
BIOETIČKO TEMATIZIRANJE LJUDSKOG UMIRANJA:
UMIRANJE U PROCJEPU MEDICINSKOG TEHNICIZMA I
ONTOANTROPOLOŠKOG "PERSONIZMA"¹

Tonči Matulić, Zagreb

UDK: 614.253

236.1

241.13

Izvorni znanstveni rad

Primljeno 12/2004.

Sažetak

Članak se bavi analizom stanja svijesti o umiranju i smrti u kontekstu suvremene medicinske znanosti i kliničke prakse, s jedne, te suvremene filozofsko-antropološke rasprave o statusu osobe, s druge strane. Članak u prvom dijelu sintetički ukazuje na niz uzroka koji su doveli do osiromašenja individualne svijesti o smislu umiranja i smrti u društvu, te o nekim negativnim posljedicama s obzirom na fundamentalno razumijevanje umiranja i smrti. U drugom dijelu se pobliže, mada ne iscrpno, analizira stanje suvremene medicine kao grane prirodne znanosti u sprezi s tehnikom te njezine reperkusije na stanje kliničke liječničke prakse. Dvije su glavne reperkusije toga stanja: primat tehnike nad etikom i primat materijalnoga nad duhovnim. Takvo stanje navodi na zaključak da je na scenu već nastupila ideologija tehnicizma koja se hrani elementima materijalizma. Treći dio članka se bavi bioetičkim tematiziranjem ljudskog umiranja, a promišljanja se fokusiraju na kritičku analizu negativnih učinaka radikalnog obračuna s ontološkom cjelovitosti čovjeka, raslojavajući to jedinstvo na biološki i duhovno-etički element. Ta se pojava sintagmatski naziva ontoantropološki "personizam", pri čemu pojam "personizma" označava oduševljenje osobom u duhu

¹ Ovaj članak je znatno prošireno i kritičkim aparatom opskrbljeno izlaganje "Bioetika ljudskog umiranja". Izlaganje je bilo u sklopu 5. simpozija "Hospicij i palijativna skrb" u povodu 10. obljetnice početka organiziranog hospicijskog pokreta u Hrvatskoj. Simpozij je održan u Zagrebu, 14.-16. listopada 2004., u organizaciji Hrvatskog društva za hospicij/palijativnu skrb Hrvatskoga liječničkog zbora, Hrvatske akademije medicinskih znanosti, Hrvatskog društva za liječenje boli i Hrvatskog društva prijatelja hospicija.

postmodernističkog zaborava metafizike osobe. Kao odgovor na takvu demoliranu ontoantropologiju, koja svoje korijene pruža u humusu ideologije tehnicizma i materijalizma, u nastavku, tj. u četvrtom dijelu članka promišlja se o nekim dimenzijama kršćanske vizije čovjeka s kojima se pokušava pokrpati ono što je poderano u suvremenim bioetičkim raspravama. Već se jedan pokušaj otkriva kao poticaj za ispravno vrednovanje pristupa umiranju i smrti dostojne čovjeka kao osobe, tj. kao jedinstvenog duhovno-tjelesnog bića. Na kraju, umjesto zaključka, donosi se kratko promišljanje koje upućuje na srž kršćanskog shvaćanja umiranja i smrti.

Ključne riječi: tehnika, tehnicizam, medicina, "personizam", smrt, umiranje, čovjek, duh, etika, kršćanstvo.

STATUS QUAESTIONIS

Otvaranje teme ljudskog umiranja u kontekstu suvremenih bioetičkih rasprava polazi od nekoliko sadržajnih premisa nekolicine autora koji, po našem sudu, pogađaju u samu bit ove teme te daju naslutiti kakvo je stvarno stanje umiranja i smrti u kompleksu društvenih odnosa u okviru zajedničkog kôda znanstveno-tehničke civilizacije. Glavna premissa od koje se polazi glasi: "Živimo u vremenu u kojemu glavna obilježja shvaćanja života i općenito slike kozmosa i postojanja dolaze ne više iz religije, nego iz prirodnih znanosti. Tu leži razlog da se smrt sve više shvaća na temelju postavki prirodnih znanosti".² Smrt, ali i njezina prethodnica umiranje, sve više poprimaju obilježja tehničke danosti, u smislu pitanja o tehničkim mogućnostima ovladavanja tim činjenicama. "Riječ je tu o posve rijetkim, velikim promjenama stanja onoga 'biti čovjek', o sekularnim promjenama ne samo načina života ili gospodarstva, nego mnogo dublje, samih struktura svijesti, dapače, ljudske dinamike poriva".³ Ta spoznaja prisiljava na bitno drugačije razumijevanje moderne tehnike. Već je M. Heidegger upozorio na problem razumijevanja biti tehnike, koja se više ne može izvoditi ili zaustaviti na uobičajeno instrumentalno i antropološko određenje tehnike po kojem "je

² A. Vučković, *Smislenost smrti: egzistencijalističko, židovsko i kršćansko gledište*, u: N. A. Ančić – N. Bižaca (ur.), *Pristupi umiranju i smrti. Zbornik radova teološkog simpozija*, Split, 22. listopada 1997., Crkva u svijetu, Split, 1999., str. 33.

³ A. Gehlen, *Duša u tehničkom dobu. Socijalnopsihološki problemi u industrijskom društvu*, AGM, Zagreb, 2004., str. 35.

tehnika sredstvo i ljudsko djelo". Heidegger ističe da to "vrijedi još i za modernu tehniku, o kojoj se inače sa stanovitim pravom tvrdi, da je nasuprot staroj rukotvornoj tehnici nešto posve drugo i zato novo".⁴ Osim toga, "samo instrumentalno, samo antropološko određenje tehnike u načelu je slabo; ono se zato ne da dopuniti naknadno prirodnim metafizičkim ili religioznim objašnjenjem".⁵ Time je pitanje o filozofiji tehnike samo postavljeno. Međutim, da bi se dublje shvatila dalekosežnost i kompleksnost pitanja o filozofiji tehnike, potrebno je postaviti jedno drugo pitanje, naime pitanje o naravi moderne prirodne znanosti. Ta se narav može sažeto predstaviti na sljedeći način: "Istodobno se čovjekov stav prema prirodi bio promijenio iz kontemplativnog u pragmatički. Nije nas više tako zanimalo pitanje kakva je priroda, nego smo radije pitali što se s njom može učiniti. Prirodna se znanost stoga pretvorila u tehniku".⁶ Pitanje o filozofiji tehnike stoga je eminentno epistemološke, a ne čisto funkcionalne prirode. To pitanje uključuje kompleks metafizičkih i teoloških pretpitanja i potpitanja. S tim se pitanjima ide ususret antropološkim i etičkim implikacijama koje u današnjem dobu neprestano zaokupljaju pozornost (bio)etičkih, političkih i društvenih rasprava, koje na prvi pogled izgledaju kao glavne teme i dileme. No, posrijedi je privid. Iza njih se kriju dublje metafizičke i ontološke, te, posljedično, teološke sumnje. Stoga je sasvim na mjestu pitanje o teologiji tehnike. Filozofija tehnike u svojim fundamentalnim promišljanjima još uvijek "luta" između dva ekstrema: radikalnog nihilizma i nekritičkog optimizma.⁷ U jednom slučaju tehnika je "sila koja ne vidi nikakav cilj koji bi ostvarila, nego samo rezultate koje bi postigla kao završetak svojih postupaka",⁸ činjenica koja nagovještava tehnički nihilizam.⁹ Tehničko doba "započinje kad upotreba tehnike

⁴ M. Heidegger, "Pitanje o tehnici", [J. Brkić, preveo], u: *Isti, Kraj filozofije i zadaća mišljenja. Rasprave i članci*, Naprijed, Zagreb, 1996., str. 222.

⁵ M. Heidegger, "Pitanje o tehnici", [J. Brkić, preveo], u: *Isti, Kraj filozofije...*, nav. dj., str. 234.

⁶ W. Heisenberg, *Fizika i filozofija*, [S. Kutleša, preveo], KruZak, Zagreb, 1997., str. 158, slična misao također ondje, str. 152 i str. 156, (emfaza je naša). Također usp. *Isti, Promjene u osnovama prirodne znanosti. Šest predavanja*, [M. Klepac, preveo], KruZak, Zagreb, 1998., str. 86.

⁷ Takav dojam se stječe iz monumentalnog djela, gotovo enciklopedijskog obujma i značaja, ispisanog na osam stotina i dvanaest stranica, talijanskog filozofa Umberta Galimbertija, naslovljenog *Psiche e Techne*. Usp. U. Galimberti, *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli Editore, Milano, 1999.

⁸ U. Galimberti, *Psiche e Techne...*, nav. dj., str. 706.

⁹ Usp. U. Galimberti, *Psiche e Techne...*, nav. dj., str. 709.

nema u vidu nikakvu svrhovitost (niti korisnost), nego samo vlastito potenciranje”.¹⁰ U njemu, tj. tehničkom dobu, tehnika se shvaća kao raspolaganje svijetom, istina se shvaća kao učinkovitost, razum se shvaća kao sredstvo, a svijet tehnike se shvaća kao prijevod svijeta života. Posljedično, u tehničkom dobu etika je spram nepredvidljivosti posljedica djelatne tehnologizacije posve nemoćna. Naime, “nije samo etika nakane (kršćanstvo i Kant), nego također i etika odgovornosti (Weber i Jonas) apsolutno nedjelotvorna, jer je njihova sposobnost uređenja enormno manja od reda veličine onoga što bi se htjelo urediti”.¹¹ Prema tome, tehnički nihilizam uvodi u igru bitak samoga čovjeka i svijeta u cjelini.¹² No, u drugom slučaju tehnika je “mjesto” otkrivanja istine. “*Téchne* je jedan svijet *aletheyein-a*”.¹³ To je glavno obilježje starog razumijevanja tehnike. Međutim, kako je tehnika u međuvremenu postala preduvjet bavljenja znanostima, onda to znači “reći da istina nije dana, nego je *sastavljena* od znanstvenih hipoteza koje ‘proizvode’ objektivnost prirode i od tehničkih raspoloživosti koje uvjetuju i verificiraju hipoteze, zbog čega je *tehnika ta koja stvara istinu*”.¹⁴ Dakle, u oba slučaja tehnika pobjeđuje. Bilo da je riječ o tehnici lišenoj svake svrhe, tj. smisla, bilo da je riječ o tehnici kao “mjestu” otkrivanja istine koja nije unaprijed dana, nego se postupno konstruira. I unatoč svim dosadašnjim filozofskim uvidima u bit tehnike, na pitanje o biti tehnike još uvijek nije odgovoreno. Jer svi ponuđeni odgovori više skrivaju nego što otkrivaju bit tehnike. To je zbog toga što ponuđeni odgovori stvaraju veću zbuđenost od ove što je bila prisutna pri samom postavljanju pitanja. Početno pitanje je glasilo: *Što možemo učiniti s tehnikom?* Istraživanje odgovora nije dalo nikakva rezultata, nego je nametnulo jedno “opasno” protupitanje: *Što tehnika može učiniti s nama?* Ostavljajući postrance filozofiju tehnike, treba se makar retorički zapitati što je s teologijom tehnike? Može li se teologija neprestano zadovoljavati kritikama upućenim na račun privremenih ili konačnih odgovora filozofije tehnike,¹⁵ ili bi i ona sama trebala poraditi na fundamentalnom određenju smisla

¹⁰ U. Galimberti, *Psiche e Techne...*, nav. dj., str. 399.

¹¹ U. Galimberti, *Psiche e Techne...*, nav. dj., str. 467.

¹² Usp. U. Galimberti, *Psiche e Techne...*, nav. dj., str. 48.

¹³ U. Galimberti, *Psiche e Techne...*, nav. dj., str. 103 (emfaze su u tekstu). Aluzija na Heideggera je očigledna, dočim u središtu pozornosti stoji razmatranje tehnike kao *aletheia-e*.

¹⁴ U. Galimberti, *Psiche e Techne...*, nav. dj., str. 317 (emfaze su u tekstu).

¹⁵ Primjerice: usp. S. Bongiovanni, *Destino della tecnica e fine dell'uomo?*, u: *Rivista di Teologia Morale*, vol. 42 (2001.), br. 3, str. 443-459.

tehnike u svjetlu fundamentalnih teoloških kategorija stvaranja i spasenja, povijesti i eshatologije? Privremeno bi trebalo barem skrenuti pozornost na ozbiljnost situacije, tj. na stanje duha u suvremenoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji. "Mi stojimo zapravo u vremenu preokreta koje pogađa sve – čitav kulturni sistem i sve njegove tzv. podsisteme (ako već želimo govoriti ovim jezikom): gospodarstvo kao i politiku, društvo, kulturu, znanost, umjetnost i religiju. Stojimo u preokretu koji zadire u temelje našeg društvenog i socijalnog identiteta. Na kocki ne stoji ovo ili ono u našim odnosima, na kocki je naš identitet".¹⁶ Teološka svijest o prisutnosti velikog preokreta temelji se na obrnuto proporcionalnom odnosu između svijesti o identitetu i samoga identiteta. Naime, što je identitet zahvaćen dubljom krizom, to se više budi svijest o važnosti identiteta. Analogno tome, upravo u vremenu hegemonije prirodnih znanosti i tehnike, dakle hegemonije koja svakodnevno "konstruira" istinu i ne dopušta legitimaciju nikakve druge istine koja ne bi podlijegala kriterijima znanstveno-tehničke konstrukcije, stalno se vraćamo na osnovno pitanje o istini.¹⁷ Iza paravana društvenih zbivanja skriva se veliko nezadovoljstvo ponuđenim odgovorima. Jer znanstveno-tehnička civilizacija ukida gotovo sve što je stalno, trajno i nepromjenljivo. "Sve se može – što dalje to više – tehnički reproducirati, na kraju čovjek reproducira i sam sebe. Čovjek je sve više samo svoj vlastiti eksperiment, a sve manje svoj vlastiti spomen".¹⁸ Računalna inteligencija postala je jedinim uzorom inteligencije, a takva inteligencija lišena je svakog spomena i sjećanja, jer ona ništa ni ne može zaboraviti. Računalna inteligencija, koja je preplavila našu kulturu, naše međuljudske odnose, naše živote, našu svakodnevnu praksu u svim sferama javne i privatne djelatnosti, bitno je inteligencija bez povijesti, bez morala, bez sposobnosti za patnju.¹⁹ Nije li čovjek postmodernoga doba sav u zagrljaju računalne inteligencije? Što se još značajno događa u ljudskom životu, a da nije povezano s

¹⁶ J. B. Metz, *Politička teologija 1967.-1997.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., str. 134.

¹⁷ Primjerice: usp. J. Ratzinger, *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Collana "Ragione e Fede" - 19, Edizioni Ares, Milano, 1996. Također od istog autora: usp. Isti, *Vjera – Istina – Tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004. Neki tekstovi iz ovog hrvatskog prijevoda njemačkog izvornika Glaube – Wahrheit – Toleranz (Verlag Herder, Freiburg i./B., 2003) poklapaju se s prethodnim talijanskim izdanjem navedene knjige.

¹⁸ J. B. Metz, *Politička teologija...*, nav. dj., str. 212.

¹⁹ Usp. J. B. Metz, *Politička teologija...*, nav. dj., str. 212.

računalnom inteligencijom, od rađanja do umiranja? Čovjek "je robot, nježna funkcionirajuća mašina, inteligencija bez sjećanja, patosa i morala".²⁰ Čovjeku prijete opasnost da mu se vlastiti identitet opet ne pretvori u sliku stroja, kakvu su već jednom orisali mehanicizam i naturalizam, te da bude mišljen kao dobro podmazana funkcionirajuća igračka u rukama tehnokrata ili kao spremnik napunjen biološkim tkivom i stanicama za igre bez granica genetičkih inženjera. U takvim se okolnostima praktični um još samo bavi pitanjem ostvarivanja interesa i dobiti, budući da je na mjesto čovjeka kao subjekta povijesti slobode stavljena priroda kao "sirovina" za neograničeno iskorištavanje u svrhu povećanja moći i stjecanja profita. Konačno je i sam čovjek sveden na jednu prirodnu veličinu, što je činjenica prepoznatljiva u radikalnom nijekanju metafizike, transcendencije, religije ili, ukratko, samoga Boga. Da bi čovjek mogao tehnički totalno ovlada(va)ti samim sobom, trebalo je u njemu svojevoljno zanijekati ili ukinuti svaku mogućnost odnosa s transcendencijom. Posljedično, čovjek znanstveno-tehničke civilizacije ide ususret budućnosti, u koju ne vjeruje nadnaravnom snagom "eshatološkog Božjeg pridržaja",²¹ nego neopozivim pristankom uz političko, tj. racionalno-instrumentalno planiranje društvenog napretka. Takvo planiranje već danas pokazuje mnoštvo simptoma istinskog nazadovanja, koje se uzaludno pokušava zamaskirati tehnokratskim obećanjima i medijskim podržavanjima virtualnog blagostanja o kojemu veći dio čovječanstva može samo sanjati. Dakako, sve to opet spada u teološku dijagnozu trenutnoga stanja. To nije fundamentalno-teološki odgovor na pitanje o tehnici u svjetlu teologije stvaranja i spasenja. Teologija tehnike, ako želi biti relevantna i razumljiva, mora također voditi računa o stvarnom stanju stvari u konkretnom povijesnom i društvenom kontekstu, no teološko-kritička analiza stanja nikada neće moći sasvim nadomjestiti fundamentalno-teološko obrazloženje same biti tehnike iz perspektive teologije stvaranja i spasenja. Već je Drugi vatikanski koncil, posebno u kontekstu govora o kulturi, skrenuo pozornost teolozima i čitavoj crkvenoj javnosti na važnost prepoznavanja i suočavanja kršćanske vjere s izazovima suvremene kulture, tj. znanstveno-tehničke civilizacije.²² Bavljenje tim izazovima nije strano suvremenoj teologiji,

²⁰ J. B. Metz, *Politička teologija...*, nav. dj., str. 169.

²¹ J. B. Metz, *Politička teologija...*, nav. dj., str. 67 i dalje.

²² Usp. Drugi vatikanski koncil, *Pastoralna Konstitucija "Gaudium et spes" o Crkvi u suvremenom svijetu*, (7. prosinca 1965.), Dokumenti Drugoga vatikanskog koncila, IV. izdanje, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986., br. 53-62, posebno br. 62, (u nastavku skraćeno GS).

no ipak se čini da smo još prilično daleko od jedne sustavne teologije tehnike. Ta se činjenica ne bi smjela opravdavati izlikom da ni filozofija tehnike nije daleko odmakla. To upućuje na zaključak da je kontekst znanstveno-tehničke civilizacije veoma problematičan, što će se pokušati potkrijepiti s nekoliko natuknica iz analize stanja suvremene medicinske znanosti i kliničke liječničke prakse.

Iz perspektive rečenoga nameće se zaključak da sadašnje društveno neslaganje oko, primjerice, elementarnih pitanja o ljudskom radanju i umiranju nije samo stvar etičkog neslaganja, tj. neslaganja koje se imenuje popularnom krilaticom činjeničnog pluralizma, nego je to ujedno stvar daleko dubljeg neslaganja, tj. neslaganja koje je nastalo kao posljedica razračunavanja s kršćanskom transcencijom i pogledom na svijet što ga je ona osiguravala. Ta je činjenica imala i, dakako, još uvijek ima, dalekosežne posljedice na tumačenje i razumijevanje cjelokupne zbilje svijeta i čovjeka u suvremenom dobu. Dogodio se jedan, ali ne i jedini obrat koji posljednjih desetljeća permanentno zaokuplja pozornost filozofa, sociologa, teologa, kulturologa i drugih mislilaca. Taj je obrat postao najbolje vidljiv iz perspektive neuravnoteženoga i nesrazmjernoga društvenog napretka koji se, danas je to krajnje izvjesno, temelji na parametrima prirodoznanstvene racionalnosti i tehničke učinkovitosti. To je stanje izvrsno dijagnosticirao papa Ivan Pavao II.: "Razvitak suvremene tehnike, odnosno razvitak civilizacije kojom gospodari tehnika, zahtijeva razmjerni razvitak moralnog života i etike. Međutim, izgleda da taj moralni i etički razvitak stalno zaostaje. Eto zbog čega taj inače divljenja vrijedan napredak, u kojem nije teško otkriti znakove čovjekove veličine, (...), također mora izazivati višestruke bojazni. Prva takva bojazan odnosi se na bitno i temeljno pitanje koje glasi: da li taj napredak, koji stvara i potiče sam čovjek, čini ljudski život na zemlji u svim njegovim vidovima 'čovječnijim'? Čini li ga 'čovjeka dostojnijim'?"²³ Temom ljudskog umiranja ne bi se imalo smisla baviti kad bi bilo moguće dati jednoznačan odgovor na postavljena pitanja. Sama pojava bioetike nagovijestila je buđenje etičke svijesti spram izazova znanstveno-tehničke civilizacije, materijalistički mišljenoga napretka i činjeničnog pluralizma. Etička svijest je probuđena. Opasnosti se ne smanjuju. One se svakodnevno povećavaju. Glasovi o tome su sve jači i brojniji. Prijetnje od samouništenja i pitanje o preživljavanju čovječanstva u budućnosti

²³ Ivan Pavao II., *Enciklika "Redemptor hominis"* (4. ožujka 1979.), u: *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, [M. Valković (ur. i uvod napisao)], Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991., br. 15, (u nastavku skraćeno RH).

dobivaju sve više na aktualnosti i akutnosti. "Čini se da je suvremeni čovjek stalno ugrožen od onoga što proizvodi, to znači: od proizvoda rada svojih ruku, i još više od rada svoga razuma, od težnji svoje volje. Plodovi mnogolike ljudske djelatnosti postaju vrlo brzo i često na nepodnošljiv način ne samo predmeti 'otudjenja' – što znači da bivaju naprosto oduzeti od onoga koji ih je proizveo – nego se, barem jednim dijelom, izravno i neizravno, ti plodovi okreću protiv samoga čovjeka".²⁴ Današnje kritičko propitivanje temeljnih humanih i etičkih vrijednosti može se smatrati jednim simptomom 'otudjenja', o kojemu govori Ivan Pavao II. Iza kulisa tih propitivanja skriva se jedinstvena potraga za smislom. U suvremenom dobu u kojemu prevladava prirodoznanstvena slika svijeta,²⁵ koja je samo semantička inačica za znanstveno-tehničku civilizaciju, pitanja o smislu života i smrti, rađanja i umiranja, zla i dobra, boli i patnje, djelovanja i ponašanja, postala su pitanja od prvorazrednog značenja. Ali ne treba se zavaravati. Zajedno sa zadivljujućim rezultatima znanstveno-tehničkog napretka kreće se, kao njegova zastrašujuća sjena, kriza vrijednosti koja se može sažeto izraziti pojmom globalne krize smisla i, posljedično, moralnom dezorijentacijom društva. Takva dezorijentacija dodiruje dno jedne još radikalnije krize – naime, krize temelja. Iako je utvrđivanje granica globalne krize smisla nezahvalan posao, ipak se može ustvrditi da se ona javlja u svim stanjima ljudske egzistencije i u svim sferama ljudske djelatnosti. Ona je sveobuhvatna. Ništa ne ostavlja pošteđenim i postrance kao nedodirljivo, neupitno i neproblematično. Za našu temu je dovoljno znati da od takve krize nije pošteđena ni medicina,²⁶ iako su mnogi skloni jednostranom likovanju nad isključivim pripisivanjem krize religiji, vjeri, instituciji, autoritetu, moralu, obitelji, braku, itd., dakle sve odreda takozvanim tradicionalnim vrijednostima. Kao jedan mogući odgovor na izazove globalne krize smisla, detektirane u katastrofičnim prijetnjama od samouništenja i velikim opasnostima od totalnog zagađenja, a prouzročeni tehničkim "ratom" protiv prirode i prirodnoga svijeta života, nudi se odgovornost kao konstitutivno etičko načelo ljudskog djelovanja i ponašanja u znanstveno-tehničkoj civilizaciji. Ponuda je uvjetovana ekstrapolacijom sazrele svijesti iz jedne budućnosti koja

²⁴ RH, br. 15.

²⁵ Usp. M. Artigas, *The Mind of the Universe: Understanding Science and Religion*, Templeton Foundation Press, Radnor (Penn.), 2001.

²⁶ Usp. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 1985.

etički uvjetuje ljudsko djelovanje i ponašanje u sadašnjosti.²⁷ To je, ipak, samo jedan hvalevrijedan pokušaj liječenja simptoma krize, ali ne i njezinih pravih uzroka. Ti uzroci prečesto ostaju prešućeni, zaboravljeni ili neshvaćeni. Posrijedi je čovjekov odnos prema transcenciji, tj. odnos kontingentnoga i krhkoga čovjeka prema Apsolutnome. Zbog povijesnog zaborava Boga, koji se krajnje dosljedno manifestira upravo u praktičnom ostvarivanju znanstvenotehničke civilizacije, nastala je i svakodnevno se sve više produbljuje kriza samih temelja. Zbog toga "odlučujući događaji čovjekova životnog vijeka: začćeće, rođenje, bolest i smrt, gube svoj tajanstveni karakter i pretvaraju se u biološko-sociološke procese, o kojima se brine iz dana u dan sve sigurnija medicinska znanost i tehnika. Ukoliko pak predstavljaju činjenice kojima se ne može ovladati, njih se 'anestezira', dakle, učini neznatnima – pri čemu se već na rubu kulturnog polja, pojavljuje tehnika nadopune racionalnog prevladavanja bolesti i smrti, naime, uklanjanje onoga života koji se životu samom više ne čini vrijednim življenja, ili pak državi kao nešto što više ne odgovara svojoj svrsi".²⁸ To je još jedna dijagnoza, koja tematski proširuje vidokrug globalne krize smisla i doziva u pamet odnos suvremenog društva prema onim činjenicama ljudske egzistencije koje zbog svoje naravi uvijek ostaju izvan dometa prirodoznanstvenog eksperimenta i tehničkog ovladavanja. Sve učestalije potiskivanje umiranja, smrti, boli i patnje na rubove društvenog života, dakle izvan vidokruga svakodnevice, još je jedan dodatni simptom globalne krize smisla, naime one krize koja se korijeni u povijesnom procesu emancipacije od religiozne transcencije, a koji proces je već otišao predaleko te se danas više ne otkriva kao traženje opravdanog prostora slobode, nego sve više i više kao traženje slobode bez ikakve obvezujuće istine.²⁹ Takva vizija slobode najbolje je prepoznatljiva u postmodernoj ideji slobode izbora pojedinca. Takva sloboda izbora isključivo se temelji na osobnom mišljenju. Kao podloga tomu stoji striktno odvajanje osobnih etičkih uvjerenja od javno-političkog djelovanja u

²⁷ Usp. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 1984.

²⁸ R. Guardini, *Rasap novovjekovne slike svijeta i ona koja dolazi*, u: Isti, *Konac novoga vijeka*, Verbum, Split, 2002., str. 96. (naslov originala: Isti, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Katholische Akademie in Bayern, 1984.).

²⁹ O odnosu slobode i istine vidi: J. Ratzinger, *Libertà e verità*, u: Isti, *La via della fede...*, nav. dj., str. 13-36. Isto također vidi u: Isti, *Vjera – Istina – Tolerancija...*, nav. dj., str. 208-232.

suvremenom demokratskom društvu. Svodenje ljudske slobode na ideju slobode izbora pojedinca imalo je i ima kao posljedicu slabljenje moralne savjesti pojedinca, koji se više ne poziva ili, točnije rečeno, ne želi se pozivati na jednu višu – nadljudsku – instanciju, tj. na Boga kao zadnju instanciju moralnog zakonodavstva, nego ostaje, uvjetno govoreći, “sâm svoj majstor morala”, kojemu su zadnja prizivna instancija osobno mišljenje, želje, preferencije i sklonosti. Apsolutiziranje slobode izbora pojedinca i apsolutiziranje moralne savjesti pojedinca mogu se smatrati dvama glavnim motivima koji stvaraju klimu današnje kulture smrti.³⁰ U uvjetima “apsolutiziranja pojedinca”, tj. njegove slobode i savjesti, nestaju osnovni preduvjeti za priznanje i dužno zazivanje Apsolutnoga. Sve više dolazi do izražaja ljudsko apsolutno preuzimanje sudbine u vlastite ruke, kao i svega onoga što bitno određuje ljudsku egzistenciju, dakle i rađanja i umiranja, i života i smrti, i zdravlja i bolesti, i patnje i boli, te se s njima hoće apsolutno raspolagati. No, budući da čovjek kao ograničeno biće nije realno u stanju s njima apsolutno gospodariti, onda ih pretvara u puki objekt ovladavanja, koje ovladavanje ima za posljedicu porobljavanje samoga čovjeka. Kao sredstvo raspolaganja, tj. ovladavanja tim egzistencijalnim stanjima čovjeku je danas na raspolaganju tehnika, a ovdje nas prvenstveno zanima medicinska (bio)tehnika. Medicinska (bio)tehnika posjeduje, jer se ona tiče temeljnih vrijednosti – života i zdravlja, snažnu emocionalnu sugestivnost i zavodljivost. No, postavlja se odlučujuće pitanje: što se zapravo promijenilo u samoj biti umiranja i smrti, boli i patnje upotrebom učinkovitih (bio)tehničkih sredstava u kliničkoj liječničkoj praksi? Smrt, kao sastavnica života i empirijska činjenica, nije nestala niti je prestala biti izvorom straha i tjeskobe. Umiranje, shvaćeno kao proces, nije spriječeno, nego se samo tehnički kontrolira i uvjetno odgađa (ponekad u nedogled). Patnja je, kao česta pratiteljica procesa umiranja i smrti, popraćena palijativnom skrbi, ali je istom na udaru žestokih kritika zagovarača aktivnog ubijanja teško oboljelih osoba, čime se nije riješio ni problem patnje kao takve niti se promijenila njezina narav. Protiv boli se doslovno ratuje moćnim i učinkovitim analgeticima, no bol i dalje ostaje prijetnja koja razara duhovno, psihičko i fizičko “tkivo” čovjeka, te uopće ne mijenja svoju ćud. Naime, bol jednostavno boli i dok je čovjeka, bit će i boli. Nije pretjerano tvrditi da je u čitavom ljudskom egzistencijalnom kolopletu

³⁰ Usp. J. Ratzinger, *Il problema delle minacce alla vita umana*, u: *Isti, La via della fede...*, nav. dj., str. 107-123, ovdje posebno, str. 112-115.

suvremene znanstveno-tehničke civilizacije najveća žrtva postao upravo čovjek, naime isti onaj čovjek koji je stvorio uvjete znanstveno-tehničke civilizacije. Radi se o začaranom krugu. *Circulus vitiosus*. Bez obzira na poteškoće koje prate kritičko propitivanje tog začaranog kruga, u nastavku ću se baš s time pobliže pozabaviti.

TEHNIČKO OSVAJANJE MEDICINSKE ZNANOSTI I KLINIČKE LIJEČNIČKE PRAKSE

Kao polazište naših daljnjih promišljanja, koja se problemski i tematski vežu na ona prethodna, uzimamo jednu kratku dijagnozu medicine Karla Jaspersa, jednog od vodećih filozofa XX. stoljeća. On kaže: "Dozovimo u pamet tri sudbonosne tendencije prisutne u modernog liječnika, tendencije od kojih je svaka sjena nečega puno većeg. Na prvom je mjestu *povećanje*, posredstvom organizacije, *tehničkih pretpostavki medicinskih sposobnosti* koje je praćeno pogubnim učinkom na stvarnost ideje liječnika. Na drugome je mjestu *napredak znanstvene spoznaje* koji je praćen jednom medicinom koja, ako ne uočava vlastita ograničenja, s teorijama gazi terapiju i siluje bolesnika, šibajući duh i dušu. Na trećemu je mjestu *supstancija filozofske ideje liječnika* koja je praćena, unutar tih granica, *glupošću odsutnosti filozofije*".³¹ Prema rečenome postoje tri glavna, zajednička i uzajamno povezana obilježja (1) suvremene medicine kao grane prirodnih znanosti, (2) suvremenog liječnika kao slobodnog i odgovornog subjekta na medicinskom području ljudske djelatnosti i (3) suvremene liječničke kliničke prakse kao konkretne primjene medicinskih znanja, umijeća i sposobnosti.

(1) Prvo obilježje skriva se iza znanstveno-medicinskih posljedica liječničke prirodnoznanstvene djelatnosti koja se sve više i više otkriva opsjednutom matematičko-geometrijskom egzaktnošću, proglašavajući tako (ne)hotimice primat znanstvenika istraživača nad liječnikom skrbnikom ili, rečeno bitnim pojmovima, proglašava se primat tehnike nad etikom. Govori se o medicini koja u kontekstu kliničke prakse, kao odlučno opravdavajućeg faktora cjelokupne medicinske djelatnosti, prestaje biti eksperimentalna, a postaje eminentno humanistička djelatnost. Činjenica da su

³¹ K. Jaspers, *Il medico nell'età tecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1991., str. 67, (naslov originala: *Isti, Der Arzt im technischen Zeitalter*, R. Piper Verlag, München, 1986.), (emfaze su naše).

mnoge suvremene klinike, osobito one uglednije i poznatije, uvelike pretvorene u prave poligone za takozvana klinička istraživanja, najbolje podupire prethodnu tvrdnju.

(2) Drugo obilježje skriva se iza socioloških posljedica tehničkog doba koje povratno djeluje, posredstvom medicinskih struktura i organizacija, na samu ideju liječnika koja, dakako u tehnički sofisticiranim uvjetima svakodnevne kliničke prakse, denuncira liječnika kao tehničara ili, rečeno bitnim pojmovima, denuncira primat materijalnoga nad duhovnim u sferi kliničke prakse.

(3) Treće obilježje skriva se iza dijagnostičko-terapijskih posljedica tehnički sofisticiranih uvjeta svakodnevne kliničke prakse, koja na liječničko djelovanje utječe na apsolutno uvjetovan način tako da liječničko djelovanje ne prestaje ni onda kad su dosegnute granice medicinsko-znanstvenih mogućnosti. Djelovanje se proteže i na novonastale situacije, koje liječnika neminovno denunciraju u njegovoj ljudskoj ranjivosti. Naime, u njemu se javljaju uzrujanost i uznemirenost zbog odsutnosti vjere i povjerenja u više ciljeve, fenomen vlastit mnogim našim suvremenicima. U tako "zaoštrenim" i akutnim situacijama prethodna dva primata, dakle tehnike nad etikom i materijalnoga nad duhovnim, otkrivaju svoje pravo lice – to su velike obmane. Jer, sasvim su u pravu liječnici kada tvrde da im kodeks medicinske etike ne dopušta obmanjivanje i zavaravanje samih sebe i pacijenata. Ali nisu u pravu liječnici kada niječu ili se ne žele kritički osvrnuti na činjenicu da obmanjivanje i zavaravanje sve češće izravno proizvode sofisticirane metode liječenja i medicinska tehnika, koje danas čine sam sukus kliničke prakse. Liječnici opslužuju sredstva za liječenje. Tu se i sami liječnici otkrivaju kao nijeme i bespomoćne žrtve čitavog procesa tehnologizacije kliničke prakse.

Stoga ne iznenađuje onda da su u suvremeno znanstveno-tehničko doba na kritički nišan etičkih, bioetičkih i specijalističkih medicinsko-etičkih promišljanja došle sve važnije kategorije vezane za ljudski život, kao što su: rađanje i umiranje, život i smrt, zdravlje i bolest, bol i patnja, dijagnoza i terapija, prevencija i zaštita. No, vidjelo se ranije da od kritičkih promišljanja nisu ostali pošteđeni ni medicina, ni liječnik, ni klinička praksa, pa, posljedično, ni bolesnik. Jer, upravo su radikalne promjene na ovim potonjima uvjetovale radikalno kritičko preispitivanje smisla i značenja onih prethodnih. Budući da se medicinska znanost, kao grana prirodne znanosti, pretvorila u tehniku, fenomen vlastit prirodnim znanostima kao takvima, onda se kao nužna posljedica pojavilo pretvaranje liječnika u tehničara, inženjera. Ta je činjenica imala još jednu složeniju i

etički problematičniju posljedicu. Naime, budući da se klinička praksa počela ravnati isključivom logikom znanstvene izvrsnosti i učinkovitosti, prihvaćajući isključivo kriterije temeljene na teorijama, organskim shemama, dijagnostičkim i terapijskim tehnikama i metodama, raznovrsnim aparatima, nepreglednom mnoštvu kemijskih supstancija i preparata, raznim invazivnim zahvatima, došlo je dotle da je bolesnik pretvoren u objekt, u materiju i u stroj za popravljanje i prepravljanje. Iza kulisa strogo prirodoznanstveno utemeljene medicinske racionalnosti u intimnoj sprezi s tehničkom učinkovitošću skriva se već sada jedan suvremeni tip liječnika koji se, u mrtvoj utrci sa svakodnevnim znanstveno-tehničkim napretkom na poljima medicine, genetike, farmakologije, biotehnologije, informatike i *managementa* pretvorio u tehnokrata. Liječnik tehnokrat pripada jednom širem, ali ipak ograničenom sloju ljudi koji tvore takozvanu tehnokraciju. Tehnokracija “doslovce označava vladavinu tehnike, od tehničkog načina mišljenja do postupanja sa stvarima i procesima”.³² U tom objašnjenju tehnokracije nedostaje čovjek, tj. ljudi, jer upravo su ljudi postali najveće žrtve tehnokratskog vladanja, mišljenja i postupanja ili, jednom riječju, tehnokratskog mentaliteta. Stoga valja dodati da je “tehnokracija prema nekim definicijama znanstveno i tehnički organizirano ovladavanje različitim (gospodarskim, političkim...) društvenim procesima i ljudima u njima u okružju ciljeva koje je iznudila sama tehnika”.³³ Sasvim je na mjestu tvrdnja da i zdravstveni sustav čini jedan od niza drugih društvenih sustava. Zdravstveni sustav neprestano pulsira u složenom procesu strukturiranja, restrukturiranja, prestrukturiranja, specijalizacije, racionalizacije, tehnologizacije, informatizacije, itd. Ciljeve svih tih skupnih i pojedinačnih pulsiranja i gibanja odredila je i određuje tehnika. Tehnika, kao *raison d'être* tehnokracije, ovladava svim i svačim, dakle i zdravstvenim sustavom u cjelini i samim ljudima u njemu. Ipak, sve te radikalne promjene još uvijek ne artikuliraju pravu bit ispod stojećeg problema. One ga na prvi pogled više skrivaju nego što ga otkrivaju. Naime, budući da je tehnika preuzela primat nad etikom te, posljedično, da je materijalno preuzelo primat nad duhovnim, onda u središte pozornosti nehotimično izbija pitanje najteže od svih pitanja: *Što je čovjek?*

³² M. Galović, *Uvod u filozofiju znanosti i tehnike. Znanost i tehnika u razdoblju nagovještaja povijesnog obrata*, Biblioteka “Filozofska istraživanja”, Knjiga 106, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1997., str. 93.

³³ M. Galović, *Uvod u filozofiju znanosti i tehnike...*, nav. dj., str. 93.

Samo u povezanosti s pitanjem svih pitanja "što je čovjek?" ima smisla raspravljati o kategorijama rađanja i umiranja, života i smrti, zdravlja i bolesti, boli i patnje, dijagnoze i terapije, prevencije i zaštite. Sve te kategorije bez čovjeka, kao njihova živog i egzistencijalnog nositelja, upravo kao živog subjekta rađanja i umiranja, kao subjekta života i smrti, kao subjekta zdravlja i bolesti, kao subjekta boli i patnje, gube ontološki i antropološki smisao te svaku etičku važnost i vrijednost u poznatom nam društvenom kontekstu. Samo u odnosu na čovjeka, na živog čovjeka, na njegov fizički, psihički, mentalni i duhovni život, na njegovo tijelo, psihu, um i duh, dakle na totalitet njegove egzistencije, spomenute kategorije bivaju stavljene u kritički odnos prema metafizičkim, antropološkim i etičkim implikacijama. To, dakako, još nije odgovor na pitanje "što je čovjek?", nego samo odgovor na pitanje o neraskidivoj povezanosti, koja kao takva uvijek nanovo potvrđuje aktualnost i akutnost spomenutih kategorija, ali i činjenicâ s čovjekom. Prema tome, sve užarene i zategnute suvremene bioetičke rasprave o rađanju i umiranju, o životu i smrti, o zdravlju i bolesti, o boli i patnji, o dijagnozi i terapiji, o prevenciji i zaštiti proistječu, kao pojedinačni rukavci, iz jednog velikog korita rijeke koja u ovom slučaju simbolizira konkretnog čovjeka i teče prema velikome moru koje se simbolički može izraziti kao pitanje zahtjevnije od svih pitanja: *Što je čovjek?* Problem boli i ublažavanja boli, problem patnje i uklanjanja patnje, problem umiranja i sprječavanja ili produživanja umiranja, problem smrti i odlaganja ili izravnog zadavanja smrti, predstavljaju male, ali nezaobilazne potoke i potočice koji se ulijevaju u veliko korito rijeke, kao svoj privremeni cilj, odakle će nastaviti teći prema utoku u veliko more, kao svoj konačni cilj. Ta simbolika zorno predočava gdje zapravo leži bit problema. Na prvi pogled čini se pomalo apsurdnim da bi poznavanje potoka i potočića, rukavaca i utoka ikako ovisilo o razumijevanju velikoga mora. Ali samo na prvi pogled, jer u ljetnim mjesecima, kad nastupe žega i suša, kad potoci i potočići presuše i kad nestanu u raspucanoj i suncem sprženoj zemlji, tada jedino što ostaje jest veliko more. Samo veliko more, zajedno sa zrakama životvornog sunca, jamče ponovno pokretanje prirodnog procesa, onog naime procesa koji istodobno skriva i otkriva pravu bit stvari, kako to simbolika sugerira. Dakle, pitanje "što je čovjek?" tiče se čovjekove biti, a to je pitanje neraskidivo povezano s pitanjem o smislu. Pitanja "što je bol?", "što je patnja?", "što je umiranje?", "što je smrt?" sa svoje su strane neraskidivo povezana s pitanjem "što je čovjek?", budući da sva ta i slična pitanja svoju pravu težinu, aktualnost i

akutnost povlače iz povezanosti s konkretnim povijesnim čovjekom i smislom njegove tekuće egzistencije. Prethodne analize jasno su iznijele na vidjelo probleme s kojima se susreću suvremena medicinska znanost, klinička praksa, liječnik i bolesnik. Danas je tehnika ovladala svime, što se izvrsno ocrtava u stanju suvremene medicine i kliničke prakse. Nije pretjerano reći da je u medicini matematička uhvatljivost protežnosti materije postala jedina mjerodavna za donošenje važnih odluka o rađanju i umiranju, životu i smrti, zdravlju i bolesti, itd. Nije naodmet opet ponoviti: materija je preuzela primat nad duhom, posljedično, tehnika je preuzela primat nad etikom. Time se, dakako, ne tvrdi da su etika i duhovnost posve iščeznule iz vidokruga ljudskog interesa, pa i onoga u medicini. No, je li, primjerice, suvremena medicinska etika još uvijek etika u pravom smislu riječi ili je ona samo estetska reminiscencija liječničke tradicije i temeljnih vrijednosti, a u kliničkoj svakodnevnici nema nikakvog ni utjecaja ni značenja, jer se uvijek iznova mora povlačiti pred zahtjevima znanstveno-medicinske racionalnosti i tehničke učinkovitosti? Ma kako glasio odgovor na postavljeno pitanje, valja reći da etika i duhovnost ne mogu sasvim iščeznuti iz čovjeka kojeg, ako ga se želi shvatiti u totalitetu, nije moguće ispravno shvatiti bez etičkog i duhovnog elementa. Naime, posrijedi je zahtjev da se čovjeka shvati na ljudski način i na način dostojan čovjeka.³⁴ Sve to baca barem tračak svjetla na bit problema o kojemu, radi ograničenosti prostora i vremena, ne možemo dalje raspravljati. Dovoljno je skrenuti pozornost na zablude i opasnosti monističkog razumijevanja čovjeka, tj. po osnovama jednog elementa (tehnika, materija, tvar, organizam), isključujući ostale (etika, duh, duhovnost, duša). Osim toga, neupitno je shvaćanje čovjeka kao radnog bića (*homo faber*), koje se oslanja na onaj konstitutivni element ljudskog postojanja koji otkriva njegovu stvaralačku i kreativnu dimenziju (*homo technicus*).³⁵ E. Mounier naglašava da je "čovjek bitno artifex, stvaratelj oblika, činitelj djela, (...), da je djelovanje čovjekova narav".³⁶ Tu nema ništa sporno. No, sporno je poistovjećivanje čovjeka te njegovih bitnih vlastitosti i funkcija s tehnikom *tout court*, tj. sa strogo matematičkim i geometrijskim zakonitostima koje

³⁴ Usp. B. Mondin, *Antropologia e bioetica. Ricerca interdisciplinare sull'enigma uomo. Atti del XVI Convegno nazionale dell'A.D.I.F.*, Manoppello, 6-8 settembre 1996, Editrice Massimo, Milano, 1997.

³⁵ Usp. B. Mondin, *Uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, VII. edizione, Editrice Massimo, Milano, 1993., str. 238.

³⁶ E. Mounier, *La paura del secolo XX*, Nuova Italia, Firenze, 1955., str. 29.

tehniku određuju upravo kao tehniku (materijalna, umjetna, konstruirana, procesna, virtualna, itd.), dakle u smislu učinkovitosti i proizvodnosti. Totalitarizam tehnike omogućuje ideologiju tehnicizma koja se oslanja na svoju povijesnu prethodnicu, ideologiju mehanicizma. Ideologija tehnicizma apsolutizira načelo tehnike po kojemu je sve, pa i ono tipično ljudsko (duh, savjest, svijest, duša, moralna vrijednost) moguće objasniti matematički i geometrijski, upravo tehnički, tj. tehničkim jednadžbama, modelima, sklopovima, sustavima, procesima i predodžbama. U konačnici čovjek prestaje biti čovjek, tj. misterij i enigma, on prestaje biti osoba, tj. materijalno i duhovno biće, te se svodi na stroj kojim treba ovladati, na mašinu koju treba popraviti, na aparat koji treba servisirati. Fenomen kraja individualnog ljudskog života i svega što je s time povezano, tj. liječenja neizlječivih bolesti, ublažavanja boli i patnje, praćenja procesa umiranja te utvrđivanja trenutka smrti, koji su u suvremeno doba stavljani u središte biomedicinske, bioetičke i društvene pozornosti, svoju aktualnost i akutnost ponajviše duguju pokušaju posvemašnjega tehničkog ovladavanja čovjekom – kao subjektom u delikatnom stanju egzistencije – pacijentom. Apsolutiziranje načela tehnike jedan je od simptoma takozvanoga antropološkog redukcionizma. Budući da u suvremenoj kliničkoj praksi materija preuzima primat nad duhom, onda se iza medicinskog antropološkog redukcionizma, tj. svodenja čovjeka na materijalno, tjelesno i organsko, kao njegova glavna motivacijska snaga skriva upravo ideologija materijalizma. Ideologija materijalizma pretendira na status apsolutnoga i konačnog rješenja cjelokupne zbilje, uključujući i ljudsku, koju nije moguće shvatiti u totalitetu, bez duhovnog elementa otvorenog transcenciji. Materijalizam inzistira na tezi da je počelo svega materija. Konac svega je povratak u materiju. Posljedično, temeljno objasnidbeno načelo cjelokupne zbilje, kao i temeljno načelo koje upravlja svim zbivanjima i procesima u zbiljskome svijetu jest materija. Dakle, iza ne samo nagoviještenog nego i konkretno prepoznatog primata materije nad duhom u suvremenoj kliničkoj praksi skriva se ideologija tehnicizma, koja svoje uporište ima u materijalizmu. Moguće je već iz globalne intonacije u pristupu ovoj temi doći do zaključka kako je materijalistička vizija o čovjeku manjkava, a budući da je manjkava, onda ni čovjek kojega promatra ne može ispasti ništa bolji. Čovjek, naime, u takvoj optici može ispasti samo manjkav. Ta se manjkavost u suvremenoj kliničkoj praksi reflektira(la) na dva glavna načina. Prvi način se ticao ideološke zloupotrebe znanosti, tj. znanstvenog načina mišljenja, a ovdje se poglavito misli na medicinske znanosti.

U znanostima se stvara "pragmatički mentalitet koji se u svojim teorijama često zadovoljava parcijalnim spoznajama, neadekvatnim slikama. Stvar možda ne bi bila od većeg značenja kad se u (...) tehnološku i tehnokratsku praksu ne bi uvlačio i čovjek kao čisti objekt te i on svodio na neke osiromašene sheme".³⁷ Svođenje čovjeka na osiromašene sheme ima za svrhu (ne)svjesno pretvaranje čovjeka "u neku manipulatornu jedinicu lišavajući ga temeljnog prava na autentičnu egzistenciju i slobodno djelovanje kao subjekta događanja".³⁸ Iznošenje kliničkih *akcija* koje potvrđuju spomenuto svođenje čovjeka kao pacijenta na manipulacijsku jedinicu odvelo bi nas predaleko. No, dovoljno je spomenuti tri društvene *reakcije*, poglavito one koje su došle od pacijenata i onih koji su se profesionalno bavili zdravstvom i medicinskom etikom. Prva reakcija zbilja se već početkom šezdesetih godina XX. stoljeća, a artikulirana je u obliku dramatičnog pitanja "tko će živjeti, a tko umrijeti?". To je povijesno pitanje, neraskidivo povezano s uvođenjem dijalize (n. b. medicinske (bio)tehnike) u svakodnevnu kliničku praksu³⁹ te s nastankom i uspostavom danas već etabliranih (bio)etičkih povjerenstava u zdravstvenim ustanovama.⁴⁰ Druga reakcija, kao posljedica prethodne i, dakako, cjelokupnog napretka medicine, farmakologije i medicinske tehnologije, zbilja se početkom sedamdesetih godina XX. stoljeća, a bila je artikulirana u obliku posebne liste ljudskih prava za pacijente.⁴¹ Treća reakcija, shvaćena kao jedinstveni povijesni odgovor na etičke

³⁷ V. Bajsić, *Ideološki elementi znanstvenog mišljenja*, u: *Isti, Filozofija i teologija u vremenu. Članci i rasprave*, [S. Kušar, priredio], Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str. 35.

³⁸ V. Bajsić, *Ideološki elementi znanstvenog mišljenja*, u: nav. dj., str. 35.

³⁹ Usp. J. Childress, *Who Shall Live When Not All Can Live?*, u: *Soundings*, vol. 53 (1970.), str. 339-355; usp. H. Thielicke, *The Doctor as Judge of Who Shall Live and Who Shall Die*, u: K. Vaux (ur.), *Who Shall Live: Medicine, Technology, and Ethics*, Fortress Press, Philadelphia, 1970., str. 171-173.

⁴⁰ Usp. S. Alexander, *They Decide Who Lives, Who Dies*, u: *Life*, vol. 53 (1962.), str. 102-125. Članak se bavi etičkim i socijalnim aspektima uspostave prvoga etičkog povjerenstva koje je odlučivalo o tome koji će pacijent prvi pristupiti dijalizi, tj. prvom aparatu dijalizatoru u povijesti medicinske prakse. Povjerenstvo je dobilo ime sugestivnoga emocionalnog naboja God's Committee ili Božje povjerenstvo. Aluzije su jasne.

⁴¹ Malo opširnije o etičkim aspektima prava pacijenata te o njihovom povijesnom razvoju vidi: T. Matulić, *Od liječničke dobrotvornosti do autonomije pacijenta. O pravima pacijenta općenito i pedijatrijskoj praksi posebno*, u: Hrvatski liječnički zbor, *Prava djeteta kao pacijenta*. Knjiga izlaganja na II. proljetnom bioetičkom simpoziju Hrvatskoga liječničkog zbora, Zagreb, 7. lipnja 2002., [G. Ivanišević (ur.)], Hrvatski liječnički zbor, Zagreb, 2002., str. 9-19, ondje posebno, str. 14-15.

izazove suvremene medicine te znanstveno-tehničkog napretka u cjelini, zbila se u neologizmu bioetike. Prema tome, nema baš puno prostora za optimističko likovanje nad činjenicom uravnoteženoga i skladnog napretka medicine pod vidom i tehnike i etike ili, preciznije, pod vidom uravnoteženog odnosa između materijalnoga i duhovnog elementa posljednjih desetljeća. Upravo je nastanak bioetike neraskidivo povezan s eklatantnim zloupotrebama medicinske znanosti i kliničke prakse u ideološke i nehumane svrhe, zloupotrebe koje su prouzročene tehnologizacijom i popratnom dehumanizacijom medicine.⁴² U takvim je okolnostima etika, dakako, najprije profesionalna medicinska etika, sve više nailazila na poteškoće, tj. sve se češće osjećao nedostatak odgovarajuće etičke svijesti spram rastuće tehničke učinkovitosti koja je polako, ali sigurno nadirala i vršila hegemoniju nad cjelokupnom kliničkom praksom. Dobro se prisjetiti povijesnog obrata u kliničkom razumijevanju trenutka ljudske smrti. Kao grom iz vedra neba pojavio se problem utvrđivanja točnog trenutka ljudske smrti, problem što ga se dotad smatralo apsolviranim, barem na načelnoj razini. Ljudska smrt nije bila smatrana akutnim problemom u kliničkoj praksi sve dotle dok joj na vrata nije pokucala tehnika (konkretni izazovi: uzimanje vitalnih organa za potrebe transplantacije; tzv. *life sustaining technologies*; tzv. *withholding or withdrawing of treatment*, i dr.). Naime, 1968. godine, i to nedugo nakon što je 3. prosinca 1967. godine kardiokirurg dr. Christian Barnard obavio prvu transplantaciju srca u Capetownu, u Južnoj Africi, bilo je ustanovljeno *ad hoc* povjerenstvo na Medicinskom fakultetu Sveučilišta u Harvardu,⁴³ u SAD-u, čija zadaća se sastojala u redefiniranju ljudske smrti prema znanstvenim kriterijima za utvrđivanje takozvane ireverzibilne kome ili, preciznije, utvrđivanje ljudske smrti prema kriterijima smrti mozga.⁴⁴ Ta povijesna činjenica svakako je zoran primjer tehničkog ovladavanja čovjekom, makar se radilo o zadnjim stadijima života, tj. o umiranju i samoj smrti. Iako različit od prethodnoga, problem administracije analgetika kod bolesnika s neizlječivom bolesti u terminalnom

⁴² Ukratko o tome vidi: T. Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb, 2001., str. 29-36.

⁴³ Usp. *Report of the Ad hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death: A Definition of Irreversible Coma*, u: *Journal of the American Medical Association*, 205 (1968), br. 6, str. 337-340.

⁴⁴ Opširnije o tome vidi: T. Matulić, *Biomedicinska i bioetička rasprava o ljudskoj smrti (I. dio): od smrti kao nepoznanice do smrti kao totalne smrti mozga*, u: *Obnovljeni život*, 55 (2000), br. 2, str. 169-188.

stadiju po snazi etičkih implikacija jednak je prethodnomu. Iza toga se ne krije samo pitanje o dopustivosti analgetika nego ono još važnije, o smislu boli i patnje. Osim toga, posljednjih desetljeća se svakodnevno svjedoči o tehničkom probijanju dojučerašnjih kliničkih granica. To probijanje granica nerijetko ide na štetu čovjeka i njegova dostojanstva ili, preciznije, na štetu etike i etičkih zahtjeva ljudskog dostojanstva. Te zahtjeve tehnika, upravo zato što je tehnika, potiskuje i istiskuje na margine kliničke prakse, a s vremenom i na rubove liječničke svijesti. Jedan od mogućih razloga zašto je tomu tako leži u činjenici što etička refleksija i moralno vrednovanje ne prate od početka proces inovacije, konstrukcije i implementacije novih medicinskih metoda i tehnika, nego uvijek dođu na kraju, tj. kad su nove dijagnostičke ili terapijske metode i tehnike već u upotrebi. Ta činjenica mnoge suvremene liječnike, pa i čitave liječničke asocijacije, navodi na zaključak da općenita etička refleksija i konkretno moralno vrednovanje kliničke liječničke prakse trebaju samo verificirati i odobriti sve "novo" što kuca na bolnička vrata ili je već ušlo u kliničke protokole. O tome poneko svjedočanstvo mogu dati gore spomenute povijesne činjenice iz razvoja medicine i kliničke prakse. Da se razumijemo. Zahtjevi za poboljšanjem postojećih i pronalaženjem novih profilaktičkih, dijagnostičkih i terapijskih metoda i tehnika uopće nisu moralno problematični. Ono što je u svemu tome problematično, jest globalno davanje primata tehnike nad etikom, posljedično, materijalnoga nad duhovnim, o čemu je prije bilo riječi. Osoba koja propituje strukturalno stanje zdravstva i medicine, koja se bavi fundamentalnim filozofskim, teološkim, antropološkim i etičkim dimenzijama kliničke liječničke prakse, dakle osoba koja kritički propituje i obrazlaže, ne može biti proglašena protivnicom medicinskog napretka. Što je uopće medicinski napredak? Ako se medicinski napredak sastoji u stvarnom poboljšanju kvalitete zdravstvene skrbi u cjelini od koje imaju koristi svi, dakle i sadašnji i budući pacijenti, onda se takvu ideju napretka može samo pozdraviti. No, ako se iza medicinskog napretka skriva ideologija tehnicizma koja se širi snagom bogate, utjecajne i politički afirmirane tehnokracije, onda je takva ideja napretka u samom začetku problematična. U pristupu ideji medicinskoga napretka treba biti kritički nastrojen i oprezan, jer medicina, ako stvarno želi sačuvati svoje dostojanstvo eminentno humanističke djelatnosti te, još važnije, ako želi čuvati povjerenje u samu sebe od strane svih ili barem velike većine građana u društvu, onda mora biti svjesna da nikakvo retoričko prikrivanje ideologije tehnicizma, koje je zapravo oslonjeno na redukcionizam i

materijalizam, i nikakvo tehnokratsko zaklinjanje u napredak pod svaku cijenu ne mogu ni spriječiti ni ublažiti opravdanu i obrazloženu kritiku na račun omalovažavanja ili čak negiranja temeljnih humanističkih i etičkih implikacija kliničke liječničke prakse.

ZABORAV METAFIZIKE I ONTOANTROPOLOŠKI "PERSONIZAM"

Zasigurno je i boljim poznavateljima bioetike i bioetičkih rasprava o spoznajnoteorijskim pitanjima metafizike, filozofske antropologije i metaetike nepoznat pojam personizma. Prema našem skromnom uvidu, dakako podložnom korekciji, pojam personizma skovala je talijanska bioetičarka Laura Palazzani, profesorica filozofije prava i bioprava na LUMSA⁴⁵ u Rimu. Višeznačna upotreba pojma osobe u bioetici dovela je do dramatičnog obrata u metafizičkim poimanjima osobe i, posljedično, etičkim stajalištima. Pojam osobe je odavna udomaćen u teologiji i teološkim istraživanjima, a favoriziran je u onim filozofijama koje su stajale pod utjecajem kršćanstva i klasične metafizike supstancije iz kojih se oblikovalo nekoliko filozofsko-personalističkih pravaca.⁴⁶ Samorazumljivo je da središnje mjesto unutar jedne personalističke filozofije zauzme pojam osobe. Međutim, uopće nije samorazumljivo da pojam osobe zauzme središnje mjesto unutar određene filozofije s predznakom "neo" koji se oslanja na tradiciju empirizma, naturalizma, racionalizma ili pozitivizma. Palazzani upravo tu pojavu označava personizmom, jer primjećuje da pojam osobe zauzima središnje mjesto u različitim filozofskim fondacijama bioetike,⁴⁷ a koje nemaju

⁴⁵ Libera Università Maria Santissima Assunta.

⁴⁶ Primjerice: komunitarni personalizam (E. Mounier, L. Stefanini); spiritualistički personalizam (C. Renouvier, J. Lacroix, M. Blondel); fenomenološki personalizam (M. Nédoncelle); dijaloški personalizam (M. Buber); ontološki personalizam (J. Maritain). Usp. A. Rigobello, *I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo*, u: A. Pavan – A. Milano (ur.), *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1987., str. 349-370.

⁴⁷ Natuknicu o tome autorica je dala u: L. Palazzani, *The Concept of Person Between Bioethics and Biolaw*, u: *Bioethik in Süd- und Südosteuropa. Chancen einer integrativen ethischen Reflexion vor dem Hintergrund interkultureller Differenzen in Europa*, Programmheft, Internationale Konferenz, Inter University Centre (IUC), Dubrovnik, 1. bis 3. Oktober 2004, Dubrovnik, 2004., str. 34-35. Sveobuhvatnu studiju o istom problemu, u kojoj, čini se, nema izričitog spomena pojma personizma, ali sve upućuje na kritiku tog pojma: usp. Ista, *Il concetto di persona tra bioetica e biodiritto*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1996.

gotovo nikakve veze s kršćanstvom, teološkim pojmom osobe i metafizičkim osnovama modernoga personalizma, nego se ravnaju logikom postmodernističkog zaborava metafizike. Što se bitno krije iza postmetafizičke ideje osobe ili personizma? Ukratko, krije se ontološka separacija osobe od ljudskog bića. Posljedično, tim se spoznajnoteorijskim zahvatom bitno sužava raspon primjene pojma osobe na ljudska bića, budući da se ondje tvrdi kako neka ljudska bića uopće nisu osobe, dok se istom tvrdi da su neke životinje osobe koje uopće nisu ljudska bića. Demoliranje ontološkog jedinstva ljudskog bića najviše duguje radikalnom podvrgavanju pojma osobe psihološkim i fenomenološkim analizama i kriterijima. Takve su psihologizacije i fenomenologizacije osobe u nekim bioetičkim raspravama otišle dotle da niječu svaki ontološki temelj osobe. Tvrdi se da je "osoba" u njezinim mentalnim i psihičkim funkcijama, tj. u njezinim sposobnostima aktualnog izražavanja želja, mišljenja, osjećaja i raspoloženja. Sva ona ljudska bića koja nisu u stanju aktualno izražavati mišljenja, želje, osjećaje i raspoloženja, dakle koja nisu samosvjesna, tj. koja ne percipiraju racionalno same sebe i svoju okolinu, ne mogu se smatrati osobama. Istina, ona se mogu smatrati ljudskim bićima, ali isključivo u biološkom smislu, tj. u smislu nepostojanja bilo kakve osnove za priznanje ljudskog dostojanstva i temeljnih prava tim bićima.

Bioetičke rasprave o ljudskom umiranju i smrti pokazuju kronično neslaganje u pluralističkom društvu zbog nepostojanja jednog općeg bioetičkog horizonta smisla o ljudskom umiranju i smrti. To ne znači da uopće ne postoji mogućnost ispravnog stava o ljudskom umiranju i smrti koji bi, posljedično, zadovoljavao univerzalne kriterije ispravnosti, nego znači da u bioetičkim raspravama, koje se odvijaju u uvjetima društvenog pluralizma, vlada antropološki pluralizam. Razloga za to ima nekoliko. Osim već naznačenih razloga koji se tiču prirode znanstveno-tehničke civilizacije, a strukturno su primijenjene na razumijevanje stanja suvremene medicinske znanosti i kliničke liječničke prakse, te osim ontoantropološkog personizma, kao sublimne teze o nepostojanju ontologije jedinstva ljudskog bića, postoji još čitav niz metafizičkih, etičkih i kulturoloških razloga koji zajedno stvaraju kakofoniju stavova o čovjeku, posljedično, o kategorijama ljudskog umiranja i smrti, ali ne samo o njima. Takozvana kultura smrti samo je društvena manifestacija jedne dublje krize, tj. krize samih temelja. Primjerice, državna legalizacija ili dekriminalizacija, svejedno, aktivne eutanazije (npr. Nizozemska, Belgija), zatim sve učestalije javno zagovaranje potrebe za skraćivanjem života teško oboljelih bolesnika pod izlikom

njihova oslobađanja od besmislenih bolova i patnje, ali i oslobađanjem kreveta u bolnicama, potom tiho, ali stvarno plediranje za liječnički potpomognuto samoubojstvo u egzistencijalnim stanjima osobnog beznada i očaja, samo su neki dobro poznati primjeri već probijenih etičkih granica u pristupu ljudskom umiranju. Namjerno skraćivanje života teško i neizlječivo bolesnih osoba, zatim proglašavanje fizičkih bolova i ljudske patnje suvišnima i besmislenima, potom apsolutiziranje volje za smrću u stanju osobnog beznada i očaja kao konačnog rješenja, predstavljaju, s jedne strane, simptome kulture smrti, dok s druge strane upućuju na pozadinu duhovnog stanja suvremene zapadnjačke civilizacije i konkretne društvene zbilje.⁴⁸ Naime, iza spomenutih simptoma, koji nipošto nisu jedini, krije se primat materijalnoga nad duhovnim, užitka nad žrtvom, koristi i koristoljubivosti nad dobrom i dobroćinstvom te kvalitete života nad svetošću života. Tu je situaciju na bioetičkom području krajnje radikalizirao Peter Singer, australski bioetičar, ustvrdivši da “je naša tradicionalna etika doživjela slom”.⁴⁹ Međutim, svako očekivanje objektivnih argumenata koji bi tu tvrdnju znanstveno potkrijepili od samog se početka čini uzaludnim. Apokaliptički se slom takozvane tradicionalne etike samo pretpostavlja, ali ga se ne dokazuje. Štoviše, čitatelja, aktivnog sudionika ili pasivnog promatrača na neki se način prisiljava da slom takozvane tradicionalne etike mora prihvatiti kao uvjet opstanka jedne “nove etike” koja bi jedina bila u stanju pružiti smisao ljudskom djelovanju i ponašanju u sekularnom i pluralističkom društvu. Naime, takozvana tradicionalna etika temelji se na konceptu svetosti života, a taj je koncept u sekularnom i pluralističkom društvu prevladan, odnosno postao je neučinkovit. Suvremeno doba se snagom same suvremenosti (sekularizam, pluralizam, demokracija, ljudska prava, prirodne znanosti, tehnika i dr.) već rastalo od koncepta etike svetosti života. Tamo gdje taj etički koncept pokazuje svoju egzistencijalnu vitalnost, mora biti racionalno-kritički neutraliziran i stavljen pod kontrolu mehanizmima demokratske procedure sekularne države. Zbog toga na mjesto etike svetosti života mora doći

⁴⁸ Smisao i značenje kao i sam sadržaj sintagme “kultura smrti” sadržani su i iscrpno obrazloženi u: Ivan Pavao II., *Evangelium vitae – Evandjelje života*. Enciklika o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života, (25. ožujka 1995.), Dokumenti 103, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995., br. 10-28, (u nastavku skraćeno EV).

⁴⁹ Usp. P. Singer, *Rethinking Life & Death. The Collapse of Our Traditional Ethic*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1994.

jedna druga, tj. "nova etika". To je takozvana etika kvalitete života.⁵⁰ Radi li se tu zaista o zamjeni jedne etike drugom etikom? Ili se tu možda radi o zamjeni etike nečim drugim što samo pretendira zadržati ime etike, a iza sebe skriva nešto što nema veze s idejom jedne zaista humane etike, tj. etike utemeljene u ljudskom dostojanstvu, tj. dostojne čovjeka kao osobe? Za početak dovoljno se prisjetiti da u danim okolnostima u skladu sa zahtjevima etike kvalitete života ubojstvo nerođenog djeteta, ubojstvo novorođenčeta, ubojstvo mentalno retardirane osobe, ubojstvo osobe u stanju demencije, ubojstvo osobe pogođene Alzheimerovim sindromom, ubojstvo osobe pogođene Parkinsonovim sindromom, ubojstvo osobe u stanju teške i neizlječive bolesti, ubojstvo osobe u stanju teških i nepodnošljivih bolova i patnje, ubojstvo osobe u komatoznom stanju, ubojstvo osobe u trajnom vegetativnom stanju može biti moralno dopušteno, štoviše, ponekad može čak postati hitna moralna dužnost bližnjih.⁵¹ To bi bili moralni zaključci takozvane etike kvalitete života proizašli iz pretpostavljenog moralnog vrednovanja delikatnih situacija u kojima se nalaze konkretna ljudska bića. Netko možda sumnja u sve to pa se s pravom pita nemaju li izneseni zaključci iza sebe solidne racionalne argumente koji ih *de iure* opravdavaju? Dovoljno je konstatirati da sumnju u postojanje solidnih racionalnih argumenata etike kvalitete života nije moguće posve otkloniti, jer je teško zamisliti da može postojati racionalno opravdanje izravnog ubojstva nevinih ljudskih bića, pa makar se radilo o spomenutim delikatnim stadijima života i egzistencijalnim stanjima. Sumnju je, stoga, moguće samo otkloniti putem upoznavanja s "istinom o čovjeku" koja stoji u temeljima podastrih etičkih argumenata. Valja se prisjetiti da svaka etika pretpostavlja jednu antropologiju (misli se najprije na filozofijsku antropologiju – dakle na normativnu znanost). U temeljima takozvanih racionalnih – etičkih – argumenata takozvane etike kvalitete života nalazi se "istina o čovjeku" koja britkim postupcima radikalno odvaja ili, točnije rečeno, razbija jedinstvo ljudskog bića i ljudske osobe. Sažetak tog demolirajućeg moguće je sažeto formulirati kako slijedi. Naime, svako ljudsko biće nije ujedno osoba. Postoje osobe koje uopće nisu ljudska bića. Dakle, između ljudskog bića i ljudske osobe ne stoji i ne

⁵⁰ Usp. P. Singer, *Rethinking Life & Death...*, nav. dj., str. 106-131, i kao nadopuna tome, str. 169-183.

⁵¹ Osim već citiranog djela također vidi: P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Oakleigh, ²1997., hrvatski prijevod: P. Singer, *Praktična etika*, (preveo T. Bracanović), KruZak, Zagreb, 2003.

može stajati znak jednakosti.⁵² Što se dogodilo sa značenjem osobe? Prvo što bode u oči jest činjenica da je osoba srozana na jednu funkcionalnu kategoriju, tj. na kategoriju koja je otrgnuta iz ontološkoga i prebačena u fenomenološki i psihološki smisao. Kao takva, osoba se više ne smatra i ne uzima u smislu ontološkog određenja ljudskog bića. Jer ako je osoba ontološko određenje ljudskog bića, kao što uistinu jest, onda osoba nije i ne može biti tek jedna funkcionalna, nego konstitutivna kategorija. Osoba kao konstitutivna kategorija označava sljedeće. Ljudsko biće ili jest ili nije osoba. Nema trećega. Prema tome, osoba je entitet koji čini da ljudsko biće uopće bude ljudsko biće, tj. član jedne zasebne skupine živih bića u prirodnom svijetu života koja se konstitutivno, a ne tek funkcionalno, razlikuje od ostalih skupina živih bića u prirodnom svijetu života. U skladu s "istinom o čovjeku", koju takozvana etika kvalitete života pretpostavlja, u središte etičke pozornosti izbija odlučujuće pitanje o posjedovanju ili neposjedovanju mogućih, potencijalnih i aktualnih funkcija koje su vlastite čovjeku kao osobi, tj. kao samosvjesnom biću sposobnom osjećati, misliti, govoriti, pamtili, planirati i odlučivati. Međutim, važnu, štoviše, odlučujuću ulogu igraju samo aktualizirane funkcije, dakle funkcije samosvijesti, osjećanja, govorenja, mišljenja, pamćenja, planiranja i odlučivanja, koje konkretno potvrđuju da pred sobom imamo ljudsku osobu, tj. jednog samosvjesnog subjekta koji je sposoban izražavati vlastite životne planove i donositi moralne odluke. Sva ostala ljudska bića, a takvih je nemali broj prema navedenom popisu koji nije konačan, ne mogu se smatrati osobama, nego samo ljudskim bićima u strogom biološkom smislu. Prema tome, postoje biološka ljudska bića i osobna ljudska bića. Drugim riječima, svako ljudsko biće ujedno je biološko ljudsko biće, ali svako biološko ljudsko biće nije ujedno osobno ljudsko biće, tj. osoba. Posljedično, postoje neka biološka bića koja, za razliku od nekih bioloških ljudskih bića, posjeduju aktualnu sposobnost izražavanja, osjećanja i pamćenja, kao što su primjerice članovi vrsta viših primata i čovjekolikih majmuna, te se takva bića mogu smatrati osobama, dok se neka biološka ljudska bića koja ne posjeduju takvu aktualnu sposobnost izražavanja, ne mogu smatrati osobama. Sve to nedvosmisleno otkriva ono antropološko ishodište za moralno opravdanje aktivnog ubijanja gore spomenutih skupina ljudskih bića u delikatnim stadijima života i egzistencijalnim stanjima u skladu s takozvanim racionalnim

⁵² Usp. P. Singer, *Practical Ethics*, nav. dj., str. 110-217, (hrvatski prijevod: P. Singer, *Praktična etika*, nav. dj., str. 83-164).

kriterijima etike kvalitete života. Za takozvanu etiku kvalitete života u tome nema ničeg moralno lošeg i problematičnog, jer ona daje racionalno obrazloženje prava na život u skladu sa zahtjevima osobnoga, a ne biološkoga života. Stoga su samo osobe nositeljice prava na život. Ili, preciznije, prava se pripisuju samo osobama, kao subjektima prava. Gdje nisu zadovoljeni osnovni kriteriji za pripisivanje određenog prava, dotično prava na život, tamo nedostaju osnovni uvjeti da se nekoga može smatrati osobom (samosvijest, osjećanje, pamćenje, itd.). U nedostatku tih uvjeta može se razložno zaključiti da aktivno ubijanje fetusa, novorođenčeta, mentalno retardirane osobe, komatozne osobe, osobe u demenciji, itd., uopće nije ubojstvo nevinog ljudskog bića kao nositelja prava na život, tj. osobe, nego je to ubojstvo samo biološke komponente ljudskog života koja više nema nikakve intrinzične vrijednosti, upravo jer nije osoba, te se s njom može arbitrarno raspolagati u svrhu ostvarenja višestruke koristi, kako pojedinca, zajednice i obitelji tako zdravstva, društva i države u cjelini. Slijedom toga lako je shvatiti pozadinu već danas ustaljenog niza demografskih, medicinskih, tehnoloških, ekonomskih, socijalnih, psiholoških, emocionalnih i inih razloga koji se donose u prilog moralnom opravdanju aktivnog ubijanja različitih skupina ljudskih bića u delikatnim stadijima života i egzistencijalnim stanjima. Najčešći razlozi su: pretežak ekonomski teret za državu i društvo; nedostatak materijalnih i financijskih sredstava u zdravstvu; preopterećenost zdravstvenog sustava; nepostojanje specijaliziranih socijalnih i zdravstvenih ustanova; demografska neuravnoteženost između starih i bespomoćnih osoba i produktivnih osoba, itd. Svi ti razlozi svoje zadnje uporište pronalaze u jednoj pragmatičnoj, utilitarističkoj i, dakako, materijalističkoj viziji svijeta i čovjeka, dakle viziji koja svoje kriterije za vrednovanje čovjeka kao takvoga, tj. kao osobe, te, posljedično, za vrednovanje konkretnih stanja ljudske egzistencije kao i za vrednovanje ljudskog djelovanja i ponašanja u cjelini pronalazi isključivo u sferama korisnog, ugodnog, sretnog, bezazlenog, bezbolnog, ekonomski dobrostojećeg i neovisnog, neposredno dohvatljivog i opipljivog. Zbog toga u igru ulaze i odlučujuću ulogu igraju statusni, ekonomski, financijski, socijalni, tehnički, emocionalni i psihološki kriteriji, tj. subjektivni i individualni kriteriji koji izričito ili prešutno nijeću pravo glasa i pravo postojanja objektivnim i društvenim kriterijima i razlozima, tj. onim kriterijima i razlozima koje nije moguće vrednovati pojmovima subjektivnog raspoloženja, matematičkog računanja i ekonomskog proračuna. Sve to upućuje na zaključak da je takozvana etika kvalitete života, kakva je prije sintetički predstavljena, zapravo utilitaristička etika koja

privilegira subjektivizam i hedonizam. U tom kontekstu umiranje i smrt, bol i patnja nemaju nikakvu vrijednost, pa prema tome svako inzistiranje na zahtjevu da su umiranje i smrt, bol i patnja bitne sastavnice ljudskog života, iako često neprobavljive i teško shvatljive, te inzistiranje na tome da se rješavanje tih i sličnih egzistencijalnih stanja mora odvijati u skladu s temeljnim zahtjevima ljudskog dostojanstva i prava na život svakog ljudskog bića, osobito kad je ranjivo i potrebno pažnje i brige drugih ljudi, predstavlja nedopustivo nametanje suvišnog tereta na ljude te, posljedično, predstavlja čistu besmislicu. Svaki pojedinac, kao individualni nositelj prava, može sam odlučivati o vlastitoj sudbini. Oni pojedinci koji nisu u stanju sami odlučivati o vlastitoj sudbini, jer im navodno nedostaju nužni preduvjeti (svijest, samosvijest, itd.), prepuštaju se na milost i nemilost onih koji su obdareni odgovornošću da u njihovo ime, a zapravo posve mimo ili protiv njih, odluče o njihovoj sudbini. Legalizacija eutanazije, bilo kao zatražene od bolesnika (voluntarna) ili kao predložene od liječničkog konzilija (nonvoluntarna), samo je vršak sante leda koja se spušta u duboko more problema iza kojih se skriva pravo lice takozvane etike kvalitete života. Neprestano se kaže "takozvane", jer iz svega izloženog lako se mogu naslutiti intencije koje ciljaju na degradaciju ljudskog dostojanstva, tj. na instrumentalizaciju toga dostojanstva posredstvom apsolutiziranja različitih tehničkih i medicinskih faktora, na njegovu manipulaciju posredstvom apsolutiziranja različitih socijalnih, ekonomskih, psiholoških i statusnih faktora. Na mjesto dobrostivoga i milosrdnog Boga stupio je samouvjereni i emancipirani čovjek koji samostalno i samouvjereno odlučuje, tj. bez ikakvoga priziva na apsolutnu bezuvjetnost poštivanja ljudskog dostojanstva svakog ljudskog bića, dakle odlučuje "tko će živjeti, a tko neće živjeti". Tako je razložno dati za pravo svim onim budnim promatračima događaja iz godine 1962., dakle događaja vezanog za uvođenje prvog aparata za dijalizu u kliničku liječničku praksu u gradu Seattleu, u saveznoj državi Washington u SAD-u, kad su u njemu prepoznali bitno pitanje: "tko hoće, a tko neće živjeti?", odnosno "tko neće, a tko hoće umrijeti", odnosno "tko o tome odlučuje?". Dijaliza je u međuvremenu postala redovitom terapijom, koja je brojne bolesnike doslovno otrgnula iz zagrljaja (prerane) smrti, vratila im nadu u sutrašnjicu i podigla im razinu kvalitete življenja. Sve to valja pozdraviti i poželjeti da takvih medicinskih pothvata bude što više. No, bitna pitanja ostala su do danas, jer problemi o kojima smo govorili nisu nestali, nego su samo premješteni iz odjela za dijalizu na odjele za intenzivno liječenje, za gerijatriju, za onkologiju, za ginekologiju, za palijativnu medicinu, da spomenemo samo neke.

NACRT KRŠĆANSKOG RAZUMIJEVANJA LJUDSKOG UMIRANJA

Kršćansko tematiziranje ljudskog umiranja ima na umu prethodna promišljanja. Odatle potreba da se iz prethodnih promišljanja izdvoje četiri glavne slabe točke koje kršćansku viziju ljudskog umiranja, te s njime povezanog smisla boli, patnje i same smrti, čine drugačijom ne samo u antropološkom i etičkom smislu nego i u metafizičkom smislu, tj. u smislu počela svijeta i čovjeka te apsolutnih moralnih načela. Pođimo obrnutim redosljedom. Na prvome mjestu kršćanska vizija o čovjeku potvrđuje da je svako ljudsko biće, tj. svako živo stvorenje ili svaki živi organizam koji je "ljudski" ujedno osoba. Između ljudskog bića i ljudske osobe stoji znak apsolutne jednakosti, u smislu potvrde apriornog ontološkog jedinstva i realne egzistencijalne neodvojivosti. Iza takve vizije, naime, skriva se bitno određenje čovjeka kao osobe, tj. bića koje nije samo materijalno, nego i duhovno. Kršćanska vizija čovjeka kao osobe je, stoga, složena. Ona ne dopušta jednosmjerno svodenje čovjeka na jednu ili drugu bitnu sastavnicu, nego inzistira na njihovom jedinstvu. Smrt faktično izriče sud o tome kada jedinstvo ljudske osobe, kao materijalnog i duhovnog bića, prestaje postojati u prirodnom svijetu života. Kršćanska vizija čovjeka kao osobe, dakle, isključuje u jednakoj mjeri svaki oblik materijalizma, tj. svodenje čovjeka i svega tipično ljudskoga na materiju, i svaki oblik spiritualizma, tj. svodenje čovjeka i svega tipično ljudskoga na nekakav destilirani duh. Kršćanska vizija čovjeka kao osobe vodi računa o činjenici da svako redukcionističko gledanje na čovjeka neminovno ranjava samu njegovu narav te ga izlaže različitim oblicima instrumentalizacije i manipulacije, a kao krajnji ishod toga može biti ili stvarno jest legitimiranje širokog spektra nemoralnih manipulacija i diskriminacija među ljudskim bićima u društvu. Stoga u središte kršćanski nadahnute etike ulazi koncept ljudske naravi, koja pretpostavlja jedinstvo materijalnoga i duhovnog elementa u čovjeku. Kršćanska objava, naime, svjedoči da je čovjek stvoren na sliku Božju (usp. Post 1, 26-29). Ta činjenica daje svjedočanstvo o trima bitnim vlastitostima čovjeka. Prvo, čovjek je sposoban spoznati i ljubiti svoga Stvoritelja.⁵³ Drugo, čovjek, kao bogoslično, tj. kao razumsko i slobodno biće već je od početka ljudske povijesti zloupotrebjavao svoju slobodu i remetio odnos prema Bogu,

⁵³ Usp. Drugi vatikanski koncil, *Pastoralna Konstitucija "Gaudium et spes" o Crkvi u suvremenom svijetu*, (7. prosinca 1965.), Dokumenti Drugoga vatikanskog koncila, 4. izdanje, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986., br. 12. (u nastavku skraćeno GS).

samome sebi i bližnjemu.⁵⁴ Posljedica toga jest ranjenost čovjekove naravi grijehom, čime nije umanjeno ljudsko dostojanstvo. Treće, čovjek je složeno, tj. strukturirano biće, upravo kao materijalno i duhovno te mu ta činjenica ne dopušta ni da prezre vlastiti fizički život i materijalni svijet ni da sebe svede na pûku materijalnu česticu ili tek jedan broj u društvu. Naime, u čovjeku postoji božanski element koji ga čini drugačijim od ostalih stvorenja i osigurava besmrtnost.⁵⁵ Navedene datosti kršćanske objave zorno pokazuju kompleksnost fenomena zvanog čovjek, kao i jasnu namjeru da se čovjeka shvati u totalitetu, a ne sektorijalno ili parcijalno s kretanjem prema antropološkom redukcionizmu.

Drugi vatikanski koncil sasvim realistično opisuje egzistencijalno stanje čovjeka: "Čovjek je u samom sebi podijeljen. Zbog toga sav život ljudi, pojedinaca i skupina, pruža sliku borbe, i to dramatične, između dobra i zla, između svjetla i tame."⁵⁶ Ta dramatična borba između dobra i zla, ta egzistencijalna razapetost čovjeka u njemu samome, svoje korijene vuče iz ljudskih težnji, nastojanja i želja. Naime, "Neuravnoteženosti od kojih trpi suvremeni svijet u stvari su povezane s onom osnovnijom neuravnoteženošću kojoj su korijeni u čovjekovom srcu. Naime u samom se čovjeku sukobljavaju mnogi elementi".⁵⁷ U najopćenitijem smislu, to su već gore spomenuta dva bitna elementa, konstitutivna svakom ljudskom biću: materijalni (biološki) i duhovni (spoznajni). Budući da su i materijalni i duhovni element, svaki na svoj način, veoma kompleksne stvarnosti, onda je jasno da svaki od njih može predstavljati, a stvarno i predstavlja zaseban izvor novih elemenata, njihovih mogućih teorijskih i praktičnih izvedenica, naglasaka i interpretacija.

Stoga, upravo kao što apsolutiziranje materijalnog elementa u čovjeku može odvesti u različito formulirane oblike redukcionizma (npr. naturalizam, pozitivizam, tehnicizam, i dr.), isto tako i apsolutiziranje duhovnog elementa može odvesti u različito formulirane oblike spiritualizma (npr. panvitalizam, panpsihizam, i dr.). Tu se ne bi smio olako preskočiti uvijek prisutni problem da u procjepu između materijalnoga i duhovnog elementa "čovjeka muči podijeljenost u njemu samome, a odatle se rađaju tako brojni i toliki razdori također u društvu".⁵⁸ Zbog te podijeljenosti življenje života u duhu praktičnog

⁵⁴ Usp. GS, br. 13.

⁵⁵ Usp. GS, br. 14.

⁵⁶ GS, br. 13.

⁵⁷ GS, br. 10.

⁵⁸ GS, br. 10.

materijalizma neke ljude odvraća od priznanja tog dramatičnog stanja, a neki ljudi zbog vlastite životne bijede i siromaštva nisu uopće u stanju o tome razmišljati, jer imaju prečeg posla. Neki ljudi opet svoje povjerenje stavljaju u različite kozmološke i biološke teorije, dok neki drugi ljudi očekuju konačno izbavljenje i sreću čovječanstva od isključivo ljudskog napora; neki se opet trude, usprkos vjerovanju u besmislenost života, urediti život i egzistenciju oslanjajući se isključivo na vlastiti genij.⁵⁹ Nikakvo čudo onda da se u tako složenim i dramatičnim civilizacijskim okolnostima javljaju mnogi glasovi ljudi koji razborito i mudro postavljaju najteža i najtemelnija pitanja: "Što je čovjek? Koji je smisao patnje, zla, smrti, što i dalje traje premda je ostvaren ovoliki napredak? Čemu te pobjede koje su postignute uz tako visoku cijenu?"⁶⁰ Pitanja bi se mogla nastaviti nizati unedogled. No, odlučujuće pitanje glasi: Postoje li ikakvi izgledi da se ponude jednoznačni odgovori koji su u stanju dati konačan smisao životu, bolesti, patnji, boli i smrti? Jer, kad takvih izgleda uopće ne bi bilo, onda bi bilo besmisleno raspravljati o bilo čemu, pa tako i o ljudskom umiranju.

U svjetlu iznesenih natuknica kršćanske vizije o čovjeku, kao metafizičke odnosno točke koja prethodna promišljanja o bioetičkim pristupima ljudskom umiranju denuncira kao nepotpuna i stoga čovjeka nedostojna, otkrivaju se druga, treća i četvrta slaba točka tih istih pristupa. Druga slaba točka referira se na doslovno tehničko ovladavanje čovjekom u znanstveno-tehničkoj civilizaciji, što se posebno odražava u kliničkom okruženju. Različita egzistencijalna stanja čovjeka, kao što su život, bolest, patnja, bol, umiranje i smrt, proglašavaju se besmislenima upravo u onim trenucima i okolnostima u kojima tehnika pokazuje svoja ograničenja, tj. u kojima ona više nije u stanju, posredstvom medicinskih, tehničkih, kemijskih, ekonomskih, socijalnih i drugih sredstava ublažavati, uklanjati ili izbjegavati takva stanja. Ta činjenica otkriva pravo lice tehnike. Naime, smatra se da dok tehnika djeluje, sve ima smisla. Čim tehnika prestane djelovati, a upravo učinkovitost spada u bit tehnike, tada kao da više ništa nema smisla. Nije li takvo gledanje zapravo potvrđivanje ideologije tehnicizma? Ne potvrđuje li to još dramatičnije ljudsku zavedenost idejom da konačno izbavljenje čovjeka i čovječanstva može doći iz tehnike, tj. iz ljudske djelatnosti posve poistovjećene s tehničkom učinkovitošću? Istina, iza toga se krije ideja koju je Koncil označio

⁵⁹ Usp. GS, br. 10.

⁶⁰ GS, br. 10.

kao traganje za potpunim oslobođenjem čovjeka i čovječanstva od bolesti, muke, boli, patnje, pa čak i smrti po samome čovjeku. A što je krajnji rezultat tog oslobađanja posredstvom tehnike? Nema nikakve sumnje da je to tehničko ovladavanje čovjekom, njegovim egzistencijalnim stanjima, kao bitnim sastavnicama njegova života, budući da tehnika konačno rješenje tih stanja niti donosi niti može donijeti. No, čovjek i dalje pokušava oponašati tehniku, produbljujući tako stanje krize i inzistirajući na novim promašajima. Jedan takav promašaj sadržan je u legalizaciji eutanazije. Čitavo to zamršeno događanje popraćeno je rezignacijom, besmislenošću i očajem onih koji trpe, koji pate, koji podnose teške i nepodnošljive bolove, koji se nalaze u terminalnim stadijima života, dakle onih koji vape za izbavljenjem. No, izbavljenje iz tehnike ne dolazi. Drugim riječima, prešutno apsolutiziranje onog materijalnog, tj. onog tehničkog i matematičkog, vodi u pogoršanje, a ne poboljšanje stanja. Tako smo došli do treće slabe točke. Treća slaba točka referira se na davanje primata materijalnom nad duhovnim elementom. Kao što je slučaj s prethodnom slabom točkom, koja daje primat tehnici nad etikom, što je najbolje vidljivo u sve rasprostranjenijoj kampanji za legalizaciju aktivnog ubijanja teško bolesnih osoba, tako se u slaboj točki davanja primata materijalnog nad duhovnim otkriva ideološka pozadina takve prakse. Naime, tu je čovjek sveden na tijelo, na organizam, na organske sustave i njihove fiziološke sastavnice i funkcije, a koje se katkad mogu tehnički imitirati, katkad zamijeniti, katkad kontrolirati, ali se nikada ne mogu izbaviti iz sudbine prirodnog propadanja. Zbog toga valja primijetiti sljedeće: Svođenje čovjeka na njegove materijalne sastavnice krajnje je problematično, jer čovjek nije samo materijalno nego i duhovno biće. Čovjekov duh i duhovnost zahtijevaju određeni sadržaj.

Prema svemu rečenom moglo bi se ustvrditi da je danas za mnoge postalo normalno misliti kako je tehnika ta koja treba ispuniti čovjekove duhovne potrebe. Jer upravo se o tome i radi u društvu u kojemu tehnika određuje uvjete života. Ipak, tehnika nije svemoguća. Ona pokazuje svoja ograničenja. Ta ograničenja nisu stvar nečijeg protivljenja tehnici kao tehnici, nego su vlastita tehnici ukoliko je samo tehnika, a ne sredstvo oslobođenja i izbavljenja. Stoga, parafrazirajući biblijskog pisca koji kaže: "Proklet čovjek koji se uzda u čovjeka!" (Jr 17, 5), moglo bi se također reći: "Proklet čovjek koji se uzda u tehniku!". Misli se, dakako, na tehniku shvaćenu u duhu ideologije tehnicizma. Misli se također na ideologiju tehnicizma koja se hrani idejama iz zdenca materijalizma. Logično je da se u takvom kontekstu smisao života, bolesti, patnje, boli, umiranja i

smrti smatraju apsolviranima, dakako, na materijalistički način. U tim rješenjima pitanja ljudskog duha i duhovnosti nisu riješena na čovjeka dostojan način, nego su posve apsorbirana u materijalnom elementu kao apsolutnom počelu sveukupne zbilje. Tu je čovjek sveden na materijalnu česticu, na organski sklop, na jedan stroj koji, kad više nema "motoričkog takta" (shvati zdravlje), onda ga se može otproviti u "talionicu" (shvati smrt), a po potrebi ga se može i demolirati i pretvoriti u dijelove (shvati uzimanje organa). Koga onda još iznenađuje činjenica da strah od bolesti, boli i patnje, umiranja i smrti u suvremenoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji razdire pojedince i razara društveno tkivo, dakako na najtragičniji način? To jest na način da se etička rješenja bolesti, boli i patnje, umiranja i smrti traže među moćima tehnike i njezine učinkovitosti. Učinkovitost tehnike se na kraju pokazuje očitom. Kad terapijska tehnika više ne djeluje, onda postoji alternativna – tanatološka – tehnika: tehničko aktivno ubijanje teško oboljelih osoba.

Kršćanska vizija čovjeka ne negira materijalni element u čovjeku. Naprotiv, ona inzistira na njegovoj vrijednosti i izvoru moralnih dužnosti za djelovanje. No, kršćanska vizija čovjeka ne propušta uvijek istaknuti da je čovjek i duhovno biće. Jer čovjek jest materijalno i duhovno biće. Čovjek je osoba. Kao takav, čovjek daleko nadilazi ne samo materijalni svijet koji ga okružuje i kojega je sam sastavni dio, nego on sâm daleko nadilazi samoga sebe. Po tome je čovjek misterij i enigma, ali ne samo za druge nego i za samoga sebe. Stoga bi se moglo također reći, parafrazirajući tvrdnju Ludwiga Wittgensteina "o čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti",⁶¹ da sve ono što ne sadržava i ne izražava smisao čovjeka u totalitetu, valja prešutjeti. Jer, ako pitanja o smislu bolesti, boli i patnje, umiranja i smrti ostaju i dalje neodgovorena unatoč rezultatima znanstveno-tehničkog napretka, onda je jasno da znanstveno-tehnički napredak, zajedno sa svim bitnim sastavnicama koje ga motiviraju, potiču i usmjeravaju, na ta i slična teška pitanja nije u stanju ponuditi konačne odgovore. U tom smislu Wittgenstein tvrdi: "Osjećamo da, čak ako je dat odgovor na sva moguća znanstvena pitanja, naši životni problemi još uopće nisu dodirnuti." Zatim pesimistički nastavlja: "Naravno, tada više ne ostaje nikakvo pitanje; i upravo to je odgovor."⁶² Za razliku od

⁶¹ L. Wittgenstein, "Predgovor", *Tractatus Logico-Philosophicus*, (preveo G. Petrović), Biblioteka "Logos", Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987., str. 23.

⁶² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, nav. dj., 6.52 (str. 187-188), (emfaza je u tekstu). Na mjesto riječi "znanstveni" u prijevodu stoji riječ "naučni".

Wittgensteina, kršćanska vizija svijeta i čovjeka spontano potvrđuje da baš to nije nikakav odgovor. A sam je Wittgenstein ustvrdio da "Rješenje zagonetke života u prostoru i vremenu leži *izvan* prostora i vremena".⁶³ Neovisno o filozofskim postavkama bečkoga filozofa moglo bi se složiti s iznesenim tvrdnjama, ali ne iz koristoljubivih razloga, jer bi to predstavljalo povoljan vjetar u vlastita jedra, nego iz objektivnih razloga, jer njegove lapidarno sročene tvrdnje sadržavaju dio istine. Tvrdnje ne govore o sadržaju, nego o okviru za sadržaj. Njihov okvir je istinit. Što se tiče sadržaja, može se reći da kršćanska vizija čovjeka i svijeta stoji čvrsto na stajalištu da znanstveno-tehnička djelatnost ne može odgovoriti na najteža pitanja svih pitanja, tj. o smislu života i smrti, boli i bolesti, patnje i umiranja, nego da može samo istražiti njihove organske uzroke, definirati njihove fiziološke oblike i, što je najvažnije, raditi na otkrivanju i unaprjeđenju medicinskih, tehničkih i farmaceutskih sredstava za očuvanje života, za liječenje bolesti, za ublažavanje bolova, za uklanjanje patnji, za učinkovito skrbljenje oko umirućih te konačno za precizno utvrđivanje znaka ljudske smrti (npr. totalna smrt mozga). Iako su svi ti postupci smisleni i hvalevrijedni, oni sami po sebi ne daju smisao ni životu, ni smrti, ni boli, ni patnji, ni zdravlju, ni bolesti, ni umiranju, ni liječenju. Smisao tih egzistencijalnih stanja stoji u bitnom odnosu s čovjekovom duhovnošću, tj. s onu stranu medicinsko-znanstvene objašnjivosti i tehničke učinkovitosti te zalazi u sferu metafizike, tj. u sferu one ljudske zbilje koju zovemo transcendencija. Stoga, smisao boli i patnje ne može biti sveden ni na znanstveno objašnjenje njihovih fizioloških i neuroloških mehanizama u ljudskom organizmu, niti na učinkovitost nekog lijeka ili čitave terapije koja cilja na uklanjanje boli i ublažavanje patnje. Jer, bol i patnja ne gube ništa od svoga smisla ni onda kad službena medicina "digne ruke" od umirućega ili kad neka terapija više ne pruža željene rezultate. I u tim ekstremnim situacijama, ma koliko bolnim i teškim, bolovi i patnje i dalje ostaju sastavnice ljudske egzistencije. Upravo zbog tog neraskidivog odnosa boli i patnje s ljudskom egzistencijom kršćanska vizija boli i patnje povratno inzistira na cjelovitom gledanju na čovjeka, tj. na njegovu materijalnu, dakle tjelesnu, imanentnu i organsku stvarnost, i na njegovu nematerijalnu, tj. transcendentnu, duhovnu i moralnu stvarnost. Samo u tom kompleksnom, ali mogućem suodnosu moguće je prokrčiti put do istinskog smisla boli i patnje, umiranja i smrti dostojnog čovjeka kao osobe. Nije nam nakana pobijati medicinske

⁶³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, nav. dj., 6.4312 (str. 187), (emfaza je u tekstu).

pristupe boli i patnji, umiranju i smrti, nego samo skrenuti pozornost na njihov smisao, kojega medicina, kao znanost i tehnika, ne mogu ni otkriti ni dati. Međutim, sve je češći slučaj da se u suvremenoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji dramatičnost boli i patnje, umiranja i smrti doživljava u bolničkom okruženju. Stoga je opravdano ukazati na evidentne opasnosti, ali i na one koje tek vrebaju iza suvremenog fenomena hospitalizacije boli, patnje, umiranja i smrti.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Umjesto zaključka "treba priznati da smrt, kojoj su često prethodile duge i teške patnje, ostaje događaj koji po sebi ljudsku dušu ispunja tjeskobom".⁶⁴ Jer čovjeka ne muči "samo bol i sve veći rasap tijela nego ga također, još i više, muči strah od ugasnuća za vazda".⁶⁵ Međutim, iz kršćanske perspektive bol i patnja općenito, a pogotovo kad se radi o bolovima i patnjama teško oboljelih i neizlječivih bolesnika u terminalnom stadiju života, imaju "posebno mjesto u Božjem spasiteljskom planu".⁶⁶ Strpljivo prihvaćanje boli i patnje je ne samo znak vjernosti Kristu, nego i znak solidarnosti s Kristom patnikom. U bolovima i patnjama bolesnik ili umirući sjedinjuje se s Kristovom otkupiteljskom žrtvom koju je on prinio svome Ocu.⁶⁷ Otvaranjem prostora u kliničkom okruženju za duhovne potrebe čovjeka, za pretpostavljenu duhovnost, za duhovnu komponentu kao konstitutivnu ljudskoj egzistenciji, osiguravaju se uvjeti da smisao boli i patnje, umiranja i smrti bude otkriven i njegovan te da dopre do svih umirućih bolesnika koji pate i podnose nenasnosne bolove. Pritom se ne treba libiti oko priznanja da je pretpostavka tome vjera kao nezasluzeni Božji dar. U protivnom se izlaže opasnosti da se umjesto u jednoj lažnoj vjeri, tj. materijalizmu, koja je već razočarala, potraži izbjavljenje u drugoj, još većoj lažnoj vjeri, tj. tehnicizmu, koja pri ograničenim učincima terapijskih sredstava gura u najveću lažnu

⁶⁴ Kongregacija za nauk vjere, *Izjava o eutanaziji "Jura et bona"*, (5. svibnja 1980.), br. III. Izjava u hrvatskom prijevodu u: V. Pozaić, *Život dostojan života. Eutanazija u prosudbi medicinske etike*, Biblioteka "Obnovljenog života" - 19, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1985., str. 99-108. (U nastavku skraćeno *JB*).

⁶⁵ *GS*, br. 18.

⁶⁶ *JB*, br. III.

⁶⁷ *Usp. JB*, br. III.

vjeru, tj. racionalizam, koja priskrbljuje etičko opravdanje aktivnog odbijanja terminalnih bolesnika. *O tempora, o mores!*

BIOETHICAL THEMATIC APPRECIATION OF HUMAN DYING:
DYING IN A CLEFT-STICK OF MEDICAL TECHNICISM AND
ONTOANTHROPOLOGICAL "PERSONISM"

Summary

The article deals with the analysis of state of awareness of dying and death in the context of contemporary medical science and clinical practice, on the one hand, and contemporary philosophical-anthropological dispute about the status of person, on the other. In the first part, the article synthetically points at a string of reasons that have reduced the individual awareness of sense of dying and death in society. It also presents some negative consequences with regard to fundamental understanding of dying and death. The second part analyses in details, though not fully, the state of contemporary medicine as a branch of natural science operating together with technique and its repercussions for the state of clinical and doctor's practice. There are two main repercussions of that state: primacy of technique over ethics and primacy of material over spiritual. Such a state leads to conclusion that the ideology of technicism, fed by the elements of materialism, has come on the scene. The third part deals with bioethical thematic appreciation of human dying; reflections focus on critical analysis of negative effects of a radical clash with ontological integrity of man, disintegrating that integrity into biological and spiritual-ethical element. That phenomenon is syntagmatically called onto-anthropological "personism", at it the term "personism" means to be delighted by the person in the spirit of post-modern oblivion of the person's metaphysics. As a response to such a demolished onto-anthropology, which has its roots in the ideology of technicism and materialism, the fourth part talks about some dimensions of Christian vision of man, which is a trial to repair what has been devastated in contemporary bioethical disputes. Though a trial, it is an impulse for a correct approach to dying and death worthy of man as a person, i.e. as a unique spiritual and physical being. In the end, instead of conclusion, a short reflection on the essence of Christian understanding of dying and death is presented.

Key words: *technique, technicism, medicine, "personism", death, dying, man, spirit, ethics, Christianity*