

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ У БЕОГРАДУ

ОДСЕК ЗА ФИЛОЗОФИЈУ

ДИПЛОМСКИ РАД

ТЕМА: ФИЛОЗОФСКИ АСПЕКТИ ЕУТАНАЗИЈЕ

СТУДЕНТ: МИХАИЛО ЛУКОВИЋ ФС 39/99

МЕНТОР: ДОЦЕНТ ДР АЛЕКСАНДАР ДОБРИЈЕВИЋ

24. 4. 2014

febrisca@gmail.com

ФИЛОЗОФСКИ АСПЕКТИ ЕУТАНАЗИЈЕ

Увод

Током живота се стално сусрећемо са проблемима. Решење за неке намеће сам живот, а за друге нам је потребно искуство готово целог човечанства, па и науке. Неки се решавају брзо, неки споро, а неки се никада и не реше. Често нам је веома важан начин на који их решавамо. Да ли ћемо, решавајући их некога да повредимо, оштетимо или ће сви да буду задовољни? Па чак ни у том сагледавању често нисмо сагласни. Из једног угла ствари изгледају на један начин, а из другог сасвим су другачије. Људи склони филозофији поседују особину која их одваја од других зато што су у стању да истовремено крајње разложно и критички посматрају потпуно различита виђења о истој ствари, трудећи се да истовремено имају и своје мишљење и да не буду пристрасни.

Једна од тих тема је еутаназија. Смрт. Граница између оностраног и оностраног. Тек када дођемо до ње, схватимо колико мало знамо о животу, поштовању, љубави, доброти, истини... И готово да нема области људске делатности која није позвана да да своје мишљење о томе. Ствар се компликује тиме што примарно одбојан став према умирању треба да заменимо афирмативним који би требао да има хумани карактер. Религије су покушавале да смрт учине саставним делом живота, при чему је тело пролазног карактера, а душа одлази у вечност загробног живота. Али, религија (ограничавам се на хришћанску) не признаје еутаназију, јер није на човеку да одлучује о дужини свога живота.

Као биће које поседује свест о себи, човек се стално преиспитује, а смрт га тера да загледа у смисао живљења, како би могао да расуђује и о смрти. Ту стално лебди чињеница његове немоћи да у просторно-временском и било ком другом оквиру овлада свој духовни живот. Преко два миленијума западне филозофске мисли носи се на овај или онај начин покушајем да каже од куда, како, зашто, због чега тако, живот који са колена на колена живе генерације оних коју ту мисао и носе. Историја људског рода паралелно са историјом људског духа одређује нас на начин својих најачих представника који попут светионика воде људски род.

Ући у разматрање проблема еутаназије представља истовремено изазован, амбициозан и изнад свега сложен задатак. Свестан тога, намеравам да најпре дефинишем сам проблем, а затим да се осврнем на начин сазнавања уопште, а

посебно у медицинској науци. Нарочито ћу се осврнути на неке појмове (срећа, врлина,...), који вековима заокупљају филозофску мисао. Иако смо сведоци великог напредка науке, постоје ли нека ограничења у даљем сазнавању, у чему се огледају, ко их је уочио? И пре Декарта људи су јасно разликовали духовно од протежног, али је он јасно назначио како да се постави озбиљно истраживање и уваже разлике у сазнавању протежних и духовних ствари. То отвара многе проблеме, а један од њих је немогућност да се дубље зађе у духовни свет појединца, већ једноставно морамо да верујемо на реч. Зато, при сагледавању проблема еутаназије морамо да водимо рачуна о томе да никада не можемо да будемо сигурни у право стање ствари, јер пацијент притиснут својим мотивима или унутрашњим тензијама може да изражава и оно што заиста не жели. Пошто су и лекари учесници у еутаназији, то омогућава њихову евентуалну инструментализацију, па се тиме још више компликује ионако тешка дилема с којом се неумитно суочавају.

Али, еутаназија није тек проблем појединаца, њихових лекара и рођака, већ и целог друштва. Од средњег века друштвена заједница институционализује све делатности, па и медицину. Лекар, евентуални извршилац еутаназије, не може да ради нешто што није у складу са прописима који регулишу рад његове професије. Али, поред легалитета при решавању овог питања бар једнаку важност има легитимитет. Због тога је неопходно да примерена пажња буде посвећена разлици између те две димензије проблема. Уосталом, у директној вези с тим је и легитимитет који собом доноси важење Хипократове заклетве. Да ли је тај и такав легитимитет оправдан и од помоћи у савременим условима? Да би се одговорило на то питање потребно је извести метаетичку анализу оригиналне заклетве и заклетве из Женева из 1946. године. Циљ оваквог захвата је да покаже искреност заклетве као искрености обећања која она садржи.

У једном делу овог рада такође ће бити пропитани положај лекара и његове могућности при раду у различитим системима: где је, у чему и чиме ограничен и да ли је његова професионална слобода увек условљена системом у коме ради и неизбежним поштовања постојећих закона.

Све то има за циљ да утемељи главну расправу о превасходно етичким питањима еутаназије. Ближе ће бити изложена два главна правца етичког гледања на проблем, а затим назначено како на проблем еутаназије гледа хришћанство. Посебан осврт заслужују евентуалне последице које њена примена може да има на непосредне извршиоце, под претпоставком да је рађена легално. Коначно, биће дато ауторско виђење добрих страна и уочених мана и деонтолошког и утилитаристичког начина гледања на проблем.

Будући да аутор има сасвим дефинисан став о овом проблему и у раду га заступа што експлицитно, што имплицитно све до закључног разматрања, на крају ће, у додатку, бити понуђен краћи есеј – покушај да се у слободнијој литерарној форми обзнани сасвим лични духовни став према професији коју обавља и која је непосредно везана за проблем еутаназије. Уз то ћу ради прегледности праћења дискусије о Хипократовој заклетви да дам оригиналан текст заклетве и текст из Женева, као и текст Америчке лекарске асоцијације.

Одређење појма еутаназија и кратак историјат

Еутаназија је реч грчког порекла (ευθανασία) и, дословце, значи добру или угодну смрт, а може се превести и као лака смрт (ευ– добар, угодан и θάνατος – смрт). Тешко је дати неко прецизније одређење еутаназије, али чињеница је да у том чину фигурирају најмање два учесника: онај који се подвргава еутаназији и онај који му у томе помаже. Понекад захтев за еутаназијом подноси родбина онога који ће да буде подвргнут еутаназији, а не болесник. Историја бележи најокрутније примере еутаназије, када чланови једне заједнице одлучују о смрти других чланова исте заједнице тако што најокрутније лишавају живота оболеле или оне који кваре „чистоту нације“. Еутаназија данас подразумева јасно изражену намеру или жељу онога ко жели да му се скрати живот, пристанак онога ко ће у томе да му помогне и сам акт скраћења живота. Постоји подела на активну и пасивну еутаназију, зависно од начина извођења. Многи сматрају да је пасивна еутаназија једино оправдана, јер се у току тог чина прибегава ускраћивању помоћи, те тако живот престаје природним путем. Неукључивање апарата за вештачко дисање или пак његово искључивање, сликовити су примери за то. Оправдање за пасивну еутаназију налазе у томе што се не мешају у природне токове, јер је и дисање помоћу апарата вештачко.

Новија историја еутаназије бележи неке године и збивања који сведоче о упорном настојању да она буде легализована, али и просторе где се еутаназија већ законито спроводи. Тако је Немац Алфред Плец¹, у свом делу „Главни обриси расне хигијене“ објављеном још 1895. године, сматрао да је еутаназија неопходна због еугенетских разлога, Ернст Ман се залагао за уништење душевно болесних људи. Ни један ни други предлог нису прихваћени. У Енглеској је 1932. године основан покрет који је подржавао еутаназију. Доласком Хитлера на власт монструозне идеје о чистој раси довеле су до уништења око осамдесет хиљада душевно болесних Немаца. После Другог светског рата, тачније 1952. године, Уједињеним нацијама је упућена петиција са преко две хиљаде потписа, којом је захтевано да човек има право да одлучује о свом животу. Ова петиција није прошла.

Еутаназија је легализована у Холандији 2001, а у Белгији 2002. године. Одмах затим, легализована је у Швајцарској и Луксембургу. На путу да је легализују еутаназију су Скандинавске земље и Велика Британија. У САД три савезне државе одобравају еутаназију.

О сазнању

Увек се дивимо разноликости живота на нашој планети и тајни коју он са собом носи. У стању смо да уочимо кад живот настаје и кад престаје, да објаснимо многе детаље у тим процесима, који нам у крајњој инстанци ипак остају недокучиви. Пре

1 Јеротић 2008: 331-333

метафизике живота постоји метафизика полности, а пре ње? Неко верује у стварање вољом творца, неко у еволуционе токове, неко у панспермију. Уз сва раскошна знања савремене науке, живот је и за данашњег човека метафизичка категорија. Не мења много на ствари то што су нам крајње сложени процеси унутар њега постали познати и што смо многе загонтеке објаснили на нивоу генетике, тек живот нам се јавља изнова попут каквог несавладивог континуума. Таман откријеш један процес, а из њега се већ види следећи, па следећи..., асимптотски указујући на крајњу истину која се губи у бесконачности.

Не морамо да се враћамо на Декарта и његов метод сумње проистекао из јаза између протезних ствари и духа (*Res cogitans* и *Res extensa*). Довољно је да погледамо Хајзелбергову једначину неодређености па да схватимо сву ограниченост наше могућности сазнавања на нивоу субатомских честица, из којих је саздан васцели свет, (па и живи свет, односно човек.) Бар за сада, наш просторно-временски оквир сазнања (по Канту естетика), на нивоу субатомских честица, не отвара до краја врата за наше сазнајне моћи: тим честицама можемо одредити или положај или брзину, не и обоје истовремено. Оно што је, међутим, затворено за наша чула, за моћ њиховог надражаја, отворено је за наше мисаоне експерименте, односно посредна сазнања.

Зато ме импресионирају смеле тврдње појединих филозофа који су, опијени успехом савремене науке, спремни да тврде како ћемо ускоро моћи да стварамо људе будућности – онакве какви нам буду одговарали, алудирајући на побољшање не толико телесних колико интелектуалних квалитета човека. Крхка генетичка знања зацело опсењују оне који би требало да се баве умом и заводе их да се не баве њиме, већ будућношћу у стилу најсмелијих визионара из футуристичких романа, доводећи у сумњу сопствене намере.

Али, да се вратимо тамо где се пре два и по миленијума тражио добар човек кога красе врлине. У својој *Држави*, Платон² тако говори о четири кардиналне врлине – мудрости, храбрости, умерености, праведности. Он их види код владара, ратника, занатлија. Под диригентском палицом праведности, проистекле из идеје добра, те врлине воде у идеалну државу, полис. Стари Грци би додали још две, за њих такође значајне врлине - пријатељство (Аристотел)³ и побожност. Све заједно, омогућавају срећу која треба да траје читав живот.

С правом се може рећи да већ тада настају корени будућег утилитаристичког приступа у етици. И док се у античкој Грчкој подразумевало да су општи интереси или интереси полиса испред интереса појединца, чије право на добар живот и срећу није довођено у сумњу, појавом друштвеног уговора и институција, где се уважава и поштује приватна својина, утилитаристички приступ заговара да је најважнија највећа срећа

² Платон 1983: 442ц-442д стр. 131

³ Аристотел 1988: 1155 а5 – 1172 а10 стр. 165-213

највећег броја људи. Тако Џереми Бентам⁴ покушава да реши питање дистрибуције среће и њеног квантификовања помоћу њених модуса, као што су интензитет, трајање, извесност, блискост, плодност, чистоћа, обим. Поред приватне својине, веома се уважава и слобода појединца, а Кантов несумњиви ауторитет у сфери морала (чији је приступ чак сасвим другачији од утилитаристичког) - слободом у виду слободне воље - означио је суштину човекове делатности и *Критику чистог ума* подредио практично том, по њему, синтетичком априорном појму.

Напор да се утилитаризам приближи Кантовом учењу о моралу, највећим делом због његове универзалне природе, све је присутнији код филозофа морала с краја двадесетог века, а нарочито код Р. М. Хера. У Кантовој епистемологији оно „јесте“, јесте као такво, као нешто што афицира наша чула и неупитно је. Оно даље подлеже категоријалној анализи и на начин на који је то показано у *Критици чистог ума*, долази се до априорних синтетских појмова као што су Бог, слобода и бесмртност душе. Расправљајући о формалним принципима нашег понашања, на тренутак заборављамо на то „јесте“ и попут Канта прихватимо га онаквим какво нам се приказује. Међутим, наше одлуке односе се на то „јесте“ у пуном обиму, укључујући ту и неформалне, емпиријске последице. Професор Вуко Павићевић у уводном делу књиге *Утилитаризам*,⁵ интерпретирајући Кантов ригорозни формализам каже: „Ако нас на деловање покреће неко друго, „емпиријско“ осећање и тежња, макар то биле и алтруистичке тежње, онда не поступамо истински морално, већ само легално.“ Ја бих, уз малу нескромност, додао: „или легитимно“. Срећа, која је била јако присутна у антици, а пригрлили су је и утилитаристи, код Канта се третира на супротан начин, јер да постоји не би човеку подарила ум. Напротив: „Природа би сама предузела не само избор циљева, него и средстава, па би обоје с мудро провидношћу поверила самом инстинкту.“⁶

Еутаназија и медицина у контексту сазнања

Пошто у раду обрађујем еутаназију као појаву која има више различитих конкретних углова из којих се може посматрати - медицински, социолошки, правни, филозофски, психолошки..., покушаћу да осветлим услове и начине под којим се у медицини долази до сазнања о „стању ствари“.

Аристотел у *Метафизици*⁷ упоређује Сократа и Калију и каже да су они исти по облику, али различити по ствари. Нешто раније, у истој књизи, примећује да су родови

⁴Приморац 1980: стр. 118

⁵Мил 1960: стр. VI

⁶Кант 1953: стр.155

⁷Аристотел 1988: 1034 а 5 стр.177

почела одредљивих ствари⁸, као и да се родови деле у врсте⁹. Зашто Аристотел о томе дискутује? Да би указао на пут којим може да се иде у сазнавању: једно је бројем неограничено, а само ако је **једно и исто** и у њему нешто **опште**, могуће је знање¹⁰. Човек болесник, који ће потенцијално да буде подвргнут еутаназии, по систематици (таксономији) јесте: род - *Homo*, врста - *Homo sapiens*, подврста - *Homo sapiens sapiens* (разуман човек или знајући човек). Већ сам назив подврсте говор о главном обележју које човека одваја од других живих бића. Он има способност самосвести, поседује разум и у стању је да учи и сазнаје. Та његова карактеристика веома је битна: да нема ње, не би било потребе за етиком и моралним дилемама, па ни за нашом темом (јер, и у животињском свету постоји феномен убијања „из сажаљења“, али се тада ради о инстинктивним и несвесним реакцијама које имају за циљ очување врсте). Та специфична разлика омогућила је човеку да се бави филозофијом, а касније и науком, да се запути стазама сазнавања света и властите еволуције, да стално преиспитује себе и скепсу ставља у сазнајне темеље, да изнова поставља питање сопственог почетка и краја и властитог смисла.

На самом почетку излагања о могућностима и начинима сазнавања истине о човеку сусрећемо се с неопходношћу разликовања општих сазнања о човеку од оних који се тичу индивидуа са именом и презименом. Прво би спадало у домен теоријског знања, а друго у домен практичне примене тог знања. У том погледу треба дати ближе одређење медицинске делатности и/или медицинске науке. Пошто се ради о веома широком пољу, данас претежно заснованом на емпиријској науци, а мање на искуству, претпоставкама и традиционалном схватању, изузетно је тешко наћи његов заједнички именитељ. Мој став је да је то област људске делатности која се **бави помагањем у очувању и побољшању здравља људи**.

Тако дефинисана медицина већ по себи је супротстављена поступку еутаназиие. Ако би је дефинисали као област која се бави **само помагањем људи који су у невољи**, запали би у друге проблеме. Замислимо душевног болесника који има звучне и видне халуцинације и који жели да их елиминише. Хоћемо ли људе или ствари из његовог окружења да елиминишемо како би му помогли? Хоћемо ли онима који имају параноидне идеје да су праћени или, рецимо, да их мучи неверство, помоћи тако што ћемо да елиминишемо изворе њихових нараслих стрепњи и опсесивних сумњи? Они зацело мисле да би им тако помогли, а ми знамо да је то погрешно. Ако дефиницији о очувању и побољшању здравља **додамо и решавање неких других проблема у домену здравља**, можда би могли да спасемо еутаназиију у оквиру медицинске науке. Али, тада западамо у друге потешкоће, јер би ту са правом могла да се појави социологија, психологија и друге научне дисциплине, које са медицином имају низ додирних тачака.

Други проблем, вишеструко повезан с претходним, тиче се одређења појма здравља. Светска здравствена организација га дефинише¹¹ овако: „Здравље је стање потпуног телесног, душевног и социјалног благостања, а не само одсуство болести

⁸Аристотел 1988: 988 б 5-10 стр.61-62

⁹Аристотел 1988: 999 а 5-10 стр.63

¹⁰Аристотел 1988: 999а 25-30 стр.64

и изнемоглости". Овако широко одређење омогућава да се у проблеме медицине уведу економија, социологија, право и друге области научно-стручних знања неопходних у свакодневном животу. То допушта да се, макар само на мала врата и посредно, укључи и питање еутаназије. Ево и како. Подвргавањем пацијента еутаназији, чије лечење енормно кошта, а да при томе нема никаквих изгледа да му буде побољшано здравствено стање, друштво обезбеђује новац за побољшање услова другим људима који имају изгледе да поправе своје здравствље. Овде се, међутим, отварају бар два проблема: прво, онај ко буде подвргнут еутаназији нема никакве шансе да, бар за тренутак, побољша своје здравствено стање; и друго, што би Кант с разлогом критиковао, човек се у овом случају не посматра као циљ, већ као средство. Заправо, када је болестан човек у питању не постоји ситуација за коју се може рећи да ни једног наредног тренутка не може да буде макар мало боља, без обзира на то што она у неком даљем току заиста и не може да буде боља. Примењујући еутаназију, ми оболеломе одузимамо право на те тренутке.

Дефиниција здравља Светске здравствене организације подстиче ме, надаље, да се с правом запитам: шта је то благостање? Пошто овај појам, за који мислим да је доста неомеђен, спада у оне који имају превасходно „унутарње одређење“ – дискреционо је право сваког појединца да га узима по властитом разумевању, па се питам како тада могу да га подвргнем универзалном вредновању. Даље, ако нисам сигуран како да одредим здравље, како ћу тек одредити појам болести или њено одсуство.

Замислимо неког Петра који је у стању телесног, душевног и социјалног благостања – било шта да значи тај појам. У „нормалним“ околностима он у свом организму има на стотине потенцијалних малигнух ћелија које покушавају да се отму контроли организма. Петар то једноставно не зна, а организам се бори и углавном успева да их савлада. Рецимо да данас није уништио све те ћелије, већ да их је остало неколико. Сутра их уништи, али се јаве неке друге које не буду до краја уништене тог дана. Следећих дана њихов број се опет увећава, не прогресијом већ благом узлазном линијом, јер их организам спорије уништава. Када је у овом случају Петар болестан, а када је здрав? Да ли је то ствар **конвенције**? Да ли су почетне промене на нивоу ћелија или ткива зачетак болести, иако је ми не видимо у њеном стварном клиничком испољавању? Да ли имамо право да превентивно интервенишемо у условима кад нисмо сигурни да се реакција организма неће поправити и убрзати елиминацију штетних промена?

Ако претпоставимо да је стање здравља нормално стање, а стање болести ненормално стање, како повлачимо разлику између нормалног и ненормалног стања? Сама медицинска наука је јако разуђена. Онај део који се бави проучавањем нормалних стања има више области : анатомију, физиологију, хистологију, биохемију, а ту можемо да уврстимо и нове научне гране као што су молекуларна биологија и генетика. Принцип њиховог рада углавном почива на конвенционалном вредновању нормалних параметара. Ако статистички значајан број анализираних појединаца има чинилац здравственог стања у домену било које од наведених области „у границама од

11 Ја бих пре „дефиниције“ здравља употребио појам „одређење“.

- до“, онда су то истовремено и границе неког називи нормалног стања. Све ван тих граница су изузеци или патолошка, односно ненормална стања. О изузецима говоримо ако они немају негативан одраз на неке друге функције и стање организма, а када имају, тада се говори о патолошким или ненормалним стањима.

Патолошка или ненормална стања организма су стања за која можемо да кажемо да се у мањој или већој мери неповољно одражавају на функционисање целог организма или неког његовог дела, у зависности од екстензивности самога процеса. Теоријски, и у овим ситуацијама долазак до истине је у великој мери ствар конвенције. Патохистологија, патолошка анатомија, патолошка физиологија, заједно са генетиком и молекуларном биологијом, у основи дају слике тих стања, а конвенцијом дефинишемо услове за опис појединих болести. Специјализоване гране медицине, као што су например интерна медицина, хирургија, оториноларингологија, инфектологија, пнеумофтизиологија и друге гране у домену практичне медицине, утврђују процедуре помоћи којих путем **кореспонденције (или адекватације)**, упоређујући нарушено здравствено стање појединца са задатим теоријским стандардима, долази до дијагнозе. Пошто се до дијагнозе долази сагледавањем из више углова – патолошког, патофизиолошког, патохистолошког – то је већа вероватноћа да је дијагноза тачна.

Задржимо се овде на још једном, веома битном начину на који се долази до истине у медицини, а то је **кохеренција**. Она нам помаже како би у сагледавању такозваних „пресека стања“ били сигурнији у истинитост постигнутог сазнања и подразумева уочавање складности у функционисању свих параметара. Али, човек је једна целина која складно функционише. Сви процеси у њему се по природи ствари одигравају тако да задовоље три принципа:

- принцип субординације,
- принцип синхронизације, и
- принцип делимичне аутономије.

Сасвим је логично да ако једна целина функционише, тада процеси у њој морају да су синхронизовани. Да би били синхронизовани, пошто постоји велика скала енергетских разлика и разлика у просторној обухваћености, мора да постоји субординација. У организму, рецимо, постоје жлезде са унутрашњим лучењем које регулишу метаболизам и друге биохемијске процесе, и једна – хипофиза, која има диригентску палицу за све њих. Њој су подвргнуте све друге жлезде. Савршен пример субординације. Али, да би се обезбедило да функционисање организма у неким елементима не зависи од свести или наше воље, постоји аутономни вегетативни (неуролошки) систем који омогућава да се, рецимо, процес дисања аутоматски обавља. Постоји релативно аутономни систем спровођења импулса кроз неуролошка влакна срца и вођење надражаја из синус атријалног чвора. Сви ћемо, без изузетка, да прихватимо тврдњу како је кора великог мозга најбитнија за функционисање организма, а као што видимо – занемарујемо аутономни вегетативни нервни систем. Онај исти систем који поседују и животиње.

Неко ће овде да ме подсети да сам на почетку рекао да је способност самосвести, разума и учења она специфична разлика која човека одваја од животиње.

Слажем се, али замислимо човека који вегетира и који је заувек изгубио оно што га разликује од животиње. Многи су спремни да кажу да такав живот није достојан човека и да га треба прекинути. Са друге стране, у земљама где је еутаназија легализована и где је напред наведено један од честих разлога за одлуку о еутаназији, јако су организовани и развијени покрети за заштиту животиња, које немају „достојанствен“ живот попут људи. Није ли то помало чудно?

Онај који се бави медицином мора стално да има у виду да, поред телесних, постоје и душевни изазови. Тиме су могућности емпиријске дијагностике јако сужене, али се у процени здравственог стања мора ипак узети у обзир и то како се човек лично осећа, јер само он има привилеговани приступ својим осећањима, мислима, жељама и духовним потребама. Дакле, коначни приступ на који долазимо до истине је **холистички**. Међутим, тако долазимо у парадоксалну ситуацију. Да би више знали, савремена медицина тражи да се што више специјализујемо. А да би могли да имамо холистички приступ, морамо да имамо што шира знања.

Овде постављам неизбежно питање: ко би требао да донесе одлуку о еутаназији? Хирург, интерниста, психијатар, лекар опште праксе или породични лекар, комисија састављена од свих њих, комисија са духовником, социјалним радником, психологом...? Ово је само један у низу проблема на путу ка правој одлуци, ако је она уопште добра. По мени – није. Ако пак прихватимо да „јесте“, као алетички услов знања, остаје нам да видимо шта је са оним доксатичким условом. Подсетимо се да у Платоновом дијалогу Тетета и Сократа разматра се суштина знања кроз неколико дефиниција. Прва је – да је знање *перцепција*; друго, да је *право схватање или истинито веровање*; треће, да је *истинито веровање и објашњење, односно истинито оправдано веровање*.¹² У расправи о природи епистемичког оправдања, говорећи о интерналистичкој или екстерналистичкој природи оправдања, Лазовић у одељку о контекстуализму правила¹³ наглашава да је једно веровање оправдано ако се до њега дошло одговарајућим процедурама, односно да је такво схватање епистемичког оправдања у духу интернализма разлога и екстернализма принципа. Вратимо се сада Декарту који у свом методу сумње има **анализу, синтезу, објашњење и проверу**.

Медицина је од свог почетка у ситуацији да сва своја знања непрестано анализира, синтетизује, објашњава и проверава. И поред тога била је у ситуацији да има погрешна веровања и то не само у далекој, већ и у веома скорој прошлости, али је захваљујући постојаној опрезности била у стању и да их превазилази. У практичном деловању, где су много чешће заблуде и погрешна веровања, савремена медицина ствара процедуралне услове који мање-више воде што тачнијој дијагнози.

Зашто сам оволико простора посветио начину на који медицина егзистира? Зато да истакнем како су одређења дужине живота пацијента који је кандидат за еутаназију, јачине бола који трпи и неке друге бизарности, плодно тло за скептицизам сваке врсте

¹²Лазовић 1994: 23-30

¹³Ибидем : 191-201

и не могу да буду оправдање за еутаназију. Најкраће речено, **сматрам да не постоје медицинске индикације за еутаназију.**

Правни аспекти проблема еутаназије

Знање разлике између легитимитета и легалитета је први степен за разумевање еутаназије. Историјски гледано, легалитет је проистекао из легитимитета, јер су закони као део уговорне обавезе која се јавља у средњем веку настали углавном из обичајних права која су имала легитимитет.

Да би једна заједница могла да функционише неопходно је да се уреде односи унутар ње. У првобитном, племенском уређењу постојала су правила понашања која су обавезивала све чланове племена. Свако је имао своје место у заједници и обавезе у складу с тим. Није било писане речи, а и кад се јавила - није била у широкој употреби. За добро функционисање заједнице није било пресудно то да ли су правила понашања праведна, него да заједница (племе) опстане. Моћ да се спроведу та правила у основи је припадала свим члановима племена, па су стога и имала апсолутни легитимитет.

Са исчезавањем трибалистичких заједница и с појавом друштава развијеније организације, као што су били полиси у Античкој Грчкој, јављају се закони као институционализован облик уређења и функционалне одрживости друштва. Закони уређују темељне односе заједнице сада већ организоване у државу, без обзира на то да ли су с њима сагласни сви припадници заједнице. Било је неопходно да се већина грађана сложи па да закон има легитимитет, док се легалитет успоставља његовом владавином. Сасвим је јасно да закон треба да има подршку већине, како би задобио снагу и ауторитет друштвене сагласности да ће га се већина придржавати. Сам латински назив *legitimus (lege-intimus)*¹⁴ наглашава да је закон легитиман ако је близак (интиман) грађанима. За законе је важно да се схвати да они треба, а не морају да буду добри за грађане, већ такви да је норма која се њима прописује важећа или неважећа¹⁵.

У савременим државама законодавство има битне карактеристике које се огледају у **хијерархијској конзистентности, универзалности и једнакости**. Поред тога, сваки закон у себи садржи и елементе **принуде**. Хијерархијска конзистентност подразумева да нижи законски акти проистичу из виших, односно да цело законодавство своје смернице црпи из устава. Универзалност значи да они морају да имају подједнаку важност на целој територији те државе, а једнакост, да подједнако важе за све грађане. Још је Аристотел, разматрајући питање праведности, између осталог сматрао да приликом кажњавања за огрешење о законе ваља водити рачуна о корективној правди, то јест да се прекршилац кажњава у истом обиму у коме је некога оштетио. Данас се сматра да праведни закони имају циљ да обезбеде правну сигурност и извесност, да не смеју да важе ретроактивно, као и да у себи имају претпоставку невиности. Закон, другим речима, мора да буде хуман и да, у духу Аристотела, осигурава пропорцију између прекршаја и казне.

¹⁴Ступар 2010: 50

¹⁵Келзен 2000: 25

Моћ за спровођење закона понекад није у легитимитету и тада говоримо о њиховом наметању. То се догађа у ситуацији када поједини социјално-економски субјекти (класе, групе грађана, појединци) стекну снагу да наметну законе који не проистичу из воље већине грађана, него су чак супротстављени њиховим етичким вредностима. У таквим ситуацијама настају тензије које могу да се разреше било договором супротстављених страна, нередима, или применом појачаних репресивних мера. У сваком случају, онај ко доноси нелегитимне законе неуморно ће да ради на њиховом промовисању и коначном стварању услова за њихов „легитимитет“.

Све веће повезивање међу државама рађа неопходност наднационалног законодавства, али и не мале проблеме у вези с тим. Имајући у виду да се ради о различитим нацијама, конфесијама и културама, тешко је направити такво међународно законодавство које би било универзално прихватљиво и праведно. Посебан проблем је легитимитет таквих закона, без обзира што споља гледано ти закони почивају на универзалним вредностима (једнакост, праведност, хуманост, слобода, поштовање људских права). Дате универзалне вредности, наиме, сагледавају се из перспективе онога ко има моћ да наметне свој угао гледања на те вредности. Једна те иста ствар изгледа из једног угла као сепаратистичка тежња, а из другог – као борба за очување интегритета. Ако неко у својој земљи жели да обезбеди мир и сигурност тако што сузбија деловање екстремних група, тај може да буде оптужен за угрожавање људских права, укључујући и право на слободно изјашњавање. Свет је постао глобално село, у којем међународно право мора да се поштује, али је свима јасно да се то одавно, готово од самог почетка, злоупотребљава. Легитимитет је све мање израз традиције и моралних вредности, а све више успешног маркетинга и наметања оних који у интересу капитала промовишу нови светски поредак.

На основу реченог логично је претпоставити да ће неки законски акт имати већу моћ ако је у складу са легитимитетом, а легитимитет се црпи из традиције и етичких вредности друштва. Међутим, у целој овој причи – где је еутаназија? Пођимо од њеног легитимитета. Да ли у традицији европских народа постоји убиство из милосрђа? У неким срединама и код неких народа постојао је обичај да се старији људи лише живота како би мање оптерећивали породице. Један од присталица еутаназије био је и Платон. На убиство из милосрђа поготово се благоданско гледало у ратним условима, којих је у Европи било на претек током неколико протеклих векова. Фашизам је у Немачкој показао до чега може да доведе „законско“ одузимање живота из „хуманих“ разлога, где је зарад „чистоће нације“ убијено десетине хиљада невиних, ретардираних и болесних особа. У хришћанској традицији, која је у Европи доминантна, нерприхватљив је било какав вид лишавања живота, па и одузимање живота из милосрђа. Због тога многе присталице ове мере заступају став да се једино могу прихватити такозвани пасивни приступи – спровођење еутаназије тако што се неће укључити апарати који вештачки одржавају виталне функције. То је дубоко у несагласности са ставом да лекар мора да указује помоћ пацијенту до краја његовог живота. Кривични закони многих земаља управо и утврђују обавеза лекара да указују помоћ пацијенту до краја живота. Записано је то и у новој верзији Хипократове заклетве, коју иначе сматрам неискреним обећањем, прилагођеним потребама

савременог живота, а не истинским и непроменљивим вредностима на којима се темељи првобитни документ.

У чему је заправо основни проблем при законском дефинисању еутаназије? Вема је узак јаз између еутаназије као вида убиства из милосрђа и класичног убиства. Постоји хиљаде начина на који неко може да умре и да пред смрт западне у околности које некога могу да наведу да пожели еутаназију. Тешко је предвидети све те ситуације, а самим тим донети закон који ће да има универзално важење и да спречи злоупотребе. Подаци говоре да у Белгији, која предњачи по спровођењу еутаназије, тек је сваки други случај пријављен, а од оних који нису пријављени чак 41,3% еутаназију су извршиле медицинске сестре.¹⁶

Дакле, разматрајући еутаназију сваки законодавац се сусреће са два веома тешка изазова. Први се јавља због неопходности поштовања воље појединца да одлучује о своме животу. Други се корени у томе што поштујући вољу појединца, законодавац заправо дозвољава убиство, мада је то истовремено једно од најтежих кривичних дела. Балансирање између дозвољеног и недозвољеног убиства, лако води релативизовању, а самим тим и злоупотреби права.

Већ сам нагласио како настају закони и ко их доноси. У данашње време национална законодавства махом „гледају преко плота“, у међународно право, а оно настаје најчешће из центара моћи који су само на изглед видљиви у лику најјачих држава, а заправо су под јаким притиском оних који поседују енормни капитал. Можда није случајно што су Швајцарска и земље Бенелукса прве отвориле врата еутаназији. Те државе су одавно национално ставиле у контекст „рационално“ (економски прихватљивије). Земље са релативно јаким националним економијама, које имају одређен степен аутономије у односу на светску заједницу, и оне где национално још увек води донкихотску борбу против „рационалног“, биће у ситуацији да се касније, једна по једна, приклањају одлуци о дозволи еутаназије, све док у једном тренутку већина не буде имала став да је одобрава. То би у ствари била технологија стицања легитимитета тихим наметањем. У оним срединама које су минорне по снази економије и броју становника легалитет не мора да чека легитимитет.

Хипократова заклетва и еутаназија

Готово да нема етичке расправе у медицини а да не почиње или да се не завршава позивањем на Хипократову заклетву, која је попут идеје Добра код Платона извор свега позитивног у тој области, принцип који осмишљава деловање свих медицинских радника. Све то указује да она има несумњив легитимитет, како код пацијената, тако и код здравствених радника. На жалост, мали број и једних и других зна њен садржај, а још мање размишља о њему.

Заклетва се везује за Хипократа, античког лекара, чија се породица бавила умећем лечења. Био је становник острва Кос и Сократов савременик. Иза себе је оставио писани документ у коме кроз заклетву објашњава свој етички кодекс. Текст је изворно писан на грчком језику. Први пут је штампан на латинском језику 1525. године

¹⁶Сметс Т. и други 2012: 676

(Fabius Calvus, *Corpus Hipocraticum*, Rim), а следеће 1526. штампан је у Венецији на изворном грчком језику (Aldo Manucio, *Corpus Hipocraticum*, Venecija). После Другог светског рата објављена је прва од модификованих верзија исте заклетве у Женеви 1946. године. У овом делу рада паралелно ћу да обрађујем обе верзије текста - оригиналну и прву модификовану. Мој став је да је оригинални текст искрена заклетва, а измењена верзија нема ту снагу и са позиције заклетве-обећања је неискрена¹⁷.

На почетку дискусије осврнућу се на обећање као говорни чин. Током живота често смо у ситуацији да нешто обећавамо, а од тога колико се држимо датог обећања следује нам и адекватно поштовање или непоштовање оних пред ким је изречено. Заклетва је чин обећања датог с намером да се несумњиво (категорички) изврши, а најчешће се изриче у виду иницијације, приликом ступања на неку дужност (лекарску професију, положај судије, председничку функцију) или пријема у неку заједницу (војска, полиција). Поред тога што њоме онај који даје заклетву наглашава шта ће да уради, он истовремено предлаже адекватну казну за себе ако то не уради, што говори о његовој искреној намери. Етичка димензија заклетве огледа се у њеној садржини, као и у томе шта ће онај ко је изриче да уради или не уради.

Ако заклетву, обећање посматрамо са мета-етичке позиције и анализирамо је као говорни чин, он се тада може посматрати из семантичког, синтаксног и прагматичног угла. Семантика се бави проучавањем значења употребљених појмова, а синтакса испитује исправност употребе појмова у оквиру језичких правила. Прагматика се бави говорним чинovima које групише и сврстава у успешне и неуспешне, као и тиме да утврди да ли говорник успева да тачно пренесе значење које жели. У складу са овом облашћу говорне чинове делимо на локуциони чин (сам чин говорења), перлокуциони чин (дејство које има на слушаоца) и илокуциони чин (где се истовремено анализира говорење и следствено чињење). Дакле, обећање је један илокуциони чин, а глагол „обећати“ спада у перформативне глаголе, чијим се изговарањем изводи дата радња.

Током двадесетог века било је мноштво огледа о филозофији језика који су се бавили обећањем као говорним чином, а међу познатијима свакако су били Серлови¹⁸. У дискусији о категоричном обећању (заклетви), Серл дефинише девет неопходних услова које неки говорни чин треба да испуни да би могли да говоримо о искрено датом обећању-заклетви. Таксативно ћу их набројати:

1. Важе нормални услови инпута и аутпута.
2. Г(говорник) изражава исказ да п у изричају Р.
3. Изражавајући да п, Г предвиђа будући Г-ов чин А.
4. С(слушалац) би волео да Г учини А, више него да не учини, и Г верује да би С радије да он учини А него да не учини.
5. Ни Г ни С није очигледно да ће Г у нормалном току догађаја учинити А.
6. Г намерава да изврши А
7. Кад изриче Р(еченицу), Г интенција је да преузме обавезу да ће извршити А.
8. Г намерава (и-1) да код С произведе З(нање) да изричај Р треба да важи као Г преузимање обавезе да учини А. Г намерава да помоћу (и-1) произведе З и његова намера (интенција) је да (и-1) буде препознато помоћу С знања значења Р.

¹⁷На крају рада даћу текст обе заклетве.

¹⁸Серл Џ 1991: 110-125

9. „Семантичка правила дијалекта којим Г и С говоре таква су да је Р исправно и искрено изречена акко су испуњени услови од 1 до 8.“

Полазећи од наведених услова, анализирају оба текста Хипократове заклетве¹⁹ не обазујући се на евентуалне етичке вредносне разлике, само као говорне чинове који јесу или нису искрена категоричка обећања. Одмах на почетку анализе ћу да истакнем да су услови под 2, 4, 5, 7 и 8 у обе испуњени, па ћу анализи да подвргнем услове под 1, 3, 6 и 9.

Језик старе заклетве је јасан, без двосмислених или неодређених појмова. За наше савременике једино може да буде нејасно зашто се за лечење каже уметност, али имајући у виду да се у старој Грчкој уметношћу називало и умеће, а да се садашњи појам уметности везује за Баумгартена (1743), може се сматрати да је у питању слобода преводиоца и да је за Хипократове савременике употребљен појам био неспоран. Дакле први услов је задовољен.

Задовољен је и трећи услов тиме што не користи прошло време, а истовремено јасно наглашава да неће помагати у еутаназији, побачају и операцијама које не зна, као и да ће сносити све последице ако не уради како је обећао.

Шести услов је задовољен самим тим што нема елемената да се позива на сам изрицај заклетве који би засенио њену суштину.

Имајући у виду околност да су испуњени сви услови које је Серл навео од 1 до 8, то је испуњен и последњи, девети услов, те је према томе стара заклетва искрено обећање.

Што се тиче нове заклетве, ту наилазимо на проблеме. Први проблем су појмови који се користе, а који могу да буду вишезначни. Пођимо редом.

Хуманост као појам води порекло од хуманизма који је као покрет, појава у друштвеном животу настао као претеча средњовековне ренесансе. Имао је циљ да животне проблеме, бежећи од трансценденталија, покуша да решава тако што ће човека да стави у центар збивања и да све своје активности усмери на побољшавање његовог живота. Због тога што се обраћао човеку, универзално, као људском бићу, примарно је био појам са позитивним значењем. Пошто се тичао не само појединца, него и друштва, временом је постајао саставни део разних политичких збивања и тако неминовно био подвргнут разним злоупотребама. У револуцијама, на пример. Све револуције су имале за циљ бољи живот неких група људи, због чега су убијани неки други људи. У име бриге за једне нестајали су други људи, па стављен у тај контекст хуманизам добија сасвим другу димензију – јер је изгубио универзалност.

Овде бих још само поменуо примере када се, са искреним и хуманим побудама, предузима лечење у оквиру позитивних медицинских процедура, а што на жалост производи лоше или чак фаталне последице. Такви су случајеви употребе *Талидомида* у Немачкој или *Нифелата* (не ретард варијанте) који је СЗО избацила из употребе због шест случајева нагле смрти. Овамо спада и пример који је званично признала влада САД: о испитивању штетног дејства *Treponema pallidum* (изазивача сифилиса) над *неинформисаним испитаницима* (користим термин који је омиљен у англосаксонској литератури и који је данас основ сваког медицинског испитивања које претендује на етички приступ).

¹⁹Оригиналну верзију Хипократове заклетве у даљем тексту ћу звати стара заклетва, а текст из Женеве новом заклетвом.

Према томе, хуманизам у различитим временима, на различитим меридијанима и у различитим заједницама може да има различит смисао и далеко је од тога да има једнозначну употребу.

Поштовање и захвалност су појмови са вишеструким смислом, у тексту изражени као „дужно поштовање и захвалност“. Придев „дужно“ би требало да појача именице, али он то стварно не ради, него их штавише слаби, па не знамо да ли то значи протоколарно исказивање поштовања и захвалности, строго придржавање онога чему су вас научили, или пак материјалну подршку. Без придева подразумевали бисмо сваки могући смисао, па би појмови бледели у властитој неодређености.

Савесно и достојанствено обављање посла: ако тај посао има позитиван смисао, и ова два прилога имају позитиван смисао. Али, сетимо се нацистичких лекара. Да ли су они савесно и достојанствено радили свој посао? Из тога произилази да су ова два прилога непосредно везана за схватање хуманости као такве.

Племенита традиција лекарског звања је формулација која тешко може да се употреби, јер на посредан начин уводимо у обећање прошло време, што крши трећи услов. Сама формулација „племенита традиција“ подразумева да у оквиру лекарске професије није било и тамних тренутака, што није тачно.

Част би требало да буде особина појединца који је способен да делује у складу са врлинама. Појединац може да је поседује или не. Оно што је при томе спорно јесте то које су то врлине, те на ком месту и у које време се поштују. Част тако по природи ствари не може да буде универзалан појам.

Дакле, већ при анализи првога услова искрености обећања могу да изразим сумњу у жељу аутора нове заклетве да буде јасан и недвосмислен. Појмови које користи, а које сам навео, имају вишезначност и дозвољавају различита тумачења. Делују на први поглед веома репрезентативно, а у суштини не могу тако да се користе; народним речником речено – „пуна уста ничега“. Рецимо, засад, да је заклетва из 1946. једва задовољила први услов, и то само у ситуацији крајње добронамерних полагача заклетве.

Трећи услов такође има већ наведени проблем са прошлим временом, али и још нешто. У новој заклетви се нигде не набраја шта ће неко да уради, а шта неће; под којим условима хоће, а под којим неће, и да ли уопште треба да има услова за неко чињење или нечињење. Оваква ситуација је разумљива имајући у виду да је већ тада медицина била мултидисциплинарна област, за разлику од Хипократовог времена, као и да је покушај набрајања готово немогућа мисија. Већ сама та чињеница вероватно је навела СЗО да направи нову дефиницију заклетве. Да ли је то срећна одлука? Напросто није и то ћу показати у даљој анализи. Довољно је било да се при полагању заклетве она назначи као чин традиције, а да ће лекари поштовати законске норме које прописује држава и етичке норме које прописује удружење лекара те државе²⁰.

Иоле пажљивија анализа нове заклетве у погледу важења шестог услова показује да ова заклетва управо пада на њему. Њен завршни текст гласи: „*Ово обећавам свечано, слободно се позивајући на своју част*“. Класичан је то пример да се формалним изражавањем заклетве (обећања) засењује њена суштина. Свако обећање је **свечани** тренутак, али наглашавајући баш ту реч, подвлачим да је сам чин веома битан. Други моменат је позивање на **своју** част. Где је ту универзалност?! Да није момента везаног за расну сегрегацију убаченог у заклетву (*...на мене неће утицати*

²⁰На крају рада приложићу оригинални текст измењене верзије *Principles of Medical Ethics* јун 2001 Америчке Медицинске Асоцијације

никакви обзири, вера, националност, раса, политичка или класна припадност..), који је иначе био у дневнополитичкој употреби средином прошлог века, као и елиминације класне и политичке припадности, ову заклетву би мирне душе могли да положе и нацистички лекари и сви они који су широм света мучили политичке затворенике.

Чињеница је да је два и по миленијума стара, оригинална Хипократова заклетва ограничавала лекарима рад у савременим условима, јер је имала несумњив легитимитет у народу. Лекар који, по уверењу народа, положи Хипократову заклетву, оличење је врлине и добрих намера. Како тај лекар може да уради побачај, или тада још увек дискутабилну, мада само пасивну еутаназију, када се зарекао да то неће да ради?!! Пракса, као и увек, доноси промене, па је тако искрено обећање античког лекара заменила нова заклетва која је имала претензију да задржи дух претходне, а да истовремено и правнички и политички буде изнијансирана. У том нијансирању, изгубила је личну ноту, па је сведена на то да се самом чину изрицања заклетве придаје већи значај него њеној суштини. Тиме се не задовољава шести и девети услов за изрицај искреног обећања, па је моје мишљење да Хипократова заклетва треба да оде у историју медицине и да место уступи прецизном и детаљном законодавству, као и препорукама етичких комитета. Међутим, није лако да се ослободимо легитимитета Хипократове заклетве и да лекарску професију препустимо само законодавству, кад сви знамо да је прагматична теорија правде, каква је Ролсова, данас признала друштвену неједнакост као реалност и да тражи од установа да буду доступније онима који су више угрожени него онима који то нису. Тако смо се одрекли оригиналне Хипократове заклетве, која у себи носи ноту искреног обећања, и приклонили новој, која је у ствари неискрено обећање. Ако томе додамо законодавство које признаје неједнакост човековог положаја у односу на институције, што нас чини неспокојнима, чуди што подсвесно још увек имамо однос страхопоштовања према оригиналној Хипократовој заклетви, иако се она преселила у историју.

Дакле, анализирати еутаназију, позивајући се на Хипократову заклетву - која је у савременим условима анахрона и нефункционална, превазиђена до те мере да је крше и позитивна законодавства - нема никаквог смисла. Стара верзија Заклетве, као што сам већ навео, апсолутно одбија еутаназију, а нове верзије остављају простор да се допуштење може бар да наслути.

„Апсолутно ћу поштовати људски живот од самог почетка“ (Поштоваћу га и у тренутку кад сматрам да треба да му омогућим да достојанствено умре.)

„И под претњом нећу попустити да се искористе моја медицинска знања, супротна законима хуманости“. (Ово у негативном смислу значи: ако неко од мене тражи да оном ко је у тешким мукама не дам опијат, ја ћу поступити тако, без обзира што ћу га тиме убити.)

Противници еутаназије у новој заклетви могу да се позову на став:

„Највећа брига ће ми бити здравље мог болесника“

Морална одговорност појединца у институционализованом систему рада

Где су моралне границе појединца у институционализованом начину рада? Да би дали одговор на ово питање потребно је да се етички одредимо према медицини као људској делатности. На почетку рада смо се одредили према томе како се у медицини долази до сазнања; обрађујући Хипократову заклетву само смо назначили како неки од појмова снажно везаних за медицинску делатност могу да буду

злоупотребљени. При том мислим пре свега на хуманост. Претпоставимо да је хуманост као социјална појава у многоме одређена економијом и политиком, а да у медицини има универзални карактер, јер је човек на свим меридијанима и у сваком тренутку у центру њеног интересовања. Човеку се подређује све. Па и они који су присталице еутаназije то, по властитом мишљењу, управо чине због болесног човека.

Измакнимо се неколико корака и покушајмо да ствари сагледамо из удаљеније перспективе. Рекли смо да човека као целину чине органска и духовна страна. Она органска јасно је везана за еволуционе процесе, а она духовна, преко органске, гради своју мисаону конструкцију на свести о опстанку. Опстати по сваку цену или свест о опстанку везивати за неке принципе који подразумевају одређена правила понашања. Навео сам у првом делу рада да је опстанак заједнице у трибалистичком окружењу испред опстанка појединца. Стварањем институционализованог уређења (држава), заједнице се организују по принципу функционалности, при чему доминирају два супротстављена облика. Један, који и даље сматра да је опстанак заједнице на првом месту; и други, да је неприкосновено право појединца да има личну слободу, да поседује добра којима слободно располаже, док је улога државе сведена на контролу поштовања закона који регулишу слободни проток људи и капитала. Од средњег века, када настају модерне државе, па до данас, на делу су оба облика уређења чији екстремни облици имају много недостатака. У оном које поштује либералну демократију долази до драматичних социјалних разлика. У таквим условима лекари су принуђени да поступају у складу са материјалним могућностима људи: колико можеш да платиш, толико могу да те лечим. Добра страна таквог уређења је то што гомилање капитала на појединим местима омогућава истраживања и напредак медицинске науке и такозване елитне медицине, намењене опет онима који могу да је плате. Са друге стране, широка права појединаца у домену здравственог осигурања не дозвољавају елитну науку, мада обезбеђују релативно шири приступ медицинским ресурсима.

Други моменат на који бих скренуо пажњу су медицинска истраживања. На почетку рада навео сам да се до сазнања чињеница у медицини долази на више начина - и то кореспонденцијом, адекватацијом и кохеренцијом, али нисам поменуо један врло важан детаљ: да се знање током времена гомила, како теоријско, тако и искуствено, па се медицинска пракса свакога дана обогаћује. Понекад нам, ипак, нису довољни ни дотадашње знање, ни искуство, а ни експерименти на другим живим организмима, већ је неопходно да се спроведе експериментално истраживање на људима. Нећу се овде освртати на злоупотребе у том домену, него ћу навести један сасвим свакодневан пример. Кад отворимо кутију новог лека, у њој добијемо и упутство, које, поред објашњења о његовом састојку, начинима деловања, контраиндикацијама..., садржи и опис нежељених ефеката. Како се дошло до њих? Свакако, активним истраживањем на добровољцима (информисаним појединцима). Све ово се ради у складу са важећим пропозицијама, све је, дакле, институционализовано, али ми једноставно одређене људе доводимо у позицију да им можемо оштетити здравље, односно појединци принуђени да се боре за опстанак пристају да ризикују како би дошли до средстава за живот. Губи ли се ту универзалност појма хуманости у медицини?

Има ли појединац, дакле, лекар у овом случају, могућност да се бори за очување моралног интегритета? Ваља овде макар подсетити на савремени приступ праведности, онако како је излаже Џон Ролс у *Теорији правде*. „Правда је врлина друштвених установа, као што је истина прва врлина система мишљења“, каже Ролс и одмах затим додаје: „Једина ствар која нам допушта да пристанемо на погрешну теорију

*јесте недостатак боље; аналогно, неправда се може толерисати само када је то нужно да би се избегла још већа неправда*²¹. Значи ли то да се у савременом свету - а овај мислилац има данас значајно место у Филозофији политике праведност не узима као идеал, већ нешто што подлеже свакодневним менама? Пристајемо ли то ми да на неправди и неправедном систему, таквим какви јесу, градимо теорију правде? У оквиру таквог становишта Ролс стога и инсистира да друштвене установе буду отвореније за угрожене него за оне који то нису. Тако у многим западним земљама постоји изразита склоност ка добротворним организацијама и раду у њима. Управо оваква формулација правде даје оправдање многим лекарима који раде у елитним медицинским установама да добровољним радом и донирањем у добротворним организацијама савладају осећање неправедности система у коме делују. Што се тиче истраживачких делатности, лекари истраживачи имају слободу да у сваком тренутку, унапред или током рада на пројекту, одустану чим процене да ће тај рад штетити онима који су предмет испитивања.

Већ из ова два наведена случаја види се и одговор на постављено питање, а то је: да постоји минималан простор у коме лекар, медицински делатник, у условима институционалног организовања, може да се бори против неправедности или да сузбија осећање неправедности. Још једном при томе подсећам да је правни систем јединствен и универзалан, с јасном хијерархијском структуром, те је потпуно очигледно да се односи у друштву пресликавају на односе у свакој делатности понаособ, па и у медицини. Степен важења и поштовања закона јасно одређује и границе слободног деловања појединца у систему. Парадоксално је, али истинито, да слабија принуда у једном систему вредности може да роди већу слободу у раду лекара и њихов приснији однос према праведности. Наравно да је боље да постоји систем вредности који се поштује, него хаос који тек понекад може да пружи више праведности (сетимо се на овом месту Хобсове „дилеме затвореника“²²).

Може се, на крају овог поглавља, понешто рећи о моралним границама лекара у оквиру институционализованих система у погледу еутаназије. Овде ћу да говорим о два правца посматрања. Један је однос лекара и закона, други – однос друштва према еутаназији. Први однос је чврсто условљен законодавством, па лекар може приступити еутаназији само тамо где то закон дозвољава и на начин на који то дозвољава. По првим искуствима, оно што брине је велики степен злоупотребе поступка еутаназије (што сам и навео у поглављу о правним аспектима еутаназије). Оно што је овде интересантно свакако је чињеница да се готово подразумева да би сваки лекар у датим условима приступио еутаназији, а истина је ипак потпуно другачија. Било би депласирано да овде, здраво за готово, износим емпиријска запажања која сам стекао разговарајући као лекар („инсајдер“) са својим колегама о томе, да ли би пристали да некога подвргну поступку еутаназије под условом да је он легалан. При том сам имао сасвим лично мишљење о моралним квалитетима сваког од колега понаособ. Закључак је следећи: моје мишљење о степену њихове моралности и њихов став о томе да ли би пристали да приступе еутаназији пацијента, не стоје у било каквој корелацији. Пре ће бити да је то ствар дубоких психолошких дилема, везаних за искуство, образовање, религиозна схватања, ментални склоп личности... Значи, овде се отвара проблем за који немам информација да ли је у законодавствима земаља где је еутаназија дозвољена уопште решаван, а то је право на приговор савести. Сасвим

21 Ролс Џ 1998: 21

22 Ступар М. 2010: 23-33

оправдана мера која има за циљ да пред законом аболира оне који, из сасвим личних разлога, не могу да приступе еутаназији.

Какав је однос друштва према еутаназији? Одавно се функционалност једне заједнице, овде пре свега мислим на државу, мери њеним материјалним могућностима, а не поштовањем законитости, што је њен битан чинилац који омогућава и материјални просперитет. Тако, на пример, имамо државе у којима су на власти ауторитарни режими, које су сиромашне, где је степен поштовања закона висок, али у њима много шта не функционише због материјалних немогућности. Отуда, циљ сваке заједнице је материјално благостање. У том смислу, оно је и најчешће мерило на основу кога се доносе политичке одлуке и прилагођава законодавство. Наравно да то није и једино мерило. У неким државама, где је верски фактор јак, основно мерило је степен канонизације друштва. Има ли се у виду то да су особе које се подвргавају еутаназији углавном тешки болесници који ангажују велика средства и већи број људи, сасвим је извесно да ће оне државе које држе до материјалног просперитета, у којима верски фактор не утиче пресудно на легитимитет еутаназије, подржати озакоњење еутаназије. И обрнуто, тамо где је законодавство канонизовано, еутаназије се неће лако легализовати.

Еутаназија из угла деонтолошки опредељеног етичара

Не улазећи у расправу о томе да ли је оваква позиција етичара данас прихватљивија од утилитаристичке или не, стало ми је да у овом делу рада покушам да сагледам еутаназију из угла деонтолога. Може ли формалан став да задовољи осетљиву ситуацију у којој болесник или чланови његове породице инсистирају да се оболелом прекрате муке тако што ће му се одузети живот. Овде није у питању самоубиство, већ убиство, које ће учинити неко други (лекар, сестра...), а не родбина. Следећи, јако важан моменат је да постоји одлучност актера, или, тачније речено, одлучна намера да се то и изврши. Колико је намера битна, покушаћу да илуструјем једним примером. Претпоставимо да имамо болесника за кога родбина жели да буде подвргнут еутаназији, и то тражи од лекара. Нека се све то догађа у држави у којој је дозвољена еутаназија и где је родбина поднела захтев. Лекар није присталица еутаназије и не жели да је спроведе. Међутим, током лечења, принуђен је да даје све јаче дозе морфијума, које воде смрти пацијента. Да ли је у овом случају спроведена еутаназије, или је извршено убиство из нехата? Власти овај случај највероватније не би изложиле судском епилогу, осим ако лекар не би иступио пред јавношћу и признао своју грешку. Ово је пример убиства из нехата, а не милосрђа, јер код лекара није постојала намера да се спроведе еутаназија.

Навео бих сада стихове једног нашег књижевника, који је желео да се представи као бием, а који су били написани као увод у његову књигу:

„Живот има смисла и кад нема смисла.

Смрт нема смисла и кад има смисла.

Једино пиће има смисла и кад нема смисла а има пића“²³

Занемаримо трећу „боемску“ реченицу и видећемо да је у питању став који иде у прилог апсолутној вредности живота, без обзира на његов квалитет. Зашто сам навео ове стихове? Кад бисмо боеме прихватили као хедонисте, што они углавном и јесу, па

23 ТХ Раич (Миодраг Раичевић) „Ко је рекао живели“ која је ушла у најужи избор за НИИ-ову награду

питали оне који разумеју етичке проблеме - да ли је утилитаризам био ближи боемима него крути деонтолошки став, сви би вероватно одговорили потврдно. При томе, не мислим да на било који начин прејудицирам став да између утилитариста и хедониста, у етичком приступу, постоји знак једнакости. Заправо је ово потврда деликатности тема везаних за еутаназију. На какав проблем може да наиђе деонтолошки опредељен етичар размишљајући о овој теми? Касније ћу показати због чега је он против еутаназије, али за сада прихватимо то као његов став да је против еутаназије. Утилитариста у том ставу види проблем који га, у таквом случају, суочава с могућом ситуацијом сукобљених дужности. У оквиру саме еутаназије постоје две дужности. Једна налаже борбу против убиства, а друга - да се укаже помоћ ономе ко је тражи.

Вратимо се Декарту. Метод истраживања довео га је до чињенице да постоје две врсте ствари - *res extensa* и *res cogitans*. Утврдио је да између њих постоји јаз, остављајући тако задатак генерацијама филозофа после њега да га премосте. Хегел то постиже апсолутним духом, а Шопенхауер вољом, али по цену маргинализовања појавног света. Кант је покушао да га премости питајући се, да ли су могући синтетички судови априори. Своју *Критику чистог ума* посветио је начину на који долазимо до сазнања. Тако је и дошао до идеја Бога, бесмртности душе и слободе воље, као априорних синтетичких судова. Ипак, сматрао је да човека одређује његово практично, а не умско деловање и тако оставио и надаље видљиву разлику коју је поставио Декарт.

Ако занемаримо прве две идеје и усредсредимо се на трећу - идеју слободне воље, већ на почетку долазимо до чињенице да појам слободе у својој суштини садржи негативно одређење. Наиме, прихватајући начин на који сазнајемо (феномени који делују на наша чула), већ од почетка уочавамо постојање везе узрока и последице у оквиру природних закона. Слобода значи слобода од нечега²⁴. Чеге? Нечега што је нужно, а нужно је нешто што има довољан разлог да постоји. Супротан појам од нужног је случајно. Када говоримо о физичким законима спремни смо да кажемо да у њима важе, као што сам већ нагласио, закони узрока и последице, а случајност се огледа у томе што су неки објекти сасвим случајно у њему. Значи, ако је нешто супротно од нужног, оно је независно од било каквих узрока и апсолутно је случајно. Дакле, слободно нема узрок и ни у ком случају није нужно. Слободу остварујемо као негацију физичке принуде, незнања или неморалног поступка. Прва је физичка слобода, а друге две духовне, од којих једна интелектуална, а друга морална. (Исаиа Берлин такође је говорио о унутрашњој и спољашњој слободи, означавајући их као позитивну и негативну слободу²⁵).

Останимо код слободе која се тиче нашег морала, али пре тога треба да одредимо: Шта је морал, шта је воља, шта слободна воља, шта је закон, а шта максима? Полазећи од појединачних ствари, односно њихових опажаја, не водећи при томе рачуна о суштини тих ствари већ само о томе како их доживљавамо, Кант долази до сазнања о оном дубоком у нама и независном од наше рационалне природе, ономе што нас покреће - о вољи. Наша чула региструју појединачне предмете, разум их категоријално разврстава, а ум ствара свест о царству сврха; али, воља је та која успоставља релације између нас као објекта који поседује самосвест и спољашње

24 Овде би се оградено да Хегел и Шопенхауер не доживљавају слободу као слободу од нечега. Први је види у апсолутном духу, а слободу од нечега ставља у контекст самовоље које појединац није свестан и у историјском смислу је инструментализован, а други сматра да је она вољом укинута.

25 Исаиа Берлин 1958(?): 204-218

предметности. Сви ти спољашњи објекти делују по принципу узрока и последице, односно по принципу физичке принуде, а само ми успевамо у понечему поступамо независне од физичке принуде. Захваљујући чему? Захваљујући вољи. Шта је воља? Како можемо да је будемо свесни, пошто је она део наше природе који је независан од физичких закона. Пошто нас воља наводи на одређене поступке, ми је путем њих једино и можемо да будемо свесни. Кант даље разликује слободну вољу и вољу којој се нешто намеће. Воља којој се нешто намеће (из спољашњег света) није чиста воља, већ ствар жудње, јер је окренута појединачним предметима спољашњег света. Она пак воља која је лишена сваког утицаја слободна је или чиста воља. Та слободна или чиста воља уткана је у категорички императив. Како?

Овде треба да одредимо појам максиме и закона. Максима је скуп препоручених практичних правила понашања, а закон је обавезујући скуп правила понашања. У првом случају немамо довољно разлога за одређивање воље, па је тај скуп понашања само за нашу вољу. У другом случају има довољно разлога за одређивање воље, па су закони објективни и важећи за све. Категорички императив, пак, гласи: *“Поступај само према оној максими за коју истовремено можеш хтети да постане један општи закон.”*²⁶ Да је овде речено одмах - поступај према општем закону, не би имали слободну вољу, већ вољу постојећег закона. Али, будући да се моја слободна воља определила за максиму, која може да буде општи закон, моја је дужност „ да поступам“ по њој и тако остварујем идеју категоричког императива. Дакле, једном негативном одређењу слободе преко слободне воље дајем активан принцип, а понашање у складу с тим активним принципом постаје морални закон.

Напред сам већ назначио да нашу вољу не одређује закон, већ је она слободна од сваког захтева и да као таква треба да се опредељује за оне максиме које би могле да буду општи закон. Друга битна карактеристика категоричког императива (прва је формализам) јесте његова универзализација. Кант сматра да је она довољна за његово морално одређивање²⁷. По њему, избегавање сукоба дужности јесте довољан услов моралности једног закона. Наше максиме мора да буду у стању да се, и логички и практично, подвргну универзализацији, како би могле да буду преточене у општи закон. Јован Бабић у чланку о категоричком императиву наводи неколико примера, од којих су нам овде нарочито интересантни примери убиства и самоубиства. Бабић тако пише: *„Могу хтети да убијем некога, али не могу хтети да убијање постане универзални закон, јер би у тој идеји било садржано и то да мене треба убити... По Канту, ја не могу сматрати исправним самоубиство, јер би универзална примена те максиме уништила сваку могућност живота и сваког хтења. У крајњем то би било хтење укидања хтења, хтење не-хтења, што је у противречности са полазном претпоставком да је то управо нешто што се хоће: ако се хоће онда је то хтење а не не-хтење”*²⁸. У истом чланку и на истој страни Бабић разматра, за овај рад такође битан захтев који налаже да не сме да се одбије помоћ другоме у невољи. *“...Не само зато што не могу бити сасвим сигуран да и мени самом неће бити потребна помоћ..., већ ни зато што би универзализација те максиме значила да ја хоћу да и*

26 Кант 2008: 60

27 Бабић 1991: 51

28 Бабић 1991: 53-54

други тако хоће, односно да не признајем туђе воље и да им намећем...своју вољу, да укидам тим чином њихову вољу..."

Покушају овде да своју сумњу у могућност универзализације дужности неизоставног указивању помоћи онима који је траже изразим тако што ћу поставити контра-питање: Постоји ли ситуација када ускраћивањем тражене помоћи ја у суштини помажем? Податак да је за време штрајка лекара у САД смањена смртност сасвим је довољан, илустративан пример за потврдан одговор на постављено питање. Или, замислимо пиромана који има неодољиву жељу да и који нас преклиње да му позајмимо шибицу. Да ли је он у невољи? Да ли од нас, као неко у невољи, тражи помоћ? Наравно да свака анализа моралног поступања у реалним околностима, са позиције деонтолога, води ка покушају да се приближимо некој идеалној, формалној и универзалној ситуацији, па због тога рецимо да указивање помоћи пролази тест универзализације, као и да имамо напред наведени сукоб дужности. Зашто утилитаристи мисле да је постојање тог сукоба проблем за деонтолога? Зато што и сам Кант сматра да не постоји хијерархија између савршених и несавршених дужности које су прошле тест универзализације²⁹.

Да бисмо разрешили ову дилему о сукобу дужности, неопходно је да се још позабавимо самим категоричким императивном. Анализирајући чисти ум, Кант је дошао до закључка: "...да ако ум сам себи преко воље детерминише понашање онда то нужно мора да буде *a priori*."³⁰ Воља се дакле замишља као способност да одлучујемо по представи извесних закона. Шта вољи служи за самоопредељење? Сврха, коју ако поставља чисти ум, ослобођена је од свих субјективних сврха, које апстрахује, и мора да важи за сва умна бића подједнако. Према томе, практични принципи су формални ако апстрахујемо од свих субјективних сврха³¹. Тачније речено, сврха даје смисао ономе „што треба да се дешава“³², а не ономе што се дешава. Кант даље тврди да свако умно биће егзистира као сврха по себи, а не само као средство за било какву употребу ове или оне воље³³. Тако смо дошли до мало модификоване дефиниције категоричког императива у виду практичног императива: „Поступај тако да човештво у својој личности као и у личности сваког другог човека увек употребљаваш у исто време као сврху, а никад само као средство.“³⁴ На истој страни Кант овим аргументом побија оправданост самоубиства. Али, ја бих се вратио на разлог због чега сам кренуо ка овом аргументу. Прогласивши категорички императив као нужан и довољан услов за универзализацију, долазимо до сазнања да она сама није довољна за отклањање сукоба дужности. Неопходно је да се позовемо и на неке друге аргументе који се подразумевају у категоричком императиву, као што је сврха или царство сврха. Тек тада може да се схвати зашто је Кант био против и зашто, по мом мишљењу, сваки лекар треба да је против самоубиства и убиства, па тако и против еутаназије. Борећи се за живот, лекар се бори за очување постојања слободе, узимајући је за примарну људску сврховитост која бива очувана лечењем и борбом за његово здравље. Ако неко жели

29 Бабић 1991: 58

30 Кант 2008: 71

31 Ибидем: 71

32 Ибидем: 70

33 Ибидем: 72

34 Ибидем: 74

да буде подвргнут еутаназии, он жели да се ослободи болова или некаквих других тега, не ради очувања здравља и живота, односно своје сврхе. Напротив, у жељи да себе ослободи мука он иде против своје суштине. Самим тим, дужност помагања у овом случају је спорна. Ако дужност помагања у невољи изразимо другачије, у негативном смислу, па је формулишемо на изглед боље - „Не остављај човека у невољи!“ - одговор деонтолога ће бити једноставан: Ми га не остављамо у невољи, већ штавише инсистирамо да будемо уз њега до краја његовог живота.

Вратимо се чину еутаназии. У њему болесник или његова породица траже да се изврши убиство (код болесника немоћног за самоубиство захтев за асистираним самоубиством, а опет убиством). Тај њихов став је ствар жудње да се болесник „не мучи“ или „мање мучи“. Не уважавају при томе чињеницу да је тај чин сам по себи можда мучење. Свакако је мучење за онога ко треба да изврши еутаназии, без обзира на његову добру вољу, јер је свестан чињенице да је у своје руке преузео неке одговорности које му природно не припадају. Лекар у датом случају треба уистину да убије човека, без обзира да ли је то из милосрђа и да ли је легално, и да потом до краја живота живи с тим чином. Већ сам раније навео чињеницу да не постоји начин да се јасно одреди дужина нечијег живота, без обзира на околности, као и тврдњу о релативној непоузданости неких знања о човековом организму. Ту пре свега мислим на неуролошку и психолошку компоненту, али и на околност да и ако се донесе нека пропозиција о индикацији за еутаназии, она је искључиво конвенционалне природе. Дакле, ономе ко треба да спроведе еутаназии остаје горак укус изазван сумњом - да ли је то требао да изврши.

Повезано са еутаназииом је и очување достојанства које се много пута помиње у дискусијама њених присталица. Зато ваља и подсетити како Кант дефинише достојанство: *„...Већ на основи идеје достојанства умног бића које се не покорави ниједном другом закону до оном који у исто време оно само поставља. У царству сврха све има или неку цену или достојанство. Оно што има цену такво је да се на његово место може поставити такође нешто друго као његов еквивалент; напротив, оно што је узвишеније од сваке цене, оно што не допушта никакав еквивалент, достојанство је.*³⁵ Према томе, било да еутаназииа добије „пијачну цену“ (говори о нашим потребама), или „афективну цену“ (осликавање духовних стања), она у себи не носи достојанство, па се не можемо ни позивати на њега. Моралност као услов да једно умно биће буде у царству сврха, његов је законодавни члан. Позивајући се на потребу ослобађања од патњи, ми се у ствари не обраћамо моралности и њеној универзалној вредности. То што неко сматра да је човек који жели да прекине муке лично храбар, првенствено је његово мишљење. Чин еутаназиие има и другог члана, онога који ту еутаназииу спроводи, па у тој ситуацији не видим храброг човека, већ евентуално човека који је подлегао нечему што се зове милосрђе. Храброст у убиству евентуално може да се своди на храброст да се носиш са последицама које проистичу из кршења легитимности неубијања, а никако на извођење самога чина убиства. У поступку еутаназиие, коју је држава легализовала, онај ко је спроводи мораће да се носи и са последицама које проистичу из дилеме да ли си урадио праву ствар или не.

Има ли деонтолошки приступ еутаназиии слабих страна, изузмемо ли конфликт дужности, који смо већ апострофирали као главни приговор утилитаристе? Ма колико изгледало да у случају пасивне еутаназиие за деонтолога нема дилеме и да то третира као убиство, ваљало би да се запитамо како он гледа на чињеницу да продужавајући

35 Кант 2008: 82

вештачки човеков живот, који нема моћ слободне воље, ми у ствари вређамо ту, више непостојећу слободну вољу. Има ли она шансу да каже - нећу то!, или ми то по нашој слободној вољи одлучујемо у корист његове слободне воље на начин на који можда она то не би урадила. Постоји ли ту известни степен патернализма? Мислим да постоји, само што ми лакше подносимо последице прекорачења наших овлашћења. Јер, легитимно је борити се за нечији живот, а прекорачења у тој борби немају ни законских препрека, ни терета на души. Конфликт између патернализма и дужности лекара да се бори за нечији живот до његовог окончања, не оставља такве ожиљке као еутаназија. Мислим да је то одиста јачи приговор деонтологу, јер суштински може да уздрма његову позицију противљења еутаназији, макар она била само пасивна. Свакако ће деонтолошки усмерен лекар да каже како је у ситуацију која му се замера ушао са надом да ће оболелог да врати до пуне свести, која подразумева и слободну вољу, али приговор остаје.

Друга слаба карика деонтолошког приступа еутаназији јесте то што се друштво не узима као битна карика овог проблема. Чињеница је да је еутаназија радња по принципу један на један, али је такође несумњиво да се она у савременом свету гледа и кроз институционалну призму, што је за легалитет, а касније и за легитимитет, јако битно. Наиме, друштво које одлучи да се упусти у легализацију еутаназије мора много да ради на припреми и учвршћивању легитимитета те мере, и пре и после доношења законских аката.

Боља страна деонтолошког приступа еутаназији јесте то што он онемогућава инфлацију у доношењу одлука о томе кога можемо, а кога не можемо да подвргнемо одузимању живота, што је неумитно кад овај процес једном крене. О томе говоре и раније помињани емпиријски подаци који се односе на искуства из Белгије. Тиме се свакако избегава и могући „синдром лекара који спроводи еутаназију“, који би могао да личи на „Вијетнамски“ или „Ирачки“ синдром америчких marinaца.

Настојао сам да овим излагањем покажем зашто деонтолог сматра да је еутаназија неприхватљива. Мој лични став је на његовој страни. И као што нам Кантова естетика служи као категоријални рам за рационално размишљање - сагледавање дела нас самих која познајемо као „res extensa“, тако и слободна воља путем моралног закона приказује оно што припада „res cogitans“.

Еутаназија из угла утилитаристе

И док деонтолошки став, због формализма и ригидности, током времена не доводи до различитих приступа својих присталица, дотле код утилитариста постоје изнијансирани ставови у решавању проблема еутаназије. Једно им је заједничко: резултати моралног деловања су ти који га одређују. Бенџамин и Мил тако расправљају о срећи - први о њеном квантитету, а други о њеном квалитету. Бертранд Расел опет пише књигу есеја посвећену срећи и даје јој назив „Освајање среће“³⁶. У њој, кроз шаролике теме, покушава да осветли феномен среће, свима веома близак, а опет неухватљив. Једном се срећа јавља у одсуству несреће, затим је сагледава у животној утакмици, па кроз досаду, узбуђење, умор, завист, осећање греха, страху од гоњења, јавном мњењу... Пита се да, ли је она могућа и тражи је у полету, наклоности, породици, раду, безличним интересовањима, напору... Срећан човек је обичан човек, а

36 Расел 1964: 9-164

срећу најпре треба тражити у свакодневним стварима. Дакле, срећа је ту, око нас и у нама, а како је наћи потпуно је препуштена индивидуалној судбини. Биће да тако дефинисана срећа тешко може да буде разлог универзалног вредновања наших поступака. Због тога је за утилитаристе веома важна и - пробитачност.

Утилитаризам као етички став јавља се у потоња три века, односно у време када је у западној цивилизацији дошло до формирања модерних државних заједница. Све почивају на јединственом законодавном принципу који јасно дефинише обавезе појединаца. Део свог суверенитета појединац преноси на институције (закон), па је, у многоме, његово понашање одређено том чињеницом. Ствара се свест о томе да је добро оно што друштву и заједници у целини доноси добро. Улога појединца своди се на то да процени шта је то и да своје понашање усмери у том правцу. Имајући у виду да се у друштву артикулишу интереси многих појединаца, произилази да би неки заједнички друштвени интерес био све само не произвољно и неодговорно понашање. Ако се томе дода строго законодавство, произилази да је утилитаризам, без обзира што као битну карику узима корисност, веома строг у доношењу моралних одлука. Међу утилитаристима постоји борба између оних који су присталице доношења одлука у сваком појединачном случају, сходно процени (утилитаризам поступака), и оних који би да утилитаристички приступ везују за одређена правила (утилитаризам поступака). Хер је крајем прошлог века, у књизи о моралном мишљењу, заступао тезу универзалног прескриптивизма, при чему је бранио право утилитаризма на универзално важење. Морално мишљење Хер дели на интуитивно и критичко³⁷. У оквиру интуитивног мишљења готово да нема конфликта дужности, јер је реч о јасном опредељивању за извршавање или неизвршавање дужности. Сфера критичког мишљења, пак, дозвољава конфликт дужности. Добријевић, у чланку о Херовој критици интуитивног мишљења,³⁸ наводи да је оно у извесном смислу пристрасно. Наш свакодневни живот богат је најнеочекиванијим ситуацијама и околностима које се не могу лако укалупити. И док је формализам у својим захтевима јако крут, дотле је посматрање и анализирање последица или могућих последица у неким ситуацијама далеко примереније. И у првом и у другом случају настају одређене потешкоће: с једне стране су тешкоћи у разрешавању конфликта дужности, а с друге у отклањању пристрасности при анализи последица. Интуитивност нашег мишљења има штошта заједничког са начином васпитања. Ако нам се у детињству, док нас васпитавају, прикаже један систем вредности, ми ћемо га усвојити као своју матрицу по којој ћемо свакако и вредновати ефекте нашег понашања. А васпитавање зависи како од средине у којој се васпитавамо, тако и од околности везаних за порекло, односно степен развоја сопствене заједнице. Савремени трендови у свету све више бришу границе између континената и можемо очекивати да ће у будућности тај фактор имати све мањи значај. Тако ће савремени информатички системи, који су све доступнији, све више утицати на наше васпитање, па отуда и на интуитивну матрицу, тако да ће неке неприхватљиве појаве, као што је убиство, у новом душевном коду добијати мање црне тонове. Довољно је, на пример, да се у свест људи постојано уноси страх од пренасељености планете, па да спирала сатанизовања сиромашних и немоћних припреми терен за елиминацију стотина, хиљада и милиона људи. Тај сценарио нам је већ добро познат. Али, ако елиминишемо оваква апокалиптична предвиђања и вратимо се чину убиства у виду еутаназije, готово

37 Хер 2005: 38

38 Добријевић А. 2005: стр.179-226

је извесно да ће се током времена стварати клима која препоручује еутаназију као неминовност.

На чему базирам овакву тврдњу? Изнећу неколико ноторних чињеница. Савремена организација и начин ефикасног указивања прве помоћи доводе до тога да је све више људи погођених масивним шлогом - спасено извесне смрти. Хитна помоћ стиже у року неколико минута, што са оних неколико минута транспорта чини сасвим довољно време да се спасу виталне функције, али не и оштећено нервно ткиво мозга које не може без кисеоника више од два до три минута, после чега настају неповратне последице. Брза реканализација крвних судова помоћу одговарајућих ензима успева данас да донекле поправи стање у блажим случајевима. Код тешких случајева и даље смо немоћни. Тако добијамо људе који су фактички живи, али су до краја живота на апаратима, без било каквог изгледа да ће икада у будућности доћи свести. Оно што је парадоксално огледа се у чињеници да је број таквих људи највећи у развијеним земљама, са добром организацијом здравствене службе. Њихово одржавање у животу је веома скупо: захтева велико број скупочених апарата, тимове лекара и сестара. Пошто спадају у групу хитних случајева, њихово лечење најчешће пада на терет државе. Велике суме новца се троше на одржавање њихових живота. Није далеко тренутак кад ће се људи који одлучују о трошењу новца намењеног здравству у тим земљама, запитати: шта им је прече - вакцинација деце или нега тих болесника. Наравно да је за сада ово само хипотетичка ситуација. Али, није далеко дан када ће такве одлуке на жалост бити ствар економско-политичке процене, а не ствар етике. Технологија за то постоји: Максимално изоштравање проблема као разлога зашто еутаназију требало дозволити. Дебате, које имају за циљ припрему јавног мњења, и у датом тренутку - одлука! Наравно, демократском већином у скупштини или путем референдума.

Тешко је бавити се предвиђањима у домену друштвеног организовања, али је сасвим извесно да оно иде за растућим потребама у друштву. У књизи *Биоетика*³⁹ даје се приказ развоја служби за палијативно збрињавање у седам земаља Западне Европе. Задатак ових служби је био да олакшају крај живота оним људима који су изузетно животно угрожени, као и да се њихово психофизичко стање побољша и тиме смањи тежња ка еутаназији. (Пратећи године настанка тих служби могли бисмо се похвалити да нешто слично почиње код нас од 1980. године, у виду кућне неге, а у последњих неколико година - у виду правих хосписа (одељења за палијативно збрињавање).

Овде бих поставио питање оправданости оснивања таквих одељења. Зашто? Тачно је да су потребе тих људи видно другачије од потреба других болесника, и у погледу квалитета и интензивности неге, али су оне по природи болести разноврне. Замислимо болесника који је „научио“ на своју болест и који се добро носи са њом, када га, уместо да је и даље код болесника који имају сличне болести, ставимо да буде крај болесника који болује од неке друге тешке болести. Чињеница да је одвојен од „својих“ и стављен у групу „отписаних“, додатни је напор који он психолошки треба да савлада, без обзира на погодности које добија. Он је на неки начин обележен као неко ко је одлазећи. Временом ће расти потребе таквих одељења са комплетним преузимањем посла у збрињавању и оних који су на апаратима, па ће постојање таквих јединица коштати све више. Одатле па до рационално усмереног здравственог менаџера само је један корак. А затим следи све оно што је већ речено.

39 Кларк 2012: 653-674

Овај део дискусије намерно сам оставио за овај део рада не зато што сматрам да би утилитаристички настројен етичар управо мислио овако, чак сам убеђен да велика већина њих не би пристала на чињеницу да се живот завршава еутаназијом, јер је против убиства. Али, сама чињеница да је спреман да се упусти у решавање конфликтних ситуација у сфери критичке фазе моралног мишљења навела ме је да изнесем на шта све може током тог рада да наиђе. Наравно ово је један универзални аспект проблема, али постоји читав низ појединачних проблема у оквиру еутаназије који су и социјалне и емотивне и законске и свеколике друге природе, заправо сваке коју животна ситуација може да наметне и која се опире свакој универзализацији.

На чему базирам тврдњу да је утилитаристички опредељен етичар против еутаназије? Мил у својој књизи *Утилитаризам*⁴⁰ тврди да је велики број добрих радњи усмерен на добробит појединаца, а не света. Даље, негира да је утилитаризам безбожничко учење⁴¹. Одбија да је жртвовање по себи добро⁴² и даје му изванредан легалитет ако доприноси целовитости среће. Ова отшкринута врата дају за право оним утилитаристима који немају чврсту везу са религијом да прихвате еутаназију у њеном пасивном облику.

Вратимо се сад ономе што се опире универзализацији. Већ смо нагласили да постоје извесне околности које претходе еутаназији. Потребна је, најпре, жеља онога ко се подвргава еутаназији. Шта јој претходи? Немогућност трпљења тегоба? Жеља за рационалношћу (спашавање породице од сиромаштва) које надвладава жељу за борбом? Да ли је тај који изражава жељу у добром психофизичком стању које гарантује да је то чврста одлука, а не тренутна и афективна?

Још је деликатнија одлука породице. Да ли је она била присно везана са оболелим, па да у моменту доношења одлуке то ради у пуном емотивном капацитету? Да ли постоје закулисни интереси везани за њихову личну добробит? Постоји ли страх од сиромаштва? Да ли у одлуци постоји лична нота слабости према стањима у којима се налази оболели за разлику од оболелог? Да ли породица има различита схватања о смрти од оболелог (он је, рецимо, осведочени и искрени хришћанин, а они прагматични и атеисти).

Што се тиче лекара и ту постоје одређени проблеми. Прво, да ли је у родбинским везама са оболелим или члановима породице? Да ли му је обећана добит? Да ли припада неким сектама које подржавају убијање? Да ли је психофизички здрав, или умишља да је, рецимо, Бог који дели милосрђе?

Навео сам довољно разлога који се опире универзализацији чина еутаназије. На крају се може рећи да, поред раније наглашеног и непоходног свесног пристанка на чин еутаназије, мора да постоји и услов искренности, који се односи на то да сви који учествују у еутаназији не смеју да је инструментализују у корист било којих, па и напред наведених разлога. Ако је искреност услов, тада имамо нову тешкоћу која се састоји у томе да пробитачност (корисност) чина супротставимо свим напред наведеним инструментализацијама које могу да се опире интуитивном мишљењу утилитаристе.

На крају, утилитаристички приступ еутаназији има добре и лоше стране. Добра страна је, пре свега, флексибилност да се у неким случајевима изађе у сусрет оболелом или породици, када постоји услови да се, упркос свему, она спроведе. Друга добра

40 Мил 1960: 22

41 Ибидем : 25

42 Ибидем : 19

страна је у томе што, на крају крајева, даје извесно оправдање срединама које се одлуче за еутаназију и самим тим спрече велике проблеме који могу настати у условима наметања закона без легитимитета.

Лоша страна утилитаристичког приступа је у томе што због наглашене флексибилности и природе самога чина еутаназије није у стању да достигне задовољавајућу универзализацију, већ је неумитно упућена на решавање сваке појединачне ситуације. Заправо, у свим државама у којима је еутаназија дозвољена, њена легалност почива на појединачним одлукама.

На крају анализе еутаназије са утилитаристичког аспекта могу рећи да је она етички гледано један јако проблематичан поступак који за собом оставља једног мртвог човека и једног који ће се кад тад преиспитивати да ли је требао да уради то што је урадио. Ако таква ситуација утиче на увећање опште среће и користи, тада је свакако треба урадити.

Хришћанство и еутаназија

Преко две хиљаде година хришћанство постоји у западној цивилизацији као доминантна религија. За то време постала је не само начин живота, јер је готово канонски утицала на понашање људи, већ је у неку руку била главни водич у тумачењу живота и свега око нас. Уобичајено је да хришћанин прихвата да је захвалан Господу што му је на почетку удахнуо живот и да је до окончања његов живот у рукама господњим. Бог одлучује о дужини живота, а не поједнац или заједница. Зато је хришћанство против самоубиства, које сматра грехом.

Шеста Божија заповест гласи: „*Не убиј*“. Ако еутаназију схватимо као убиство, што она и јесте, одмах нам је јасан и став хришћанства према њој.

Молитва из литургије Јована Златоустог и Василија Великог, која се сваке недеље изговара у свакој хришћанској цркви, између осталог каже: „*...Да крај живота нашег буде хришћански, без бола, непостидан, миран, и да добар одговор дамо на страшном суду Христовом, молимо*“. Да крај буде хришћански, значи: онда када нас Бог позове. Да не посрнемо духом и да пред Његово лице изађемо неокаљана образа. Мирни, што значи да смо подарен живот живели у складу са његовим учењем, а да на страшном суду молимо за опроштај од греха које смо током свога живота починили, јер смо несавршени и као такви морали смо, ма колико живели канонски, да починимо грехе.

Незаобилазна тема у једној оваквој анализи је златно правило, које каже: „Не чини другоме оно што не би желео да теби други учини!“, у негативној верзији, и „чини другоме оно што би ти желео да други теби учини“, у позитивној верзији. Када сам говорио о сазнању у медицини, говорио сам и о искуству које се кроз време гомила и које је његов саставни део. Имамо ли ми заправо искуство о умирању? Никакво! Само физичке доказе о начину престанка функционисања органа и брзини њиховог пропадања по наступању смрти. Видели смо да човека морамо да посматрамо холистички. Шта је са његовом душом? Хришћани мисле да душа не умире, већ само тело. Да ли се свест сужава или, напротив, постаје свеобухватна у тренутку умирања? Плаши ли се неко бола, смрти..., или не плаши? Да ли неко себе сматра теретом за породицу? Да ли, да ли, да ли.....? Како онда да знам шта бих ја у тренутку кад дође смрт требао да осећам, мислим, желим? Да ли бих волео да тренутак смрти дође што пре? И док је златно правило у медицинској пракси јако пожељно, јер ако кажеш себи,

ово не бих урадио мојој мајци, оцу, брату, сестри, деци, тада сигурно нећеш ни другоме, осим ако ниси у неком психичком проблему, дотле си код еутаназије потпуно немоћан да тако размишљаш. Као мали имао сам искуство дављења у реци. Сећам се да сам пет година касније, као гимназијалац, на писменом из српског језика, описивао то искуство и да ме је професорка похвалила како умем лепо да артикулишем машту, а ја сам само писао оно чега сам се сећао. Не сећам се тада да ли сам желео да се то што пре заврши, али знам да су ми у глави пролазили ликови мајке, оца, брата, бабе, деде... Изузев брата, сви су одавно мртви... Да ли ћу опет, у тренуцима блиске смрти, да имам визију сад млађих рођака, деце, унука, или нечег другог? Да ли ћу да желим брзу смрт, без обзира на болове ако их будем имао? Не знам то, и не могу да знам све до тренутка умирања.

Не улазећи у ширу анализу хришћанског приступа животу, овде ваља напоменути да присталице еутаназије наспрам себе имају моћног противника, а то је легитимитет хришћанског учења. Они који негирају Бога или царство сврха, верујући само у чињенице и природне законе, могу да пропагирају прихватање става да је човек господар свога живота, али на концу ипак морају да савладају нешто што нам се усађује од малих ногу, генерацијама. Чињеница је да током последњих деценија долази до опадања броја хришћанских верника и да савремена средства информисања утичу на промену мишљења о еутаназији, па би требало да се очекује све либералнији став о томе. Али, та борба траје више од једног века и једва да је одмакла од самог почетка. Деонтолози су на линији хришћанског става о неприхватању еутаназије, стављајући човека и његову слободну вољу у контекст највише вредности. Утилитаристи опет заузимају двојак став. Они који имају јаке духовне хришћанске темеље склони су, као и деонтолози, да не прихвате еутаназију, али из хришћанских мотива. Они други који је прихватају имају слабије везе са хришћанством, али и недовољно критички став према последицама предузимања и непредузимања еутаназије.

О могућим последицама код оних који спровode еутаназију

Даље разматрање биће сведено на појединца, лекара, било да је он свесно(размишљајући) или несвесно (не размишљајући) извршилац еутаназије и присталица деонтолошког или утилитаристичког етичког приступа. На крају крајева, он је тај који треба да спроведе у дело еутаназију, било да се ради о њеном активном или пасивном облику (нажалост, видимо по искуствима земаља где је она дозвољена да то раде и техничари). Наравно, претпоставка је да је еутаназија законски одобрена. Оно са чим после тога треба да се носи, пошто неће имати законске консеквенце, јесте осећање да је некоме одузео живот. Да ли ће му бити жао, да ли ће осећати грижу савести, трпети душевну бол? Све то не зависи од његовог убеђења да је радио праву ствар. Седамдесетих и осамдесетих година, у свакој вароши у Србији било је по неколико бивших припадника УДБ-е или ОЗН-е који су после рата, у име новог поретка, убијали своје непријатеље, а касније су уз алкохол и несувисле приче, у духовном ништавилу, проводили последње дане. Док су радили то што су радили били су загледи у светлу будућност, сасвим убеђени да су у праву. Америчке власти су убедиле своје војнике да иду у оправдан рат у Вијетнаму и Ираку, да би после рата, на ободу већих градова, оформили болнице за оболеле од тзв. „вијетнамског“ или „ирачког“ синдрома. Жртве револуционарне правде у Русији чекале су скоро сто година

да на светлост дана изађе филм „Чекист“ који говори о убијању свих који сметају новој совјетској власти. С једне стране, безазлени млади људи који убијајући стварају нови свет, а с друге стране - бестијално убијање голих људи, жена, младића, свештеника... Остају само рупе на лиму који су пробили меци, кроз које допире неукротива светлост. Ја бих рекао: и савест. Деонтологе последице одлука не занимају. Утилитаристе интересују последице које доносе повећање укупне среће у друштву, као и пробитачност (корисност) поступака. Убиство из било какве побуде, макар она била и милосрђе, увек има проблем са легитимитетом. Следи ли казна за нешто што је било легално, али не и легитимно? Пошто се лекар у тим случајевима није огрешио о закон, не следе судске санкције (казне), али може да му **буде жао**, да има **осећање гриже савести** и да га тишти **душевна бол**. Ова градација душевних патњи тешко може да буде егзактно одређена, али у сваком случају су у питању душевне патње. Таква патња сигурно не чини лекара срећним, без обзира на мотиве због којих је урадио еутаназију, а да ли ће да ескалира у неурозу или психозу, ствар је менталног склопа лекара и броја извршених случајева. Што је број случајева већи, то је и ризик од нежељених последица већи; што је лекар склонији преиспитивању својих поступака, то га такође вреба већи ризик.

Друго је питање, мора ли лекар практичар да приступа еутаназији ако се донесе закон о њеном прихватању, ако га на то тера пацијент чији је он изабрани лекар? Да ли судија који доноси одлуку да осуди окривљеног на смртну казну спроводи ту смртну казну? Не, постоје људи који то спроводе. Има ли лекар право на приговор савести? С друге стране, да ли он тако избегава своју професионалну обавезу, јер, зашто други да раде његов посао ако се као лекар прихватио професионалне обавезе и знао шта она носи са собом? Овде се ради о конфликту дужности: с једне стране - лично осећање или схватање која радња је морална, а с друге стране - став друштва преточен у професионалну обавезу. За деонтолошки опредељеног лекара овде нема дилеме. Он је против убијања и у том смислу сматра да има право да тај став заступа без обзира на одлуку друштва. Њему ће се придружити и многи утилитаристички настројени лекари који су против убиства, без обзира на чињеницу да су спремни да критички разматрају конфликт. Тако ће на чин еутаназије уистину пристати мали број оних који сматрају да су спремни да се носе са последицама које су проистекле из кршења легитимитета неубијања. Због тога је тако важан и деликатан процес припремања друштва за еутаназију, који подразумева пре свега припрему оних који ће у томе учествовати, а то су несумњиво лекари. Вероватно ће друштво, у почетку легалног спровођења еутаназије, оставити могућност онима који не пристају да буду њени извршиоци да се позову на право на приговор савести, али и дати подстицаје онима који то пристају да чине.

Време ће показати да ли је легализована еутаназија реалност која се прихвата или не. У томе ће свакако да помогну искуства земаља које су је увеле. Једна од битних чињеница у свему томе биће и судбина оних који су спроводили еутаназију. Бројке су неумољиве. За град величине око 100.000 становника, према искуствима из Белгије током 2007,⁴³ то је 19 случајева еутаназије годишње. Више него што се за исто време догоди криминалних убистава! Да ли ће друштво моћи да се носи са том чињеницом? Један човек ће насилно да прекине 19 живота, или ће 19 лекара да насилно прекину по један живот, или...Ти људи ће да живе са осталим суграђанима. У провинцијалним околностима, то је посебан терет не само за лекара, него и за његову породицу. Радни

43 Сметс 2012: 676

век лекара је четрдесет година. Ако у условима какви код нас тренутно важе – да изабрани (породични, лични) лекар "покрива" 1500 до 2000 људи, произилази да ће током своје каријере да уради преко десет еутаназија.

Посебно питање је срозавање критеријума током времена. Ово важи и за друштво у целини и за појединце. Оправдан је страх да ће та мера у многоме да се либерализује, односно да ће све више да буде личне произвољности у одлукама, што неумитно доводи до релативизовања живота као највеће људске вредности и до појаве злоупотребе чина еутаназије у најразличитије сврхе. Таква ситуација ће довести и до оправданог страха тешких болесника и неповерења према лекару који га лечи. Ова хипотетичка ситуација има своје упориште у већ изнетим чињеницама о злоупотреби еутаназије у Белгији.

На крају, ваља још једном с разлогом упозорити на то да ће резултат прихватања еутаназије бити један од највећих терета на леђима здравствених радника, пре свега лекара. Ма колико себе сматрали довољно јаким да могу да по(д)несу улогу онога ко прекида нечији живот, без обзира на одсуство легалних санкција, имаће, свако понаособ, мање или веће проблеме са душом (филозофски речено) или са психом (медицински речено).

Закључак

Једно које је бројем неограничено, а само ако је једно исто и у њему нешто опште могуће је знање, каже Аристотел. Свакодневно умире много појединачних људи (једно и исто), а општа је чињеница да после тога наступа дезинтеграција целине која се звала човек (опште). И док видимо руке, ноге, главу, тело, душа је читав унутрашњи невидљиви свет, тек незнатно доступан ономе у коме пребива. Душа је колевка опажања, разума и ума, али одавно зрно сумње изазива питање - шта се догађа с њом у тренутку смрти. Неки мисле да се она негде сели, а други да је то тек само прича. Истина је да ми немамо искуство о нашој смрти, већ само свест да ће се догодити. Та свест о неминовности смрти сврстава човека у биће које поседује разум и знање и одваја га од других живих бића. Замислимо човека који изгуби свест, разум и могућност сазнавања, једноставно, замислимо човека који вегетира. Да ли је он човек, достојанствен човек? Једни сматрају да није и да такав живот треба да се прекине, други се опет не слажу с тим. Шта је то што нас стално доводи у дилеме? Јаз између протежних и духовних ствари. И док су прве предвидиве и добрим делом сазнатљиве (у зависности од видика савремене науке), јер су неслободне и потчињене природним законима, друге су непредвидиве и у царству сврха, које има свога цара или вредност исказану у слободној вољи.

Медицинска наука и пракса које се баве човеком у појединим тренуцима као што је смрт, у сазнајном смислу су немоћни. С једне стране, начини на који се долази до истине (кореспонденција, адекватација, кохеренција) дају релативно статична знања, знања „пресека стања“. С друге стране, организам функционише динамички по принципу субординације, синхронизације и делимичне аутономије, па нас то наводи на холистички приступ истини, који омогућава увид у такозвани спољашњи аспект истине. Ми који ствари посматрамо из перспективе другог лица немамо „инсајдерску“

кореспонденцију са духовним стварима, а то отвара врата скептичком ставу сваке врсте, јер често патолошке промене у кори великог мозга не корелирају са степеном функционалног оштећења. У медицини се поједина стања квалификују као индикације за поступање у смислу препорученог лечења. Кад је еутаназија у питању, главни аргументи за њено увођење (индикација) је стање духовног здравља, прецизније, нарушености здравља појединца. За нас који се трудимо да проникнемо у то стање и посматрамо га са стране, само је вероватно, предпостављајуће стање, које се никада са сигурношћу не може утврдити, без обзира на сву модерну дијагностику. Није мали број оних који су се после много времена пробудили из дубоке коме. Ми не знамо да ли човек у коми мисли и можда нешто жели.

Одавно су, ако не и одувек, појединачне судбине људи истовремено биле и у рукама заједнице, јер је човек социјално биће. Начин на који се заједница односи према својим члановима одређена је економским и политичким мотивима. Некад су и верски мотиви били битни, али се њихова улога у савременом свету (сем у земљама где влада верски фундаментализам) свела на минимум. Међутим, када је смрт у питању парадоксално је да се и у тим државама политички и економски мотиви веома често повлаче пред аргументима вере.

Неприродна смрт настала деловањем другог човека третира се као убиство, а убиство је један од највећих кривичних прекршаја у свакој заједници. Да ли се еутаназија може третирати као убиство? У земљама где је она дозвољена, а где је јака хришћанска традиција, сматра се да у случајевима када се оболеломе не указује неопходна помоћ у виду вештачке вентилације, еутаназија није насилна смрт, да тада наступа природна смрт, па се и не ради о убиству. Противници еутаназије сматрају да се и тада ради о убиству, јер је лекар законски обавезан да указује помоћ угроженом до краја његовог живота. У свим другим случајевима несумњиво је да је еутаназија један вид убиства без обзира на мотиве (милосрђе, достојанство..). Озбиљан проблеме за сва законодавства представља то што у случају признавања еутаназије имамо привилеговано убијање. Тако се на мала врата уводи принцип неједнакости у законодавство, што је велики преседан.

Присталицама еутаназије иде на руку развој медицине, као и њена ефикасност, јер велики број људи којима се указује хитна медицинска помоћ само доспева у ситуацију мождане смрти. Лечење и нега таквих болесника енормно кошта заједницу, па су власти многих земље у ситуацији да најозбиљније размишљају о увођењу еутаназије у позитивно законодавство.

Сагледавајући феномен еутаназије са филозофског становишта, суочили смо се са два аспекта: деонтолошки, који овај сложен проблем посматра као дужност, сам чин, и утилитаристички, који га сагледава из узгла последица. Кант је, уводећи слободну вољу као активни принцип категоричког императива, еутаназију сврстао у недозвољене радње, јер је она против човекове суштине. Истина он говори о самоубиству и убиству, а као што сам рекао еутаназија и јесте убиство. Утилитаристички настројени етичари дозвољавају да се у појединим ситуацијама еутаназија спроведе, поготову ако доводи до повећања корисности и среће. Еутаназија једног болесника може да на другој страни доведе до вакцинисања више хиљада деце, па у том смислу треба да се одобри. Дубоко сам противник оваквог утилитаристичког става, ма колико то у први мах деловало рационално, јер у прерасподели друштвених добара превагу углавном не односе потребе, већ гола моћ.

Готово се једнодушно и прећутно прихвата мишљење да ће лекари, по природи ствари и без опирања, прихватити еутаназију. Заборавља се при томе да су они људи који се свакодневно боре против болести и смрти и да им је посебно тешко да прихвате чињеницу постојања еутаназије. Ако им се такав поступак наметне као обавеза, може код њих да изазове тешке психичке последице. Зато, ако се у нашој земљи уприличи дискусија о увођењу еутаназије, а лично се надам да се то ускоро неће догодити на лекарима је да се изборе да им друштво призна право на приговор савести.

Оно што се може очекивати с увођењем еутаназије у све већем броју држава јесте даља релативизација вредности људског живота, која у последње време и иначе поприма озбиљне размере. При том не мислим само на чињеницу да постоје привилеговани људи и читаве заједнице који, захваљујући моћи, стављају се у привилегован положај, већ и на поражавајућу чињеницу да постоје намере, а вероватно и покушаји, да се задире у „природну“ интиму појединаца мењањем њихових генома. Медијска припрема је отпочела. На жалост, филозофија, у лицу филозофа Савулескуа, има и ту свог представника.

И као што сам на почетку, у уводу, назначио да живот понекад намеће решења за одређене проблеме, навешћу у закључку један жив пример који ми се догодио док сам писао последње странице овог рада.

Болесница на самрти. У коми. Петнаест година тешке болести током којих су се, једна по једна, гасиле прво функције свести, а затим и неки витални рефлeksi. Кад сам дошао да је прегледам, била је у дубокој коми. Живот јој је већ данима одржаван на инфузијама. Крај ње сестра и двоје деце који су је неговали за време болести. Инфузија је текла кап по кап, истим ритмом. Замолили су ме да видим да ли је жива. Тихи откуцаји срца и понеки удисај ваздуха говорили су да јесте. „Оваква је данима, али сад је променила некако боју. Бледа је, па смо мислили да није умрла“ - рече син. Сео сам, тек толико да испоштујем болесницу. У једном тренутку син је пришао мајци и нежно је помиловао по глави, уз речи: „Мајчице наша, љубави. Знаш ли колико те волимо“? Капи у инфузији су почеле да вишеструко убрзавају. Док сам био крај болеснице, све троје су јој, наизменично, на сличан начин исказивали приврженост, али само кад је син протурао руку кроз косу и мазио је, капи су истицале знатно брже. Отишао сам, с тим да ми се јаве за сат-два или кад стане инфузија. То се и догодило за пола сата по мом одласку. На самрти, у дубокој коми, после вишегодишњег пропадања функција коре великог мозга, она је нешто осећала и препознавала та осећања према сасвим одређеној особи.

Зато сматрам да човека треба поштовати до последњег часа и недозволити било какав вид насиља над њим, без обзира на мотиве. Онима који желе да „дизајнирају“ нове, генетски модификоване људе, препоручујем да прво пронађу „ген за љубав“, ако тако нешто уопште постоји.

ЛИТЕРАТУРА

1. Јеротић В. (2008): *Еутаназија и религија*, Београд, Српски архив за целокупно лекарство, стр. 331- 333
2. Платон (1983): *Држава* (превели Др Албин Вилхар и Др Бранко Павловић) Београд, БИГЗ, 442ц-442д стр. 131
3. Аристотел (1988): *Никомахова етика* (превео са енглеског Томислав Лабан), Загреб, Глобус, 1155 а5 – 1172 а10 стр. 165-213
4. Приморац И. (1980): *Казна и опште добро: Бенताмова теорија казне*, Београд, Филозофске студије XII, стр. 118
5. Мил С. Џ. (1960): *Утилитаризам – Увод* (Проф. Др Вуко Павићевић), Београд, Култура, стр. 19, 22, 25
6. Кант И (1953): *Двије расправе:пролегомена за сваку будућу метафизику:основ метафизике чудоређа*, (превео са немачког Виктор Д. Сонненфелд), Загреб, Матица хрватска, стр. 155
7. Аристотел (1988): *Метафизика*, (превео са енглеског Томислав Лабан), Загреб, Глобус, 1034 а 5 стр.177; 988 б 5-10 стр.61-62; 999 а 5-10 стр.63; 999 а 25-30 стр.64
8. Лазовић Ж. (1994): *О природи епистемичког оправдања*, Београд, Филозофско друштво Србије, стр.23-30; 191-201
9. Ступар М. (2010): *Филозофија политике*, Београд, Институт за филозофију и друштвену теорију, ИП „Филип Вишњић“, стр.50; 23-33
10. Келсен Х. (2000): *Чиста теорија права*,(превео са немачког Данило Н. Баста), Београд, Гутенбергова галаксија, стр.25
11. Ракић В. и други (212): *Биоетика*, Сметс Т. : *Извештај о еутаназији у медицинској пракси у Фландрији у Белгији: Анализа пријављених и непријављених случајева*, Београд, Службени гласник, стр.676
12. Серл Џ. (1991): *Говорни чиновни: огледи из филозофије језика*, (превела са енглеског Мирјана Ђукић), Београд, Нолит, стр.110-125
13. Ролс Џ. (1988): *Теорија правде*, (превео са енглеског Милорад Ивовић), Београд-Подгорица, Службени лист СРЈ, стр.21
14. Берлин И. (1992): *Четири огледа о слободи*, (превеле са енглеског Весна Даниловић и Славица Милетић), Београд, Филип Вишњић, стр.204-218
15. Кант И. (2008): *Заснивање метафизике морала*, Београд, Дерета, стр. 60, 70, 71, 72, 74, 82.
16. Бабић Ј. (1991): *Категорички императив и универзализација*, Београд, Филозофско друштво Србије,Филозофске студије XXIII, стр. 51, 53-54, 58
17. Расел Б. (1964): *Освајање среће*, Суботица-Београд, Минерва, стр. 9-164
18. Хер Р.М. (2005): *Морално мишљење: нивои, методи и смисао*, (Превод и поговор Александар Добријевић), Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, стр. 38
19. Ракић В. и други (2012): *Биоетика*, Кларк Д. : *Заједничке нити? Развој службе за палијативну негу у седам европских земаља*, Београд, Службени гласник, стр. 653-674
20. Добријевић А. (2005): *Критика интуитивног ума*, (оригинални научни рад), Београд, Институт за филозофију и друштвену теорију, Филозофија и друштво I/XXVI, стр.179-226

ДОДАТАК

Тек после ове приче могу се схватити сви моји ставови везани за професију којом се бавим скоро четири деценије, а која је интимно везана за проблеме еутаназије, јер она је истовремено прича о мом односу према животу и професији, који су тако блиски да се и не могу одвојено посматрати. После је лакше разумети и моју пристрасност изражену у ставу да се треба борити до краја.

Захвалност Кјеркегору

Ову причу бих могао да почнем као исповед, али она то није. Више је то размишљање и прича са Њим о оном што ме мучи и духовно сабија душу, калупи, покушава да је премести тамо где она не припада.

А могао бих да почнем са: "Опрости ми, Господе, што сам у младости гордо прихватио за себе све заслуге у излечењу оних које сам лечио." Тад сам се много више радовао животу, и свом и туђем, живео пуним једрима и дисао слободно растерећен многих ситних и крупнијих проблема које он носи са собом. Затим сам почео да схватам сву изнијансираност и fine прелазе које деле живот од смрти, тај метафизички тренутак који настаје и пролази, стално бивајући неухватљив. Учио сам и откривао део по део тајни људског организма. Начине на који функционише, услове који морају да се испуне. Први директан сусрет са мртвим човеком доживео сам у вежбаоници Анатомског института. Непримерене шале и опомена асистента означиле су мој отпор да прихватим да је тај што тако исечен лежи испред мене некад био жив човек. Не, то је била лутка. Али, на жалост, то није била лутка већ човек од крви и меса који је преминуо и после препарирања дошао на наш сто. Како ми је само било тешко кад су поједине колеге са пуно знатижеље пинцетама подизали поједине делове ткива. Страшније и бруталније је било на патологији, а заиста мучно на судској медицини. Три судбине. Први су били здрави људи умрли природном смрћу, други болесни и због тога преминули, а трећи су били они који су углавном настрадали од људске руке. Тад сам у себи објавио рат свему што угрожава људе и трудио се да што боље испечем занат лечења и њиховог спашавања. И одатле је наилазила та гордост, гордост победника. Само се једно, Господе, нисам питао, мада су ми то на свој начин током школовања објашњавали одакле се на Земљи створио човек, његов живот и живот свих других живих створења. А тада, као што то обично бива ако пажљивије посматраш, почињу да ти се намећу објашњења. Најпре дискретно, а касније, ако немаш слуха за њих и брутално. Радио сам у хитној помоћи. За два дана догодиле су се две ствари које су ме натерале да коначно почнем да размишљам. Првог дана један пијани таксиста, возећи превеликом брзином, ударио је у дрво крај пута. Ауто је претрпео тоталну штету, а кад смо дошли да указујемо помоћ, он се зачуђено смејао и, лелујајући се тешко пијан, показивао је час избијен зуб, час слупана кола, не верујући да је остао жив. Наредног

дана, у једном аутомобилу, погинули су отац и петогодишње дете, а на колима је била готово занемарљива штета. Први пут сам тада почео да верујем у судбину. Заправо, да послушајем оно што не може ни да се чује ни да се види, али може да се осети. Схватао сам полако да си ми дао моћ да лечим и да ме при том водиш својом руком. Постоје тренуци кад у лечењу реагујеш интуитивно. Многи ће да кажу како је тај начин реакције последица претходно нагомиланог знања. Тачно. Али оно право решење и оно погрешно решење готово да имају подједнаку снагу аргумента, а само оно право значи живот. Постоји ту, дакле, инстинкт за животом. Интуиција прати инстинкт. А чије дело је живот, Господе? Чија рука је инстинкт? Године су се ређале, а ја сам све више осећао твоје присуство. Кад га нема, тражио сам га у најнеобичнијим околностима - и налазио. Готово да осећам кад одлучиш да негде нема помоћи, кажем то родбини, али се и даље борим. Не борим се против тебе, Господе, јер за ту борбу нисам моћан ни вољан, него покушавам да осетим трачак твоје добре воље за продужењем живота. Моја слобода да наставим борбу није непослушност, већ, напротив, дубока вера у твоју добру вољу. Та несрећна гордост коју сам као млад имао, кад бих открио неку тешку болест коју нико други није могао, сад ме прогања. Бескрајно сам несрећан кад сада идем тим истим путем. Не зато што ту осећам да си рекао да нема спаса, јер ти знаш коме и зашто има или нема спаса, већ зато што туђе зло ни у примисли не сме да буде повод твог задовољства. Сад сам у тим тренуцима бескрајно тужан, мада знам да га тамо у мраку чека твоја рука и да неће бити сам. Ови што пале рефлекторе у мраку неће да га тамо пронађу и праве ми доктрину да се борим до задњег атома снаге. Ма ја се борим, али не због њихове доктрине, већ твоје добротe којом си ми подарио способност да несебично помажем.

Немам овде намеру да причам о онима који не мисле о теби, већ само о себи, јер ће њима доћи тренутак, као и мени, да осете твоје присуство, а ако не дође биће ми бескрајно жао њихове самоће, не усамљености, јер они око себе могу да имају много људи, али кад остану сами са собом неће имати Тебе.

Постоје дан и ноћ. Хиљадама година човек је живео дању, а спавао ноћу. По дану је могао да види све што треба да види, а ноћ је остајала за оно што није било његово, па је требало да је преспава. Дао си нам вољу, слободу и знатижељу. За нас је тешко да будемо у соби где су врата према другој соби одшкринута и да ти не завириш у њу, без обзира што знаш да тамо влада мрак и што ти је речено да тамо не идеш. С једне стране знатижеља, с друге - слобода да урадиш нешто и против онога што ти је забрањено. Тек крочили смо ногом у мрак гоњени знатижељом. Попут детета које почиње да хода, у почетку смо стално у мраку тражили твоју руку Господе, а касније, кад смо стекли мало сигурности, нисмо баш много водили рачуна где си. То нам је мало по мало постао манир. Онда смо осветлили ноћ и помислили да смо ти равни. Ми ствараоци! А љубав? Па, Ти си нам оставио слободу да се ноћу препуштамо љубави, али у миру, безвремени, а не у журби и трчању. То наше стварање, будући да је дете ноћи, јесте рађено у љубави, али често она није била ни јака ни суштинска. Ноћ би скривала све наше грешке, неискреност, површност у раду. Нисмо имали моћ да у наша дела утиснемо неизбрисив дух љубави и живота и створили смо атомску бомбу, хидрогенску бомбу... Створили смо и многе друге ствари које су наизглед одисале љубављу, као што су машине за дијализу, протезе, вакцине...

А онда је неко решио да, мимо Тебе, у мраку, на основу својих дела, прави морални кодекс. Твоје апсолутно добро, апсолутно лепо, апсолутно истинито, апсолутно праведно, оно где морају да се покlope језичци на ваги да би ми били налик Теби, неко је почео, као у херојско доба Грчке, да мачем додаје и одузима на ваги правде. Упрли су рефлекторе иако нам се душа буну, јер верујемо у Тебе, Господе, у наше очи, и пуштају хиљадама пута слике којима покривају део наше душе где мисле да си Ти. Они пусте љубав два мушкарца или две жене, а ја знам да само љубав мушкарца и жене може да изнедри нови дух; пусте слику помоћи у неком бедом погођеном месту, а ње не би било да је они нису направили. Нека их, нека раде своје. Тамо где си, они не могу да допру, а ја уз многе знам како да Те нађем. Неки што пале светло на рефлекторима носе Твоје име, али и ако кажу да си им у срцу ја знам да то није тачно, јер да је тако њихова рука никад не би упалила то болесно светло.

Опрости што не клечим, већ стојим и разговарам са Тобом. Ти си у мени и око мене, свуда. Ти знаш моје мисли, моје покрете, моје намере. Дао си ми слободу и пратиш да ли ти верујем. Моје одлуке говоре и Ти то знаш. Један мој земљак написао је причу „Осам килограма среће“. Они пуни разума, грохотом се смеју, а тим истим разумом мере праведност, хуманост и нигде у томе не виде Твоје дело, не осећају Те. Не знају они да се дух Твој осећа добротом, лепотом. Шта је то добро и лепо? - зачикавају они. То је складно, то је јединство разноврсности. И ту они губе битку. Не схватају, Господе, богатство облика које си им подарио и складност у њему. Не бојим се ја Тебе, већ Те волим и поштујем, али се бојим себе, бојим се да својим чињењем не угрозим Твој склад који си нам поклонили, бојим се да Те не разочарам, јер заправо ја и не могу да покварим Твој склад. Можда на кратко, али само на кратко, и опет хармонија. Не плаше нас Тобом вечним, већ бомбом и зрачењем. И веруј ми да се плашим бомбе и зрачења, јер су они дело онога што си мраком затамнио, а ми рефлекторима открили.

Од како смо кренули Теби у сусрет, стално се намеће питање чињења. Неки покушавају душом да Те чују шта им говориш и чине како чују, а неки мисле да Те чују и желе да Те подражавају. Ови први, знајући да су Твоје дело, чине како мисле да би и Ти чинио, Господе, а ови други пишу законе, прописе, кодексе и мисле да у њима нема ништа лоше и да су неопходни, али они су на жалост изнад нашег интимног обраћања Теби. Тешко је лечити а да се нема на уму Твоја и моја воља. Твоја - да својом руком водиш моју, а моја - да сведочим о Твом делу. Стално покушавају да богатство разних судбина ставе у своје шаке и буду изнад тога. Мисле да могу да предвиде природу. Човеку који има такве и такве симптоме мора да се уради то и то, да се да то и то. А Ти, Господе, понекад знаш да болесног ставиш спрам нас тако да нам се ствари учине и да их не видимо добро. А онда дође доктрина, изгуби се веза с Тобом и мученик бива неповратно изгубљен. Рећи ће они: „Па зар то они иду негде, а не иду њему?“ Иду они њему, али ја нисам урадио оно што сам морао, нисам дао сву своју душу. Зато Те понизно молим да гледам душом, да миришем истину, да чујем додиром. Да трчим, трчим за сваком гласом који ми се обрати, све док могу да мрдам чулима. Да у мени више никад не буде гордости, све и да сам спасао сваког иксана који ми је дошао на праг душе.

Хвала Ти, Господе!

