, da etika i pravo ne budu odvojeni, nego da budu intimno povezani. U tom smislu Gra-

61

To je klasično poimanje pravednosti (Aristotel, Augustin) koje je svoju sublimnu civilizacijsku interpretaciju zadobilo u skolastičkoj sintezi. Sintezu značenja vidi u: Toma Akvinski, *Sum. Theol.*, Pars II-II, q. 58, aa. 1–12.

62

To je novovjekovno poimanje pravednosti (Bodin, Hobbes, Spinoza, Locke) koje je svoju sublimnu civilizacijsku interpretaciju zadobilo u modernim liberalnim teorijama pravednosti. Sintezu značenja vidi u: usp. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974.; usp. R. Nozick, *Philosophical Explanations*, The Belknap Press, Cambridge (Mass.) 1981.

63

To je izvorno liberalno poimanje pravednosti koje je svoju sublimnu civilizacijsku interpretaciju zadobilo u socijalističkim i komunističkim pokretima XIX. i XX. stoljeća koji se idejno oslanjaju na Marksove i Engelseve kritike jednostranih liberalnih teorija pravednosti i društvenoga uređenja. Sintezu značenja vidi u: George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, Routledge and Paul Kegan, London 1983.

64

To je utilitarističko poimanje pravednosti (Mill, Keynes) koje je svoju sublimnu civilizacijsku interpretaciju zadobilo u neoliberalnim teorijama (ne)utilitarizma. Sintezu značenja vidi u: usp. Robert M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point*, Clarendon Press, Oxford 1981.

65

Usp. D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 360.

66

Usp. Theodor Wiesengrund. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi Editore, Torino 1979.

67

Usp. D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 617.

68

Isto, str. 618.

69

Isto, str. 620–681.

cia zaključuje da se »nasuprot ekstremnim maksimalizmima, panjuridizma s jedne i paneticizma s druge strane, nameće posrednički stav koji, dok poštuje autonomiju zasebnih područja, dopušta uzajamne utjecaje: etike kao kritičke i kanonske instancije prava i prava kao pozitivnog i praktičkog izričaja etike«. ⁷⁰ Dakle, Gracia insistira na povezivanju, a ne na odvajanju, na traženju zajedničkih uporišnih točaka, a ne na neprestanom isticanju razlika. S takvom je metodologijom zaista moguće graditi jednu »bioetiku minimuma« koja u samu sebe ugrađuje najbolje etičke i pravne elemente europske duhovne i filozofske tradicije, ali ne samo iz danas prevladavajuće anglosaksonske nego, naročito, iz kontinentalne i mediteranske tradicije. Riječ je o bioetici koja može odigrati ulogu društveno relevantne discipline i koja kao takva, umjesto foruma ideoloških sukobljavanja i neslaganja, može postati forum dijaloških traganja za najboljim rješenjima moralnih konflikata na poljima znanosti o životu i skrbi za zdravlje.

Ideja mediteranske bioetike pronašla je poklonike i izvan Španjolske. Ideja je posebno snažno odjeknula u dva zasebna geografska i socio-kulturalna konteksta. Najprije je s odobravanjem i velikim entuzijazmom primljena u susjednoj Italiji, osobito na Siciliji. U novije vrijeme sve više prodire i u Latinsku Ameriku. ⁷¹ Naravno, ideja mediteranske bioetike zamišljena je kao dijaloški forum povezivanja, a ne razdvajanja, te je u tom smislu zanimljiva talijanska – sicilijanska – recepcija te ideje.

6. Sicilijanski projekt mediteranske bioetike

Zasigurno je najznačajne sustavno propitivanje ideje mediteranske bioetike izvan Španjolske povezano s aktivnostima *Sicilijanskoga instituta za bioetiku* (SIB) sa sjedištem u Acirealeu, utemeljenoga 1992. godine na »ostavštini« prethodnoga *Instituta za socijalnu etiku*, a u sklopu Sicilijanskoga teološkog fakulteta u Palermu. Od svih aktivnosti SIB-a povezanih s bioetičkim istraživanjima treba izdvojiti dvije koje jasno ukazuju na njegovu mediteransku orijentaciju. Prvo, SIB je već 1992. započeo s godišnjim susretima bioetičara različitih profesija iz mediteranskih zemalja pod nazivom *Mediterranean Meeting of Bioethics* (MMB). Drugo, od 1992. godine SIB izdaje semestralni časopis *Quaderni di Bioetica e Cultura*. Idejno usmjerenje SIB-a najbolje je izrekao njegov utemeljitelj i prvi ravnatelj pokojni Salvatore Privitera (1945.–2003.), bioetičar i jedan od talijanskih najznačajnijih i najplodnijih postkoncilskih moralnih teologa, riječima:

»SIB želi utvrditi onu političku, zdravstvenu i socijalno-ekonomsku praksu koja, slijedeći najizvrsnije etičke kriterije, cilja k podizanju kvalitativne razine života svake ljudske osobe, zauzimajući se istovremeno za opći razvoj naroda koji žive na obalama Mediterana.«⁷²

U tom smislu djeluje i MMB, koji promovira mediteransku zonu u svjetlu zemljopisne, tradicijske, kulturalne i religijske raznovrsnosti.

»Mediteran kao jug europskoga kontinenta, upravo kao sjeverni dio južnoga svijeta, treba se ponajprije usredotočiti na senzibilizaciju pojedinačnih kultura koje pripadaju mediteranskome svijetu. (...) Senzibilizacija za interkulturalni dijalog o životu podrazumijeva prihvaćanje odnosa, kao nezaobilaznog polazišta, između zemljopisne različitosti mnogih današnjih generacija koje su povijesne slijednice prethodnih. (...) Postojeća duboka različitost među kulturama i religijama na Mediteranu zahtijeva dijalog koji ide onkraj razlika i koji, kao takav, iznosi na vidjelo zajedničke točke u rješavanju problema vezanih za ljudski život.«⁷³

S tim programatskim idejama SIB je zaista nastavio djelovati do danas. Tako se organiziranje MMB-a dokazalo kao jedinstveni mediteranski bioetički

projekt koji sačinjava okosnicu mediteranskog laboratorija u kojemu nastaje jedna specifična bioetička kultura koja nastoji njegovati i razvijati povijesne, religijske, tradicijske, kulturne, jezične, antropološke i etnološke posebnosti mediteranskoga podneblja u svrhu ponovnog buđenja jedne specifične »mediteranske subjektivnosti«, zapodijevanja interkulturalnoga i interreligijskog onkraj samo interdisciplinarnoga bioetičkog dijaloga, zatim poticanja uravnoteženoga socijalno-ekonomskog razvoja u duhu solidarnosti među narodima i kulturama, neovisno o vanjskim globalističkim čimbenicima, te razvijanja ekološke svijesti koja njeguje specifičnosti mediteranskih ekosustava i okoliša. Svi se ti ciljevi u konačnici slijevaju u jedan zajednički cilj – promicanje vrijednosti života na Mediteranu, kao nosive ideje kvalitete života, mišljene i stvarane u duhu najboljih mediteranskih tradicija.⁷⁴ Na planu propitivanja mediteranskih korijena bioetike, ali ne u smislu »regionalnog sužavanja, nego traženja onog krajnjeg izvora mišljenja koje je od samog početka ostalo otvoreno svakom obliku univerzalizacije«, ⁷⁵ ISB je organizirao nekoliko MMB-a na kojima su propitivane relevantne bioetičke teme iz perspektive mediteranskoga kulturnog podneblja, a ovdje posebno izdvajamo: 1. Kvaliteta života;⁷⁶ 2. Svetost života;⁷⁷ 3. Značenje smrti;⁷⁸ 4. Mediteranski korijeni bioetike.⁷⁹

Neposredno propitivanje i istraživanje mediteranskih korijena bioetike iznjedrilo je nekoliko zanimljivih ideja i poruka. Zasiurno nije lako utvrditi mediteranski identitet. No, danas je već postalo uobičajenim govoriti o sjevernoeuropskoj i sjevernoameričkoj bioetici, pa se nameće pitanje o mogućnostima jedne mediteranske bioetike koja bi upravo zbog svoje povijesne, kulturne i

70

Isto, str. 682–685.

71

Usp. M. Elósegui Itxaso, »Reivindicacion de la ética mediterránea como síntesis integradora de la dialectica entre éticas de la virtud y éticas de los principios«, *Cuadernos de Bioética*, vol. 35 (1998.), br. 3, str. 475–491; usp. J. J. Ferrer – J. C. Álvarez, »Bioética angloamericana y bioética mediterránea: consideraciones preliminares de cara a un futuro estudio comparativo«, *Revista Latinoamericana de Bioética*, br. 6 (2003.); usp. I. Viladomiu Olivé, »La bioética mediterránea versus la bioética Americana«, <http://www.aceb.org/bebt.htm> (2. ožujka 2007.).

72

Salvatore Privitera, »Presentazione dell'Istituto Siciliano di Bioetica«, u: *Ho Theólogos*, vol. 9 (1991.), str. 367–373, ovdje posebno, str. 367.

73

S. Privitera, »Il valore simbolico del Dizionario«, u: Istituto Siciliano di Bioetica, *Dizionario di Bioetica* [S. Leone – S. Privitera, (ur.)], Fondazione per la vita Soc. Coop. a.r.l. – Centro Editoriale Dehoniano, Acireale – Bologna 1994., str. XXXVII–XXXVIII.

74

S. Privitera, »Bioethics from Mediterranean Perspective: A Mediterranean Laboratory of Bioethical Culture for the Third Millennium Mankind«, <http://www.gte.it/isb/ultima.html>

(3. ožujka 2007.). O tome također vidi u: S. Privitera, »Alle radici della Bioetica... nel Mediterraneo«, u: S. Privitera (ur.), *Bioetica mediterranea e nordeuropea*, ISB, Collectio Bioethica n. 13, Armando Editore, Roma 1996., str. 7–16.

75

S. Privitera, »Alle radici della Bioetica... nel Mediterraneo«, str. 11.

76

Usp. *The Quality of Life in the Mediterranean Countries*. The First Mediterranean Meeting on Bioethics – 1992, Istituto Siciliano di Bioetica, Acireale 1993.

77

Usp. *The Sanctity of Life*. The Second Mediterranean Meeting on Bioethics – 1993, Istituto Siciliano di Bioetica, Acireale 1994.

78

Usp. »The Meaning of Death«, *Quaderni di Bioetica e Cultura*, 3 (1995.): The Third Mediterranean Meeting on Bioethics – 1994. Isto također u: S. Leone – S. Privitera (ur.), *Il significato della morte*, ISB, Collectio Bioethica n. 6, Armando Editore, Roma 1995.

79

Usp. »The Roots of the Mediterranean Bioethics«, u: *Quaderni di Bioetica e Cultura*, 4 (1996.): The Fourth Mediterranean Meeting on Bioethics – 1995. Isto također u: S. Privitera (ur.), *Bioetica mediterranea e nordeuropea*.

religijske raznolikosti mogla ponuditi jednu dijaloški otvorenu i uzajamno susretljivu perspektivu u suvremenim raspravama o životu.

»Kolijevka zapadne civilizacije i njezina filozofskog mišljenja – Mediteransko more – otkriva se u cijelom bogatstvu svoga kulturnoga nasljeđa koji je posredno ili neposredno uvijek poticao razvitak bolje kvalitete života.«⁸⁰

U tom smislu vraćanje bioetike na mediteranske izvore ne znači njezinu regionalizaciju, nego njezino vezivanje za izvore cjelokupnoga filozofskog, religijskog i znanstvenog nasljeđa naše civilizacije, bez kojega bi bioetika mogla lako postati slijepa za budućnost, ukoliko je budućnost već zacrtana koracima prošlosti. Istraživanje mediteranskih korijena bioetike, međutim, ne smije ići u smjeru puke sociološke evidencije činjeničnoga stanja, nego treba ići u smjeru otkrivanja onih zajedničkih – transkulturalnih i univerzalnih – uporišnih točaka svih kultura, religija i narodnih tradicija mediteranskoga podneblja koje su stoljećima i čak tisućljećima omogućavale procvat života i civilizacije na prostorima oko obala Mediteranskoga mora. Taj procvat nije bio, a ni ostao plodonosan samo za usko mediteransko područje nego se prelijevao u bliža i udaljenija zemljopisna podneblja pomoću avanturističkih, osvajačkih, egzistencijalnih, ekonomskih i misionarskih migracija, tako da je mediteransko kulturno nasljeđe već prisutno drugdje, ali ne više kao mediteransko, nego isključivo kao kompleks ideja i općeljudskih vrijednosti.

7. Neke zadaće mediteranske bioetike

Obale Mediteranskoga mora okupljaju tolike različitosti na tako skućenom prostoru da im je teško naći premca u drugim dijelovima svijeta.

Na zemljopisnom planu tu se dodiruju tri kontinenta – Azija, Afrika i Europa – na kojima žive ukupno četiri petine pučanstva našega globusa. Na samim dodirnim točkama triju kontinenata nastale su neke od najstarijih, najnaprednijih, najbogatijih i najutjecajnijih civilizacija, čijim se kulturnim, religijskim, filozofskim, književnim, umjetničkim, graditeljskim, pomorskim, znanstvenim i drugim otkrićima i postignućima ne samo nezainteresirano divimo nego smo angažirano svjesni njihova neprocjenjivog doprinosa razvoju i unapređenju svijesti o transcenciji, svetosti i kvaliteti života⁸¹ te etičke kulture općenito. Istraživanje mediteranskih korijena bioetike ne bi smjelo previdati te činjenice, jer upravo one osiguravaju uvjete da bioetika postane most koji povezuje tri toliko različita, a opet toliko slična kontinenta na planu civilizacijskih traganja za univerzalnim uporištima dobrog života i sretnoga življenja.

Na religijskom planu tu se susreću tri velike monoteističke religije – židovstvo, islam i kršćanstvo – svaka sa svojim specifičnim, a katkada i podudarnim pretenzijama na univerzalnost ideje dobrog života i spasenja. U svijetu u kojemu su blizina i daljina postale posve relativne i totalno netransparentne, a religijska izmiješanost sve naglašenija, nameću se isključivo tolerancija i dijalog, u smislu specifične religijske tolerancije i interreligijskoga dijaloga, kao bitni etički preduvjeti za miran suživot, kvalitetne odnose, suvislu komunikaciju i dijaloške susrete u svrhu traženja zajedničkih korijena mediteranske bioetike. Sama bioetika bez tolerancije i dijaloga osuđena je na nestajanje. Također na religijskom planu, tu se susreću različite vjerske tradicije izrasle na istim religijskim vrelima. Posebnu pozornost zaslužuje spomen kršćanskih tradicija pravoslavnoga i katoličkoga biljega, koje su za sobom ostavile duboki i neizbrisivi duhovni trag u narodima i kulturama u kojima su se razvijale

na zapadnim i istočnim dijelovima Mediterana. I u tom se kontekstu nameću tolerancija i dijalog, u smislu specifične vjerske tolerancije i ekumenskoga dijaloga, kao bitni etički preduvjeti za miran suživot, kvalitetne odnose, suvislu komunikaciju i dijaloške susrete u svrhu njihova zbližavanja i hoda prema očekivanome jedinstvu u različitosti. U takvoj se atmosferi s pravom može očekivati nastanak jedne ekumenski orijentirane mediteranske bioetike.

Na kulturološkom planu tu se susreću brojne i prepoznatljive kulture – od semitskih, helenističkih i rimskih preko romanskih, bizantskih i slavenskih do afričkih, arapskih, turskih i dr. – svaka sa svojim specifičnim naglascima u poimanju i prakticiranju dobrog života, zdravlja, obitelji, jezika, filozofije, tehnike, prava, znanosti i religije. Interkulturalni dijalog nije samo mediteranski imperativ. No, u perspektivi istraživanja mediteranskih korijena bioetike on poprima posebnu važnost i urgentnost. Krajnji cilj interkulturalnoga dijaloga nije i ne može biti poništavanje razlika, nego istraživanje zajedničkih točaka koje su život i civilizaciju na mediteranskome tlu učinili tako osebnjima, izdržljivima i prepoznatljivima u svijetu. Na takvoj se idejnoj pozadini uistinu može razvijati jedna specifična – mediteranska – bioetika koja će uvažavati kulturne različitosti, a istovremeno će poznavati i priznavati zajedničke – univerzalne – vrijednosne temelje.

Na etničkom planu tu se susreću brojni veliki i mali narodi i narodne manjine i brojne rase, svaka sa svojim anatomskim, morfološkim, psihološkim i karakternim posebnostima, činjenica koja neposredno potvrđuje prirodno bogatstvo raznolikosti unutar jedinstvene obitelji ljudskoga roda. Prirodne psihičke i fizičke razlike ne smiju ugroziti ideju o jedinstvenom i zajedničkom podrijetlu ljudskoga roda u svjetlu univerzalne ljudske naravi i ljudskoga dostojanstva koji zajedno tvore metafizičku osnovicu jednakosti i bratstva među ljudima, te temeljnih i neotuđivih ljudskih prava, nego je trebaju potvrditi: jedinstvo u različitosti. U tom će smislu istraživanje mediteranskih korijena bioetike zasigurno olakšati nepristrano odbacivanje rasizma i konačno će obračunati sa svakim oblikom etničke diskriminacije. Budućnost mediteranske bioetike leži u odgovornosti za očuvanje narodne i rasne raznolikosti i za dijalošku razmjenu vrijednosnih aspekata života, zdravlja, prirode i kulture na interkontinentalnoj razini koja određuje Mediteran.

U svjetlu rečenoga čini se prezahtjevnim, ako ne i nemogućim posao istraživanja specifičnih mediteranskih korijena bioetike, a još kudikamo teže znanstveno utemeljenje jedne specifične mediteranske bioetike. Pa, ipak, u prethodnim su analizama snažnije došle do izražaja neke vrijednosti koje ni dosad nisu bile nepoznate u bioetičkom diskursu, ali su u našem kontekstu poprimile neke specifične i nezaobilazne naglaske. Interkontinentalna razmjena ideja, interreligijski i ekumenski dijalog, interkulturalni dijalog, jedinstveno podrijetlo ljudskoga roda i zajedništvo ljudske obitelji u svoj svojoj rasnoj, narodnoj, etničkoj, povijesnoj i kulturnoj raznolikosti, samo su neki općeniti vrijednosni aspekti jedne specifične mediteranske bioetike koja u svjetlu bremenitih i višeslojnih kulturnih, religijskih, filozofskih i povijesnih razlika istražuje zajedničke uporišne točke i propituje univerzalne – transkulturalne – temelje vrijednostima, a na prvom mjestu života i smrti, zdravlja i bolesti, rađanja i umiranja, braka i obitelji, prava i morala, odgoja i obrazovanja,

svetosti i kvalitete života, itd. Mediteranska bioetika tako se otkriva u svjetlu društvenoga čimbenika koji povezuje i omogućava povezivanje različitih elemenata u jednu obuhvatniju vrijednosnu cjelinu. To ne znači da je mediteranska bioetika unaprijed osuđena na jednu sinkretističku tvorbu. Naprotiv, krajnji se cilj mediteranske bioetike sastoji u istraživanju korijena i izvora onih duhovnih, intelektualnih, moralnih i društvenih, tj. specifično ljudskih vrijednosti koje pronalazimo u ovom ili onom obliku u temeljima svih ljudskih napora oko izgradnje dobrog života za pojedinca i zajednicu na prostorima Mediterana od antičkoga doba do danas. Mediteransko podneblje se tijekom mnogih tisućljeća potvrdilo kao plodno »duhovno« tlo za izgradnju dobrog života, tj. života dostojnoga čovjeka kao osobe, a što je onda i mnogima do danas poslužilo kao primjer i uzor, jer je u sebi sadržavala i sadržava obvezujuću snagu vrijednosne univerzalnosti i objektivnosti, bez kojih se (bio)etika nužno pretvara u jednu puku etiketu (bio)relativizma.

8. Mediteranske tradicije i (bio)etika

Ako temeljnu pretpostavku bioetike sačinjavaju tri općenita, ali fundamentalna pitanja: *prvo*, kakva bih trebao biti osoba da bih živio moralnim životom i donosio ispravne moralne odluke?; *drugo*, kakve međuljudske odnose treba izgraditi da bi odnos s drugima bio moralno prihvatljiv?; *treće*, kako trebamo živjeti u građanskoj i političkoj zajednici koja zahtijeva međuovisnost i suradnju?,⁸² onda odatle slijedi da istraživanje mediteranskih korijena bioetike nema pred sobom cjelokupnu povijest, filozofiju, religiju, znanost i kulturu, nego samo one njihove segmente koji iznose na vidjelo vrijednosne ideje, tj. etičke i političke ideje koje smjeraju ka oblikovanju dobrog života, na individualnoj i društvenoj razini. Naravno, istraživanje mediteranskih korijena bioetike odvija se perspektivno, a ne retrospektivno, a to znači da se izvorna preokupacija tih istraživanja ne sastoji u pukom istraživanju odgovora na pitanje kako je nekad bilo, budući da je to zadaća povijesnih znanosti, nego u diferenciranom istraživanju najboljih vrijednosnih aspekata višeslojnih mediteranskih tradicija, kao prokušanih i osvjedočenih dobrih uvjeta i kvalitetnih mogućnosti za očuvanje dobrog života u budućnosti. To istraživanje nije istraživanje zaboravljene prošlosti za potrebe nedosanjane budućnosti, nego je istraživanje transkulturalnih i transverzalnih vrijednosti koje su otišle izgubljene ili zaboravljene, a koje pružaju neviđeno nadahnuće za izgradnju jedne, čovjeka dostojne sadašnjosti.

»Bioetika će biti također mediteranska, poput sjevernoameričke, europske i azijske, samo ako zaozbiljno uzme u obzir realne probleme Mediterana, ako ih uzme u sustavno razmatranje posredstvom uzajamnoga dijaloga između različitih kulturalnih čimbenika na tom prostoru.«⁸³

Na tom putu stoji zahtjev koji traži da se jasnije utvrdi mediteranska specifičnost interkulturalnosti, a ona se lako već na empirijskoj razini otkriva u nazočnosti triju monoteističkih religija koje su svojom prisutnošću i svojim utjecajima na mediteranskome prostoru ostavile neizbrisive duhovne, moralne i intelektualne tragove. To isto *mutatis mutandis* treba reći i za antičku helenističku i rimsku civilizaciju. *Prva* je svojim metafizičkim, kozmološkim, antropološkim, etičkim i političkim nasljeđem zadužila ne samo Mediteran i njegove partikularne kulture i tradicije nego je preko njih zadužila i cijelo čovječanstvo. *Druga* je svojim pravnim, graditeljskim i trgovačkim nasljeđem učinila to isto. Međutim, posebnosti jedne specifične mediteranske bioetike ne počivaju samo u prošlim tradicijama nego i u sadašnjim na Mediteranu, koje, za razliku od anglosaksonskih i germanskih, još uvijek veliki naglasak

stavljaju na vrlinu i zajedništvo. Mediteranska bioetika, dakle, neće biti samo mediteranska po tome što će iznositi na vidjelo najbolje vrijednosne aspekte iz starih tradicija nego će, kudikamo više, putem višeslojnoga dijaloga iznositi na vidjelo one vrijednosne aspekte koji još uvijek postoje, žive i utječu na oblikovanje dobrog života na Mediteranu. Mediteranska bioetika će se tako otkriti ne samo kao jedna autonomna specifična bioetika pored drugih, nego će ponuditi svoj originalni doprinos bioetici kao takvoj i obogatit će je elementima etičkoga nasljeđa koji su se tisućljećima taložili na mediteranskome tlu. Mediteranska bioetika ima na raspolaganju nepresušne izvore religijske i filozofske baštine za pronalaženje novih nadahnuća i za davanje konstruktivnijih usmjerenja bioetičkim raspravama od onih koje danas prevladavaju u anglosaksonskim i germanskim zemljama, a koje naginju k isključivom individualizmu, autonomizmu i proceduralizmu. Bioetika je kao takva već dokazala svoju važnost za suvremeno društvo,⁸⁴ a jedna specifična mediteranska bioetika će to tek trebati učiniti, jer predstoji još dug put do oživljavanja sveobuhvatnoga mediteranskoga bioetičkog dijaloga. Takav dijalog istovremeno podrazumijeva bioetički dijalog o specifičnim mediteranskim korijenima bioetike i mediteranski dijalog o specifičnim bioetičkim izazovima. U prvom se slučaju radi o zajedničkom traženju vrijednosnih elemenata jedne specifične mediteranske bioetike. U drugom slučaju radi se o zajedničkom mediteranskom traženju specifičnih vrijednosnih odgovora i rješenja bioetičkih izazova. U prvom slučaju naglasak ide interkulturalnom i interreligijskom dijalogu. U drugom slučaju naglasak ide etičkom i bioetičkom dijalogu. Ta se dva vidika metodološki uvjetuju i međusobno nadopunjavaju. Oni predstavljaju dvije nezaobilazne zadaće jedne te iste discipline – bioetike na mediteranski način.

Zaključak

Na temelju gore izloženih rezultata naših istraživanja mogu se sintetički formulirati zaključci koji daju izravne odgovore na uvodno postavljena pitanja. *Prvo*, ideja mediteranske bioetike rodila se u Španjolskoj, dotično u Madridu, a prvi ju je, vidjeli smo, izričito spomenuo bioetičar Diego Gracia Guillén, prvi znanstveni sistematičar bioetičke discipline u Europi. Njegova ideja mediteranske bioetike intimno je povezana s radikalnom kritikom moderne – poglavito anglosaksonske i germanske – etičke tradicije Alasdaira MacIntyreya. Iako je Gracia ideju mediteranske bioetike više usputno spomenuo u prvoj udžbeničkoj razradi povijesti i metode bioetičke discipline,⁸⁵ ona je odmah prepoznata kao originalna ideja velikih vrijednosnih potencijala za opstanak i razvoj bioetičke discipline.⁸⁶ *Drugo*, mediteransku bioetiku zastu-

82

Usp. Daniel Callahan, »Bioethics«, u: *Encyclopedia of Bioethics* [W. Th. Reich, (ur.)], Simon & Schuster Macmillan, New York 2^{1995.}, vol. 1, str. 251.

83

S. Privitera, »Alle radici della Bioetica... nel Mediterraneo«, str. 14.

84

Usp. S. Privitera, *Temi etici di dialogo ecumenico. Sull'universalità dell'esigenza dialogica dell'etica*, ISB, Collectio Moralis n. 2, EDI OFTES, Palermo 1992., str. 149–151.

85

Usp. D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 701–702.

86

Usp. S. Spinsanti, »La Scuola spagnola di Humanidades Médicas«, str. 205–210. Također usp. S. Spinsanti, »Prefazione all'edizione italiana«, u: D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 5–12, ovdje posebno, str. 9–10.

paju najprije one medicinsko-etičke i bioetičke institucije – bilo akademske ili znanstvenoistraživačke ili oboje istovremeno, kao i bioetičari pojedinci – koji svoje podrijetlo vuku iz mediteranskoga kulturnoga kruga, a po svojem su obrazovanju privrženi vrijednostima mediteranske tradicije života, zdravlja, liječništva, etike vrline, svetosti i kvalitete života, transcendencije i duhovnosti. *Treće*, ideja mediteranske bioetike od samoga je početka kritična prema radikalnom sučeljavanju s drugim kulturalnim modelima bioetičke discipline. To posebno dolazi do izražaja u pokušajima pomirljivih traženja rješenja između mediteranske tradicije etike vrline i anglosaksonske i germanske tradicije etike dužnosti. Barem je načelno moglo postati razvidnim da ideja mediteranske bioetike želi promicati dijalog, a ne sučeljavanje, no to nipošto ne znači da ona ostaje ravnodušna prema teorijskim i praktičnim zastranjenjima i pretjerivanjima bilo koje vrste, a posebice ne etičke. Ideja mediteranske bioetike, a kako ju je zamislio njezin začetnik Diego Gracia,⁸⁷ želi prokrčiti put do logičkog i vrijednosnog povezivanja klasične tradicije etike vrline i moderne tradicije etike dužnosti i to na način povijesno-kritičke evaluacije svih relevantnih elemenata etičkoga mišljenja i temeljnih vrijednosti. *Četvrto*, etika ima središnje mjesto u ideji mediteranske bioetike, a to na temelju prije rečenoga uključuje najbolje elemente iz obiju velikih europskih etičkih tradicija. Pritom, *peto*, rješenje nije u jednostranom veličanju ni tradicionalnoga etičkog paternalizma niti modernoga etičkoga autonomizma, nego u dijalogu među njima koji upravo u pravednosti prepoznaje temeljni vrijednosni supstrat koji se u krajnjoj instanciji oslanja na načelu neškodljivosti, čija apsolutna je bezuvjetnost neupitna. K tome, vrlina prijateljstva kao temelj međuljudskoga odnosa jasno potvrđuje da autentični međuljudski odnosi ne počivaju ni na ugovoru niti na proceduri, nego na prijateljskom povjerenju prema bližnjemu, ukoliko su sva ljudska bića jednaka u temeljnim pravima i ljudskom dostojanstvu. *Šesto*, ideja mediteranske bioetike, koja se evidentno još uvijek razvija i osmišljava, u sebi sadržava enorman vrijednosni i misaoni potencijal koji je kadar iznjedruti konstruktivna rješenja za nadvladavanje etičkoga relativizma, posebno u segmentu građanskoga etosa, za borbu protiv vladavine ideologije tehnicizma, osobito u kliničkoj liječničkoj praksi, te za preusmjeravanje društvenoga napretka od jednostrane zaokupljenosti nekontroliranim rastom materijalnoga blagostanja prema sveobuhvatnom napretku, uključujući moralno i duhovno blagostanje čovjeka.

I pred kraj je opravdano reći nekoliko riječi o hrvatskoj recepciji ideje mediteranske bioetike. Do danas nam nije poznato da je ideja mediteranske bioetike ikako zaživjela u Hrvatskoj, iako je Hrvatska neupitno i mediteranska zemlja s bogatim i raznovrsnim mediteranskim, dakako, ne samo geografskim i prirodnom nego i kulturološkim i civilizacijskim nasljeđem. Istina, neki su hrvatski bioetičari sudjelovali na mediteranskim bioetičkim susretima na Siciliji.⁸⁸ Osim toga, Hrvatska ima i neke komparativne prednosti s obzirom na ranije analizirane zadaće mediteranske bioetike. Naime, pred Hrvatskom stoje zahtjevne zadaće europske, ali i regionalne suradnje, zajedno s kojom u jednom paketu dolaze i ekumenski i interreligijski i interkulturalni dijalog, koji zajedno s pretpostavljenim bioetičkim interdisciplinarnim dijalogom može itekako etički oplođivati (pred)uvjete za miran suživot, kvalitetne međuljudske odnose, suvislu komunikaciju i partnerske dijaloške susrete u svrhu jačanja tolerancije i boljega uzajamnog poznavanja i razumijevanja. I ne samo to. Hrvatska u kontekstu rada na promicanju ideje mediteranske bioetike ima također šansu da se aktivnije uključi u dijaloško istraživanje zajedničkih uporišnih točaka, tj. univerzalnih – transkulturalnih – vrijednosti koje prožimaju život i smrt, zdravlje i bolest, rađanje i umiranje, brak i obitelj, pravo i moral,

odgoj i obrazovanje, svetost i kvalitetu života, transcendenciju i duhovnost, dakle vrijednosti koje tangiraju čovjeka ukoliko je čovjek, a ne samo ukoliko je pripadnik ove ili one kulturne skupine, religije i naroda.

I na samome kraju valja precizirati da ideja mediteranske bioetike nije isključivo vezana za zdravstvo, odnosno za etičke izazove u medicinskoj praksi. Iako je njezino idejno ishodište intimno povezano sa suvremenom španjolskom renesansom medicinske humanistike, ona je već u njoj, a onda pogotovo u njezinim ne-španjolskim recepcijama, mišljena i obrađivana u daleko širem vrijednosnom kompleksu od zdravstvenoga.

»Ako je u prijašnjim vremenima medicina monopolizirala znanosti o životu, danas više nije tako: bilo bi stoga pogrešno svesti bioetičko područje na područje medicinske etike. Radi se, po meni, o mnogo širem: bioetika, naime, sačinjava građansku etiku zapadnih društava na krivudavom završetku drugoga tisućljeća.«⁸⁹

Prema tome, bioetičko istraživanje treba pomno voditi računa o povijesnim aspektima vrijednosnih implikacija znanosti o životu, koje su u ranijim epohama bile obuhvaćene medicinom, a danas su, zahvaljujući opravdanoj afirmaciji znanstvene i metodološke autonomije, raspodijeljene u mnoštvo zasebnih znanstvenih područja, polja i grana. Naravno, interes drugih znanstvenih područja, posebno filozofije i teologije, za područja znanosti o životu i skrbi za zdravlje svakodnevno raste tako da se bioetika trajno usavršava kao jedinstveno interdisciplinarno istraživanje fenomena života u svim njegovim (samo)organizacijskim oblicima, razvojnim stupnjevima i vrijednosnim implikacijama, kako za život pojedinaca, skupina i naroda tako i za život vrsta, ekosustava i prirode u cjelini.

87

Usp. D. Gracia, »Un modello mediterraneo di bioética?«, *Quaderni di Bioetica e Cultura*, 19 (2001.), str. 13–24.

88

Usp. M. Stifanić – B. Banovac, »The Signification of Death: The Sociological Approach«, *Quaderni di Bioetica e Cultura*, 3 (1995.), str. 127–135.

89

D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, str. 14.

Tonči Matulić

**Researching the Roots
of Mediterranean Bioethics**

**The Ethics of Virtue and Happiness
as *conditio sine qua non***

Abstract

*The paper presents the results of the author's research of the idea and roots of Mediterranean bioethics. Is there such a thing as regional, Mediterranean bioethics at all? If it does exist, we must ask about its theoretical fountainhead. If, furthermore, its theoretical source truly rests on the all-embracing cultural soil of the Mediterranean complex, then the question of its relation to other regional bioethics is not inconsequential. However, the answer to the question of the theoretical roots of Mediterranean bioethics assumes an answer to the question of its practical – i.e. ethical – fountainhead. In other words, which ethics can be and indeed is the very bedrock of Mediterranean bioethics as its decisive *raison d'être* of regional bioethics? It must, however, be noted that defining bioethics as Mediterranean is not some mere geographical demarcation, but rather implies and involves the vital elements of the historical realisation of a cultural circle that has demonstrated its superlative theoretical and practical efficiencies at the level of creating a distinctive, namely the Western, civilisation. Just as the complex of Western civilisation transcends and exceeds the limits of geographical boundaries with its reflective penetration and practical efficiency, the same can reasonably be expected from regional Mediterranean bioethics, in which the regional determines the conception, the cradle and source of the idea that determines, characterises and conditions the human research of meaning and happiness from a meta-historical perspective. The external, i.e. civilisational, research of the meaning and significance of the roots of Mediterranean bioethics is to be followed by the internal, i.e. philosophical, research of the meaning and significance of its roots. This paper presents some of the results of the author's research of the source of Mediterranean bioethics and a number of its ideastical determinations and orientations.*

Key words

the ethics of virtue, the ethics of duty, Mediterranean bioethics, friendship, harmlessness (non-maleficence), virtuousness, autonomy