

## KOLIKO JE NEDODIRLJIVO LJUDSKO DOSTOJANSTVO? VEZA IZMEĐU LJUDSKOGA DOSTOJANSTVA, OSOBE I NARAVI NA PODRUČJU BIOETIKE<sup>1</sup>

Eberhard SCHOCKENHOFF, Freiburg

### Sažetak

Ljudsko dostojanstvo i ljudska prava ne počivaju na kulturalnome pripisivanju koje bi ovisio o suglasju demokratskoga društva. Ljudsko dostojanstvo i ljudska prava, kao i 'biti osoba' (*Personsein*) svakoga čovjeka proizlaze iz sebe. Ako bi ovisio o promjenjivim uvjetima, o kojima bismo se morali svaki put dogovarati, čin priznavanja nečega što je neuvjetovano već bi u klici bio relativiziran. Naprotiv, jedini kriterij za priznavanje ljudskoga dostojanstva koji nije diskriminirajuć jest biološka pripadnost (*Artzugehörigkeit*) čovjeka. Budući da svakomu čovjeku od samoga početka njegova postojanja pripada neotuđivo dostojanstvo, nikakvi kriteriji (moralno značajne osobitosti, mentalne sposobnosti, osjećaj biografske cjelovitosti itd.), koji bi nadilazili odliku 'biti-čovjek' (*Menschsein*) kao takvu, ne smiju biti pretpostavljeni.

Da bi se u bioetičkim raspravama sekularnoga društva moglo baratati kriterijem ljudskoga dostojanstva, svakako je nužno jedno razlikovanje. Normativna sadržajna jezgra ljudskoga dostojanstva štiti minimalne uvjete odlike 'biti čovjek', kojima pripadaju: sposobnost za ćudoredno samoodređivanje, tjelesnost ljudskoga postojanja i vremensko trajanje pojedinačne životne povijesti. Zato zaštita ljudskoga dostojanstva obuhvaća i tjelesnu dimenziju ljudskoga bivstvovanja u cjelokupnome protezanju od početka do prirodnoga završetka, od začeca do smrti. Izlaganje na kraju raspravlja o razlozima i prigovorima na njih, koji se unose u raspravu glede ontološkoga i moralnoga statusa embrija.

*Ključne riječi:* ljudsko dostojanstvo, narav, 'biti osoba', 'biti čovjek', status ljudskog embrija, bioetika.

### **1. Veza ljudskoga dostojanstva, etičkoga subjektiviteta (*Subjektsein*) i pripadnosti vrsti**

#### *1.1. Dvostruki pojam ljudskoga dostojanstva*

Sadašnja rasprava o shvaćanju ljudskoga dostojanstva potvrđuje da do javne potrebe za filozofskim usmjerenjem dolazi tek onda kada se neka stvarnost više

---

<sup>1</sup> S njemačkoga preveo: Danijel Labaš.

ne živi neupitno, nego ju se doživljava kao problem. Inflacijsko korištenje ovoga pojma, koje dovodi do gubitka jasnih obrisa onoga što se pod njim misli, sa sve većim ugrožavanjem ljudskoga dostojanstva ulazi u svijet modernoga života, a da on ne može pružiti djelotvorno zaustavljanje njegove zloporabe. Riječ »ljudsko dostojanstvo«, što je svi koriste, još uvijek ni izdaleka ne izražava zajedničko uvjerenje o obvezatnome sadržaju, pa čak ni o samo neophodnim pretpostavkama uspješnoga 'biti čovjek' (*Menschsein*). Je li stoga on samo prazna formula, na koju se jednom prisegnulo, da se konsenzusu o temeljnim vrijednostima modernih društava ne dopusti da otvoreno dođe na vidjelo? Ili je, pak, suprotno tomu, trojanski konj pod čijom zaštitom različite društvene skupine – uključujući kršćanske Crkve – u nacionalna zakonodavstva prikriveno žele prokrijumčariti svoja svjetonazorska uvjerenja?

Istaknuto stajalište, koje misao o dostojanstvu čovjeka prihvaća u Općoj deklaraciji o ljudskim pravima preko Ujedinjenih naroda i u mnogo modernih ustava, još uvijek ne jamči jedinstveni smisao prema kojemu bi se mogle usmjeravati društvene rasprave. Zato je daleko neophodnije razlučivanje u pojmu ljudskoga dostojanstva, kojega strogo poštivanje čini važnim argumentom koji se očituje kao racionalno spoznatljiv sa svakoga stajališta. Misao o ljudskome dostojanstvu može biti samo *minimalni pojam*, sve dotle dok treba imati *normativnu funkciju* u smislu da je i pravno utuživ i zaštićen s pomoću sankcija.<sup>2</sup> Ona nipošto ne sadrži nikakvo iscrpno upućivanje na sve okolnosti pod kojima se uspjelo čovjekovo bivstvovanje pokazuje dovršenim, već trasira samo posljednji, uzajamno nerazpoloživi životni prostor kojega ljudi – koji se uzajamno poštuju kao slobodna razumna bića – ustupaju jedni drugima. Ova tvrda jezgra zamišljanja ljudskoga dostojanstva ne postoji ni u čemu drugome doli samo u onome što čovjeka čini čovjekom: sposobnost za slobodno djelovanje i samoodgovorno oblikovanje života. Samo posljednji neodrecivi »ostatak samobivstvovanja« (*Residuum des Selbstseins*)<sup>3</sup> dokazuje zašto čovjek nema samo ekonomsku vrijednost i društvenu korisnost, već i »dostojanstvo« koje mu pripada kao »svrsi u sebi samome«. »Zato je etičnost« – kako piše kod *Immanuela Kanta* (1724. – 1804.) – »i čovječstvo (*Menschheit*), tako dugo dok to doista jest, ono što jedino ima dostojanstvo«.<sup>4</sup>

Od strogoga ograničavanja na sposobnost za moralnost (*Moralität*) treba odvojiti značenje riječi »ljudsko dostojanstvo«, koje se u javnome govornom pro-

---

<sup>2</sup> Usp. o tome Robert SPAEMANN, »Über den Begriff der Menschenwürde«, u: ISTI, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, 2001., str. 107–122, posebno 115ss.

<sup>3</sup> Isto, str. 117.

<sup>4</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785., Akademieausgabe, sv. 4, str. 435. Usp. o tome posebno: Werner WOLBERT, *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik*, Münster, 1987., str. 15–26.

storu oblikovalo od Francuske revolucije. Kada govorimo o »čovjeka dostojnim okolnostima« i o čovjeka dostojnome oblikovanju društvenih odnosa ili o individualnim životnim područjima kao što je spolnost, onda pojam »ljudsko dostojanstvo« poprima neki drugi smisao. On se tada proširuje na *maksimalnu definiciju* i postaje jezičnim spomen-znakom, postaje kraticom vrlo različitih *antropoloških* smislenih opcija koje se skrivaju ispod njegova ruha. Obje predodžbe, koje u našem svakodnevnom govoru počivaju na dostojanstvu čovjeka, mogu se upotrijebiti u odnosu na moralnu zadaću pojedinca, ali se u jednoj točki upravo isključuju. U strogome smislu misao o ljudskom dostojanstvu pokazuje kategoričku granicu koja je postavljena svakomu pokušaju njezina »ostvarenja« u drugome, širem značenju. Upravo zato što se u našim otvorenim društvima više ne možemo složiti oko obvezatnih sadržaja »čovjeka dostojnoga života«, moramo još odlučnije poštivati dostojanstvo koje ne ovisi o našem dogovoru, već je dano svakome i nitko s njime ne može raspolagati.

Nitko od nas svoje ljudsko dostojanstvo ne zahvaljuje dogovoru ili odobrenju drugih; ono se ne priznaje niti se jamči uzajamno u humanome pravnom poretku, nego se priznaje kao temelj koji prethodi svemu. Da bi se isključile sve jezične dvoznačnosti, upravo ovdje moramo reći: U svome pravome smislu ljudsko dostojanstvo ne može se »ostvariti« ili »unaprijediti«, već samo poštivati i priznati kao ono koje je već stvarno. O ostvarivanju ljudskoga dostojanstva ima smisla govoriti samo u odnosu na slobodno 'samobivstvovanje' (*Selbstsein*) pojedinca i njegovu životnu zadaću. U odnosu na kolektivne programe i njihovo legitimiranje s pomoću društvene većine »ljudsko dostojanstvo« ne obuhvaća cilj nego graničnu klauzulu pod kojom stoji sve političko i znanstveno zauzimanje za dobro ljudi i poboljšanje njihovih životnih odnosa. Na taj ograničavajući uvjet podsjeća govor o čovjekovoj samo-svrsti: mora ga se uvijek poštivati zbog njega samoga i nikada ga se ne smije zbog nečije druge volje – pa ni zbog budućnosti i zdravlja budućih naraštaja – žrtvovati isključivo kao sredstvo za postizanje cilja.

### 1.2. Naravni temelj ljudskoga dostojanstva

Strogo ograničavanje na normativni bitni sadržaj ljudskoga dostojanstva isključuje i to da se ljudsko dostojanstvo veže uz raspolaganje određenim svojstvima ili uz postizanje traženoga stupnja razvoja. Ako kao ljudi postojimo snagom vlastitoga prava i ako smo u ljudsku zajednicu pozvani ne po volji drugih članova, onda samo naravno pripadanje biološkoj vrsti – to jest značajka ljudskoga podrijetla – može dati prevagu. Zato se i ne može održati čvrsta crta razdjelnica što je povlače predstavnici empirijskoga shvaćanja osobe između biološke činjenice ljudskoga života i 'biti osoba' (*Personsein*) kao »specifične mjerodavnosti uloga

u moralnim interakcijama«<sup>5</sup>. Tko podvrgava priznavanje bezuvjetnoga poštivanja takvomu sudu mjerodavnosti, on misao o ljudskome dostojanstvu veže s time što je čovjek u očima drugih, a ne po sebi samome, na temelju svoga čistoga 'tubivstva' (*Dasein*) – a time ga je već u začetku eliminirao. On zanemaruje značajnu antropološku drevnu činjenicu da naše 'biti čovjek' (*Menschsein*) na neoboriv način ostaje povezano s jedinstvom našega duhovnog i tjelesnog života. To je, kako je primijetio sv. *Augustin* a nakon njega i *Descartes*, činjenica dana s ljudskom naravi koja je istodobno neobjašnjiva, i koja postavlja granicu znanstvenomu dosegu i svakomu pojašnjavajućem ulaženju u tajnu ljudskoga postojanja. »Način na koji je duh povezan s tijelom posvema je čudesan i ljudi ga ne mogu shvatiti – a ipak baš je to čovjek.«<sup>6</sup> Budući da njegovo duhovno-tjelesno jedinstvo pripada antropološkomu osnovnom izražaju – a on je čovjek sâm – onda se nužno poštovanje koje smo dužni čovjeku kao razumnomu biću sposobnomu za slobodu i odgovornost ne može odvojiti od uvažavanja što ga moramo donijeti pred njegovo tjelesno 'tubivstvo' (*Dasein*).

Za kršćansku sliku čovjeka, koja se iz njezinih biblijskih korijena i na tlu aristotelovsko-tomističke antropologije shvaća kao cjelovito razmišljanje, ne može biti nikakve dvojbe da i tjelesni način postojanja čovjeka ima dioništvo u dostojanstvu njegove Bogo-sličnosti. Ali i tijekom povijesti filozofije, od europskoga prosvjetiteljstva sve se jače isticala misao da slobodni ljudi, koji se poštuju u njihovom etičkom subjektivitetu, moraju jedan drugomu pružiti takvo poštovanje najprije u načinu poštivanja nedodirljivosti njihova tjelesnoga 'tubivstva' (*Dasein*).

U svom djelu »Opus postumum« *Kant*, koji o čovjeku može razmišljati na polju čiste metafizike prije svega kao građanin dvaju svjetova i koji svoju pripadnost naravnomu svijetu mora oštro odvojiti od svojih moralnih određenja kao razumno biće, dolazi do uvida da je tjelesnost subjekta u poimanju čovjeka odvijek. Organizam njegova naravnog života pritom se pojavljuje kao nužni izvanjski prostor misli koji mu otvara pristup svijetu. Filozofski um sada više ne može prihvatiti ono na što se naviknuo od *Descartesa*: da je tijelo čovjeka sa svojim materijalnim stvarima naravnoga svijeta potpuno samostalno stavljeno na jednu stranu. Tijelo se mora daleko više shvaćati – pa i nakon novodobnoga zaokreta na subjektivno stajalište razmišljanja – kao način pojavnosti subjektiviteta, kako

---

<sup>5</sup> Hugo Tristram ENGLEHARDT, »Entscheidungsprobleme konkurrierender Interessen von Mutter und Fötus«, u: Volkmar BRAUN – Dietmar MIETH (priř.), *Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin*, München, 1987., str. 152. Usp. također njegovo glavno djelo *The Foundation of Bioethics*, Oxford, 1986., gdje piše da su biti osoba i ljudsko dostojanstvo povezani sa sposobnošću da se bude član neke »moralne zajednice« (»moral community«) ili »zajednice svih za mir sposobnih moralnih djelatnika« (»community of all peaceable moral agents«); str. 44.

<sup>6</sup> *De civitate Dei*, XXI, 10; usp. *O državi Božjoj*, KS, Zagreb, 1996., XXI, 10, 1.

je to po prvi puta pokušao Kant s pomoću pojma nužnih »organa uma« spoznaje i djelovanja.<sup>7</sup>

Kasnije taj put razmišljanja – koji potječe od početaka prosvijećenoga uma – kod *Fichtea* dovodi do koncepcije tijela kao »činjenice svijesti« putem koje si *Ja* »izgrađuje« medij svoga susreta sa svijetom i svoga djelovanja na materijalni svijet.<sup>8</sup> Tijelo (*Leib*) se tako počinje shvaćati kao izražaj subjektiviteta čovjeka, kao njegovo priopćenje i očitovanje u tjelesnome svijetu. Na kraju ta se misao kod *Hegela* iz svojih transcendentno-filozofskih visina ponovno vraća u praktičnu etiku i filozofiju prava: Budući da *Ja* u realnome svijetu ne postoji drukčije nego kao »tijelo« (*Leib*), u njemu se pojavljuje konkretno »'tubivstvo' (*Dasein*) slobode«, njegovo nužno područje zaštite u kojemu staje nasuprot svijetu drugih. *Ja* sâm mogu se distancirati od svoga tijela (*Körper*); mogu mu pokušati utisnuti usmjerenost svoga moralnoga htijenja i »zaposjesti« ga u slobodnome samopriskupljanju (*Selbstaneignung*). No, drugi ne može na taj način razlikovati između mene i moga tijela; za njega sam dan samo u svome tijelu (*Körper*) i samo sam po njemu slobodan. »Ja se iz svoga postojanja mogu povući u sebe i učiniti ga izvanjskim, mogu posebnu osjetljivost istisnuti iz sebe i biti slobodan u verigama. Ali to je *moja* volja, za *druge* ja sam moje tijelo (*Körper*).« Zato u suprotnosti s ograničenjem, što ga namećem svome tijelu (*Körper*), za *druge* vrijedi strogo načelo: »Učinjeno nasilje *mojemu* tijelu (*Körper*) od strane drugih *meni* je učinjeno nasilje.«<sup>9</sup> Iz perspektive drugih 'biti-u-tijelu' (*im-Leib-sein*), temeljna je situacija moje slobode ispod koje se ne može ići, njezino konkretno ponazočenje u našem zajedničkom svijetu, tako da si mi međusobno ne možemo izraziti poštovanje naše slobode na drukčiji način nego kao uvažavanje našega tjelesnog postojanja.

Ali podsjećanje na antropološki status čovjeka kao duhovno-tjelesnoga jedinstva baca svjetlo na jednu *razliku* koja se otvara između nas i našega tijela (*Leib*). Za drugoga ja sam stvaran samo u svome tjelesnom postojanju; on iz svoje izvanjske perspektive ne može razlikovati između mojega 'biti osoba' (*Personsein*) i mojega tjelesnoga 'tubivstvovanja' (*Dasein*). Pa i ja sâm doživljavam se u svim svojim životnim izražajima – od osjećaja gladi preko svojih duševnih potreba do duhovnih djelatnosti *po*-vezan sa svojim tijelom – u bolesti čak bolno na njega *na*-vezan. Ali, doživljavanju moga tijela (*Leib*) također pripada da ja nisam identičan s njime. Mi nismo jednostavno predani ritmovima svoga tijela (*Leib*) i njegovim naravnim potrebama; mi nismo poslušni samo signalima svoga tijela

<sup>7</sup> Usp. Friedrich KAULBACH, »Leib/Körper«, u: *HWP*, V, str. 180–182.

<sup>8</sup> Johann Gottlieb FICHTE, »Die Tatsachen de Bewußtseins«, u: Immanuel Hermann von FICHTE (prir.), *Fichtes Werke*, Berlin, 1971., sv. 2, str. 596–609.

<sup>9</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 48.

(*Leib*), već ono treba slušati i glas naše nutrine, te ga i izraziti u svojim gestama izvanjskoga očitovanja.

Odnos prema našem tijelu (*Leib*) nije odnos posjedovanja kao prema materijalnim stvarima našega izvanjskoga svijeta, ali mi i »nismo« naše tijelo (*Leib*) ma kako jako to tijelo (*Leib*) bilo »naše«. Odnos između *Ja* i njegova tijela – riječima *Gabriela Marcela* – nalazi se između 'imati' (*Haben*) i 'biti' (*Sein*), i upravo iz toga 'međupoložaja' izrasta naša sloboda i u odnosu na tijelo (*Leib*). Mi u ophođenju sa svojim tjelesnim postojanjem imamo vlastiti 'međuprostor' koji sve više i više ispunjavamo tijekom naše životne priče preko kultiviranja našega osjećajnog života i u podnošenju izvanjskih utjecaja. Naš osobni identitet nije bez ostatka određen putem biološkoga nasljeđa naše naravi, već u dinamičnome povijesno-životnom procesu proizlazi iz naizmjenične igre (naših) svojstava i okruženja, bioloških zadanosti (*Vorgabe*) i kulturalnoga prožimanja. Taj dvostruki uvid otvara antropološko obzorje u kojemu se spoznaje moderne humane biologije moraju pitati o početku ljudskoga života s obzirom na normativne posljedice za nastupanje njegove dostojnosti da ga se brani.

## 2. Dostojanstvo zaštite embrija

### 2.1. Potraga za stajalištem nepristrane pravednosti između nerođenoga i rođenoga čovjeka

Ovo posljednje pitanje, drukčije od prethodna dva, ne želimo razviti preko opće refleksije o temeljnome zajedničkom pripadanju slobode i dostojanstva, uma i naravi. Njemu pristupamo daleko više u pogledu na mogućnosti manipulacije koje su ljudima porasle posredstvom modernih bioteknika. One su daleko naprijed pomaknule graničnu crtu na kojoj se donosi odluka o priznavanju ili nijekanju ljudskoga dostojanstva, na područje onoga što se može shvatiti samo mikroskopski, gdje se kršenje temeljnih ljudskih prava događa tako rano i tako skriveno da ga mnogi uopće više ne prepoznaju. Da u tim sublimnim graničnim slučajevima ne bismo pomislili da nije problematično ono što očima nije vidljivo, moramo si posvijestiti dvostruki uvid, što ga je filozofsko razmišljanje o naravi doseglo još u svojim najranijim počecima. Prvi se sastoji u tome da narav ne omogućuje da se ono što se u njoj već nalazi kao normativni zahtjev vidi po sebi samome. Samo s pomoću čovjekova uma, koji 'učvršćuje' smislene potencijale, koji su već pokazani u prirodnome strukturnom planu života, na svjetlo dolazi što on »zapravo« ima s našom naravi. Ne samo zbog svoga naravnoga podrijetla, već zbog toga što se prepoznaje s pomoću uma, narav upućuje na one zahtjeve koji su obvezujući za »biti čovjekom« (*Menschsein*) čovjeka. »Narav« čovjeka čini upravo to da mu samo njegov um kaže što je za njega »naravno«. Na razini čovjeka, naravno je razumno i obratno.

Drugi uvid veli, da se obvezatni zahtjev »dobra« može prepoznati samo s jedne zajedničke točke gledišta. Samo *koinon agathon*, zajedničko dobro, može biti razumno. »Dobro, kada dolazi na svjetlo dana, svima je zajedničko« (*Sokrat*).<sup>10</sup> Razumno, kao ono što je svima naravno, ne može se prepoznati subjektivnim uvidom pojedinca u nekoj partikularnoj koncepciji dobrog života, već samo s jednoga zajedničkog stajališta pravednosti koji je iznad određenih interesa i partikularnih dobara.<sup>11</sup> Tamo gdje nije riječ samo o privatnome vođenju života autonomnih individua, već o pravima onih kojih se tiče neka moralna konfliktna situacija, na nju se više ne može odgovoriti liberalnom strategijom za rješenje sporova, prema kojoj se svakomu uzajamno otvara neograničeno polje djelovanja što odgovara određenomu vlastitom konceptu. Priznavanje prava – jedino moralno prihvatljivo razrješenje čistoga sukoba prava – ne može se prepustiti ponovno subjektivnoj sklonosti autonomnih individua, ako treba isključiti opasnost jednostranog nametanja interesa pod okriljem osobno definiranih moralnih ideala.

Takvo nepristrano stajalište, od kojega se može početi prosuđivati o početku zaštite dostojanstva embrionalnoga života, zato mora sadržavati obje perspektive – onu već rođenih i onu onih koji su još zigote, još fetusu ili još embriji. Odlučujuće pitanje za moralni status embrija, treba li ljudske zigote – od kojih oko 30-40 % ima prilike razviti se kao ljudske individue – uvrstiti u područje zaštite ljudskoga dostojanstva ne može se, dakle, baš nikako »razumno« razriješiti s partikularnoga interesnog stajališta već živih osoba. Pa čak i sama jedinstvenost svih već rođenih u njihovoj jednodušnoj prosudbi ostala bi još uvijek zarobljena u subjektivnome interesnom položaju u odnosu na one koji se imaju roditi, ako bi oni na osnovu toga što su oni samo »moguće« osobe, htjeli zaniijekati poštivanje ljudskoga dostojanstva. Poznati bioetičar *Tristram Engelhardt* to stajalište pokušava opravdati racionalno, pri čemu iz samo 40-postotne vjerojatnosti kasnijega 'biti osoba' (*Personsein*) ljudskih embrija donosi dalekosežni zaključak da »se ne povrjeđuje osoba, ako se ne sačuva 'onoga koji nastaje' (*das Seiende*) ili ga tijelo odbaci od onoga u što bi se razvio«<sup>12</sup>. Ali, s tom argumentacijom ostaje zarobljen u jednoj partikularnoj perspektivi i ne dosiže razinu zajedničkoga razuma s koje se pravedno može odlučiti o sukobu interesa između »mogućih« i »stvarnih« osoba.

<sup>10</sup> *Gorgias*, 506a.

<sup>11</sup> Usp. Robert SPAEMANN, »Die Bedeutung des Natürlichen im Recht«, u: ISTI, *Grenzen, nav. dj.*, str. 137–145, posebno 139.

<sup>12</sup> Usp. Hugo Tristram ENGELHARDT, nav. čl., str. 111: »It follows from these consideration that one harms no person by not conceiving the entity or by aborting the body from which it would develop.«

## 2.2. Dvostruko obilježje konkretnih praktičnih sudova?

Konkretni sudovi na području prava i morala proizlaze iz »mješovitih« konačnih zaključaka, jer oni pojašnjavaju empirijsko stanje stvari na tlu normativnih prihvaćanja vrijednosti. Točno vrijeme u koje nastupa zaštita dostojanstva individualnoga ljudskog života ne može se niti jednostavno izvesti iz moralnih uvjerenja, niti neposredno iščitati iz bioloških činjenica. Daleko više, biološka informacija, koja se može dobiti iz zajamčene znanstvene spoznaje, mora se tumačiti u svjetlu etičkih načela kao i temeljnih uvida u antropološki status (*Verfassung*) čovjeka. Tek iz toga slaganja empirijskih i normativnih komponenata etičkoga suda mogu se onda izvući konkretni konačni zaključci s obzirom na zaštitu dostojanstva individualnoga ljudskog života. Dvostruki vidik konkretnih praktičnih sudova igra ulogu i u procjeni povijesne promjene moralnih i pravnih nazora (*Anschauung*). Ako su se shvaćanja medicine i pravne znanosti, filozofije i teologije o statusu ljudskoga embrija tijekom stoljeća mijenjala, to neosporno stanje stvari ne smije se interpretirati kao obvezujuće u smislu načelnoga relativizma naših moralnih spoznaja. Daleko više se treba pitati, počiva li ta promjena što je nastupila u prosudbi moralnoga i pravnoga položaja embrija na novim humano-biološkim spoznajama (napuštanje aristotelovske biologije rađanja u 18. i 19. stoljeću; nadilaženje biogenetskoga temeljnog zakona za tumačenje ontogeneze u drugoj polovini 20. stoljeća) ili na reviziji moralnih uvjerenja na normativnoj razini načela.

## 2.3. Zapovijed odvjetničkoga shvaćanja interesa

Normativnoj osnovnoj strukturi moralnih i pravnih sudova pripada pravo da se interesi svih kojih se oni tiču jednako poštuju. Poštivanje te zapovijedi nepristranosti čini se zajamčenim samo onda kada se na pitanje o zaštiti dostojanstva ljudskoga embrija odgovara nezavisno od interesa koji bi na kasnije određivanje mogle imati najutjecajnije društvene skupine (znanost, medicina, istraživanje, bolesničke skupine); ni u kojem slučaju »odvagivanje« se ne smije odvijati tako da mi embriju pripisujemo promjenjivi moralni i pravni status u zavisnosti od zahtjeva koristi za druge. Nepromjenjiva asimetrija razine prosuđivanja – o onima koji su već rođeni razmišljamo pod istim kutom gledanja kao i na pojedinačne životne faze još nerođenih – daleko nas više obvezuje na poseban oprez i na odvjetničko shvaćanje interesa embrija u odnosu na naš vlastiti sud.

Odvjetničko zastupanje položaja embrija u odnosu na interese već rođenih zapovijed je nepristranosti; zato ne može biti relativizirano spominjanjem da su na strani znanosti u igri posebno visoko-rangirana dobra (sloboda istraživanja, zdravlje budućih naraštaja). Kada bi kod ustanovljivanja vremenskoga početka dostojnosti zaštite embrija s humano-bioloških temelja taj sud imao »prostor za

igru«, taj se ne smije prešutno iskoristiti na štetu embrija. Daleko je više zahtjev pravednosti, da se u tome slučaju prednost dadne vremenskoj točki koja će u odnosu na embrij biti izabrana na najmanje arbitraran način.

#### 2.4. Nejasnoće u pojmu pripisivanja

Pretpostavkama odgovornoga suda u pitanju početka zaštite dostojanstva ljudskoga života pripada i dogovor o tome u kojemu smislu taj sud može počivati na »pripisivanju« (»*Zuschreibung*«). Taj pojam, koji se često koristi u raspravi o ontološkome i moralnome statusu ljudskoga embrija, može značiti različite stvari. Tako dugo dok svaki sud počiva na mislenome spajanju dviju propozicija, takva se logička operacija s određenim pravom može nazvati »pripisivanje«. Tako će primjerice u rečenici »Petar ide šetati« jednome subjektu (Petru) biti pripisana određena djelatnost (šetanje). Ali, ovdje je riječ o *o*-pripisivanju jednoga zbivanja koje se događa nezavisno od našeg jezičnoga naziva; naše *pri*-pripisivanje počiva stoga na jednome činu opažanja. U rečenici »Petar je čovjek« ne vlada se drukčije. Ako sadržaj ove rečenice promijenimo u iskaz, Petru će biti pripisano 'biti čovjek' (*Menschsein*), tako nikomu ne bi palo na pamet da je predikat »čovjek« Petru pripisan tek putem toga čina pripisivanja. Petar je čovjek i nezavisno od toga priznajemo li mi to stanje stvari; ni u kojemu slučaju pripisivanje ne stvara (ono što je) pripisano. Ali u raspravi o moralnom statusu embrija pojam pripisivanja nerijetko se shvaća tako kao da ono predstavlja vlastiti temelj vrjednovanja dostojnosti zaštite embrija. Prema programatskim nakanama da se postigne društveni konsenzus o tome od koje vremenske točke *mi* embriju *hoćemo* pripisati ljudsko dostojanstvo, činu pripisivanja kao takvomu treba pripasti snaga za davanje statusa. »Pripisivanje« sada više ne znači jezično identificiranje određenoga zbivanja ili stanja stvari koje već postoji i koje – ako pripisivanje uspije, moramo shvatiti što je točnije moguće – već je stvaranje nečega što još nije dano izvan pripisivanja.

Ako se takvo shvaćanje pripisivanja kao čina koji 'u biti doziva' ili utemeljuje značenje prenese na početne faze ljudskoga razvoja, onda bi to za posljedicu imalo da se rezultat našega pripisivanja više ne bi mogao provjeriti na stvarnosti. Formula pripisivanja tada bi služila samoimuniziranju čina pripisivanja protiv moguće kritike. Jer shvaćanje da društveno pripisivanje ima moć davanja statusa kojim se pripisuje predikat dostojanstva od konstitutivne važnosti u sebi sadrži tvrdnju: Ako embriju prije vremenske točke nidacije ne pripišemo neograničenu dostojnost zaštite, onda on *nije* u potpunome smislu dostojan zaštite, a da se primjerenost toga pripisivanja ne procjeni na pravu koje mu prethodi. Zapravo, takav konačni zaključak bio bi ne manje besmislen nego u slučaju rečenice »Petar nije čovjek«, u kojoj naše ustezanje od priznavanja Petru da je »čovjek« ni na koji način ne vodi do toga da bi on prestao biti čovjekom.

Iz ovoga jezičnog prethodnog razmišljanja može se vidjeti ishod: Spoznaja zaštite dostojanstva embrija počiva samo dotle na pripisivanju, dok mi s pomoću svojega suda prosuđujemo o nekome danom stanju stvari (embrij je živo biće ljudske vrste) u svjetlu normativnih uvjerenja o vrijednosti (dostojanstvo pripada ljudskom životu po sebi, samo snagom toga što je čovjek). Budući da ni spoznaja stanja stvari kao ni priznavanje vrijednosne premise nisu prepušteni našoj samovolji (tomu sviđaju li nam se ili ne), onda se ni pripisivanje moralnog dostojanstva zaštite embriju ne može dogoditi arbitrarno. Ono je daleko više pod zapovijedu da se spozna vlastita perspektiva embrija i da ga se prizna onim što je on po sebi. Stoga, pojam pripisivanja u raspravi o moralnome statusu embrija smije imati smisla samo onda kada se koristi i u drugim odnosima; da se mi u svome sudu o nekome postupku, osobi ili stvari prema njima primjereno odnosimo i iz shvaćanja spoznatoga izvučemo ispravne praktične konačne zaključke.

### 2.5. *Veza shvaćanja i tumačenja*

Ako se, suprotno tomu, drži da svako shvaćanje uključuje dimenziju tumačenja, to još uvijek ni u kome slučaju ne znači opravdati svako svojevoljno tumačenje. Shvaćanje živoga bića koje ne vodi računa o njegovim specifičnim razvojnim mogućnostima i sposobnostima i ne shvaća ga kao nešto živo, ne predstavlja primjereno tumačenje onoga što se može shvatiti. Kada neki znanstvenik pod mikroskopom promatra ljudski embrij i o onome što vidi donosi sud: »To je samo skup stanica«, ta vrsta shvaćanja tumačenja onoga što se vidi nije pravedna. Shvaćanju živoga bića (*Lebewesen*) nužno pripada njegovo pravo da ga se shvati kao živućega (*Lebendige*), kao organizam sposoban razviti se, koji pred sobom ima budućnost i koji pod prikladnim uvjetima može dostići završni izgled svoga postojanja.

Ovu logiku holističkoga shvaćanja koja živućega (*Lebendige*) ne izolira od njegovoga budućeg razvoja slijedimo u slučaju patogenih procesa samu po sebi: Tko kod pregleda u ljudskome tkivu prepozna stanice tumora spontano i neposredno zna za prijeteće značenje toga otkrića. Primjećivanje njegova značenja tako je tijesno povezano sa samim shvaćanjem da se oboje, dakako, može razlikovati, ali se ne može jedno od drugoga odijeliti. Nitko se stoga ne bi zadovoljio s informacijom da se pod mikroskopom vidi samo mala nakupina stanica. Štoviše, svatko odmah zna za opasnost te nakupine stanica i iz toga će znanja izvući ispravne praktične konačne zaključke. Ništa drukčije ne odnosi se s mikroskopskim opažanjem ljudskoga embrija: Tko u njemu vidi samo nakupinu stanica usteže se priznati značenje toga shvaćanja. Iz ispravnoga temeljnog načela da svako opažanje već sadrži dimenziju tumačenja, proizlazi, naime, i postulat da se naše znanje o domašaju i punome značenju opaženoga ne može isključiti iz postupka shvaćanja. Kao što s otkrivanjem malignih tjelesnih tkiva znamo za

njihov razvojni potencijal prema lošem, sa shvaćanjem embrija u osmo-staničnom-stadiju ujedno možemo anticipirati njegov budući život. Teorija nakupine stanica stoga ne predstavlja ni na koji način opis neutralan značenjem onoga što se može vidjeti pod mikroskopom. Baš suprotno: Ona počiva na samo djelomičnome shvaćanju, koje uzimanjem na znanje (*Zur-Kenntnisnehmen*) uskraćuje s njime povezano značenje. Zahtjevani odvjetnički stav, koji omogućuje tek nepristrani sud o moralnome statusu embrija, nasuprot tomu, pretpostavlja da mi u tumačenju onoga što se može opaziti prihvatimo svojstvenu perspektivu embrija i shvatimo njegove buduće razvojne mogućnosti.

## 2.6. Spajanje gameta jajašca i spermija kao biološka točka povezivanja

Primjereno sigurnim spoznajama moderne razvojne biologije i genetike mi u vremenskome razdoblju od 24 sata možemo točno reći koja je to vremenska točka u kojoj započinje individualni ljudski život. Konstituiranjem novoga genoma, do kojega dolazi spajanjem gameta jajašca i spermija nastala je individualnost novoga čovjeka na razini njegovih genetičkih razvojnih potencijala. Okolnost, da se oplodnja predstavlja kao vremenski rastegnuti proces koji počinje s prethodnim stadijem jezgre (*Vorkernstadium*) i najkasnije za 24 sata dolazi do svoga završetka, ne smije zavesti i dovesti do toga da se nivelira značenje te krajnje točke oplodnje. Konstituiranjem genoma ostvaren je korak do novoga čovjeka. Od te vremenske točke pa dalje embrij je određen 'vrsno-specifično' (*kao* čovjek) kao i 'individualno-specifično' (kao *taj* čovjek), da pritom njegov razvoj ne pokazuje nikakve cezure koje bi u pitanje stavile temeljnu karakteristiku individualnoga 'biti čovjek' (*Menschsein*) ili ju mogle izmijeniti. Novom kombinacijom individualnoga genoma, koja se ostvaruje iz majčinih i očevih udjela po načelu slučajnosti, na prekrasan način nastaje novo ljudsko biće; kvalitativni skok postajanja čovjekom (*Menschwerdung*) stoji na početku cjelokupnoga embrionalnoga razvojnog procesa. U kasnijim zonama opasnosti, prije svega kod nidacije, ne radi se suprotno tome više o prvotnome koraku postajanja čovjekom, već o tome da se već oblikovano ljudsko postojanje održi i da kasnije razvije svoj razvojni potencijal.

I u kasnijemu tijeku embriogeneze jezično nazivanje različitih razvojnih faza može imati smisla samo ako obilježava tekuće prijelaze ili novo-postavljene razvojne pomake; na taj način određuju se »parametri procesa sazrijevanja«, ali se ne ustvrđuje stvarni prolazak diskretnih stupnjeva razvoja.<sup>13</sup> Prihvatanje – ne

<sup>13</sup> Usp. za to Günter RAGER, »Menschsein zwischen Lebensanfang und Lebensende. Grundzüge einer medizinischen Anthropologie«, u: Günter RAGER – Ludger HONNEFELDER (prir.), *Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik*, Frankfurt a. M., 1994., str. 53–103, ovdje: 82.

od početka dane, već tek postupno oblikovane dostojnosti zaštite embrionalnoga života – ne može se, stoga, pozivati na sam biološki razvoj, već samo na izvanjska određenja koja u njemu ne mogu pronaći oslonac. Suprotno tomu, vremensko razdoblje između početka i završetka procesa oplodnje predstavlja najplauzibilniju točku spajanja za nastupanje dostojnosti zaštite, koja pod normativnim pretpostavkama našega pravnog poretka pripada svakomu čovjeku. Tako dugo dok između početka i završetka procesa oplodnje stoje 24 sata, i pritom je neizbježno riječ o određivanju – budući da se ono ipak događa u uskome vremenskom razdoblju, koje sadašnje razvojno-biološke spoznaje ostavljaju otvorenima – on predstavlja »najmanje samovoljno« (Wolfgang Huber) od svih zamislivih »pripisivanja«.

### 2.7. Prigovor novoga biologizma

Tko na predstavljeni način u jedinstvenoj i potpunoj genetskoj informaciji – kojom novi čovjek raspolaze od početka svoga postojanja – priznaje dovoljan temelj za brižno nastupanje njegove dostojnosti zaštite, izložen je prigovoru tobožnjega biologizma. Što se time misli? Osobni identitet čovjeka ne može se, doduše – kao što je pokazalo razmišljanje o dosegu biološke naravi čovjeka – svesti na njegov genetski individualitet, ali on određuje biološko područje koje on može ispuniti u suočavanjima sa svojim okolišem i preko svoga vlastitog odgovornog vođenja života. Naime, prijeporno pitanje u raspravi o ontološkome i moralnome statusu embrija ne glasi definira li genetsko nasljeđe čovjeka iscrpno, već koje mu značenje pripada za njegovo buduće postojanje. U toj točki Kantov odgovor pokazuje se, kako prije tako i sada, valjanim: Baš zato što si ne možemo napraviti nikakvu predodžbu iz samoga odvijanja kako to iz bioloških procesa rađanja i oplodnje dolazi do bića obdarena slobodom, moramo štiti biološki supstrat toga biološkog razvoja jamčenjem svih nužnih poticaja i pomoći.<sup>14</sup> Prigovor biologizma prolazi mimo toga razmišljanja, jer ne priznaje njegovu antropološku poantu. A ona smjera na nužnu vezanost uz tijelo ljudske slobode i naravne pretpostavke pod kojima može nastupiti samostalna stvarnost duha. Takvo transcendentno razmišljanje o značenju tjelesnosti za praktično bivstvovanje (*Sein*) čovjeka ne smije se ni u kojemu slučaju pomiješati sa zapravo pogrešnim pokušajem da se individualno ostvarenje slobode i moralnoga samoodređenja objasni iz njezinih navodnih bioloških determinanta ili ih pak izvesti iz genetskoga nasljeđa.

---

<sup>14</sup> Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, 1990., § 28 (AB 112s); usp. *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999., § 28, str. 73ss.

## 2.8. Normativna posljedica: potpuna zaštita i početnih faza ljudskoga postojanja

Ako se izneseno znanstveno stanje spoznaja interpretira u svjetlu uvida u antropološki sastav čovjeka, onda iz normativne premise svakoga čovjeka proizlazi njegovo vlastito dostojanstvo: ljudski život od početka je, a to znači od vremenske točke spajanja gameta jajašca i spermija, pod zaštitnim poljem ljudskoga dostojanstva. Ono pobuđuje poštivanje 'tubivstva' (*Dasein*) svakoga pojedinog čovjeka samo zbog njega. Ako je život nužna pretpostavka moralnoga samoodređenja i ako se mora promatrati kao egzistencijalna osnova za nastajanje i razvijanje osobe, onda dostojanstvo, pravo na život i zaštitu pripadaju svakomu čovjeku od samoga početka njegove egzistencije. Za život ljudskih embrija to znači da moraju i u ranoj fazi svoje egzistencije biti isključeni iz odvagivanja dobara, odnosno procjene jesu li dobri. Budući da se na strani embrija ne radi o više ili manje traženomu ograničenju, već o cjelovitosti egzistencije, koncepcija postupne dostojnosti zaštite u slučaju sumnje ne daje im baš nikakvu zaštitu. Odvagivanje dobara s interesima drugih ljudi, u koje bi se trebala stjecati drukčija stajališta osim života samoga, završavaju stoga u arbitrarnom nejednakom postupanju koje je isključeno već po temeljnome načelu jednakosti.

Ali, kada bi uopće i bilo primjereno – ako ovaj put uzmemo to samo i hipotetski – među svim biološki jednakovrsnim ljudskim životima provesti odabir glede priznavanja ljudskoga dostojanstva, takav bi kriterij za selekciju morali moći priznati svi koji bi moguće njime bili pogođeni. Komu se ovaj zahtjev čini nerazboritim, neka se u kratkome mislenome eksperimentu »preseli« samo jedanput za broj godina svoga vlastitoga životnoga vremena na onu točku u kojoj je on sam stajao još *ispred* 40-postotnoga praga, a ishod embrionalnoga razvojnog procesa *za njega* bio još otvoren. Iz te perspektive odgovor može jedino glasiti: Jedini kriterij za selekciju – s kojim se onda i mi možemo složiti, kada »veo neznanja« (*J. Rawls*) još uvijek počiva nad našom vlastitom budućnošću – onaj je do čije primjene dolazi samo po naravi, zvali ga mi kako mu drago – »slučaj«, »čudo« ili »sudbina«. Ali od nas ljudi, na temelju našega zajedničkog razuma ne može se opravdati zašto bi već oplodenoj zigoti, koja već u sebi nosi potpuni potencijal svoje ljudske egzistencije, u početnome stadiju njezina razvoja, smjeli zanijekati priznavanje koje smo joj – što se podrazumijeva po sebi – dužni na završetku.

Moramo, dakle, počinjući retrospektivno od naše sadašnje zaokupljenosti ljudskim dostojanstvom, postavljati pitanja o našim naravnim okolnostima nastanka, kako bismo prepoznali dostojnost zaštite već početnih faza ljudskoga života. Svi smo mi jednom bili embriji, i naša današnja egzistencija na nerazrješivi je način povezana s činjenicom da smo već u tadašnjoj vremenskoj točki – kada naša daljnja egzistencija još nije bila biološki sigurna – bili poštivani u našem 'tu-

bivstvu' (*Dasein*) koji je svrha sebi samome. Kada mi danas kao moralni subjekti i nositelji neotuđivih ljudskih prava zahtijevamo jedni od drugih priznavanje, onda ih prema zakonu jednakoga podrijetla moramo zajamčiti i onima koji se u ovome vremenskom trenutku nalaze u našem nekadašnjem nesigurnom položaju, da dožive zaštitu, pomoć i poticanje koje danas pozdravljamo.

### 2.9. *Ontološko pitanje: u kojem se smislu embrij može nazvati osobom?*

Pripada li ljudskom embriju ljudsko dostojanstvo i time pravo na zaštitu života i unaprjeđivanje, ne ovisi dakle o upitnim ontološkim premisama ili o tome može li se osam stanica ili šesnaest stanica već nazvati osobom. Odlučujuće je daleko više da ljudsko dostojanstvo i prava na zaštitu koja iz njega proizlaze pripadaju svakomu ljudskom individuumu *po sebi* i zato ne trebaju biti arbitrarno ograničeni *polazeći od nas*, već moraju obuhvatiti još nesigurne početne faze njegove egzistencije. Neka bude istaknuto još jedanput da se ovaj praktičan konačni zaključak odnosi samo na odnose priznavanja između nas i naših potomaka, a ti odnosi stoje pod postulatom pravednosti i stoga vrijede također kada pitanje ontološkoga statusa embrija moramo ostaviti neodgovorenim.<sup>15</sup> Moguće sumnje o tome je li embrij osoba (tako glasi ta »teorijsko-pravedna« rekonstrukcija tuciorističkoga načela), ne smiju dovesti do arbitrarnoga ograničavanja njegova ljudskog dostojanstva jer nijedan čovjek nije podložan nekoj pozitivnoj prisili da bi opravdao svoje vlastito 'tubivstvo' (*Dasein*). U srži, to vodi do pravila poštenoga odnosa (*Fairness*) u podjeli tereta dokazivanja, koje u skladu s metafizičkim načelom štedljivosti (*Sparsamkeitsprinzip*) može ostaviti otvorenima dalekosežna pitanja o ontološkome statusu embrija.

Ipak, naznačimo samo kratko u kojemu smjeru se može pristupiti rješenju toga ontološkog pitanja. Ono ovisi o tome kada je 'onaj koji nastaje' (*Seiendes*) »prema mogućnostima« već tu i kada nije. Kao što u Devetoj knjizi svoje *Metafizike* dokazuje *Aristotel*, to pitanje ima uopće smisla kada postoji *moguće* koje 'onomu koji nastaje' ne stoji nasuprot kao čisti 'Ne-bitak' (*Nicht-Sein*), već je

---

<sup>15</sup> Nauk Katoličke crkve stoga o tome s pravom ističe da »izričito ne počiva na tvrdnjama filozofske naravi« kada potvrđuje bezuvjetnu dostojnost zaštite ljudskoga života od početka: »Od prvoga časa svog postojanja, tj. otkad se uobličio kao zigota, plod ljudskog rađanja zahtijeva bezuvjetno poštovanje koje dugujemo ljudskome biću u njegovoj tjelesnoj i duhovnoj cjelokupnosti. Ljudsko biće mora se poštivati i s njime valja postupati kao s osobom od samoga njegova začeća, pa mu se stoga od toga istog časa moraju priznati prava osobe, među kojima je prije svega nepovredivo pravo svakoga nevinog ljudskog bića na život.« (Zbor za nauk vjere, *Donum vitae – Dar života*. Naputak o poštivanju ljudskog života u nastanku i o dostojanstvu rađanja. Odgovori na neka aktualna pitanja, I, 1 – navedeno prema Stephan WEHOWSKY (pri.) *Lebensbeginn und menschliche Würde*, Frankfurt a. M., 1987., str. 3–31, ovdje: 11). Hrvatski prijevod iz II. izdanja Kršćanske sadašnjosti, Zagreb, 1997., str. 19.

sam modalitet 'onoga koji nastaje' (*des Seienden*). Aristotel pokazuje da sve još neaktualizirane mogućnosti ne smijemo pribrojiti na stranu 'Ne-onoga koji nastaje' (*Nicht-Seienden*), već da u pojmu *mogućeg* moramo poduzeti razlikovanje. Postoji nešto što je *moguće* samo u misli – kuća koju će graditelj jednom možda izgraditi ili dijete koje će jednom netko roditi. No, uz to postoji također već »započeto« (angelegte), već u postojanju shvaćeno *moguće*, za što Aristotel pokazuje na kuću za koju je već položen temeljni kamen ili dijete koje je već začeto. Samo ono *moguće* u drugome smislu ispunjava potpuni pojam potencijala koji podrazumijeva ne samo *pasivnu* snagu da postane nešto drugo već *aktivnu* snagu razvijanja jednoga već započetoga bivstvovanja (*Sein*). Za takovoga 'onoga koji nastaje' (*Seienden*) vrijedi da načelo njegovoga nastajanja u sebi – njegov *arché* – i »ako ga ništa izvana ne spriječi, po sebi će postati«<sup>16</sup>. Ako 'biti osoba' (*Personsein*) – kao što je pokazala kritika na jednome empirijskom shvaćanju osobe u prvome dijelu – ne znači veličinu koja može stupnjevito napredovati, koja je povezana s više ili manje aktualnim svojstvima, već označava transempirijsku stvarnost koja je obilježena samostojnošću i samo-izvornošću, onda se čini da se pojam »osoba« u punome smislu može primijeniti na ljudske individue, neovisno o njihovoj dobi ili stanju razvoja. Embrij pod tim ontološkim pretpostavkama nije potencijalna osoba nego – jer se ono više ili manje ne odnosi na 'biti osoba' (*Personsein*), već samo na razvijanje njezinih aktualnih obilježja – osoba koja u sebi nosi svoje buduće sposobnosti i svojstva kao i svoje oblike koji će kasnije biti primjetljivi.

### 3. Osvrt i posljedica: jedinstvo osobe i naravi

Kritički prigovori, koji su izneseni u prvome dijelu protiv preferencijalno-utilitarističkoga kriterija osobe, zaključno se mogu usporediti s razmišljanjima koja su nas u drugome dijelu dovela do uvida u naravni temelj ljudskoga dostojanstva i u povezanost između pripadnosti vrsti i sposobnosti za 'etički subjektivitet' (*Subjektsein*). Logička klasifikacijska pogriješka, reduktivno razumijevanje 'bitka' (*Sein*), miješanje osobe s njezinim svojstvima, nedovoljna pozornost prema problematici identiteta i polovični pojam interesa odaju latentni dualizam u kojemu se očituje antropološki temeljni deficit preferencijalno-utilitarističke etike. Taj se dualizam očituje već u definicijskoj prethodnoj odluci koja dopušta samo kognitivne i voljne sposobnosti kao moralno relevantna svojstva živoga bića (*Lebewesen*), dok njegovu tjelesnu razvojnu fazu promatra kao čisto biološki fakticitet. Takvo gledanje ni na koji način nije pravedno prema antropološkomu značenju tjelesno-duhovnoga jedinstva čovjeka. Shvaćanje osobe, koje ne pridaje nikakvo poštivanje konkretnoj tjelesnosti čovjeka, ostaje apstraktnim; ono promašuje nužne egzistencijalne uvjete konkretnih osoba kojima – u svakome slučaju dotle dok se radi o prolaznim

<sup>16</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik*, Kap. 7, 1049, a. 10.

osobama – pripadaju konstitutivne dimenzije vremenitosti i tjelesnosti. Ukazivanje na tjelesno-duhovno jedinstvo osobe niti počiva na empatijskom preuveličavanju svetosti života niti proistječe iz posebnoga puta židovsko-kršćanske tradicije; ono daleko više označava antropološki osnovni status ljudske osobe, o kojemu primjerno moraju razmišljati i sekularni etički nacrti.

Od kasnoga njemačkog idealizma i fenomenologije 20. stoljeća, filozofska antropologija sve je oštrije naglašavala da tijelo i fizički život ne pripadaju nijednomu osobnom samoostvarenju čovjeku izvanjske sfere, koja je u čisto instrumentalnome odnosu prema njegovomu određenju kao moralnoga subjekta. Tijelo je daleko više konkretni izražajni medij u kojemu se ljudska osoba nužno predstavlja u svim svojim činima, dakle i u samoostvarenju duha. Zato se čovjeka mora promatrati i pod aspektom njegovih moralnih sposobnosti djelovanja kao tjelesno-duhovno jedinstvo, jer se u svojoj sposobnosti za moralno samoodređenje ne daje nikako drukčije nego *u svome tijelu i s pomoću svoga tijela*. Stoga prigovor »specijecizma« (pripadnosti vrsti) ne prepoznaje značenje koje za naše konkretno 'biti osoba' (*Personsein*) posjeduje naša pripadnost ljudskoj naravi. Doduše, poštivanje dostojanstva čovjeka i čin našega uzajamnoga priznavanja pripada sposobnosti moralnoga samoodređenja, kojemu i klasično razumijevanje osobe daje središnje mjesto. No, iz toga ne proizlazi da tjelesnost i pripadnost naravi nisu ništa drugo doli čisti fakticiteti, koji u moralnome pogledu ostaju irelevantni. Budući da tjelesnost i vremenitost pripadaju nužnim uvjetima subjektiviteta (*Subjekthaftigkeit*) i moralnoj sposobnosti djelovanja čovjeka, onda se poštivanje njegova dostojanstva osobe ne smije davati tek potpunomu dovršenju samosvijesti, racionalnosti i aktualnomu raspolaganju samim sobom; ono mora daleko više obuhvaćati i cijeli vremenski kontinuum i tjelesno izričajno područje koje nosi i omogućava duhovna samoostvarenja osobe.

Ali to znači: Mi drugoga čovjeka poštujemo samo onda kada ga priznajemo u konkretnom obliku kojim nas on susreće, bilo da je riječ o zdravome čovjeku na razini njegove osobne privlačnosti i radnih sposobnosti u zvanju, bilo da je riječ o bolesnome, hendikepiranome, umirućemu ili još nerođenome čovjeku u krajnjoj ranjivosti njegovog tjelesnog bića. Stoga i temeljno načelo humane etike života, prema kojemu smo ljudskome životu od njegova početka do završetka, u svakome obliku u kojemu nam dolazi ususret, dužni jednako poštovanje, ne počiva na nekome partikularnom religijskom stavu, već na poštivanju što ga u našoj demokratskoj pravnoj kulturi slobode i samoodređenja dajemo svakomu pojedinom čovjeku.

Na pitanje postavljeno na početku – Jesu li svi ljudi osobe? – u svjetlu naših razmišljanja o jedinstvu osobe i ljudske naravi sada se može jednoznačno odgovoriti: Ako su narav i osoba, tijelo i *Ja*, biološki individuum i moralni subjekt konkretno uvijek dani samo kao neodvojivo jedinstvo, onda već pripadnost nekoga individuuma ljudskoj vrsti zahtijeva neograničeno priznavanje u svim slu-

čajevima njegova nedodirljivoga dostojanstva i dostojnosti zaštite koja iz njega proizlazi. Bez obzira je li riječ o zdravome čovjeku, koji se sada pokazuje kao subjekt sposoban za djelovanje, ili o embriju, pacijentu u komi ili o oboljelome od staračke demencije, poštujemo ga kao čovjeka samo onda ako ga tako prihvatimo kako nam dolazi ususret po sebi. Udvostručavanje pojmova »čovjek« i »osoba« koje je nastalo u filozofskoj tradiciji, a koje u sadašnjoj etičkoj raspravi često rađa nepotrebnom konfuzijom i prisiljava da se oba odvojeno prate u rezultatima procesa argumentiranja koji se podudaraju, to potvrđuje pod drugim predznakom. Jer, 'biti osoba' (*Personsein*) ne znači svojstvo koje se pridružuje odrednici 'biti čovjek' (*Menschsein*), a koje mi priznajemo onima koji djelovanjem odgovaraju našim očekivanjima. Riječ »osoba« daleko više označuje pravo koje ne podliježe našoj procjeni i stoga nam nije na raspolaganju, a koje moramo priznati u svakome čovjeku, pa i onda kada on očito još uvijek nije postigao oblik čovjeka koji se može uočiti ili ga posjeduje još samo na ograničeni način.

#### *Summary*

#### *HOW UNTOUCHABLE IS HUMAN DIGNITY? THE CONNECTION BETWEEN HUMAN DIGNITY, THE PERSON AND NATURE IN BIOETHICS*

*Human dignity and human rights do not rest on cultural attributes that depend on the concurrence of democratic society. Human dignity and human rights like the »being of the person« (Personsein) of each man emanates from the self. If it were to depend on changeable conditions which would need to be agreed upon each time, the act of recognising something that is unconditional would become relative at its very conception. On the contrary, the only criterion to recognise human dignity that is not discriminatory is a person's biological belonging (Artzugehörigkeit). Seeing that from the very start of his existence each man possesses the inviolable right to dignity, there must not be any presumption of any criteria (morally significant personality, mental ability, feeling of biographic completeness, etc.), that surpass the attribute of the »being of man« (Menschsein) as such.*

*In order to be able to use criteria of human dignity in bioethical discussions it is vital to make a distinction. The standardised contextual core of human dignity protects the minimum conditions of the attribute of »man's being«, which consist of: ability of moral self-determination, the physicality of human existence and periodic duration of an individual life history. Hence protection of human dignity encompasses the bodily dimension of human existence in its complete expansion from the start to the natural end, from conception to death. The presentation concludes with a discussion of the reasons and objections that exist in discussions of the ontological and moral status of the embryo.*

*Key words: human dignity, nature, 'being of the person', 'man's being, status of the human embryo, bioethics.*