

LJUDSKO DOSTOJANSTVO IZMEĐU ZNANOSTI I SVJETONAZORA

Nenad MALOVIĆ, Zagreb

Sažetak

Pitanje ljudskog dostojanstva ne može se promatrati izdvojeno za sebe jer ono proizlazi iz čovjekove biti. Stoga se u ovom članku najveća pozornost posvećuje različitim mogućnostima pristupa čovjeku i problemima koji iz toga proizlaze. Nasuprot antropologiji, utemeljenoj na spoznajama dobivenima metodama prirodnih znanosti, postavlja se sintetička filozofska, koja, uz to što u sebi ujedinjuje rezultate prirodnih znanosti, prihvaća pojam stvarnosti koji prekoračuje granice empirijskoga. Pritom se polazi od čovjekova iskustva samoga sebe kao tjelesno-duhovne cjeline u kontekstu cjelokupne stvarnosti. U promišljanjima se pokazuje da je već sâm način pristupa problematici uvjetovan svjetonazorom, što je u kontekstu dosegnuća prirodnih znanosti osobito vidljivo u interpretaciji dobivenih spoznaja. Nadalje, u članku se pokazuje neprihvatljivost pokušaja određivanja ljudskog dostojanstva s polazišta bilo koje ma kako bitne vlastitosti čovjeka, te potreba holističkog pristupa koji ipak neće i ne može do kraja zadovoljiti intelektualnu radoznalost i nastojanje egzaktnog objektiviranja ljudskog dostojanstva. Upravo ta nedefiniranost dostojanstva omogućuje njegovu zlouporabu. Stoga se zahtijeva priznavanje i prihvaćanje nedodirljivosti ljudskog dostojanstva u svim stadijima čovjekove dijakroničnosti kao nediskutabilnog temelja ljudskih prava. Na kraju se iznose neke od opasnosti koje proizlaze iz reducirane utilitarističke koncepcije »ljudskog dostojanstva«.

Ključne riječi: ljudsko dostojanstvo, ljudska prava, osoba, ontološka antropologija, svjetonazor.

Uvod

U okviru diskursa o ideji ljudskog dostojanstva držimo nužnim započeti od temeljnog pitanja o kojem ovisi i sadržaj termina »ljudsko dostojanstvo«, a to je pitanje »Što je čovjek?«. Aktualnost normativnih – društvenih i etičkih – implikacija različitih odgovora na to pitanje vidljiva je na izoštren način u sukobima pokreta koje možemo podijeliti u dvije glavne skupine: skupinu »za pravo na život«, koja se zalaže za zaštitu ljudskog života, u kojem prepoznaje temelj ljudskog dostojanstva od začeca do prirodne smrti, te skupinu koja se zalaže »za pravo na samoodređenje«, tj. slobodu odlučivanja o sudbini tek začetog života i pravo na

tzv. dobru smrt, kad se procijeni da život više ne odgovara određenim standardima po kojima bi bio vrijedan življenja. Oba se stava u svojim argumentacijama pozivaju na zaštitu ljudskog dostojanstva i slobodu djelovanja. Za jedne sloboda djelovanja proizlazi sama po sebi, dok drugi izvor, i time određenu urednost slobode, vide utemeljenu izvan nje same. U korijenu obaju stavova određeni je svjetonazor kao osnova oblikovanja i privatnog života i života zajednice. Ti su stavovi usko povezani sa slikom čovjeka koja je razvojem empirijskih znanosti doživjela duboke promjene. Čovjek je postao strojem koji se do određene granice može popravljati i kojemu se mogu promijeniti dijelovi, a da i dalje funkcionira. Ali samo do određene granice. Ipak, ta granica mogućeg neprekidno se pomiče, a s njom i status i »dostojanstvo« čovjeka. Postoji li, dakle, nešto – i ako postoji, što je to? – u čemu bi bilo moguće *otkriti* ukorijenjenost ljudskog dostojanstva koje će biti sposobno oduprijeti se pokušajima manipulacije od empirijskih znanosti? Nema sumnje da su prirodne i tehničke znanosti dale i daju neusporediv doprinos očuvanju i povećanju kvalitete ljudskoga života, a time i dostojanstva. No u isto vrijeme osjeća se potreba za regulacijom mogućeg zbog očuvanja jezgre ljudskosti, koja nije mjerljiva medicinskim instrumentima niti vidljiva pod mikroskopom niti joj se može odrediti tržišna vrijednost, a bez koje se ona komplicirana nakupina stanica, iako vrijedna divljenja, ipak ne bi mogla nazvati čovjekom. To više što mehanicistički modeli objašnjenja čovjeka nisu sposobni pouzdano objasniti ni čovjekovu moralnost ni njegovu religioznost.¹

Pred idealom iz prirodoslovne perspektive shvaćene znanstvenosti, vođene eksperimentalnom metodom, ustuknula je – po mome mišljenju neopravdano – i klasična filozofija, poglavito metafizika, a time i filozofska antropologija, ontološki utemeljena, budući da čovjeka smješta u smislenu cjelinu te tako i njemu samome daje dublji smisao koji nadilazi ono empirijsko. Jesmo li prebrzo i neopravdano odustali od filozofskoga govora o čovjeku ukorijenjenom u transcendenciji, u nečemu, dakle, što nije predmet empirijsko-eksperimentirajućih znanosti?

1. Potreba filozofske antropologije

Polazište filozofske antropologije² jest pitanje: Treba li ona u sebi ujediniti spoznaje različitih znanosti o čovjeku (biologija, anatomija, istraživanje razvoja

¹ Usp. Brigitte RÖTHLEIN, *Mare Tranquillitatis*, 20. Juli 1969. *Die wissenschaftlich-technische Revolution*, DTV, München, 1997., osobito str. 184–220.

² Jasno je da u okvir ovoga članka ne pristaje namjera ili zahtjev za cjelovitošću s obzirom na mnoštvo različitih tipova antropologija koji zavise od svojih polazišta. Tako postoji teološka i filozofska antropologija te različiti fundamentalni (utemeljeni na znanosti) tipovi antropologije: liječničko-medicinska, biološko-evolucijskoteorijska, potom antropologija utemeljena na

i ponašanja, psihologija, sociologija, jezikoslovlje, povijest, istraživanje kulture i religije) u smislu sinteze³ ili pak smije početi od vlastitih, filozofskih postavki, npr. od neposrednog čovjekova iskustva samoga sebe, da bi refleksijom – analizom i tumačenjem sadržaja toga iskustva – doprla do strukture čovjekove biti?⁴ Put sinteze problematičan je zbog potrebe određenja *principa integracije* heterogenih elemenata, principa koji proizlazi iz *jedinstva* cjelokupne strukture stvarnosti i toj stvarnosti u njezinoj različitosti *prethodi*. U tom slučaju polazimo od pretpostavke da jedinstvo cjelokupne stvarnosti već *postoji*, a traženje takvoga principa zadaća je filozofije, dok rezultati istraživanja pojedinih znanosti moraju položiti račun svojim uvjetima mogućnosti koji proizlaze iz cjeline. S druge strane, pođe li filozofska antropologija iz ljudskog samorazumijevanja, od postavki koje prethode pojedinačnim znanostima i o njima su neovisne, dobiva, čini se, samo sterilnu apstraktnu cjelinu, u sebi izoliranu od empirijskih znanosti. U tome je vidljiva antinomija filozofske antropologije.⁵ Na jednoj je strani konkretno mnoštvo podataka kojem nedostaje princip jedinstva, a na drugoj strani apstraktna cjelina kojoj, međutim, izmiče konkretna punina. Kako, dakle, pomiriti filozofsku i antropološku (empirijsku) dimenziju ljudske stvarnosti? Čini se da se već i za to preliminarno metapitanje, za *pitanje o pitanju* o čovjeku moramo osloniti na određenu *pretpostavku* o tome što je čovjek. Naime, odgovor na pitanje o mogućnosti pomirenja filozofske i empirijske antropologije ovisi o prihvaćanju ili neprihvaćanju filozofskoga »neznanstvenog« (kako bi neki htjeli) pristupa čovjeku.⁶

Nijedna pojedinačna prirodna znanost ne može odgovoriti na pitanje *što je čovjek* u njezinoj cjelini, nijedna ne iscrpljuje tu cjelinu u potpunosti. Ona, doduše, tu cjelinu dotiče, ali samo u okviru izabrane metode. Poteškoća na metodi utemeljenog scijentizma jest u tome što primat metode ukida teorijsku relevantnost znanosti. Ako, naime, kao znanstveno vrijedi samo ono što se dosiže metodama prirodnih znanosti, onda to znači da je glavni kriterij znanstvenosti *metoda*, a ne

eksperimentalnoj psihologiji te nasuprot njoj na humanistički (u smislu »Gesisteswissenschaften«) orijentiranoj psihologiji, antropologija bazirana na psihijatriji školske medicine ili, s druge strane, na različitim školama dubinske psihologije. U današnje vrijeme sve više maha uzimaju antropologije potaknute napretkom neurobiologije i fiziologije mozga.

³ Tako filozofsku antropologiju gradi npr. Gehlen. Usp. Arnold GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Quelle & Meyer, Wiesbaden, 131997.; hrv. prijevod: ISTI, *Čovjek. Njegova narav i njegov položaj u svijetu*, Breza, Zagreb, 2005.

⁴ Solidnu sintezu širokog spektra različitih polazišta filozofske antropologije vidi u: Emerich CORETH, »Was ist philosophische Anthropologie?«, u: Emerich CORETH (ur. Christian KANZIAN), *Beiträge zur Christlichen Philosophie*, Tyrolia, Innsbruck, 1999., str. 309–312.

⁵ Usp. ISTI, *nav. dj.*, str. 313.

⁶ Znanstvenost filozofije zasebna je tema s kojom se u okviru ovog rada ne možemo baviti. Ovdje ćemo pretpostaviti njezinu znanstvenost pod uvjetom da pojam znanstvenosti nije ograničen na znanje dobiveno metodama prirodnih znanosti.

theoria, tj. znanje, istina u aristotelovskom smislu. Traženje istine pak ne smije se ograničiti na samo jednu metodu, jer takav način znanstvenosti sužuje stvarnost na samo jedan njezin vid, a to je fizički svijet, tj. materija. Empirijske znanosti istražuju *pojedine kontingentne aspekte čovjeka* kao *pred-met*, kao nešto što se može promatrati, verificirati i registrirati. Takva pak metoda nije dostatna za otkrivanje čovjekove *bîti*, onoga što je bitno ljudsko, jer čovjekova *bît* nadilazi bilo koji aspekt empirijske predmetnosti. Ipak, dimenzija čovjekove *bîti* koja dotiče smislenu cjelinu čovjekova bitka *pretpostavka* je bilo kojem empirijskom pristupu. Ta je pretpostavka *predznanje* ili *predrazumijevanje* onoga što čovjek jest i zahvaljujući njoj rezultati empirijskih znanosti mogu postati bitni za razumijevanje čovjeka. Dođe li npr. jedan biolog ili genetičar do spoznaje koja je važna za čovjekov životni proces, ta mu spoznaja sama po sebi ne daje informaciju o tome *što je čovjek*. On to već *unaprijed* mora znati ili barem slutiti da bi svoje uvide u biološke procese i zakonitosti prepoznao kao antropološki bitne.⁷ Čovjekovo *predznanje* i *predrazumijevanje* samoga sebe stoji prije bilo kakvoga sadržajnog znanja i razumijevanja pojedinačnih sadržaja. To *predrazumijevanje* čini cjelinu koja prethodi i obuhvaća pojedinačne spoznaje. Njoj se ne može pristupiti kao *pred-metu*, ona tvori uvjet mogućnosti empirijskog razumijevanja sebe i svijeta te u isto vrijeme te empirijske spoznaje u sebi integrira. Cjelina se izražava kroz dijelove, ali dijelovi nikad u potpunosti ne tumače cjelinu kao takvu. Ipak, dijelovi mogu pridonijeti boljem razumijevanju cjeline i boljem čovjekovu samorazumijevanju kao dijelu cjeline. Znanstvena dostignuća uvelike utječu na čovjekovu sliku o samome sebi, na njegovo mišljenje, prosuđivanje, vrednovanje i djelovanje, ukratko na način na koji čovjek razumijeva samoga sebe u svijetu.

Jedina disciplina koja promatra čovjeka kao čovjeka u sklopu cjeline sintetizirajući sve dimenzije ljudskosti jest filozofska antropologija, i to stoga što s jedne strane pita o *bîti* čovjeka, a s druge strane uzima u obzir i pojedinačne prirodoznanstvene spoznaje o čovjeku koje potom reflektira u svjetlu smislene cjeline.⁸ U tom smislu ne može se ni povijest čovjekova razvoja prihvatiti kao filozofski legitimna postavka antropologije iz jednostavnog razloga što pitanje

⁷ Usp. ISTI, *nav. dj.*, str. 314. Zbog toga se iz tabora naturalističkih pokušaja tumačenja čovjeka postavljena teza da su svi opravdani oblici spoznaje u krajnjoj liniji pozitivno-znanstveni oblici, ne može pozitivno-znanstveno verificirati. Vidi o tome: Joseph QUITTERER, Edmund RUNG-GALDIER (ur.), *Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999. (osobito prvo poglavlje); Edmund RUNG-GALDIER, *Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, Kohlhammer, Stuttgart, 1996.

⁸ Ovdje je osobito potrebno istaknuti Helmutha Plessnera, koji stoji tako reći u sredini između onih filozofa koji polaze od mnoštva empirijskih podataka pojedinih prirodnih znanosti i onih koji pitane čovjeka »načinju« čisto filozofski, polazeći od fenomena čovjekova iskustva samoga sebe. Usp. Helmut PLESSNER, *Stupnjevi organskoga i čovjek. Uvod u filozofsku antro-*

o čovjekovoj biti nije isto što i pitanje čovjekova nastanka.⁹ Isto vrijedi i za postavke koje polaze od razlike između čovjeka i životinje ili od proučavanja ponašanja i kulture ranog čovjeka.¹⁰ U okviru aktualne diskusije možemo reći da ni biomedicinsko proučavanje embrija i stadija njegova razvoja ne daje cjelovit odgovor na pitanje o čovjeku. U filozofskom smislu pitanje čovjekove tjelesnosti ne može se promatrati izolirano, nego kao sastavni *element* tumačenja cjelokupne stvarnosti. Čovjek je konstituiran dijakronično i uzimanje bilo kojeg vremenskog momenta za jedini temelj ili kriterij određenja njegove biti značilo bi nedopustivu redukciju. Čovjeku se ne smije pristupiti statički, nego dinamički; on, naime, nikad nije dovršen, »gotov čovjek«, nego se neprestano razvija, nastaje, i to vrijedi za svaki trenutak i svaki »oblik« njegova postojanja: za razdoblje kad je embrij, u djetinjstvu, mladenaštvu, zrelosti i starosti. Jednako vrijedi i za status embrija koji prolazi kroz različita razdoblja razvoja: ni u jednom od tih razdoblja nakon spajanja spolnih stanica nije riječ o apsolutno novom početku, već samo o momentima jednog jedinog kontinuiranog razvoja.¹¹ A ono što se razvija u svojoj je biti uvijek isto, postoji nositelj razvoja koji jamči dijakronički identitet i omogućava kontinuiranost.¹² Stoga se pitanje o čovjekovoj biti, o tome što je on ne može izjednačiti s pitanjem njegova nastanka niti se nastanak čovjeka može odrediti na bilo kojoj poziciji njegove razvojne ljestvice.

2. Čovjek kao osoba

Metodološki, u filozofskom propitivanju o čovjeku možemo poći od čovjekova temeljnog iskustva samoga sebe. Čovjek se doživljava i ponaša »svijetu otvo-

pologiju, Breza, Zagreb, 2004.; ISTI, *Conditio humana. Filozofijske rasprave o antropologiji*, Globus, Zagreb, 1994.

- ⁹ »Čak ako čovjek genetički potječe od životinjskih oblika života, iz toga ne slijedi da je on životinja – bilo da je riječ o više ili niže razvijenome majmunu. Štoviše, činjenice iz povijesti razvoja antropološki se mogu razumjeti i tumačiti samo pod pretpostavkom prethodnog znanja o čovjeku. Unaprijed moramo znati što čovjek jest, da bismo smisljeno mogli pitati kako je nastao« (Emerich CORETH, »Was ist philosophische Anthropologie?«, str. 315).
- ¹⁰ Vidi djelomično o tome npr. kod Maxa Schelera. »Što je, dakle, čovjek primarno? On je 1) životinja sa znakovima (govor); 2) životinja s oruđem; 3) biće s mozgom, tj. biće u kome se mnogo veći dio energije više utroši samo za mozak, osobito za djelovanje kore, nego kod životinje« (usp. Max SCHELER, »Čovjek i povijest«, u; ISTI, *Ideja čovjeka i antropologija. Izbor tekstova*, Globus, Zagreb, 1996., str. 111).
- ¹¹ Usp. Rainer KOLTERMANN, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtentwurf*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1994., str. 322.
- ¹² O raspravi o pitanju osobnog identiteta kroz vrijeme s pozicije analitičke filozofije vidi: Michael QUANTE (ur.), *Personale Identität*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1999.

reno«¹³, svjestan širine stvarnosti koja ga obuhvaća. Na prvome mjestu zasigurno je njegova inteligencija, koja ga izdiže nad ostale životinje čijoj obitelji čovjek kao tjelesno živo biće pripada. Njegova inteligencija nije samo *viša* nego i *drukčija*.¹⁴ Takva drukčija inteligencija – a to klasično zovemo *racionalnošću* – čovjekova je duhovna komponenta: »omogućuje« mu da se čudi, da postavlja pitanja (osobito pitanje o smislu vlastite egzistencije), da spozna, da teži za istinom, da mu se pripisuje sposobnost odgovornog i moralnog djelovanja. S Jaspersom među čovjekova temeljna iskustva možemo pridodati i iskustvo graničnih pitanja, uključujući svijest o njegovoj ugroženosti s obzirom na činjenicu smrti. U iskustvu smrtnosti čovjek je potpuno prepušten samome sebi, pri čemu mu se otvara cjelina egzistencije.¹⁵ Zanimljivo je primijetiti da su sva pitanja koja dotiču čovjeka i čovjekovu refleksiju o samome sebi bitno filozofska pitanja,¹⁶ što je jedan od pokazatelja da filozofija ne smije čitav posao traženja odgovora na pitanje *što je čovjek* prepustiti empirijskim znanostima. Štoviše, filozofija ima zadaću otkrivanja uvjeta mogućnosti znanstvenih istraživanja.¹⁷ Potrebno je naglasiti da se nijedna od nabrojanih postavki (jednako vrijedi i za sve druge ovdje nespomenute filozofske postavke) ne smije voditi željom da čovjeka kao takvog, njegovu »cijelost«, *svede* na bilo koju od njegovih bitnih vlastitosti. Tu je više riječ o *pokušajima* da se polazeći od relevantnih antropoloških fenomena *razjasni* i *približi* ljudski tubitak u njegovoj cjelini bez zahtjeva za konačnom cjelovitošću. No svaki takav pokušaj, iako operira s bitno ljudskim vlastitostima, *ne* iscrpljuje sav sadržaj pojma *čovjek* niti izriče njegovu bit, smještenu u cjelinu stvarnosti. Kažemo li da je čovjek biće koje djeluje, koje govori, biće povijesti, kulture ili biće koje stvara umjetnost, tehniku ili znanost, uvijek je riječ o karakteristikama koje su bitno ljudske, ali one niti pojedinačno niti zajedno još uvijek ne daju potpuni odgovor na pitanje što čovjeka u konačnici tako konstituira da se sve nabrojeno uopće može nazvati specifično ljudskim.¹⁸ Niti takvi pokušaji rješenja ne daju nam dakle odgovor na pitanje: *Što*

¹³ Max SCHELER, »Položaj čovjeka u kozmosu«, u: ISTI, *Ideja čovjeka i antropologija*, str. 152. Scheler svijet ovdje ne misli fenomenološki u husserlovskom ili heideggerovskom smislu, nego svijet kao stvarnost koja ga okružuje i čije se granice neprestano šire sve do otvorenosti prema bitku.

¹⁴ Njezine su glavne karakteristike: tehnika, tradicija, napredak, sposobnost drukčijeg načina mišljenja nego druge životinje i refleksija. Usp. Joseph M. BOCHENSKI, *Uvod u filozofsko mišljenje*, Verbum, Split, 2001., str. 81.

¹⁵ Usp. Karl JASPERS, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, Piper, München-Zürich, ³⁰1992., str. 18-20.

¹⁶ Podsjetimo samo na Kantova temeljna pitanja filozofije uključena u jednom jedinom pitanju »Što je čovjek?«.

¹⁷ Usp. Michel SERRES, *Éclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Éditions François Bourin, Pariz, 1992., str. 129.

¹⁸ Usp. Emerich CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia, Innsbruck, 1973., str. 139.

je čovjek u ontološkom smislu? Drugim riječima, na pitanje: *Po čemu je čovjek čovjek*, koji je *unutarnji temelj ili princip ljudskosti*? Jasno je da i u takvom pristupu pitanju o čovjeku važnu ulogu ima predrazumijevanje cjeline u kojoj se stoji kad se određena čovjekova vlastitost izabire kao polazište utemeljenja njegove posebnosti. Stoga je pri svakom razlikovanju ljudskih vlastitosti potrebno neprekidno *imati na pameti cjelinu* unutar koje se to razlikovanje događa. Samo tako moguće je u ispravnom svjetlu vidjeti i vrednovati pojedinačne pojavnosti ljudskosti, bez njihova izoliranja ili apsolutiziranja.¹⁹

Pitanje o specifično ljudskom i o ljudskoj biti zrcali se u diskusiji odnosa tijela i duše. Ne ulazeći u razgranatu diskusiju o toj temi, oko koje se razvila »čitava filozofija« (*philosophy of mind*), primijetiti ćemo samo da stavove i o tom pitanju uvelike određuju i usmjeruju uvjerenja i iskustva koja oni koji se tim pitanjima bave kao pretpostavke temeljene na vlastitom egzistencijalnom iskustvu unose u svoja promišljanja. To ljudsko jedinstvo biti, koje se sastoji od tijela i duše (i duha), a koje se ostvaruje u svjesnom samoposjedovanju i slobodnom samodirivanju, nazivamo *osobom*. Svaki pojedini čovjek mora biti najprije ontološki konstituiran kao samostalno tjelesno-duhovno jedinstvo da bi se uopće mogao u slobodi ostvariti. »Čovjek je već osoba, prije nego se osobno sâm ostvaruje.«²⁰ Osobnost je pak osobina ljudskosti uz koju se veže ljudsko dostojanstvo.

Ako i nije moguće sa sigurnošću postići konsenzus (dakako, ne konstitutivno, nego epistemološki) zbog elemenata koji su u smislu spoznaje ljudske biti zavijeni velom misterija, važno je njegovati poštovanje prema tom misteriju upravo zbog mogućnosti da se u budućnosti pokaže negativnost posljedica izazvanih mogućim nepoštivanjem trenutno u svojoj potpunosti nespoznatljivog. A ondje gdje postoji neznanje i nejasnoća, intelektualna i moralna odgovornost nalažu početi od pretpostavke u korist slabijeg.

3. Ključna uloga svjetonazora

Vidimo da, bez obzira na to od kojih se postavki polazi – bilo prirodoznanstvenih bilo čisto filozofskih – pri pokušaju pronalaženja odgovora na pitanje o čovjeku, ostaje otvorenim pitanje predrazumijevanja cjeline, jer upravo to predrazumijevanje određuje način i smjer razmišljanja o čovjeku kao dijelu cjeline te daje smisao pojedinačnim fenomenima ljudskosti. Činjenica da postoji jedno takvo predrazumijevanje koje nije moguće do kraja »locirati« i prozreti, upućuje na to da je čovjekova stvarnost mnogo obuhvatnija od one obuhvaćene samo njegovom intencionalnošću.

¹⁹ Usp. Emerich CORETH, »Was ist philosophische Anthropologie?«, str. 325.

²⁰ ISTI, *nav. dj.*, 164.

Predrazumijevanje cjeline, koje ima tako važnu ulogu u razumijevanju čovjeka i njegove biti, jest zapravo pitanje svjetonazora. Svjetonazor je stav o cjelini stvarnosti i pozadina iz koje se tumače i u koju se integriraju znanstvene spoznaje, ali i filozofska i teološka promišljanja te religiozna praksa.²¹ Ne smijemo naime, uz dužno poštovanje koje dugujemo prirodnim znanostima i metodama, zanemariti činjenicu da je čovjek *i* filozof *i* religiozno biće, a to pak uključuje stvarnosti koje nadilaze područje empirijskoga. Upravo je to točka na kojoj se razilaze mišljenja o tome što je čovjek. Smijemo li prelaziti granicu empirijskoga? Naime, znanstvene činjenice kao takve nitko razuman neće postavljati u pitanje. One imaju svoju epistemološku vrijednost koju im mora priznati i filozofija (i teologija). Štoviše, što se prirodne znanosti striktnije drže svoje metode, svjesne svojega formalnog objekta, priznavajući parcijalni karakter svojih rezultata, to kvalitetnije daju svoj doprinos slici čovjeka. *Interpretacija* znanstvenih činjenica pitanje je svjetonazora, tj. ovisi o predrazumijevanju cjelokupne stvarnosti, tako te se i znanstveni rezultati interpretirani s tog aspekta uključuju u svjetonazor od kojeg se u interpretaciji već polazi. Muck je pokazao da ograničavanje na metodologiju pojedinih znanosti ne može objasniti racionalnost svjetonazora.²² Rezultati pojedinih znanstvenih disciplina zadovoljavaju spoznaju predmeta *za* te discipline. *Za* mnoge spoznaje glede njihova predmeta postoji već predznanstveno iskustvo, tj. spoznaje o osnovnoj metafizičkoj strukturi iskustvenih predmeta. Spoznaje o materijalnom svijetu »dobi-vene« na taj način primjenjuju se na rezultate pojedinih znanosti. Opravdanje takvih postupaka poziva se na spoznajnoteorijski realizam. Takva filozofska interpretacija omogućava uključivanje mnoštva prirodznanstvenih podataka u cjelinu koja je metafizičke naravi.²³

²¹ James W. Sire definira svjetonazor kao »zbir pretpostavki (koje mogu biti istinite, djelomično istinite ili potpuno neistinite) kojih se držimo (svjesno ili podsvjesno, dosljedno ili nedosljedno), o temeljnome ustrojstvu našega svijeta« James W. SIRE, *Izazov svjetonazora. Pregled temeljnih svjetonazora*, STEPress, Zagreb, 2002., str. 20). U nastavku Sire donosi i sedam temeljnih pitanja pomoću kojih je moguće »odrediti« što je (i kakav je) svjetonazor. Usp. ISTI, *nav. dj.*, str. 21.

²² Usp. Otto MUCK, »Der Beitrag der Wissenschaftstheorie zur Klärung der Rationalität von Glaube als lebenstragender Überzeugung«, u: Otto MUCK (ur. Winfried LÖFFLER), *Rationalität und Weltanschauung*, Tyrolia, Innsbruck, 1999., str. 101–105.

²³ »Argumentacija glasi otprilike ovako: Rezultati fizike govore o predmetima, recimo o elementarnim česticama, pomoću kojih fizika objašnjava iskustvene datosti sukladno metodi fizike; međutim, prema nauku o spoznaji kritičkog realizma, ono po čemu se iskustvene datosti (uzimajući u obzir spoznaje pojedinačnih znanosti) objašnjavaju nije proizvod spoznavajuće i stvarajuće svijesti, nego realno bivajuće koje egzistira neovisno o ljudskom činu spoznaje; prema tome, prema predmetima o kojima govore fizikalne teorije potrebno se odnositi kao prema realno bivajućima; a na realno bivajuće mogu se primijeniti metafizički principi (kauzalni princip i substancijalni princip), dakle i na predmete o kojima govore fizikalne teorije. Stoga je bez daljnega moguće metafizičke principe primijeniti na rezultate pojedinačnih znanosti i tako te

Ako prihvatimo ontološku konstituciju ljudskosti, a prihvaćaju je i neki smjerovi analitičke filozofije,²⁴ onda dobivamo nešto što neće ovisiti o pojedinačnim spoznajama prirodnih znanosti (koje se N.B. razvijaju, nisu završene, nego otvorene prema novim, pa i drukčijim spoznajama) niti o konkretnim kvalitetama individualne pojavnosti, bilo u smislu autonomnosti, sposobnosti komunikacije, samosvijesti ili bilo koje druge karakteristike koju bismo izdvojili kao bitno ljudsku te je učinili temeljem ljudske biti i ljudskog dostojanstva. Ljudska bit ne da se egzaktno tematizirati i objektivirati. Čovjek je »nerazrješivi čvor indeterminacija«. ²⁵ Upravo zbog toga što je čovjekovu bit nemoguće u potpunosti definirati, ona je temelj dostojanstva konkretnog čovjeka bez obzira na trenutačni stadij njegova razvoja ili na kvalitetu i razvijenost bitno ljudskih vlastitosti. Na tragu takvoga holističkog pristupa čovjeku vidimo mogućnost opravdanja njegove *nedodirljivosti*. Naime, nemogućnost artikuliranja definicije koja bi iscrpila sav sadržaj pojma *čovjek* ili *čovjekovo dostojanstvo* ostavlja otvorenom mogućnost zlorabe i interpretacije koja bi bila u skladu s interesima i ciljevima bilo političkih bilo profilerskih grupacija. Priznavanje nedodirljivosti obvezuje nas na intelektualno i znanstveno poštenje u smislu eksperimentalne apstinencije glede onih segmenata ljudskosti u kojima bismo zbog znanstvene radoznalosti mogli aktivirati procese sposobne oštetiti ili ugroziti ljudsko dostojanstvo. Drugim riječima, ljudskom dostojanstvu osigurava se dužno poštovanje samo ako se srži ljudskosti prizna nedodirljivost. Teološki, za to postoji opravdanje u ljudskoj bogosličnosti. Filozofski, ta je teza prihvatljiva ako se čovjeku prizna principijelna otvorenost prema transcenciji. U filozofskoj tradiciji otkriće i priznanje transcendentne komponente ljudskog tu bitka nalazimo već u Platonovim i Aristotelovim djelima, a još jače u judejsko-kršćanskoj objavi. Čovjek se doživljava dionikom božanskog bitka. Po tom iskustvu transcencije ljudske svijesti čovjeku se otvaraju nove dimenzije bitka koje imaju posljedice za njegovo samorazumijevanje u bitku. Budući da je čovjek u isto vrijeme dionik imanentne i transcendentne dimenzije svijeta, on se nalazi *metaxy*, u jednom *između*. Iz te perspektive nedopustiva je bilo kakva podjela na subjekt i objekt u spoznajnom procesu u svijesti. Eric Voegelin u tom smislu razlikuje intencionalnost i luminoznost svijesti. Intencionalnost razlikuje subjekt svijesti, koji je lokaliziran u fizički konkretnom čovjeku, i predmete o kojima govori. Ti se predmeti nalaze izvan tjelesne opstojnosti su-

rezultate obraditi filozofski te njihovu mnoštvenost u metafizici svesti na posljednje jedinstvo« Otto MUCK, »Methodologie und Metaphysik«, u: ISTI, *nav. dj.*, str. 158.

²⁴ Npr. deskriptivni, ili u manjoj mjeri fenomenološki, za razliku od naglašeno naturalističkog smjera. Više o tome u: Edmund RUNGALDIER, Christian KANZIAN, *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1998.

²⁵ Julien FREUND, *Philosophie philosophique*, Éditions La Découverte, Pariz, 1990., str. 293.

bjekta. Luminoznost obuhvaća mnogo više jer i subjekt pripada stvarnosti koja se spoznaje kao objekt. Tu, dakle, nije riječ niti samo o stvarnosti subjekta niti samo o stvarnosti objekta, nego o stvarnosti koja obuhvaća oboje. A čovjekova je svijest, možemo reći, povezana s tom sveobuhvatnom stvarnošću. Dvije spomenute strukture svijesti ne smiju se dijeliti. Ignoriranje te činjenice ograničilo je filozofiju na intencionalnu komponentu svijesti, što je imalo za posljedicu odbacivanje govora o Bogu kao projekciji ljudske svijesti. Voegelin, međutim, tvrdi da je punu ljudskost moguće doseći tek onda »kad se onostrano božansko ponovno vrati u čovjeka«. ²⁶ Zbog toga Voegelin naglašava čovjekovo mjesto u *između*, što znači da ljudska egzistencija ima participatorski karakter. U *između* čovjek ima dioništvo na transcendenciji. Na taj način čovjek stvarnost doživljava i iznutra, tj. i sebe kao dio te stvarnosti, a ne samo stvarnost kao predmet izvan sebe. U čovjekovoj otvorenosti prema transcendenciji i priznavanju svih područja bitka, uključujući i onostranost, Voegelin vidi istinsku racionalnost svojstvenu samo čovjeku. ²⁷ U toj racionalnosti, koja obuhvaća sva područja bitka, slutimo povezanost s uvjerenjima koja upravljaju čovjekovim djelovanjem, tj. svjetonazorom. Čovjek svoje životno iskustvo gradi – svjesno ili nesvjesno, priznavajući to ili ne priznavajući – upravo na iskustvima stečenim takvim tipom racionalnosti te na temelju toga iskustva interpretira i integrira novostečena iskustva.

4. Ljudska prava i etičke implikacije ljudskog dostojanstva

Ljudsko je dostojanstvo temelj i pretpostavka ljudskih prava. Ljudska prava pak zahtijevaju jedan temelj koji nije relativan niti diskutabilan. Još prije nego što su ljudska prava dobila svoju pozitivnu formulaciju, ljudi su znali da postoje »prava« koja im pripadaju, a koja nisu dobivena od drugih ljudi ili postignuta na račun drugih i koja ostaju mjerilo tijekom cijeloga ljudskog života. Pritom se jasno razlikovala čovjekova ugroženost od prirode i od drugih ljudi. Osnovni zahtjevi ljudskosti ne trebaju se konstituirati, nego samo otkriti, formulirati i priznati kao takvi. Intenzivnije promišljanje o ljudskim pravima rezultat je pogoršanja situacije pojedinca unutar zajednice početkom novoga vijeka monopoliziranjem državne moći i vlasti. Sva se vlast razumijevala samo kao dodijeljena vlast od države. Pritom je sve više raslo uvjerenje da čovjeku pojedincu pripadaju prava koja prethode državnoj naklonosti u smislu njihova

²⁶ Eric VOEGELIN, »Der meditative Ursprung philosophischen Ordnungswissens«, u: ISTI (ur. Peter J. OPITZ), *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988., str. 175.

²⁷ Usp. Eric VOEGELIN (ur. Gerhart NIEMEYER), *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia, 1990., str. 149.

priznavanja. Jednako tako, usporedno s idejom jednakosti svih ljudi,²⁸ rasla je svijest da nijekanje prava drugima znači postavljanje u pitanje i vlastitoga pravnog statusa.²⁹ Ljudska prava imaju s obzirom na njihovo priznavanje univerzalni karakter: ako ih priznajemo sebi ili skupini ljudi, moramo ih priznati svima, ako pak ih niječemo drugima ili čak samo jednom jedinom čovjeku, niječemo ih svima (i sebi).

Ljudska prava u svojoj konačnoj formulaciji plod su konsenzusa, što ne može vrijediti i za ljudsko dostojanstvo. Ono je ukorijenjeno u čovjekovoj biti i ne može biti plod konsenzusa, jer postoji prije nego što je spoznato. Princip ljudskog dostojanstva, kao najviši princip iz kojega se izvode moralni i pravni principi, u konačnici nije moguće utemeljiti u smislu postojanja »golog« čovjeka prije i bez njegova dostojanstva u bilo kojem razdoblju njegova razvoja. Princip ljudskog dostojanstva može se samo *izvesti* iz čovjekove datosti. A čovjekova datost u refleksiji zapadnjačkoga kulturnog kruga *de facto* implicira osnovnu ideju (proizišlu iz židovsko-kršćanske tradicije) o čovjekovoj stvorenosti na sliku Božju i obećanom spasenju za sve ljude. Ljudsko dostojanstvo proizlazi iz te povijesno-kulturno-duhovne *činjenice*. Nepriznavanje te činjenice ili čak njezino eksplicitno (i pokatkad demonstrativno) nijekanje nimalo ne umanjuje njezinu faktičnost. Upravo na temelju dostojanstva *jedne* ljudske naravi i *jednog* uma, koji su zajednički svim ljudima, oblikovala su se u 18. stoljeću ljudska prava.³⁰ *Priznavanje* vrijednosti ljudskih prava *nema konstitutivni karakter* s obzirom na ljudsku slobodu, razumnost i društvenost, vrijednosti ljudskosti ne nastaju njihovom pozitivnom formulacijom ili donošenjem zakona. Upravo suprotno, vrijednosti i prava proizišla iz ljudskog dostojanstva *zahtijevaju* svoju formulaciju u normativnom smislu i na društvenom području. No je li taj zahtjev opravdan?

Čini nam se da postoje argumenti koji mogu pokazati razumnost i opravdanost toga zahtjeva. Jedan od njih je opće ljudsko iskustvo, zajedničko svim

²⁸ Ideja jednakosti svih ljudi sadrži i neke poteškoće. Prvo, ljudska prava odnose se samo na jedan isječak iz mnoštva ljudskih odnosa, tj. polaze od slike čovjeka zapadnoga kulturnog kruga, kao bića koje je obdareno sposobnošću samoodređenja i oblikovanja svijeta u kojem živi i koje je tek tijekom povijesti stvorilo državu. Takva slika čovjeka ne zadovoljava čovjekovu upućenost na društvo. Drugo, ideja jednakosti može zasjeniti činjenicu različitosti među ljudima i upućenosti jednih na druge upravo zbog te različitosti. Čini se da u izjavi o ljudskim pravima čovjek ne treba drugoga. Važna je samo pojmovna međusobna jednakost, dok konkretna različitost nema nikakvog značenja. Tu postoji opasnost da se ta beznačajnost protegne i na političku praksu. Usp. Norbert BRIESKORN, *Rechtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1990., str. 152.

²⁹ Zato se naglašava briga ne samo za vlastito dobro nego i za dobro drugih. Usp. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Reclam, Stuttgart, 2002., § 134.

³⁰ Usp. Norbert BRIESKORN, *Rechtsphilosophie*, str. 153.

kulturama, koje čovjeku pridaje posebni status i stavlja ga na vrh hijerarhije živih bića. Poteškoće ovdje nastaju u susretu empirijske i normativne komponente. Na prigovor da se pritom u pojmu dostojanstva čini nedopustiv prijelaz od faktičnog na normativno, od *biti* na *trebati*, te da to dvoje treba držati odvojenim, može se odgovoriti ukazivanjem na dva različita pojma bitka: jedan se odnosi na empirijsku faktičnost, a drugi bitak povezuje sa smislom (filozofska antropologija). I upravo taj potonji omogućava prijelaz s faktičnog na normativno. Jasno je da na taj način shvaćeno ljudsko dostojanstvo čovjeka obvezuje na ponašanje dostojno vlastitog dostojanstva. Naime, iz dostojanstva proizlaze *i dužnosti i prava* kako prema sebi tako i prema drugim nositeljima istoga dostojanstva. Nositelj dostojanstva to dostojanstvo ne može izgubiti, ono mu ne može biti zanijekano jer ga niti ne dobiva naknadnim priznavanjem. Ako ga se učini ovisnim o pozitivnom priznavanju, stvaraju se pretpostavke za mogućnost njegova uskraćivanja. A to bi značilo uzdrmati platformu međuljudskih odnosa koja počiva na temeljnoj jednakosti i ravnopravnosti svih ljudi i ljudski život učiniti nesigurnim i ovisnim o drugom, navodno njemu ravnopravnom čovjeku. Stoga je potrebno ponovno naglasiti da dostojanstvo pripada čovjeku *po sebi*; ono niti je poklonjeno, niti zaslužno, niti se nekome duguje. (Osim Bogu, ako u diskurs uključimo teologiju ili filozofski postuliramo ljudsku ukorijenjenost u transcendenciji.)

U novije doba sve se više ističe pitanje zaštite ljudskih prava s obzirom na razvoj znanosti i tehnike, zagađenosti okoliša ili svjetskog mira. U tom kontekstu nastaju nesporazumi o odnosu tehnologije i etike. Opći konsenzus o mnogim pitanjima na svjetskoj razini još se ne nazire.³¹ To više što je u mnogim slučajevima u kršenje ljudskih prava uključena država, koja bi ta prava trebala štiti i promovirati. Ljudska prava o kojima se govori u zapadnome kulturnom krugu proizvod su *jedne* kulture (iako u sebi pune različitosti) koja ne može i ne smije svoje vrijednosti nametati drugima upravo zbog poštivanja vlastitih principa koje nudi drugima kao poželjne vrijednosti. Dosljedno poštivanje principa proizišlih iz ljudskog dostojanstva (posredno preko ljudskih prava) rezultiralo je razvojem pluralnog društva i pluriperspektivnosti u traženju istine o čovjeku. Sociološki, Niklas Luhmann je pokazao da je struktura društva funkcionalno izdiferencirana te možemo govoriti o multicentričnom društvu. Ne postoji središnja instanca koja bi mogla obuhvatiti cjelokupno društvo, transcendirati i objediniti sve podsustave. Svakom podsustavu u odnosu prema okolini, tj. prema drugim podsustavima, nedostaje struktura i simbolika koja bi upućivala prema cjelini. »Ta je upućenost isključivo u samoj funkciji, tj. u jednom prin-

³¹ Usp. ISTI, *nav. dj.*, str. 155. Potrebno je ipak naglasiti da postoje pokušaji diskusija i djelovanja u tom smjeru. U Toledu je, naime, u studenome 2006. održan *Španjolski socijalni tjedan* na temu »Ljudska prava – temelj stvaranja opće kulture«.

cipu, koji si okolina ne može prisvojiti.«³² Budući da se svaki podsustav bavi samo dijelom stvarnosti, nedopustivo je apsolutiziranje spoznaja i rezultata bilo kojeg podsustava i njihova projekcija na cjelokupnu stvarnost, tj. sustav, osobito kad je riječ o normativnim aktima. Ako se to pravo niječe filozofiji, koja teži tumačiti cjelokupnu stvarnost, čini mi se još manje prihvatljivim takvu ulogu povjeriti bilo kojoj od tzv. egzaktnih znanosti.

Ne prihvati li se *nezaslužena neotuđivost i nedodirljivost* ljudskog dostojanstva, otvaraju se vrata zloporabi i manipulaciji čovjeka u ekonomske, političke i ideološke svrhe, uz opasnost totalitarizma bilo koje provenijencije te na čovjekovu funkcionalnu redukciju – on vrijedi toliko koliko ispunja zahtjeve dodijeljene mu funkcije (da se terminološki nadovežemo na Luhmana). Iz povijesti spominjemo samo fašizam i nacionalsocijalizam te komunizam. U prva dva ljudsko je dostojanstvo skrojeno na rasnoj, u posljednjem na ekonomskoj osnovi.

Usuđujemo se ustvrditi da na isti način, samo s drukčijim predznakom i mnogo perfidnije, to krojenje postoji i danas. Osjeća se tendencija da se prihvaća i potiče samo ono što donosi ekonomski profit, a čovjek koji toj dobiti ne pridonosi bilo kao potrošač bilo kao proizvođač postaje društvenim teretom. Ne određuje li se tu pomalo mjera ljudskom dostojanstvu? Još je opasnije kad se znanosti međusobno uspoređuju i rangiraju prema njihovoj profitabilnosti. Postoje tako znanosti u koje se *isplati* ulagati i one koje *uzalud* troše proračunski novac. Promatramo li to u kontekstu tržišne zakonitosti, tko nam jamči da onaj tko plaća neće poželjeti *naručiti* čovjeka s dostojanstvom po mjeri vlastitih interesa?

³² Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, sv. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980., str. 28.

Summary

HUMAN DIGNITY BETWEEN SCIENCE AND BELIEF

The question of human dignity cannot be observed as an isolated matter because it emanates from man's being. This article then gives particular attention to various ways to approach man and the problems that arise from that.

Classical philosophy succumbed – unjustly in our opinion – to the ideal of science understood from the natural perspective, and in particular metaphysics including philosophical anthropology ontologically founded as far as it places man in a perceived whole and as such gives him a deeper meaning that surpasses the empirical. Did we unjustly and too quickly abandon the philosophical discussion about man embedded in transcendence – something that is not a subject of empirical-experimental science? Not one individual natural science can answer the question of what man is as a whole. It admittedly, touches upon that whole but only within the framework of the selected method. Difficulties with the method founded on scientism are that the primate of that method discards the theoretical relevancy of science. If for instance something has scientific value only if it reaches methods of natural science then that means that the main criteria is scientific method and not theory, i.e. knowledge and truth in Aristotle's way of thought. Seeking the truth however must not be reduced to only one method because that method of science narrows reality to only one of its views and that is the physical world, i.e. matter. Empirical science researches individual contingent aspects of man as a subject, as something that can be observed, verified and registered. This method however is not sufficient to disclose man's being, something that is eminently human because man's being surpasses any aspect of empirical subjectivity.

In contrast to anthropology founded exclusively on realisation obtained by methods of natural science synthetic philosophy is the place which integrates the results of natural science and accepts the notion of reality that overbound the borders of the empirical. This starts from man's experience of himself as a bodily-spiritual whole in context of all round reality. Thoughts show that the very approach to this question is conditioned by belief which in the context of the achievements of natural science is particularly obvious in the interpretation of the realisations obtained.

Furthermore the article shows the unacceptance of attempts to determine human dignity from the starting point regardless of how eminent to the selfness of man and the need for a holistic approach which will not nor cannot completely satisfy intellectual curiosity and endeavours for exact objectivity of human dignity. It is that nondefining of dignity that enables its misuse. This then requires recognition and acceptance of the untouchable aspects of human dignity in all phases of man's diachrony as an indiscussable foundation of human rights.

In conclusion the article presents some of the dangers that emanate from reduced utilitaristic concepts of »human dignity«. Should undeserved inviolability and untouchability of human dignity not be accepted this could open the door to misuse and man's manipulation of the economic, political and ideological purpose with the danger of totalitarianism of any provenance and of man's functional reduction – it is worth as much as it fulfils the demands of the function it serves. In history reference is made only to Fascism

and Nationalism and not Communism. In the first two, human dignity was based on racial aspects and in the last, on economic aspects.

Today, we can feel the tendency to accept and inspire not only that which relates to economic profit and man who does not contribute to that profit either as a consumer or producer, becomes a burden to society. Does this not in a way set the measures for human dignity? What is more dangerous is when science is compared and ranked according to profitability. There are sciences that are worth investing into and those that are not worth allocating budget funds to. Observed in that context of market legality who can guarantee that he who pays will not want to order a man with the dignity created according to one's own interest?

Key words: human dignity, human rights, person, ontological anthropology, belief.

