

LJUDSKO DOSTOJANSTVO - MJESTO DIJALOGA VJERE I RAZUMA

Ivan KOPREK

Zagreb

Sažetak

U posljednjim desetljećima prošloga stoljeća u mnogim se međunarodnim proglasima ali i u ustavima demokratskih država govorilo o "ljudskom dostojanstvu". Moglo bi se reći da je riječ o političkom pojmu koji je filozofski domišljen u vrijeme prosvjetiteljstva. Još je Kant, prije više od dva stoljeća, dostojanstvo označio kao samociljnost čovjeka koju prati zabrana bilo kakvog sužavanja ili instrumentaliziranja. Riječ je o čovjekovoj uzvišenosti s obzirom na sva živa bića ove Zemlje. Danas je to upitno. Autor pokazuje kako u suvremenoj filozofskoj misli, posebno u etici P. Singera, taj pojam doživljava svojevrsnu krizu. No, komentirajući Kanta autor pokazuje da je i danas opravdan govor i razmišljanje o "ljudskom dostojanstvu". Taj pak govor svoju sadržajnu snagu mora crpiti od dijaloga vjere i razuma, od istine (parafrazirajući Kantovu izreku) da se bez neba nad nama gubi i tlo pod nama.

U posljednjih 50 godina u mnogim se međunarodnim proglasima ali i u ustavima demokratskih država govori o "ljudskom dostojanstvu". Moglo bi se reći da je riječ o političkom pojmu koji je filozofski domišljen u vrijeme prosvjetiteljstva. Još je Kant, prije više od dva stoljeća, dostojanstvo označio kao samociljnost čovjeka koju prati zabrana bilo kakvog sužavanja ili instrumentaliziranja. Riječ je o čovjekovoj uzvišenosti s obzirom na sva živa bića ove Zemlje.

Danas je to upitno. Pojam "ljudsko dostojanstvo" doživljava svojevrsnu krizu.¹ Mnogima je danas s propašću metafizike pojma "dostojanstvo" upitan relikv nekog "jezika uzvišenosti".² I govor teologa o "svetosti ljudskoga života" u sekulariziranom svijetu mnogima je postao beznačajan, nekima čak i opasan. Je li ispravno ljudsko dostojanstvo temeljiti samo pravnim propisima, političkim proglasima ili nerazjašnjenim teološkim sloganima? Nije li i u toj raspravi danas potreban dublji dijalog razuma i vjere?³

Kriza ljudskoga dostojanstva

Budući da govor o "ljudskom dostojanstvu" odvrća od stvarnih etičkih problema potraga za temeljenjem toga pojma danas je prema američkom zagovaratelju radikalnoga liberalizma R. Rortyju beskorisna, čak i opasna.⁴ Australijski utilitarist P. Singer drži da je govor o ljudskom dostojanstvu i o ljudskim pravima zapravo "ideološki redukcionizam" koji se pokazao i pokazuje etički opasnim. Riječ je o "specijesizmu", zapravo o nekoj vrsti

¹ Usp. O. Höffe, "Ein transzendentaler Tausch. Zur Anthropologie der Menschenrechte", u: Philosophisches Jahrbuch 99 (1992), 8-17.

² Usp. N. Luhmann, Grundrechte als Institution, Berlin 1965, 9.

³ Usp. R. Lorenz – D. Mieth (Hrsg.), Die Würde des Menschen – beim Wort genommen, Tübingen 2003.

⁴ R. Rorty, "Menschenrechte, Rationalität und Gefühl", u: S. Shute – S. Hurley (Hrsg.), Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt 1996, 144.

iskrivljenog humanizma koji treba nadvladati.⁵ U nešto drukčijem kontekstu o tome je prije par godina u svojem predavanju naslovljenom "Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus" raspravljao i njemački cinik P. Sloterdijk.

Spomenutim filozofima zajedničko je nastojanje da, oslanjajući se na liberalno-utilitarističke postavke i oblikujući neke vrste suženu antropologiju, čine odmak od tradicije humanizma zapadne kulture. Sloterdijk primjerice tvrdi da su danas zakazale klasične ideje antičkog i novovjekovnog humanizma, kao što su odgoj, kultura knjige, apeli na ljudski razum, klasična naobrazba, koje su trebale "pripitomiti" uvijek zlu sklonu ljudsku narav. U bližoj će budućnosti, nastavlja Sloterdijk, zadaću "pripitomljavanja" čovjeka preuzeti "genska tehnologija". Zato umjesto humanističkog čitanja (Lesen) treba više prostora dati mogućnosti izbora (Auslese), umjesto odgoja (Erziehung) mogućnosti uzgoja (Züchtung) i umjesto obrazovanja (Bildung) mogućnosti selekcije (Selektion). Riječ je zapravo o svojevrsnoj antropotehnici u kojoj idejno područje interesa postaje ono što se može napraviti, reparirati i kontrolirati.⁶ Strojevi će, tako se predviđa, postati kao ljudi a ljudi kao strojevi.⁷ Tu na neki način staje današnja antropologija.

Izvanjska strana te nove antropologije zagovarane u filozofiji R. Rortya, P. Singera i P. Sloterdijka očituje se u zagovaranju čudnih ideja o čovjeku. S takvom novom slikom o čovjeku (utilitarističko-hedonističkom!) stupili smo u povijesnu novu fazu rasprave o ljudskom dostojanstvu. Riječ je zapravo o raspravi koja više u shvaćanju i tumačenju ljudskoga dostojanstva nije *proširujuća* nego *sužujuća*, isključujuća. Na što mislimo kada govorimo o "ljudskom dostojanstvu"?

Dobro je prisjetiti da "dostojanstvo" (dignitas) najprije označava stupanj, uzvišenost nekoga položaja. Dostojanstvo je vezano uz moć. Po svojoj biti ono ipak nije isto što i moć. Za razliku naspram moći dostojanstvu je vlastito da njegov nositelj predstavlja nešto što je *per se* uzvišeno i časno i to bilo da je u slučaju dostojanstva riječ o pravnoj instituciji i s njom povezanoj zamisli reda i pravednosti, bilo da je u slučaju dostojanstvene pojave riječ, kao u Kanta, o zamisli čudoredne osobe. Za razliku naspram moći, koja može siliti na potčinjenost, dostojanstvo je nešto pred čime se, ili bi se trebali, dragovoljno pokloniti. Ono je prema tome povezano s priznanjem i uzvišenošću.

Stara riječ za dostojanstvo i nositelja dostojanstva je *persona*.⁸ Prijenos ove riječi (koja je izvorno izdvajala neke ljude i stavljala ih ispred ostalih) na sve ljude trebala bi u humanističkoj zamisli izraziti da su svi ljudi neovisno o međusobnim razlikama s obzirom na položaj i dostojanstvo nositelji dostojanstva. Čini se da su stoga i izrazi "personalno (osobno) dostojanstvo" i "ljudsko dostojanstvo" jednako značni.

⁵ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, Zagreb 1998, 6. Usp. također I. Koprek, "Čovjek i dostojanstvo. Je li u govoru o ljudskom dostojanstvu opravdan Singerov prigovor 'specijesizma'?", u: I. Koprek, *Ljudska prava – čovjekovo dostojanstvo*, Zagreb 1999, 93 i sl.

⁶ P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*, Frankfurt 1999.

⁷ Usp. R. Brooks, *Menschmaschinen. Wie uns die Zukunftstechnologien neu erschaffen*, Frankfurt-New York 2002, 25 i sl.

⁸ Forcellini (*Totius latinitatis lexicon*, Prati 1868, Bd. 4, 624-625): *Conditio, status, munus, quid quisque inter homines et in vira civili gerit*. - Mnoga mjesta npr. kod: Cicero. - *Personam suam amittere* znači: izgubiti svoje dostojanstvo ili položaj slobodnog građana... U tom smislu robovi pred zakonom nemaju *personu* (temeljne značajke osobe): *Servi personam legibus non habent*: Cassiodor, *Variae VI, B* (Migne, *Patrologia Latina* 69, 689). Sukladno tome kasnije *persona* znači često "gospodar" ili "nositelj dostojanstva" (prema Dufresne/DuCange: *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Paris 1734, Bd. 5, 404-405). Usp. također A. M. S. Boethius, *Die theologischen Traktate*, Hamburg 1988, 74. U novije vrijeme o tom pojmu raspravljaju J. Harris, "The Concept of the Person and Value of Life", u: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 9 (1999), 303-304.; R. Kipke, *Mensch und Person*, Berlin 2001.

Što je sadržajni pojam izraza "ljudsko dostojanstvo"? Povlači li on za sobom utilitarističke ili deontičke konotacije? Odgovarajući etimologiji njemačke riječi "Würde" (dostojanstvo), koja upućuje na riječ "Wert" (vrijednost), Kant je vrijednosti koju izražava riječ dostojanstvo, suprotstavio vrijednost u smislu cijene (vrijednost razmjene).⁹ Dostojanstvo pripada području vrijednosti po sebi a ne vrijednosti radi koristi.

Ako je u "ljudskom dostojanstvu" riječ o vrijednosti po sebi dostojanstva osobe, onda govorimo o uvažavanju s kojim je potrebno susretati druge osobe. Jamačno, ono što bi trebalo uvažavati *eo ipso* je moguće i neuvažavati. Neuvažavanje i prezir ljudskoga dostojanstva doduše ukidaju možda karakteristični izraz dostojanstva ali ne i samo dostojanstvo. Valja se složiti da u tradiciji Kantove filozofije dostojanstvo ne postoji faktički nego kontrafaktički.

Zamisao o ljudskom dostojanstvu implicira *obvezu* da uvažavamo i ljude koji još nisu razvili potrebu da uvažavanjem. Isto vrijedi i za ljude koji su se iz očaja pomirili s time da više ne traže uvažavanje. Čak i mrtvi, koji ne mogu išta tražiti, imaju - prema općem mišljenju - pravo na uvažavanje ili dolično ophođenja s njihovim lešem.

Obvezu uvažavanja treba isto tako razlikovati od potrebe da se bude uvažavan na poseban način, ili čašćen. Prvi zahtjev povezan je s odgovarajućim pravom. On ne izražava samo faktičku želju, nego je *pravo* koje pripada ne samo drugima nego i vlastitom subjektu. Postoji naime uz dužnost uvažavanja drugih i dužnost uvažavanja samoga sebe. Riječ je dakle o dužnosti koja nam ne nalaže samo da od drugih tražimo vlastiti dio nego i u tome da od samog sebe nešto tražimo i očekujemo. Prema tome ima smisla ako se od nas traži da prepoznamo svoje vlastito dostojanstvo, cijenimo ga i razvijemo.¹⁰

Možemo, dakle, reći da se uvijek kada neko biće razumije dužnost uvažavanja riječ o osobi koja ima mogućnost samorazvoja. Obrat ove rečenice automatski ne mora vrijediti: nije isključeno da postoje osobe koje to pravo *actu* ne osjećaju. Tek onda kada bića to pravo osjete, postaju osobe. Od nama poznatih bića kao subjekti uvažavanja ili neuvažavanja dolaze u obzir jedino ljudi. Životinje ne mogu dokučiti ćudorednu vrijednost poput ljudskog dostojanstva te stoga ni uvažavati niti neuvažavati svoje dostojanstvo.

Misao o ljudskom dostojanstvu ima stoga funkciju dvostrukog omeđenja. S jedne se strane nositelj ljudskog dostojanstva ograđuje od onih koji dostojanstvo pripisuju samo ljudima određenog staleža dok ga ljudima ostalih staleža osporavaju. Ograničenje dostojanstva samo na točno određene ljudske staleže moglo bi se opravdavati prirodnim vlastitostima (kao rasom, spolom, zdravljem, itd.) ili moralnim obilježjima (kao ćudoredno ponašanje, kultura, religiozno uvjerenje, itd.). Zamisao ljudskog dostojanstva jamačno sadrži odstup od takvih ograničenja. Kažemo, naime, da je ideja ljudskoga dostojanstva koncipirana univerzalistički.

S druge strane, univerzalistički humanizam podupire izdvajanje čovjeka od drugih živih bića na Zemlji. Kao što u ljudskom društvu samo pojedinim, nikako svim, članovima pripada određeni položaj na kojem ih možemo označiti nositeljima dostojanstva, tako u sveukupnosti zemaljskih živih bića samo *čovjek* ima poseban položaj koji nazivamo "dostojanstvo". Na tragu etičkih rasprava o tome se danas spori u smislu komentiranja Singerova prigovora o "specijesizmu".¹¹

Što zapravo znači riječ "specijesizam"? Za Singera "specijesizam" je oblik egocentrizma koji se potkrada i onim ljudima koji su postali svjesni svih svojih egocentričnih, etnocentričnih, seksističkih i rasističkih poticaja i odlučili ne dopustiti im da utječu na njihove postupke koje nazivamo humanima. Zato je govor o ljudskom dostojanstvu Singeru zapravo nemoralan.

⁹ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, (Werke Bd. IV, A 77), Berlin 1968, 434 sl.

¹⁰ Leon Veliki reče: "Spoznaj, o kršćanine, svoje dostojanstvo!" (Migne, Patrologia Latina 5a, 155); Giovanni Pico della Mirandola, De hominis dignitate - Über die Würde des Menschen, Hamburg 1990.

¹¹ Usp. F.-J. Wetz, Die Würde der Menschen ist antastbar. Eine Provokation, Stuttgart 1998

Mogli bismo reći da je "specijesizam" svojevrsni rasizam životinjske vrste "čovjek" koji za sebe drži da je na nekoj višoj razini ljestvice biološke hierarhije. Na putu do univerzalnog morala i do etike jednakosti prema Singeru bi nakon (barem teoretskog!) nadvladavanja rasizma, nadvladavanje "specijesizma" trebao biti slijedeći važan korak.¹²

Polazište iz koje riječ "specijesizam" Singeru predstavlja pogrdnu svake humanističke etike utemeljeno je na antropološkom uvjerenju da se vlastitost iscrpljena u ljudstvu može shvatiti kao vlastitost jedne vrste koja je u sustavu bioloških vrsta jedna među mnogima. Iz te pretpostavke proizlazi da je odbacivanje prvog, šireg oblika "specijesizma" (u deskriptivnom smislu), ovisno o na utilitarizmu utemeljenom drugom.¹³

Načelo utilitarizma koji zastupa Singer glasi: svaki pojedinačni čin moralno je dobar onda ako pridonosi trajnosti i porastu stanja užitka po mogućnosti velikog broja na užitak osjetljivih bića - ukratko, ako maksimira užitak (a minimizira bol). Pojedinac koji stoji pred ovom obvezom ne smije svoj vlastiti užitak držati višim od užitka drugih. Budući da i životinje traže užitak i pate u boli užitak ljudi načelno se ne smije smatrati važnijim od onog životinja. U tom smislu potrebno je reći da su sve životinje - uključivo i *animal rationale* - jednake.

Za Singera nije uopće upitna specifična razlika između ljudi i (drugih) životinja nego samo pojedinačni doživljaj užitka i boli koji je sa svoje strane funkcija odgovarajuće potrebe, odnosno interesa. Ne postoji stoga nikakav razlog da se ljude (čovjeka) promatra etički privilegiranim (dostojanstvenijim) od životinja i to samo zbog njihove veće osjetljivosti za užitak i bol ili njihove sposobnosti razvijanja brojnih novih interesa te sposobnosti doživljavanja užitka ili boli sjećanjem, odnosno anticipacijom boli. Ljudski individui koji te sposobnosti nisu razvili ili su ih izgubili, primjerice embriji ili bolesnici od Alzheimerove bolesti, u smislu stupnja etičkih prava mogli bi se *ceteris paribus* naći na razini životinja. Singer ne oklijeva da iz toga povuče posljedice: ako su već pokusi *in vivo* potrebni za napredak medicine onda ih radije treba provoditi na embriju (čiji je živčani sustav još nezreo) nego li na zrelom mladunčetu čimpanze (čija će smrt čitavoj obitelji čimpanzi zadati bol).

Dok se pod pretpostavkama hedonističkog utilitarizma o dostojanstvu tako razmišlja onda je argumentacija samo donekle uvjerljiva. Protiv tako određene teze mogu se u ime zaštite ljudskoga dostojanstva navesti jaki argumenti ili teške sumnje. Ovdje se želimo ograničiti na četiri.

Prvo: ono što se čini da govori u prilog utilitarizma njegov je implicitni poziv na smisao za pravednost: iste potrebe, isto pravo na zadovoljenje potreba. No u svom klasičnom, hedonističkom obliku upravo se izbjegava misao o pravednosti. Utilitarizam se oslanja na tezu da je užitak najviše i naposljetku jedino dobro koje prema tome može kvantitativno rasti, i to, ovisno o okolnostima, ne samo u odnosu naspram potreba već postojećih živih bića, nego i apsolutno: dakle, i kroz održanje ili čak rast njihova broja.¹⁴

Drugo: antropološka teza koja je u osnovi hedonizma (da je posljednja svrha bitka uopće i ljudskog bitka doživljaj užitka) ostaje najmanje nejasana ako ne i potpuno pogrešna. Već je J. S. Mill¹⁵ u svojem pokušaju obrane utilitarizma pokazao, da izraz "užitak" (pleasure) u sebi uključuje mnogostrukost vrsti koje onemogućuju usporedbenu kvantifikaciju. Osim toga problematično je traganje za užitcima radi njih samih. Naravno da je užitak na svim razinama (doduše i možda samo varljiv) pokazatelj korisnoga (plodonosnoga) i dobrog koje se treba tražiti i naći. Okrene li se redosljed (što znači, postane

¹² P. Singer, *Oslobođenje životinja*, Zagreb 1998, VI.

¹³ Utilitarizam koji polazi od toga da su svi postojeći interesi načelno ravnopravni čini se poznat ekonomski i "demokratski" obilježenom modernom shvaćanju, dok govor o dostojanstvu čovjeka može pobuditi asocijacije na aristokratsko društvo u kojem "blagorođenima" pripada posebni položaj.

¹⁴ P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, 105.

¹⁵ J. S. Mill, *Der Utilitarismus*, Stuttgart 1976.

li doživljaj užitka sam sebi svrha, a sve drugo sredstvo!) onda je čovjek u opasnosti da biopsihološki podlegne ovisnosti i/ili duhovno-osobno promaši svoj cilj. Nije naime nešto smisljeno jer usrećuje, nego usrećuje jer je smisljeno.¹⁶

Treće: I etičke su postavke u Singerovoj tezi pogrešne. Unutar ljudskog područja etika je bila (barem otkad u našoj kulturi postoji) načelno uvijek univerzalistička. Kada ženama ili "divljacima" *de facto* nisu bila pridjevana ista prava onda je to bilo na temelju u načelu utemeljenog ograničenja (ovdje ne raspravljamo o njegovoj ispravnosti ili neispravnosti!) da kao djeca trebaju staratelja, ili da se njihova pripadnost ljudskom rodu čini upitna. No, čak i u onim kulturama koje etnocentrički pripadnike drugih ljudskih skupina ne priznaju ljudima u punom smislu ili koje prihvaćaju seobu duše kroz tijelo životinje i čovjeka ljudi se definiraju (određuju) s odmakom od životinja. Zamisao da su sva životinjska živa bića jednaka ostaje svojevrsna revolucija u idejnoj povijesti "zapadne" kulture.

Četvrto: čini se da u utilitarističkoj etici nema mjesta za *dužnost* uvažavanja osobe. Zato takvoj etici, pod njenim antropološkim pretpostavkama, nedostaje temelj za fenomen dostojanstva.

U čemu treba temeljiti čovjekovo dostojanstvo?

Teze utilitarističkog hedonizma, unutar čijih okvira se kreće prigovor "specijesizma", u velikoj mjeri ostaju upitne. Zato valja ispitati mora li se i u koliko svaki specijesizam i izvan okvira utilitarističkih teorija predstavljati kao neko nemoralno shvaćanje. Treba li osobe, znači subjekte, naspram kojih postoje moralne obveze, odrediti tako da ne postoji nikakav odnos naspram vrsne pripadnosti, dakle, niti prema ljudstvu? Pojam osobe trebao bi se onda konstruirati, ako već ne od zamisli o osjetnoj osjetljivosti na užitak i bol, s idejom o duhovnosti, kako je to (bez obzira na biološke činjenice) već učinio i otac filozofskog pojma osobe Boecije svojom definicijom osobe: *rationalis naturae individua substantia*.¹⁷ Prema toj definiciji osobe bi bile prepoznatljive po vanjskim izražajima njihove duhovne djelatnosti. Biološki kriteriji poput konstitucije, način djelovanja i porijeklo (koji su nužni za određenje je li neko biće čovjek) više ničime ne utječu na odluku može li to biće biti osoba, i treba li odgovarajuće prema njoj postupati. U tom bi slučaju mogli govoriti o pravima osobe ali ne više i o pravima čovjeka. Želimo li i dalje govoriti o pravima čovjeka i ljudskom dostojanstvu, mora se pokazati da su svi ljudi osobe, - pri čemu može ostati otvoreno pitanje postoje li i druga bića koja bi mogla biti osobe. Jesu li primjerice strojevi osobe? Kako izbjeći prigovor da smo u govoru o ljudskom dostojanstvu postali žrtve grupno-egoističkog ili naturalističkog mišljenja?

Ostavimo po strani slučajeve u kojima se nekima čini upitnim može li se neki (npr. s velikim oštećenjem mozga) čovjek smatrati osobom ili ne. Uzmimo najprije neprijeporan slučaj o kojem govori J. Locke da se neki ljudi mogu smatrati osobama, naime oni koji, za razliku od životinja, ne žive od trenutka do trenutka nego izgrađuju svijest o svojem identitetu bez obzira na vrijeme te posljedično oblikuju svoje interese u projekte ili razmišljaju o izboru sredstava kako bi ih ostvarili.¹⁸ Pitanje je: na temelju čega bi takvim osobama mogao pripasti etički poseban položaj. Sigurno ne samo na temelju deskriptivnih obilježja. Čini se da psihička snaga ovdje logički ne može imati drugu funkciju do tjelesna

¹⁶ N. Hartmann, "Sinnggebung und Sinnerfüllung", u: Kleinere Schriften, Bd. 1, Berlin 1955, 265.

¹⁷ Boethius, Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium, cap. 3, u: Migne, Patrologia Latina 64, 1343.

¹⁸ J. Locke, An enquiry on human understanding, Oxford 1975, knjiga II, pogl. 27, 9-29. Usp. o tome I. Koprek, "Treba li u bioetici govoriti o čovjeku ili o osobi?", u: Socijalna ekologija (4) 1997, 393-401.

snaga. Bolja oprema snagom i drugim pozitivnim osobinama utemeljuje samo više poštivanje ili divljenje no ne i dostojanstvo ili zabranu usmrćenja. Isto vrijedi za želje, interese, itd.

Želimo li izbjeći opravdani prigovor naturalizma moramo reći da deskriptivne prirodne vlastitosti, kako je to primjetio Kant, nikada ne možemo shvaćati kao formalni temelj za neki posebni etički položaj čovjeka. No, to ne znači da se treba odreći razmišljanja o posebnostima čovjeka. Kant je svjestan da bi bez čovjeka "sav stvoreni svijet predstavljao pustinju, bio bi suvišan i ne bi imao neke krajnje svrhe".¹⁹

Što je temelj čovjekova etički posebnog položaja, odnosno temelj dostojanstva osobe u čovjeku? Zasigurno on nije tek na razini trenutnog sjećanja, razmišljanja, itd., osim ako ne mislimo da se svaki put kad zaspi osoba pretvara u ne-osobu. "Osoba" ne označava određene čine, nego nositelja *sposobnosti* za određene čine. To, nadalje, odmah otvara dva pitanja. Prvo, što u našem kontekstu shvaćamo kao "sposobnost"? Drugo, u čemu neka sposobnost utemeljuje dostojanstvo?

S obzirom na *prvo* pitanje zastupane su dvije pozicije. Prema jednom mišljenju, osoba se sastoji od sposobnosti koje *per se* i inače pripadaju zrelim jedinkama neke vrste. Dovoljno je da jedinka o kojoj je riječ pripada toj vrsti. Drugo mišljenje traži određenu individualnu zrelost. Tako se embrije, koji nemaju neposrednu nego samo posrednu (udaljenu) sposobnost samosvijesti, ne smatra osobama nego samo "kandidatima" za osobu. Ili, ljudi čiji je središnji živčani sustav toliko razvojno oštećen ili uništen da im nedostaje funkcionalna osnova za samosvijest ili samokontrolu nemaju niti posrednu mogućnost za vlastito ostvarenje, ostaju doduše pripadnici biološke vrste "čovjek" ali ih ne možemo smatrati osobama. Kako možemo riješiti sukob ove dvije pozicije? Izravno, čini se, da ovo (prvo) pitanje nije moguće riješiti. Krenimo zato okolnim putem, razmotrivši najprije naše *drugo* pitanje, pitanje naime ukoliko neka sposobnost utemeljuje dostojanstvo, tj. općenito čovjekov poseban etički položaj?

Odgovor na to pitanje ovisi o svojstvu sposobnosti kao sposobnosti. Mislimo li pri tom na razvoj svijesti, vlastitih interesa i sposobnosti djelovanja ili uz njih moraju pristati i čini ostvarenja i pridržavanja čudorednoga života?²⁰ Opće je prihvaćeno ovo drugo shvaćanje koje formalno možemo opisati kao moguć život pod vodstvom ideja (u platonsko-kantovskom smislu riječi!). Ovisi li, dakle, pojam dostojanstva primarno o tome da se pojedinac svojim načinom života efektivno orijentira prema idejama dobra i istinitosti? Ili o tome da se u tom smislu *mora* ravnati?

Čini nam se niti jedno niti drugo; nego o tome da je on u svom biću prožet idejama. Iako tom biću pripada i načelna sposobnost stvarateljski odgovoriti zahtjevu ideja, činjenica zahtijevanja (polaganja prava!) predstoji svim osobnim sposobnostima. Tu je riječ o sposobnostima s obzirom na čine koji su definirani (određeni) idejama. No, obvezivanje idejama ne smijemo samo, kako je to učinio Kant, primarno shvatiti tako da ih svrstavamo pod zahtjev "*treba*", nego prije svega kao način "*biti*".

Što ovdje znači "biti"? Obično se u etici "treba" suprotstavlja "biti" pri čemu se pod "biti" podrazumijeva trenutno "jest"-stanje na čudorednoj razini subjekta. "Biti" predstavlja uvjet mogućnosti za ono što se tek treba postići, što je naloženo i poželjno (bez da se samo u svom smislu u njemu iscrpi).

Nekom biću koje jest pripada "dostojanstvo" i to dostojanstvo treba uvažavati. Formalni temelj dostojanstva osobe ne bi bio u njenim djelima niti neposrednim ili udaljenim sposobnostima, nego u njenom načinu bitka (biću), koji je određen idejama.

Da bi objasnili ovu tezu i time je učinili prihvatljivijom potrebno je razmotriti dva pitanja: Kako se navedeno podudaranje idealnosti i realnosti može u biću iskustveno

¹⁹ I. Kant, Kritik der Urteilskraft, (Werke, Bd. V.), Berlin 1968, § 86.

²⁰ Čak niti Singer ne bi poricao da je mogućnost čudorednog rasuđivanja i djelovanja konstitutivna osobi. No on bi ovo shvaćanje osobe smatrao etički irelevantnim ili relevantnim samo utoliko što ono otvara nove mogućnosti doživljavanja patnje ili radosti.

pokazati? Odnosno, u kojem su odnosu u ovom kontekstu izvodi filozofije i teologije, razuma i vjere?

Kao što je pokazao Kierkegaard,²¹ slobodno izvršenje volje čovjeka ne iscrpljuje se u zauzimanju stava naspram njegovih pojedinih želja za djelovanjem tako da neke postaju stvarnost dok druge ostaju samo želje. Štoviše, mogućnostima i zadaći slobodne volje pripada i zauzimanje stava naspram činjenice vlastite slobode. Ovo se obično događa u pozadini i jedva da se može razlučiti od pojedinačnih čina izbora. Područje mogućnosti u kojem se kreće nije određeno tematsko-objektivno, nego subjektivno-osjećajno: strahom i nadom, pouzdanjem i očajem, itd.

Ono o čemu je ovdje riječ ostaje zapravo potvrđivanje, "davanje glasa" za ili protiv same slobode i to ne slobode općenito, nego moje slobode, slobode nekoga točno, relano određenog subjekta koji jest. Zadaća koja je u tom stavu ne može se i ne treba izmišljati. Nju je nemoguće izbjeći. Paradoks pak koji tu treba prepoznati zapravo znači da ono o čemu je potrebno zauzeti stav po sebi ostaje činjenica koja je mogla biti i potpuno drukčija te se stoga ne doživljava kao unutarnje nužna i time opravdana: moje "biti" - to što sam ovdje tako slobodan - pokazuje se u svjetlu ideja kao nešto kontingentno. S druge strane, mojemu "biti" nikako nije suprotstavljena činjenica među svim drugim mogućim činjenicama nego je neizbježno moja jedina mogućnost činjenica da budem. No i usprkos toj neizbježnosti ostaje alternativa prihvaćanje (usvojenje) ili bijeg. Prihvaćanje i/ili bijeg omogućeni su nam samo na pozadini činjenice da je naš život sam sebi posredovan kroz ideje. Drugim riječima, da naspram njega postoji samoodnos.

Prihvaćanje u posebnom smislu moguće je samo onda ako se smije pretpostaviti da odnos ideja naspram bitka nije načelno negativan nego odnos sudjelovanja (odgovor-nosti) - neovisno o razlikama koje između idealnog i njegovog ostvarenja i dalje ostaju. U suprotnom slučaju preostali bi samo bijeg u identifikaciju s idealnim (s pokušajem potiskivanja realnog: dakle, vlastite povijesti, granica, itd.) ili bijeg u realno (s pokušajem potiskivanja idejnog: dakle, svijesti, samoodnošenja, čudorednog imperativa). Individuum obično mora proći kroz razne stadije, lutajući tražiti put do mogućnosti mišljenja sebe samoga. Tom procesu pripada i učenje određenog uvažavanja naspram vlastitog biti, onog uvažavanja o kojem je gore na kantovski način bilo rečeno da smo mu obvezni.²² Tu je i mjesto za potvrdu i opravdanje religioznosti.

Zamišljajući sudbinu "nekoga čestitoga čovjeka" za kojega ne postoji ni Bog ni zagrobni život (bitni ideali čovjekova života!) Kant priznaje da nutarnje čovjekovo samoodređenje (moral) bez svojevrstne veze naspram religiji (teologiji) ne može biti ništa drugo do "prostrani grob" u kojem će se naći svi ljudi (pošteni i ne pošteni) pa će se "oni koji su vjerovali da predstavljaju krajnu svrhu stvaranja naći u ponoru besciljnoga kaosa materije iz kojeg su bili izvučeni."²³ Tako i za Kanta dostojanstvo pretpostavlja antropologiju za koju je osoba ono biće koje resi um, slobodna volja, etičnost ali i religioznost.

Temelj čovjekova dostojanstva u dijalogu vjere i razuma

²¹ Usp. S. Kierkegaard, Entweder-Oder, Regensburg 1964, II. dio.

²² Kantovo je mišljenje zapravo posvuda obilježeno suprotnostima. Tako on definira i u svojoj etici "dobro" načelno kao treba, što znači, u suprotnosti naspram biti. Stoga mu je dužnost najviše od "svetih imena", - dužnost, iz koje se njoj odgovarajuće moći uvijek može samo tražiti, ne i pronaći. Tako ostaje sjećanje, da smo obvezni prema samouvažavanju, a protiv izbljedjelog altruizma i protiv redukcije samo na potrebu, doduše važno; ali dok se - u praktičnoj očitosti! - ne pronađe mogućnost tome, ono kontingentnom biću od krvi i mesa ostaje nasuprot, ipak izvana. - Pod kojim psihološkim, religioznim i drugim uvjetima stoji to otkriće, ovdje nije naša tema.

²³ I. Kant, Kritik der Urteilkraft, (Werke, Bd. V.), Berlin 1968, § 87.

Čini se da je u govoru o dostojanstvu i iz filozofske perspektive priziv na promišljanje čovjeku bitne komponente - religioznosti (u kojoj nije riječ tek samo o privatnosti) - dobar korektiv ili razlog opravdanja. Religija (mislimo na judeo-kršćansku!), naime, kaže da čovjekovo dostojanstvo ima svoj temelj u relaciji prema Bogu. Riječ je o primljenom dostojanstvu izrečenom u iskazu "slika". Čovjek je subjekt jer ga je Bog pozvao po imenu (Iz, 43,1), prihvatio ga u svoje sinovstvo. Bez te činjenice ne bi bilo moguće univerzalizirati svijest o slobodi, o jednakosti i bratstvu, o ljudskim pravima i ljudskim dužnostima, o individualnosti i socijalnosti čovjeka kao takvoga. To priznaje i J. Habermas pojašnjavajući da ako čovjek današnje Europe ne usvoji supstanciju spasenjskoga mišljenja židovsko-kršćanskoga podrijetla neće moći ozbiljno shvatiti pojmove kao moralnost i ćudorednost, osobu, individualnost, slobodu i emancipaciju.²⁴

Ukorijenjenost čovjekova dostojanstva u bogo-sličnost ne treba shvaćati kao nešto izvanjsko, ovisno primjerice o stanju čovjekova zdravlja ili bolesti, ili osobne krivnje; ono je nešto unutrašnje, bitno, neuvjetovano i neotuđivo čovjekovu biću kao takvom. Naime, ljudsko dostojanstvo izvire iz cjelokupne kvalitete čovjeka kao osobe, kao duhovno tjelesnog bića, obdarena razumom i slobodom, samoodgovornošću i mogućnošću samoodređenja, ukoliko je stvoren na sliku Božju (Post 1,26–27) i određen za vječnost.

Snagom takvoga dostojanstva svaki čovjek u bilo kojem razdoblju života, makar ono bilo stavljeno u pitanje teškom bolešću ili patničkim tijekom umiranja, uvijek zadržava pravo i dužnost na poštivanje temelja i preduvjeta tog dostojanstva. Zato ni s biološkog gledišta čovjek ne može biti sveden na životinju (kao rodnu vrstu), stroj ili živućeg ne-čovjeka, ne može i ne smije biti o-ne-čovječen. S kršćanske pozicije ne postoji tako nešto kao čovjekov život bez vrijednosti, život nevrijedan da se živi. Kršćanska antropologija bivstvovanje čovjeka kao osobe promatra kao Božiji dar, a samim tim i kao nešto što je od Boga određeno.

U tom smislu ni čovjekova sloboda nije niti bestemeljna niti je izdvojena od odgovornosti. Slobodu tvori samoodređenje u istini *date* i *za-date* bogosličnosti. Na taj je način sloboda prisutna u samoj biti spoznajnoga čina koji subjektu daje njegovu autonomiju kao i mogućnost (obvezu) da ga vodi svjetlo istine u kojem zamjećuje stvarnost vlastitoga bitka.

Shvati li se ozbiljno da je čovjek "bogosličan" onda je jasno da njegovo dostojanstvo nije vezano na rasne ili bilo koje druge vlastitosti i sposobnosti. On je subjekt jer ga je Bog pozvao imenom a ne jer je sposoban za spoznaju, uciljno-racionalno djelovanje ili etičku samorefleksiju. Njegove vlastitosti i sposobnosti, um i autonomija, mogu biti izgubljene, no iz gore spomenutih razloga njegovo dostojanstvo ostaje trajno. Ni ljudska zajednica (čovječanstvo) nije klub u koji se nekoga uključuje ili isključuje.²⁵ U tom je smislu svaka sužujuća antropologija (mislimo na pokušaje onih na početku spomenutih filozofa R. Rortya, P. Singera i P. Sloterdijka) pogrešna.

Ovime smo pokazali da je i danas opravdan govor i razmišljanje o "ljudskom dostojanstvu". On pak crpi (to mora!) svoju sadržajnu snagu od dijaloga vjere i razuma, od istine (parafrazirajući Kanta) da se bez neba nad nama gubi i tlo pod nama.²⁶ Otvoreno je pitanje je li i Kant u tome bio dosljedan. U svakom slučaju on ostaje inspirativan.

²⁴ Usp. J. Habermas, *Der gespaltene Westen*, Frankfurt 2004. U tom je smislu i H. Böll rekao da bi i najlošiji kršćanski svijet bio bolje nego najbolji poganski jer u kršćanskom svijetu ima mjesta i za one za koje u poganskom svijetu mjesta nema: hendikepirani i bolesni, oni slabi. Da, čak i više nego prostora, u tom svijetu za njih ima ljubavi.

²⁵ Usp. E. Picker, *Menschenwürde und Menschenleben*, Stuttgart 2002.

²⁶ To na svoj način ističe i papa Ivan Pavao II. u enciklici "Fides et ratio" (br. 15): "Kršćanska objava doista je poput zvijezde vodilje čovjeku koji se kreće između uvjetovanosti imanentističkog mentaliteta i tjesnaca tehnokratske logike; ona je zadnja mogućnost koju Bog nudi da bi se iznova potpuno otkrio nekadašnji naum ljubavi, započet samim stvaranjem." Usp. također M. Fischer (Hrsg.), *Der Begriff der Menschenwürde. Definition, Belastbarkeit und Grenzen*, Frankfurt 2004.

HUMAN DIGNITY – A POINT OF DEPARTURE FOR THE DIALOGUE BETWEEN FAITH AND REASON

Summary

In the last decades of the previous century much was said about «human dignity» in the constitutions of some democracies and in many international declarations. One might say that we are dealing with a political concept which is in fact a contribution of the philosophy of the Age of Enlightenment. More than two centuries ago Kant denoted the concept of dignity as being the «selfdetermination» of man who walks in the shadow of prohibition which has been imposed on him by all manner of limitation or instrumentalization. The issue here is man's sublimity in relation to all living creatures on this earth. Today, however this has become questionable. The author demonstrates the way in which this concept is undergoing a crisis in contemporary philosophy, especially in regard to the ethics of P. Singer. However, in his references to Kant, the author points out that, to speak and to reflect on «human dignity» is justified even today. Still, such discourse becomes meaningful and powerful only with reference to the dialogue between faith and reason, for, to paraphrase Kant, without heaven above us we shall lose also the ground from under our feet.