

*Др Марко Трајковић, ванредни професор
Универзитет у Нишу
Правни факултет у Нишу
trajkovicmarko@yahoo.com*

*Др Драгиша С. Дракић, ванредни професор
Универзитет у Новом Саду
Правни факултет у Новом Саду
ddrakic@pf.uns.ac.rs*

БИОЕТИКА ПРОТИВ НЕСТАЈАЊА ЧОВЕКА – КРОЗ ПРИЗМУ ОПШТЕ И КРИВИЧНО-ПРАВНЕ ТЕОРИЈЕ¹

Сажетак: *Биоетика као подручје сусрећа заокупило је својом борбом против нестајања човека и општи и кривично-правну теорију. Заправо, њена „брига“ за човека представља преходно ишћање опште и кривично-правне теорије. Док су јојавни облици нестајања човека толико шаролико представљени и веома често толико рафинирани до неурејознајљивости, борба против нестајања човека мора да буде ошворена, јасна и бескопромисна. Где видимо улогу права у овој борби? Улога се само то себи намећула, чак и да право није желело да учествује оно је усред те борбе, јер се од почетка до краја човеков животи ишћии правним процесима, који би морали да настају на најбољим тековинама опште и кривично-правне теорије. Међуштим, самодовољности права и љуки правни позитивизам представљају смећњу у овој борби, јер човек веома често нестјаје под ударцима правних процеса. Тај процес и одсуство ишћања представљају први корак у нестајању човека, јер човек који ишћајо, он и његова смелости представљају брану против волунтаризма. Без смелости човека ошворен је љућ његовом нестајању. Та смелости му није одузета у биоетици, и то оној која није ни лаичка ни црквена, већ јединствена, као што је и сам човек јединствен.*

Кључне речи: *биоетика, право, вредности, општи и кривично-правна теорија.*

¹ Рад је настао као резултат научног ангажовања на пројекту "Биомедицина, заштита животне средине и право" бр.179079 у 2015. години.

УВОД

Биоетику видимо не само као „површно“ место сусрета разних дисциплина како се то данас воли да она прикаже, већ је видимо као последњу линију одбране у борби против нестајања човека. Та и таква површност није само озбиљан научни недостатак већ је и велика опасност по човека и његово постојање, јер: „Будући да је техника до данас доспјела у близину свега онога што се тиче човјека – живота и умирања, мишљења и осјећања, дјеловања и трпљења, околиша и ствари, жеља и судбине, садашњости и будућности – укратко, будући да је постала како централни тако и закупљајући проблем читава човјековог битка на Земљи, она је тиме постала и ствар филозофије, а зато мора постојати и нешто као што је филозофија технологије. Она се налази још на почетку и на њој још треба радити“.² Овим се обухвата не само потреба за филозофијом технике, већ и за општом и кривично-правном теоријом које би биле закупљене животом и умирањем, мишљењем и осјећањима, које би коначно питале за мотиве. Оном теоријом која би деловала више и боље од једноставне жеље права за беспоговорном послушношћу, јер је баш и право као и техника „енормно нарасла људска моћ“.³

Право је као област људског делања вид нарасле људске моћи, и то „опаснији“ вид моћи но што је техника, иако на први поглед изгледа да није тако. Заправо, техника, њен напредак и деловање се може некако ограничити и усмерити правним нормама, али како и чиме ограничити право? Право не може само себе да ограничава а то је и логички немогуће, јер који је владар икада желео самог себе да ограничи? На тај начин право често помаже процес нестајања човека, и то потпуно „надменим“ регулисањем области живота, смрти, делања и трпљења.

Када говоримо о нараслом деловању права онда мислимо да је оно изнад технологије. Јер, монопол физичког насиља којим располаже држава као творац права, савршеније контролише људско понашање од било каквих хемијских средстава. За разлику од употребе лекова где се макар у јавности мора оправдати њихова употреба, код права таква потреба не постоји. Право се не устеже да говори о потреби манипулације друштвом и човеком у сврху државе. Оно се „не замара“ оваквим изговорима, јер када би то чинило признало би неки други ауторитет раван себи, а таквог нема. Оно што савесни правници често постављају као проблем је да ли смо након сна о правди и достојанству, доживели ноћну мору, односно право?⁴

² Н. Jonas, *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist*, 15. Наведено према: Н. Јурић, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb 2010, 113.

³ Н. Јурић, *ibid.*, 123.

⁴ J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, 20. Наведено према: Н. Јурић, *op. cit.*, 176.

1. ПОЈАВНИ ОБЛИЦИ НЕСТАЈАЊА ЧОВЕКА

Где се рефлектује нарасла моћ права? Да ли је нарасла моћ права довела до немоћи и коначног слома етике пред монополом физичке моћи? Оваква немоћ етике пред монополом физичке моћи државе која све области живота уређује доводи до нестајања човека.

Појавни облици нестајања човека везани су за већ „традиционалне“ проблеме као и за напредак технике, јер: „Сувремено се доба снагом саме сувремености (секуларизам, плурализам, демократија, људска права, природне знаности, техника и др.) већ растало од концепта етике светости живота“.⁵ Тако секуларна држава показује свој монопол физичке моћи када вредносно жели да неутрализира не само поље деловања права већ и свеукупног живота човека, те све ставља под своју контролу. У оваквом амбијенту „на мјесто етике светости живота мора доћи једна друга, тј. „нова етика“. То је тзв. етика квалитете живота. Ради ли се ту доиста о замјени једне етике другом? Или се ту можда ради о замјени етике нечим другим што нема везе с идејом једне заиста хумане етике, тј. етике утемељене у људском достојанству, тј. етике достојне човјека као особе?“.⁶ Након одабира етике квалитета живота, абортус⁷, еутаназија која уз „клизаву низбрдицу“ иде ка еугеници постају беспрекорни морални императиви, на које право мора да одговори „адекватном“ регулативом. Та регулатива мора да потпуно прати тенденције секуларне државе која веома често под окриљем идеје за човека, чини ствари против човека. Та нарасла моћ технике, медицине и права има своје позитивне ефекте које нико не може да негира, али истовремено та нарасла моћ ствара нове проблеме, тако: „La rilevanza di questo progresso è particolarmente evidente nel campo della medicina 'scientifica': il progresso tecnologico ha comportato la possibilità di interventi straordinari a favore della qualità della vita, ma nello stesso tempo ha posto nuovi problemi“.⁸

Тако веома често због нашег живљења унутар система чисте процедуралне демократије долази до раскорака између моралних вредности и права, те на крају сасвим природно до веома лоше правне регулативе која на врло суптилан начин доводи до нестајања човека. Уз сво поштовање демократске процедуре доношења правних прописа најпре се не консултује правна наука, а потом ни филозофија и етика, а наравно и сасвим природно аксиологија остаје потпуно остављена као непотребно оптерећење са-

⁵ Т. Matulić, *Metamorfoze kulture*, Glas Koncila, Zagreb 2009, 749.

⁶ Ibid.

⁷ С тим у вези видети, Г. Дракић, "Прекид трудноће према кривичном закону краљевине Југославије", *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*, бр.3, том II, Нови Сад 2011.

⁸ М. Chiodi, *Etica della vita*, Glossa, Milano 2006, 5.

времене државе. Секуларна држава није у одбрани човека заинтересована за моралне вредности које су брана нестајању човека. Тај „програм“ вредности представља „*minimo etico*“⁹ за државу и законодавца. Супротно, уколико тог минимума моралних вредности нема, одбацује се идеја светости живота. Светост живота омогућава да се човек прихвати као дијалектичко јединство приватне и јавне стварности јер: „Ако особу сведемо на њезину приватну врједност, упадамо у неправду индивидуалистичког тоталитаризма; ако је пак сведемо на њезину јавну врједност, упадамо у неправду колективистичког тоталитаризма“.¹⁰ Овакво потенцијално одвајање човека водиће до идеје разликовања етике живота и етике квалитета живота, што представља увод у клизаву низбрдицу која ће водити крајњем слому човека. Те је зато морална обавеза биоетике, опште и кривично-правне теорије истицање да: „Људска особа, у својем властитом битку и у својем достојанству, захтјева безувјетно поштовање, неовисно о било каквом вредновању или циљу, једном речју апсолутно“.¹¹ Ипак, и поред веома често прихваћене идеје да је човек апсолутна, а не релативна категорија, рађа се идејна разлика између светости и квалитета живота: „*Alla qualità della vita venne opposto il principio della sua santità*“.¹²

Етика светости живота (*L'etica della sacralità della vita*) у себи већ садржи етику квалитета живота (*L'etica della qualità della vita*), јер је живот сам по себи већ посебан квалитет, тако да је непотребно издвајати као засебну целину етику квалитета живота. На тај начин се отвара питање правне регулативе таквог до сада непотпуно одређеног појма квалитета живота. Ово се чини иако се истовремено веома „лицемерно“ чак и од ових духова признаје истина да је живот „*istanza assiologica assoluta*“.¹³

Ако је тако, општа и кривично-правна теорија имају јасан задатак да штите ту апсолутну вредносну категорију. Филозофија живота као корен сваке правне дисциплине не може да допусти да се општа и кривично-правна теорија развијају у правцу етике квалитета живота која је одељена од етике светости живота, јер на тај начин не може да одговори на питање „задњег Адама“ и проблем „нарасле људске надмоћи над природом, тиме и властином природом“ а све ово „због неслућених могућности људске аутодеструкције која би могла угрозити сам опстанак природе, живота и човјека“.¹⁴

⁹ M. Chiodi (2006), *ibid.*, 9.

¹⁰ M. Vidal, *Kršćanska etika*, Ђаково 2001, 163.

¹¹ K. Rahner, *Escritos de teologia*, II, Madrid 1962, 256. Наведно према: M. Vidal, *Kršćanska etika*, *ibid.*, 165.

¹² G. Angelini, *La questione radicale: Quale idea di 'vita'?*, 182, у: *La bioetica*, Glossa, Milano 1998.

¹³ G. Angelini, *ibid.*, 183.

¹⁴ A. Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004, 15.

Како нема потребе одвајати медицинску биоетику од теолошке, тако нема потребе одвајати етику светости живота од етике квалитета живота, јер се ради о изузетно штетном издвајању две интегрално повезане целине.¹⁵ Да ли је и колико опасно одвајати живот од питања квалитета живота? То имлицира да постоје: „биолошка људска бића и особна људска бића. Другим рјечима, свако људско биће уједно је биолошко људско биће, али свако биолошко људско биће није уједно особно људско биће, тј. особа“.¹⁶ Такво одвајање или боље речено подвајање човека одмах указује на то да постоји нешто што се може назвати *lebensunwertes Leben*, живот који није вредан живљења¹⁷.

У бављењу човеком, општа и кривично-правна теорија заборављају веома често шта је то човек. А он је „љубимац, јер је створен на слику (Божју)“¹⁸ са пунином достојанства. Те је сваки такав једнак пред Богом, и сваки је квалитет по себи, те: „Стога је створен само један ч. како би те поучио да кад нетко уништи само једну особу, Писмо му то оцјењује као да је уништио цјели свјет, а ако нетко сачува једну особу, Писмо му то оцјењује као да је сачувао цјели свјет“.¹⁹ Овакав задатак који стоји против нестајања човека, сасвим очекивано долази из поставке да је човек слободан да бира између вредности и невредности, добра и зла, правог и лажног, јер „Гледај! Данас преда те стављам живот и добро, смрт и зло“.²⁰ Оно што привлачи пажњу је човеково настојање да крене путем смрти, негујући чак и једну културу смрти, до чега сасвим сигурно долази одвајајући етику квалитета живота од етике светости живота, јер: „У корену наших унутрашњих и друштвених расцепа, који у различитој мери вређају достојанство и вредност људске личности, у сржи човековог бића стоји рана...“.²¹ Зато се ми, а прихватајући интегрализам, супротстављамо идеји одвајања „малих парцела“ те покушају да се „истицањем само једне одлике на штету свих осталих, слика о човеку помути“.²² Ово се односи на из-

¹⁵ О томе видети у: В. Ђурђић, М. Трајковић, „Ка плуриперспективистичкој биоетици“, *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*, бр.2, Нови Сад 2013, 249-255.

¹⁶ Т. Matulić, *op. cit.*, 751.

¹⁷ С тим у вези видети, Д. Дракић, "Кривичноправна заштита права на живот који није вредан живљења", *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*, бр.1, Нови Сад 2013. О уставној заштити права на живот видети, С. Орловић, "Право на живот у уставу – еколошки угао", *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*, бр.4, Нови Сад 2014, 164-168.

¹⁸ *Leksikon temeljnih religijskih pojmova: židovstvo, kršćanstvo, islam* (priredio Adel Th. Khoury), Svjetska konferencija religija za mir, Prometej, Zagreb 2005, 92.

¹⁹ *Leksikon temeljnih religijskih pojmova: židovstvo, kršćanstvo, islam*, *ibid.*

²⁰ *Ibid.*, 93.

²¹ Папско веће за правду и мир, *Основе социјалног учења Католичке цркве*, Београд 2006, 61.

²² *Ibid.*, 65.

двајање појма квалитета од појма живота, као да живот већ није квалитет, јер без аксиолошке истине о човеку „падамо у замку емпиристичког виђења живота пуног сумњи, недовољно снажног да се у пракси спроведе јер није мотивисан да упозна значај – понекад ни само значење – оних критеријума којима би о стварном животу судила или га усмеравала“.²³ Ту слабост најбоље видимо унутар правног позитивизма који је данас владајући правац у правној теорији секуларне државе, која никако да нађе своје темеље, те само лута повређујући човека. Оваква секуларна држава види своју делатност као моралну произвољност, која и произлази из њене рањене савести.²⁴

Доследност етици светости живота није исто што и затворен систем. То је динамички приступ животу, који инсистирајући на његовој светости укључује у себе све остале аспекте живота. Сасвим супротно, етика квалитета живота представља затворен и то „трговачки“ систем који чак и није „склон“ човеку. Тако је у „*Humanae vitae*“ указано на спону између етике живота и друштвене етике јер не може „имати чврсте основе друштво, које док проповеда вредности попут људског достојанства, правде и мира, само себи у основи противречи када прихвата и толерише најразличитије видове непоштовања људског живота и насиља над њиме, нарочито ако тај људски живот има слабо и маргинализовано обличе“.²⁵ Те сасвим супротно од очекиваног етика квалитета живота представља затварање према човеку и сигуран пут његовог нестајања. Ово чини веома честом негацијом вредности живота и одузимањем мотивације и снаге за опстанак, што је сасвим очекивано јер „чудеса“ технике и финансија не могу да помогну човеку који пропада „ако замишља да може бити једини ковач себе самог“.²⁶ А на овоме инсистира правни позитивизам, са својом прометејском умишљеношћу.

Све нас ово поново враћа на „Прво и основно поље у културној борби између доминације технике и моралне одговорности човека...“²⁷ враћа нас биоетици, јер се у њој налази „залог и сама могућност целовитог људског развоја“.²⁸ Тако се поље избора или – или са опште правне теорије проширило најпре на кривично-правну теорију, а потом и на биоетику, где питамо: „разум отворен трансценденцији или разум затворен у иманенцији“?²⁹

²³ Енциклика *Љубав у истини* Папе Бенедикта XVI, Београд 2010, 15.

²⁴ О томе више видети у: М. Трајковић, „Морал у беспућу политике“, *Зборник радова Правној факултету у Новом Саду*, бр. 2, Нови Сад 2010, 183-192.

²⁵ Папа Бенедикт XVI, *ibid.*, 24.

²⁶ *Ibid.*, 119.

²⁷ *Ibid.*, 125.

²⁸ *Ibid.*, 126.

²⁹ *Ibid.*

Као и у чистом правном нормативизму, који није могао да нађе своје основе, те је бежећи од метафизике отишао у мистицизам, тако и „када је привучен чисто техничким стварима, разум без вере неизбежно се губи у илузији сопствене свемоћи. А вера без разума носи опасност удаљавања од реалног живота“.³⁰

Правни позитивизам иде „руку под руку“ са културом потпуног скептицизма, а све је ово изражено у правној регулативи која уз технику додирује најдубље изворе живота. Тако је диктатура правног позитивизма постала парадигма стварности у којој ће се „трагичном злу чедоморства“ у будућности, а на превару, придружити „систематска еугенетска контрола рађања“ и „менталитет еутаназije“ односно *mens eutanastica*.³¹

Да ли су општа и кривично-правна теорија спремне да измере лоше последице правног позитивизма секуларне државе? Данашња култура је спремна да се саблазни пред неважним и маргиналним стварима, али сасвим ћутке, или што је још горе, громогласно хвали насртаје на светост живота. Правни прописи такве државе на веома рафиниран начин, а приклањајући се идеји етике квалитета живота, иду ка уређењу човековог живота заснованог на моралном релативизму и вредносно неутралном схватању света.

2. „СПАЈАЊЕ“ НЕГАТИВНИХ ТЕНДЕНЦИЈА ПРОТИВ ЧОВЕКА

Након овако накарадно постављеног схватања човека, следи да постоји и вредносно неутрална наука. Потом а сасвим очекивано, схватање човековог живота без укључивања аксиолошких садржаја води његовој инструментализацији. До инструментализације може доћи унутар друштва, а након тога и унутар државе и то превођењем таквих друштвених настојања у правне прописе, што се некако и дешава са процесом еутаназije. Тако се еутаназija као друштвено настојање секуларне државе полако „појављивало“ у правним прописима те се 1976. године у држави Калифорнији оно појавило у „Natural Death Act“, потом се то десило 1977. године у Швајцарској када је путем референдума одобрен Закон о еутаназiji, а новембра 1994. године грађани Орегона прихватили су „Закон о смрти са достојанством“ који је октобра 1997. године на другом референдуму о асистираним самоубиству престао да важи пошто се 60% гласача изјаснило против. Одлуком Уставног суда Колумбије, маја 1997. године прихваћена је могућност еутаназije за пацијенте у терминалној фази, уз њихов приста-

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., 127.

нак. Такође је „Rights of the Terminally Ill Act“ потврђен јануара 1995. године од стране Северне територије Аустралије, али је уз оштру реакцију јавности прихваћен закон федералног типа који је укинуо овај закон. То је учињено од стране Федералног сената марта 1997. године. Смрт уз помоћ лекара учињена је легалном у Холандији априла 2001. године.³² Али нису само законски текстови проблем, који представљају императивне правне норме које захтевају апсолутну послушност, већ је проблем и друштвена клима као и удружења која инсистирају на прихватању еутаназијских мотива као што је *Euthanasian Society of America*, или *World Federation of Right to Die Societas*.³³ Тако се као јако заводљиви нуде ови редови: „Не може бити хуманитарне еутаназије осим оне која пружа брзу и безболну смрт и схваћена је као добротинство оному кога се тиче. Окрутно је и барбарски захтјевати да се особу одржава на животу против њезине воље и да јој се ускраћује жељено ослобођење кад јој је живот изгубио свако достојанство, љепоту, значење и изглед за будућност. Бескорисно трпљење је зло које би требало забранити у цивилизованом друштву. Препоручамо онима који дјеле наше мишљење да потпишу своје посљедње животне жеље, првенствено док су још добра здравља, тражећи да се поштује њихово право на достојанствену смрт...; жалимо због бездушног морала и законских ограничења која спречавају испитивање оног етичког случаја као што је еутаназија. Апелирамо на просвјешћено јавно мњење да надиђе традиционалне табуе и да суосјећа с бескорисним патњама у тренутку смрти. Свака особа има право на достојанствен живот и на достојанствену смрт“.³⁴

Ови редови показују потребу за наговор на еутаназију служећи се свим средствима, тако најпре користе израз добротинство, дакле одузимање живота спада у чин добротинства, даље одбацује се „бездушни морал“ а захтева испитивање „етичког случаја“ као што је еутаназија. У текст је уведен и појам "леп живот". А управи овај појам отвара пут у злоупотребе, посебно када се тумачи са различитих аспеката. Како се сматра да је човек „настао случајно“³⁵ пут у његов нестанак је утабан, јер нешто што настаје без икакве промисли или смислене жеље, тако и нестаје без намере и стихијски. Међутим, ако човек није настао стихијски, случајно, ако има Творца, да ли је онда могуће несметано га убити, јер сасвим супротно „Господар живота човјека, који није починио дјело које подиљеже смртној казни, само је Бог... Нитко на свјету, ниједна приватна особа, ниједна људска власт не може га овластити (љечника) да га изравно разори. Његова слу-

³² О томе више у: V. Valjan, *Bioetika*, Svjetlo rječi, Sarajevo-Zagreb 2004, 279-282, 302-305.

³³ Више о томе видети у: V. Valjan, *ibid.*, 280-282.

³⁴ *Ibid.*, 283.

³⁵ *Ibid.*, 282.

жба није разорити живот, него га спасити“³⁶, те се тако лекар „мора заузети око ублажавања трпљења и нема право, ни у случајевима који се чине изгубљенима, намјерно убрзати процес природне смрти“³⁷.

Тако је ипак етика квалитета живота само „еуфемизам или лажни надомјестак за математику квалитета живота“ ово је очекивано „јер људима треба говорити оно што им је драго чути“³⁸. Питање је само да ли се то човеку говори због њега или због манипулације њиме? Сада је потпуно отворен пут повезивања етике квалитета живота са еугеником, која се може повезати са усавршавањем човека, дајући бољим људима већу могућност да владају над мање племенитим.³⁹

Упркос очекивању, а због злочина нацизма, сам процес еугенике почиње не у Немачкој, већ у Енглеској у радовима Франциса Галтона (*Francis Galton*), и утемељењем *The Eugenics Record Office, Laboratory of National Eugenics, Eugenics Education Society*, да би тек након тога у Минхену било основано *Internationale Gesellschaft für Rassenhygiene*, али опет на челу са Галтоном, док ће у САД Чарлс Б. Девенпорт (*Charles B. Devenport*) основати *Eugenics Record Office*.⁴⁰

Тако да ће још за историју правно-етичких мисли остати реченица једног правника из Вирџиније, а везана је за еугенику „Нјемци нас туку на нашем терену“⁴¹. Потом ваља указати и на отворену везу између еугенике и левице, јер левичарска еугеника је „прави зачетник данашњег ускрснућа еугенике“⁴² али, ти левичарски еугеничари нису „имали политичку моћ провести своје намене“⁴³ те цела левичарска еугеника изгледа мање „страшно“. Социјалиста Карл Петерсон (*Karl Peterson*) је заступао став „да постоје веће урођене разлике између црнаца и бјелаца неголи између људи уопће и мајмуна“⁴⁴ те ако „социјалист није уједно и еугеничар, онда ће социјалистичка држава убрзо нестати због расне деградације“⁴⁵.

Издаваја се као чињеница новије историје да је генетичар и добитник Нобелове награде за медицину 1946. године Херман Милер (*Hermann Müller*) у свом заносу комунизмом посетио Стаљина (*Иосиф Виссарионович Сталин*) и предлагао да друг Стаљин и његови сарадници

³⁶ Ibid., 286.

³⁷ V. Valjan, op. cit., 299.

³⁸ T. Matulić, op. cit., 712.

³⁹ Више о томе и етимолошком пореклу појма еутаназија видети у: T. Matulić, ibid., 715.

⁴⁰ Више о томе видети у: T. Matulić, ibid., 715-718.

⁴¹ D. Polšek, *Eugenika i ljevica, u: Izazovi bioetike* (ur. A. Čović), Pergamena, Zagreb 2000, 184.

⁴² Ibid., 183.

⁴³ Ibid., 187.

⁴⁴ Ibid., 188.

⁴⁵ Ibid.

за које је сматрао да су генетички обдарене особе буду донатори сперме. Колико год ми позитивно вредновали генетички инжењеринг, толико он вуче са собом огroman број фантомских појмова, као што су на пример „позитивна еугеника“, као и сивих зона где се укрштају путеви „расизма, револуционарног реформаторства и обичне здравствене заштите“.⁴⁶ Али тек што кренемо позитивном страном генетичког инжењеринга, појављује се велики број присилно стерилисаних особа, на пример у држави Калифорнији до 1929. године, као и случај *Buck v. Bell* из којег извлачимо не тако пристојну реченицу „три генерације идиота сасвим је довољно“.⁴⁷

Ајнштајново (*Albert Einstein*) упозорење „пазите се трулих компромиса“⁴⁸, чује се и данас, можда више него икада пре. Да ли је „позитивна еугеника“ која ваља да због будућег зла, уклони зло, трули компромис? Шта са таквим компромисом? Авашаи Маргалит (*Avashai Margalit*) даје кратак одговор „трули компромиси нису дозвољени, чак ни у име мира“.⁴⁹ Склопити мир са еугеником личи на нагодбу коју је начинио Роберт Опенхајмер (*Robert Oppenheimer*), „атомска бомба а за узврат могућност бављења физиком на високом нивоу...“.⁵⁰ Шта је било људско у нацистичком и левичарском програму еугенике? Одговор је кратак, ништа, а образложење за овакву тврдњу налазимо у варварском и нељудском понашању читавих режима који подривају темеље моралности, те је боље водити „дебелу парницу“ него склопити „мршави компромис“⁵¹ а у име „пристојног друштва“.⁵²

Овај „мршави компромис“ са еугеником личи на Минхенски споразум из 1938. године.⁵³ Кога су то присталице овог споразума „одобровољили“? Ми се ипак слажемо са Волтом Витменом (*Volt Whitman*): „Придржавајући се вредности, противречимо себи“.⁵⁴ Врло добро, нек противречимо себи, друштву, свету, али да никако нема Минхенског споразума са нестајањем човека, те је боље да знамо вредност свему, а цену ниче-

⁴⁶ Ibid., 186.

⁴⁷ Ibid., 184.

⁴⁸ А. Маргалит, *Компромис и ирули компромиси*, Албатрос Плус, Београд 2011, 9.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., 10.

⁵¹ Дакле, ради се о обрнутој сразмери у односу на изреку „Боље мршави компромис него дебела парница“. Наведено према: А. Маргалит, *Компромис и ирули компромиси*, op. cit., 12.

⁵² О питању пристојног друштва и питању понижавања видети више у: А. Margalit, *The Decent Society*.

⁵³ Мислимо на споразум од 29. септембра 1938. године да се од Чехословачке одузме Судетска област.

⁵⁴ А. Маргалит, op. cit., 21.

му,⁵⁵ трудећи се да „наше морално име“ остане неукаљано.⁵⁶ Ово је наш циљ, а не прихватање чистог утилитаризма израженог у реченици која представља прихватање токова времена који настају баш са људима који их и стварају. Дакле, нисмо склони да прихватимо чак ни као поучно: „Кад Стаљин каже играј, онда паметан човек игра“.⁵⁷ Овим се ставом супростављамо Шмиту (*Carl Schmitt*) који тврди да у кризним ситуацијама моралност нема смисла.⁵⁸

Сада нас брине не она еугеничка страна компромиса, већ наша, пасивна, која нема жељу да спречи еугенику, већ жели да је „одобровољи“ тргујући са нечим што је свето, са људским животом, па изгледа да је историја наших дела заправо „један грозан догађај за којим следи други“.⁵⁹ Ово се у области медицине може оправдати и чињеницом да „new medicine calls all in doubt“.⁶⁰ Напредак медицине, или уопште технике може увек да нас наведе на постојање „етичког вакума“.⁶¹ Међутим, оно што код нас изазива пажњу је то што напредак технике оставља и правно-етички вакум, те се већ у општој и кривично-правној теорији појављују правно-етичке „празнине“ које се попуњавају најчешће пуким позитивистичким схватањима секуларне државе. Како сада изгледа оправдање се налази у чињеници да је живот апсолутно „бржи“ и да друштво располаже са више динамике од права. У прилог овоме може се навести: „Ту је све ново и нема никакве сличности са било чим досадашњим, како по врсти тако и по поретку величина: томе што човјек данас може учинити, а онда, у неодгодљивом вршењу тога што може, бива присиљен да то и даље чини, нема ничег сличног у прошлом искуству“.⁶² Ова немогућност права да прати друштвену динамику, те немогућност права да прати на-

⁵⁵ Ради се заправо о игри речи коју смо извели, заправо стоји код Оскара Вајлда (*Oscar Wilde*) у књизи „Lady Windermere’s Fan“, Лорд Дарлингтон: „Човек који зна цену свему, а вредност ничему“. Наведено према: А. Маргалит, *Компромис и његови компромиси*, оп. cit., 36.

⁵⁶ „Не у наше име“, видети више о томе у: А. Маргалит, *ibid.*, 130-133.

⁵⁷ А. Маргалит, *ibid.*, 188.

⁵⁸ С. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge 1922; С. Schmitt, *The Concept of the Political*, University of Chicago Press, 1996; К. Шмит, *Три врсте њавнонаучној мишљења*, Досије, Београд 2003; А. Маргалит, *Компромис и његови компромиси*, оп. cit., 135.

⁵⁹ А. Маргалит, *ibid.*, 21.

⁶⁰ Н. Kuhse, *The Sanctity-of-Life-Doctrine in Medicine. A Critique*, Oxford University Press, Oxford 1987, 3. Наведено према: М. Chiodi, *Tra cielo e terra, il senso della vita a partire dal dibattito bioetico*, Assisi 2002, 16.

⁶¹ Више о „етичком вакуму“ видети у: Н. Јурић, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, оп. cit., 104-106.

⁶² Н. Jonas, *Princip odgovornosti*, 7. Наведено према: Н. Јурић, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, *ibid.*, 105.

предак технике произлази из самодовољности права и његове затворености према чињеницама живота. Да ли нова друштвена збиља захтева само „нова правила етике, а можда и једну нову етику“?⁶³ Да ли онда захтева и ново схватање права? Међутим, ако кренемо од поставке „Io sono la vita, la verità e la vita“⁶⁴ тада нема потребе за „изненађењима“ јер онда нисмо апсолутни господари ни себе, ни природе. Дакле, нисмо апсолутни господари иако би то желели јер: „non la vita in se stessa crea questo rispetto, bensì è il comando di Dio che crea rispetto per essa“.⁶⁵ Онда ако нисмо ми господари свега живог, нечасна дела не чинимо контра себе, како би самодопадљиво могли да помислимо, већ против воље Бога. Ово је заправо место разилажења данас, јер у схватању секуларне државе и њеног права, човек мора да се развија у правцу самољубља, и одрицања Бога. Тако човек постаје проглашен за почетак и крај моћи. И као у свакој револуцији, која нуди већа права након свог завршетка, под условом да се док она траје одрекнемо свих темељних права како би она брже протекла, на крају остајемо без икаквих права, потпуно „голи“ пред моћима владајуће класе. Тако човек „халапљиво“ тражећи већа права и веће моћи остаје „го“ пред државом која сада у области биоетике одлучује о његовом животу, а све под изговором да човек то сам чини. Нама је потребан бољи аргумент, но што је то воља човека, јер на крају њоме држава располаже. Зато је боље из позиције посвећености и одговорности према животу „dedizione completa alla vita“ - „Hingebung an Leben“ те љубави „amore“ - „Liebe“ и самилости „compassione“ - „Mitleid“ а са апсолутном одговорношћу „responsabilità“ - „Verantwortung“⁶⁶ кренути напред према човеку у општој и кривично-правној теорији. Само на тај начин право постаје простор апсолутне заштите човека, његовог живота и достојанства. Тако право неће бити „затечено“ било каквим технолошким напретком, јер живот је увек квалитет по себи. Супротно, „мноштво знаности које непрестано расту а баве се човјеком – ма колико вриједне и биле – осим тога далеко више прикривају бивство човјека него што га осветљавају“.⁶⁷ На тај начин сагледавање човека, као и његов биоетички, биоправни, биопсихички живот остају замагљени чисто формалним „помињањем“ човека у уставима, законима, декларацијама и повељама. Да ли потом послушност према законима долази из веровања у вредност људског живота, или је то само страх од санкција који нас чини робовима навике?

⁶³ Н. Јурић, *ibid.*, 105.

⁶⁴ М. Chiodi (2002), *op. cit.*, 7.

⁶⁵ *Ibid.*, 20.

⁶⁶ М. Chiodi (2002), *op. cit.*, 48.

⁶⁷ М. Scheler, *Положај човјека у козмосу*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1987, 12.

ЗАКЉУЧАК

Шта је то неопходно да би човек и његово право били у безграничној мери отворени према свету и његовом напретку? Онтолошко-аксиолошко јединство са Богом даје непрегледно поље отворености и просторно-временске динамике. Тада човек може бити замишљен као средиште које је уздигнуто над државом и њеним правом, супротно он ће од човека бити сведен на ствар којом се располаже по вољи владајуће класе. Тада ће човеку почети да недостаје простор у праву и држави. Дакле, онтолошко-аксиолошко јединство са Богом човеку даје „поглед“ у светост живота као квалитета по себи.

Сасвим супротно од овог јединства, издвајање етике квалитета живота, представља негативну теорију о човеку, која своју завршницу добија у правној регулативи секуларне државе, која иде путем „негације воље за живот“.⁶⁸ Таква држава личи на оца који „убија децу коју воли“,⁶⁹ и ово под условом да секуларна држава заиста „воли“ своју децу. Секуларна држава заправо представља својом етиком квалитета живота негацију мисли: „Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr Gedrange: Es läuft dir Alles zu, dass es zu Gott gelange“.⁷⁰ Дакле, она одбацује да човек иде према Богу ослањајући се на Христа, чиме показује „афирмативан став према добру, а негативан према злу“.⁷¹

Из ове перспективе се види улога опште и кривично-правне теорије, која се остварује у заштити човека од сопственог нестајања. Ако из светости живота извучемо као посебну категорију квалитет живота, тада је направљен први корак у низу који ће водити отвореном прихватању различитих степена и начина нестајања човека. Ово нестајање може под утицајем и притиском различитих заинтересованих група да се угради у правну регулативу. Након тога процес је завршен, правни прописи су императивног карактера и они су на извршан начин завршетак борбе око нестајања човека. Ово из једноставног разлога, јер након уградње категорије квалитета живота у правне прописе врата су апсолутно отворена.

И док се идејом светости живота, човек штити од нестајања, толико је бесмисленим издвајањем квалитета живота он отворен за нестајање, јер се тиме оберучке прихватају еутаназијски мотиви.⁷² Заправо, прихватањем

⁶⁸ О „негацији воље за живот“ видети у: А. Шопенхауер, *Свеј као воља и њредсјава* I, Издавачка радна организација Матице српске, Нови Сад 1981, 245-262.

⁶⁹ А. Шопенхауер, *ibid.*, 352.

⁷⁰ А. Шопенхауер, *ibid.*, 336.

⁷¹ F. Jodl, *Istorija etike* I, Veselin Masleša, Sarajevo 1975, 113.

⁷² M. Chiodi, *La morte oculata, La bioetica, Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, 111-113.

идеје светости живота врата еутаназијским мотивима су затворена. Супротно етика светости живота заговара истину живота, која постаје истина света.⁷³

Да ли је етика квалитета живота заправо вид нове цивилне религије? Које категорије садржи та нова цивилна религија? Идеја „*religion civile*“ садржана је у следећим редовима: „Дакле постоји нека искључиво цивилна вјероисповест и задаћа је суверена одредити чланке те религије, не баш у смислу религијских догми, већ као осјећаје друштвености без којих није могуће бити добрим држављанином и оданим подаником. Иако не може никога приморати да у њих вјерује, он може из државе протјерати сваког који у њих не вјерује; може га изгнати не као безбожника, већ као несоцијална држављанина неспособна за искрену љубав према законима и правди, који није у стању жртвовати живот за своју дужност, ако је потребно. Ако је тко јавно признао те догме, а након тога се понаша као да не вјерује у њих, нека буде кажњен смрћу; починио је најгори злочин, лагао је против закона“.⁷⁴ А садржај те цивилне религије изгледа овако: „Догме цивилне религије морају бити једноставне, малобројне, изражене сажето без образложења и коментара. Позитивне догме јесу: постојање свесилног, умнога, добростивог, провидноснога и брижнога Божанства, будући живот, срећа праведних, кажњавање злих, светост друштвеног уговора и закона. Негативне догме сужавам на једну једину: то је нетрпељивост, која припада култовима, које смо искључили“.⁷⁵

Где су опасности? Најпре је то чињеница произвољности, јер ко процењује шта је квалитет живота, индивидуа, заједница или група на власти? И шта након тога, када етика квалитета живота постане врста цивилне религије? Да ли је самим тим постала и императивна и „државно обавезна политичка идеологија“?⁷⁶ Видимо да свако ко у норми цивилне религије не верује може бити протеран као несоцијалан, а то се већ и најављује да ће се десити онима који не прихватају идеје новог света, који нуди идеју квалитета живота. Дакле, садржај те цивилне религије-етике квалитета живота „не чине „вјерске истине“ у смислу традиционалног кршћанства, већ су то само јавни или опћи назори који су управо зато обиљежени тешком двојбеношћу и необавезношћу“.⁷⁷

⁷³ О идеји *La verità come vita*, видети у: Е. Marini, *Vita, corpo e affettività*, Assisi 2005, 176-179.

⁷⁴ J. J. Rousseau, *Du Contract social*, IV, 8, J. J. Rousseau, *Oeuvres complètes III*, Gallimard, Pariz 1964, 468. Наведено према: А. Stres, *Sloboda i pravednost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001, 130.

⁷⁵ А. Stres, *ibid.*, 130.

⁷⁶ *Ibid.*, 131.

⁷⁷ *Ibid.*

Још увек нисмо стигли до тренутка када ће држава да одбаци сваког ко не верује у етику квалитета живота. Међутим, ми се нормирањем ове секуларне истине приближавамо парадоксу протеривања у име слободе мишљења. Тако се општа и кривично-правна теорија налазе између „Сциле тоталитаризма и Харидбе либерализма“.⁷⁸ Питање је шта ће превагнути и где је њихов пут? Да ли ће теорија отворити врата духовној празнини која ће „прогутати“ човека, празнини у којој ће човек нестати вођен нагонским тежњама. „Цивилни Бог“ – квалитет живота издвајајући идеју квалитета, прождире светост живота, а све због живота.

Чист правни позитивизам је ослонац цивилне религије и главно средство за постизање циљева, а све због свог императивног карактера, на основу кога је сасвим могуће кажњавати оне који у цивилну религију-етику квалитета живота не верују. Цивилна религија заборавља да је човек апсолутна вредност која је дата од Творца. Тако човек постаје и апсолутна стварност коју је потребно заштитити од нестајања. Његов апсолутни карактер не значи бесконачност већ значи безусловну спремност „да се свако људско биће проматра и брани као стварност којом се не може располагати“.⁷⁹ Тако се општа и кривично-правна теорија сусрећу са напетостима које рађа одвајање етике квалитета живота од светости живота, јер су обе унутар права позване да буду темељ безусловне заштите човека.

⁷⁸ Ibid., 129.

⁷⁹ M. Vidal, *op. cit.*, 165.

*Marko Trajković, Ph.D., Associate Professor
University of Niš
Faculty of Law Niš*

*Dragiša S. Drakić, Ph.D., Associate Professor
University of Novi Sad
Faculty of Law Novi Sad*

Bioethics against Disappearance of a Man - a Prism of General and Criminal – Law Theory

Abstract: *Bioethics, as a meeting point, engrossed with its fight against the disappearance of the man, both general and criminal-law theory. Actually, its 'care' for the man is an issue that comes before general and criminal-law theory. While the forms of disappearance of the man are very diverse and very often so refined that they cannot sometimes be recognized, the fight against the disappearance of the man must be open, clear and uncompromising. What is the role of law in this fight? The role imposed itself. Even if the law did not want to take part in the fight, it found itself in the middle of the battlefield because human life is protected from beginning to the end by legal norms that should emerge from the best writings of general and criminal-law theory. However, self-sufficiency of law and mere legal positivism are a true obstacle in this battle. This pressure and the lack of questionings are the first step on the road to disappearance of the man, because a man that asks questions is the man that exists. He and his boldness are a barrier to voluntarism. The lack of boldness of the man opens the gates to his disappearance. This boldness has not been taken away from him in the field of bioethics, which is neither secular nor religious, but rather unique as the man is unique.*

Key words: *Bioethics. – Law. – Values. – General and criminal-law theory.*

Датум пријема рада: 27.03.2015.