



**УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ**

**ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ**

**МАСТЕР РАД**

Предмет: Правна етика

Тема:

„ЉУДСКО ДОСТОЈАНСТВО КАО ЕТИЧКА ВРЕДНОСТ“



**Ментор:**  
Проф. др Марко Трајковић

**Студент:**  
Дејан Димитријевић  
M019/11

фебруар 2014. године

## САДРЖАЈ

УВОД .....	3
ПРВИ ДЕО О ПОЈМУ ЉУДСКОГ ДОСТОЈАНСТВА.....	5
ДРУГИ ДЕО ЉУДСКО ДОСТОЈАНСТВО У СПЕКТРУ ЕТИЧКИХ ВРЕДНОСТИ У ДЕЛУ СВЕТОГ ТОМЕ АКВИНСКОГ .....	13
ТРЕЋИ ДЕО ЉУДСКО ДОСТОЈАНСТВО И ПРАВО .....	16
ЧЕТВРТИ ДЕО ПРАВО КАО СРЕДСТВО ЗАШТИТЕ ПОВРЕДЕ ЉУДСКОГ ДОСТОЈАНСТВА .....	22
ПЕТИ ДЕО ЉУДСКО ДОСТОЈАНСТВО И БИОЕТИКА .....	30
ШЕСТИ ДЕО БИОЕТИКА КАО ПРАКТИЧНА СФЕРА ПОВРЕДЕ И ЗАШТИТЕ ЉУДСКОГ ДОСТОЈАНСТВА .....	33
ЗАКЉУЧАК .....	38
ЛИТЕРАТУРА.....	43

## УВОД

У самом раду настојаћемо да укажемо на људско достојанство као вредност која опредељује све остале вредности. Дакле, кроз сагледавање свих вредности, најпре типично друштвених вредности које право најбоље штити, а потом и типично правних вредности. Предмет изучавања је и однос људског достојанства и права, као гаранта остварења и заштите људског достојанства. Ипак, историја је ваљан показатељ најчудноватијих облика повреде људског достојанства. Сасвим неочекивано, право се такође појављује као средство заштите али и као средство за повреду људског достојанства. Ово се у праву дешава и у области стварања права и у области примене права. Данас се као посебна област у којој се може десити повреда људског достојанства појављује један од облика примењене етике – биоетика. Плуриперспективистички посматрано у области биоетике налази се читав спектар питања у којима се људско достојанство може повредити, питање еутаназije, абортуса. На тај начин биоетика постаје посебно поље заштите и повреде људског достојанства. Тако се и отвара посебно питање у раду, питање могућности остварења људског достојанства.

У раду ће појам људског достојанства као етичке вредности бити приказан коришћењем стандардне правне апаратуре и методологије као и уз коришћење филозофских метода. Аксиолошка страна људског достојанства биће приказана коришћењем одговарајућих филозофско-аксиолошких метода за разматрање главних вредности унутар којих се у раду свакако издваја људско достојанство, потом морална основа човекове природе. Правна страна заштите људског достојанства биће обрађена коришћењем одговарајућих сазнајних правних метода за осветљавање правних решења за којима се у последњем периоду изучавања људског достојанства посезало у науци и пракси. Поред ових основних, биће у мери у којој је то потребно коришћени политиколошки, социолошки и историјски метод како би слика људског достојанства била употпуњена.

Појам људског достојанства, и то је основни циљ рада, мора да из чисто филозофско-аксиолошких садржаја, пређе у право а потом да из поља права као науке пређе у правну регулативу. Што се због бројних повреда достојанства које се дешавају у области стварања права и у области примене права, показује као неопходно. Оваква теоријско-правна обрада људског достојанства, уз признање да је људско достојанство основна вредност, пошто наравно човекову природу налазимо у моралу, омогућиће да право више не буде само облик повреде људског достојанства, већ и његов најсигурнији „бедем“. Тако је могуће да право буде окренуто свом аксиолошком садржају, а људско достојанство да са чисто аксиолошке равни

пређе на ниво правне заштите. На овај начин истиче се основни циљ рада, указивање на могућност остварења људског достојанства, и то упркос његовим бројним повредама.

Значај теме непосредно произилази из вредности људског достојанства као основне вредности. Повезивање права и људског достојанства већ само по себи има значај. Опстанак људи могућ је само у њиховом пуном достојанству, те се значај теме налази у одређењу појма људског достојанства као незаобилазне етичке вредности, те наравно у правној заштити људског достојанства. Посебан значај истраживања теме представљају облици повреде људског достојанства који се могу јавити у процесу стварања и у процесу примене права. Повезивање појма људског достојанства и биоетике представља посебан значај, јер се достојанство човека налази највише под „ударом“ у области биоетике. Дакле, ми значај рада налазимо и у повезивању појмова достојанство и биоетика, као показатељу могућности остварења људског достојанства.

## ПРВИ ДЕО

### О ПОЈМУ ЉУДСКОГ ДОСТОЈАНСТВА

Људско достојанство представља скуп човечијих својстава, пре свега умних и моралних који га издвајају од других бића зато што произилазе из саме суштине људског биствовавања. Због тога се и каже да је људско достојанство човекова истинска природа и сврха постојања друштва, јер „сваког ближњег, сваког понаособ, треба сматрати за другог себе, водећи у првом реду рачуна о његовом животу и средствима која су му за достојанствен живот потребна“.<sup>1</sup>

О људском достојанству објашњење је дао немачки филозоф Имануел Кант који сматра да власт, богаство, част, чак и здравље и човеково задовољство својим друштвеним положајем, уливају смелост, а тиме чешће и обест, ако не постоји добра воља која исправља њихов утицај на људску душу.<sup>2</sup> Сматрао је да ниједном умном и непристрасном посматрачу никада се неће допасти непрекидно благостање неког човека, које не „украшава“ ниједна црта неке чистоте и добре воље. Добра воља чини потребан услов достојанства умног бића и његове природе.

Кант је мишљења, да све има неку цену или неко достојанство.<sup>3</sup> Оно што има цену представља тако да се на његово место може поставити нешто друго као његов еквивалент. Оно што је узвишеније од сваке цене је оно што не допушта никакав еквивалент, а то је људско достојанство.

По његовом мишљењу, опште људске склоности и потребе имају, „пијачну цену“<sup>4</sup>, а „афективну цену“ имају наша уживања у бесциљној игри наших душевних моћи. Услов под којима је једино „нешто кадро да сачињава сврху саму по себи“, нема релативну вредност, нема цену, већ поседује унутрашњу вредност и то је достојанство. Достојанство се, ипак једино налази у човеку, под условом да је човек способан за морал. Вештина, марљивост у раду и природе не садрже ништа што би у недостатку унутрашње вредности, односно достојанства могли да поставимо на његово место. Законодавство би требало да уважава људско достојанство, односно „безусловну, неупоредиву вредност“, за коју Кант захтева поштовање као „доличан израз оцене коју умно биће може о њој да установи“.<sup>5</sup> Аутономија представља основ људског достојанства, и сваке умне природе. Да би се поштовало људско достојанство, захтева да се свако умно биће као сврха сама по себи мора у исто време да

<sup>1</sup> Папско веће за правду и мир, *Основе социјалног учења Католичке цркве*, Београд, 2006, стр. 69.

<sup>2</sup> И. Кант, *Заснивање метафизике морала*, Београдски издавачко-графички завод, Београд, 1981, 2.

<sup>3</sup> Ibid., 82.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., 84.

посматра као „опште законодавство“ у погледу свих закона, којима оно икад може бити потчињено. За Канта је људско достојанство „непопустљив пропис воље“.<sup>6</sup>

Мишљење Прудона у вези људског достојанства је стварни садржај правде и принцип свеукупне етике изражен у људском достојанству. Наспрам ближњег, ово се осећање уопштава и уздиже до осећања људског достојанства уопште, које се неизбежно буди у умном бићу помоћу сваке друге личности, била она пријатељ или непријатељ. Оно је несебично и врши присилу која влада над свим другим осећањема, чиме се разликује од љубави и свих других склоности. Право је сваком дата способност да се од сваког другог захтева поштовање људског достојанства у његовој личности, а дужност–приморавање сваког да у другом призна ово достојанство. Они су идентични или узајамни појмови, обоје–израз поштовања личности је само различит у односу на субјекат, који је тамо властито Ја, а овде друго Ја. Достојанство човека које ваља остваривати и потврђивати, најпре у свему што се тиче наше властите личности, затим у личности другог, и то без егоистичког рачуна, као и без обзира на вољу божанства или људске заједнице, то је оно што Прудон назива право. Ово достојанство, под свим околностима и ако је потребно против наших властитих страсти, мора да буде остварено и заштићено.

Прудон је мишљења, слично као Кузен, да и наспрам принципа љубави очува супрематију права. Чињеница је да не можемо свакога волети, али морамо поштовати свачије достојанство. Супротно Кузену и његовим присталицама, код Прудона се појављује појам права и људског достојанства у антрополошкој формулацији. Дакле, и он тражи основу људског достојанства у моралној природи човека. Право представља производ људске природе и ништа више него то. Прудон жели да призна органски темељ људске моралности. Тежи ка једној основи права у човековој психичкој организацији, ка једној одређеној способности која ступа у активност чим се човек нађе наспрам човека, способност чији производ треба да буде правда.<sup>7</sup>

Свугде постоји „нешто“ што се може подвести под појам људског достојанства, оно има различита имена и донекле различите облике на различитим местима. Али, одавно постоји човекова тежња ка поштовању од стране својих ближњих и вера да заслужије поштовање, док не чини зло.

Појам *dignitas*, који се некада, по дефиницији, приписивао аристократији, данас је везан за појам људског достојанства које припада свим људима. Истовремено, достојанство је и мерило деловања друштва и државе на људе и њихова права. Концепција људског

<sup>6</sup> Ibid., 88.

<sup>7</sup> Детаљније о Прудоновом етици видети у: *De la Justice Philosophie du progres*.

достојанства као темељне вредности њених народа, почива на Кантовој аксиолошкој поставци човека према којој у људима ваља тражити сврху а не средство, јер је човек у свом достојанству апсолутна, а не релативна вредност. Према Канту, људско достојанство нема релативну вредност или „цену“, оно је основни услов и сврха по себи, и поседује унутрашњу вредност сваког правног и политичког промишљања. Савремена свест народа служи се Кантовим категоричким императивом, како би изразила неслагање са повредама људског достојанства, зато што се оно вређа често на тако истанчан начин да се његова повреда не може санкционисати правом.

Значај људског достојанства данас огледа се у убрзаном темпу историјског процеса развоја, у којем се налазимо. Највише се истичу два фактора као обележја развоја, који је раније наступао сасвим лагано. Прво, то је настајање светског друштва, у којем су поједине политичке, привредне и културне силе све више међусобно упућене једна на другу, и у својим различитим животним просторима се међусобно додирују и прожимају. Потом, то је развој човекових могућности, моћи да се нешто направи и разори, које, далеко преко свега онога на шта смо до сада навикли, намеће питање моралне контроле моћи кроз уважавање људског достојанства.

Ипак људско достојанство и морална солидарност су историјски повезани са стварањем и развојем модерних политичких култура на простору Европе. То се огледа и у развоју уставних традиција европских народа. Што ефикаснија сарадња мора да посегне за појмом људског достојанства да би остварила људска права. Без постојања моралне имагинације да осетимо и доживимо бол других као да је наш сопствени не може да постоји људско достојанство и морална солидарност.

У данашње време велики део политичке активности држава, означава као своју централну тему питање људског достојанства и његовог признавања. Људска бића данас непрестано траже да други признају њихово достојанство. Борба за признавање људског достојанства није економске природе, оно што се тражи је, према Фукојама, исказивање поштовања на начин за који ми мислимо да смо заслужили.<sup>8</sup> Поштовање људског достојанства, означава и прихватање чињенице да постоји неједнакост расподеле имовине, односно онога што је Џејмс Медисон назвао „различитим и неједнаким способностима стицања имовине“.<sup>9</sup>

Са антрополошког и моралног становишта, сви људи су једнаки и сходно томе требало би да уживају исто људско достојанство, обзира на било какве разлике. без

<sup>8</sup> Ф. Фукојама, *Наша постхумана будућност*, ЦИД, Подгорица, 2003, 172.

<sup>9</sup> Ibid., 172.

Људско достојанство представља скуп особених својстава човека која га одређују као људско биће, различито од других бића по свом уму, слободи и стваралаштву. Уколико су ове способности развијеније, утолико је достојанство веће, а постигнуто је потпуно достојанство кад су све људске особености развијене до највишег могућег ступња. Такво људско достојанство представља вредност коју треба поштовати и намеће обрасце понашања, како самог носиоца достојанства према самом себи, тако и према другима, сходно принципу једнакости. Човек је, због своје слабости или због прилика у којима живи и због понашања других, често у таквим условима да пада испод нивоа свог достојанства.

Људско достојанство је у начелу једнако у свим људима, јер су сви као људи једнаки у својој слободи и стваралаштву. Али, иако начелно, имају исто достојанство, оно у стварном животу не може да се оствари у потпуности за све, јер за то недостају услови, и то најпре материјални—нема довољно добара и осталих друштвених услова да би сваки човек могао да достигне своје пуно достојанство.<sup>10</sup> Сходно томе, људи имају поред природног, односно урођеног достојанства и друштвено достојанство, које није једнако за све па има и оних са више и оних са мање достојанства. Има друштава с таквом материјалном оскудицом да само мали број људи може да достигне мање-више, потпуно људско достојанство. Већина чак има мање достојанство, или га сасвим губи, те се и не сматра људима. Тако се у робовласничко доба сматрало, да робови нису људи, што је било у основи условљено ступњем друштвеног развоја, који је за собом повлачио и одговарајућу свест.

Достојанство људске особе управо подразумева да се према човеку морамо односити као према човеку и да његова правна категорија није примарна, већ да је његов морал оно што га одваја од других ствари. Човека као таквог не можемо сматрати само за хомо сапиенса, већ је оно исто тако и биће потребе, те је друштво позвано да одговори на његове захтеве за оним шта му је потребно. Ово упућује на размишљање да није само ситуација лишена достојанства она у којој човек нема шта јести, већ и онда када није у могућности да врши своје властите способности тако да га друштвене структуре потпуно гуше и потпуно искориштавају.

Полазећи од ове логике, достојанство је нешто што поседују сви људи, али то намеће моралну дужност да се свима омогући његово потпуно и целисходно остварење. Нововековна идеја достојанства у потпуности кореспондира с оним за шта се треба залагати савремена политичка етика, а то је да носитељи нису само свесни, независни и рационални појединци, већ и деца, жене, старци, радници и све особе које живе у деградирајућим условима и које више не могу исказати своје способности. Осим социјалне димензије достојанства, други

<sup>10</sup> О томе детаљније видети у: Р. Лукић, *Систем филозофије права*, Савремена администрација, Београд, 1992, 228, 404 и 477.



данашњи филозофски смер иде лухмановским путем, а тај пут јесте индивидуалне димензије. Данас се сматра да се Луман (Nikolas Luhmann) вероватно несвесно, надовезао на античко схватање достојанства „које је повезано уз улогу коју неко има у друштву, са једне стране, а са друге је нагласио како је презентовање основни елемент људског достојанства“<sup>11</sup>. Посебно квалитетно индивидуално достојанство развио је јеврејски филозоф Маргалит (Avishai Margalit). Према њему, „није више циљ остварити добро уређено друштво“, већ децентно друштво што је до сада било запостављано. Друштво је децентно онда када институције што га створе не вређају респект што га свако има о себи. А достојанство и није ништа друго до представљање поштовања према себи самом.<sup>12</sup> Овакво схватање достојанства значи да оно не припада апстрактној особи као правном субјекту који је носилац права и дужности као и свака друга особа, већ човек као конкретни појединац који се самоопредјељује као партнер у односу. У Лухмановском смислу, човек има индивидуално право да се осећа повређеним сваки пут када је спољње понашање такво да га вређа.

Дакле, сваки човек не само да има право бити у друштву самопредстављен како он хоће, већ има право и на заштиту свог идентитета и своје интиме од других. Што је више изложен јавности, све је већа потреба заштите наше интимности. То је нарочито видљиво у глобалном друштву у којем живимо, где константно доживљавамо повреду наше приватности, а првенствено мислимо на утицај медија и свих осталих информатичких средстава. Оно што са сигурношћу можемо тврдити јесте да је достојанство кључни аспект људскости, и оно је део онога што јесмо, а не оно што имамо и што поседујемо. Док год егзистирамо, дотле поседујемо достојанство, а свако њено негирање значи фашизам над нама самима, али и над целим човечанством. Можемо рећи да је човек, услед развоја технике и технологије, омогућио један основ за очување достојанства. Ипак, с друге стране, у исто време појављује се снажна потреба за регулацијом која би омогућила очувања језгра људскости, која није мерљива медицинским инструментима, нити видљива под микроскопом, нити поседује тржишну вредност... Да бисмо разумели човека, морамо проблему приступити мултидисциплинарно, дакле, повезати антропологију с психологијом, анатомијом, биологијом, медицином итд. и направити својеврсну синтезу из које касније можемо извести одређена закључке. Пут синтезе увек је тежак, јер је потребно извести интеграцију не баш хомогених елемената. Најтежа спознаја јесте она у којој човек спознаје самог себе.

Пођемо ли од тога да је филозофска антропологија настала из свог саморазумевања, добијамо једну стерилну и апстрактну целину у себи изоловану од емпиријских наука. Ово

---

<sup>11</sup> N. Luhmann, *Social Systems*, Stanford University Press, Stanford, California, 1995, 119.  
<sup>12</sup> A. Margalit, *The Decent Society*, 1996, 53.

говоримо из једног простог разлог, а то је да се о одговору на питање шта је човек може говорити само на начин да се прихвате филозофска промишљања која немају научни приступ или им такав приступ није примарна оријентација. Ниједна природна наука не може сама одговорити на то питање и стога филозофија прискаче у помоћ. Овакав приступ ствара по себи проблем, јер је одмах на почетку маргинализована метода коју можемо сматрати релевантном. Емпиријске науке истражују поједине контигентне аспекте човека као нечега што се може посматрати, верификовати и регистровати. Међутим, сложићемо се да оно што представља бит човека надилази класичну емпиријску спознају. „Да би досегли до спознаје човекове бити, морамо имати предзнање или предразумевање онога што човек јесте и захваљујући њој резултати емпиријских наука могу постати битни за разумевање човека“.<sup>13</sup> Сваки део може допринети бољем разумевању целине и то опет подлеже у ону холистичку филозофију коју је важно нагласити. Једина дисциплина која посматра човека као човека у склопу целине, синтетизирајући све димензије људскости, јесте филозофска антропологија, и то стога што с једне стране промишља бит човека, а с друге стране узима у обзир и појединачне природно-научне спознаје о човеку које се касније рефлектују у једну смишљену целину. Човеку се у принципу мора приступити динамички, а не никада статички. Пре свега ово је важно схватити због тога што човек никада није довршен, он се увек надограђује, социјализира, надопуњава и стога је он динамичка категорија. Ово вреди за све периоде његовог развића, било да је у ембриону, детињству, младости или у старости. Ако човеку приступимо као особи, онда пре свега ту одвајамо његову интелигенцију. Човекова интелигенција не само да одваја човека од животиња, већ доказује да он није само виша врста, чак умногоне и другачија. Такву интелигенцију у принципу наука назива рационалношћу и она потпада под његову духовну компоненту. Дух човеку омогућава да делује морално, што је и суштина целе наше приче. Ако прихватимо као тачно чињеницу да су сва питања које човек поставља о себи строго филозофска, онда само додатно потврђујемо да нам природне науке не могу дати такве одговоре. „Кажемо ли да је човек биће које делује, које говори, биће историје, културе или биће које ствара уметност, технику или науку, увек је реч о карактеристикама које су битно људске, али оне нити појединачно нити заједно још увек не дају потпуни одговор на питање што човека конституише да све ово што смо набројали уопште се може назвати људским“<sup>14</sup>. Питање о специфично људском води у дискусији односа између тела и душе. Не желећи детаљније залазити у ову проблематику, можемо утврдити само нека промишљања о овој симбиози. Овакво „јединство које се састоји од тела и душе (или духа), а које се остварује у

<sup>13</sup> Н. Маловић, *Људско достојанство између знаности и свјетоназора*, 2007, 48.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 49.

свесном самопоседовању и самодаривању називамо особом“.<sup>15</sup> Дакле, сваки човек, да би се могао назвати човеком, мора бити онтолошки конституиран као самостално телесно-духовно јединство да би се уопште могао остварити у слободи. Управо због сложености, или прецизније, потпуне немогућности да се човек као такав „разоткрије“, „одреди“, „дефинише“ говори да је темељ његова достојанства, без обзира на тренутни стадијум његовог развоја или на квалитет његовог развоја, он ипак неодређен. То је највећи разлог због чега он постаје недодирљив. Наиме, немогућност артикулирања дефиниције која би се исцрпила сав садржај човекова достојанства оставља отвореним могућност злоупотребе и интерпретације која би била у складу с интересима и циљевима било политичких, било економско-профитерских групација. Признавање недодирљивости које смо спомињали обавезује нас на интелектуално и научно поштење, које би могло нанети било какво зло које би могло повредити људскост самог човека. Поједностављено речено, људском достојанству осигурава се дужно поштовање само ако се сржи људскости призна недодирљивост. У теологији би ово могли повезати с оним што смо раније напоменули, а то је веровање да су људи слични Богу и да Њему требају тежити. Када смо већ зашли дубље у филозофску антропологију, онда можемо споменути и Ерика Вогелина, који је разликовао интенционалност и луминозност свести. Интенционалност разликује субјект свести, који је локализован у физички конкретном човеку и предмете о којима говори. Ти се предмети налазе изван телесног досега самог субјекта. Луминозност обухвата много више јер и субјект припада стварности која се спознаје као објект. Ове две споменуте структуре свести не смеју се делити. Вогелин тврди да је пуну људскост могуће досећи тек онда када „се онострано божанско поново врати у човека“. Човеково је место између, што значи да људска егзистенција има партиципаторски карактер. У између човек има права на трансценденцију. На тај начин човек доживљава стварност изнутра и споља, као део те стварности, а не само стварност као предмет изван себе. У човековој отворености према трансценденцији и признавању свих подручја битка, укључујући и оностраност, видљива је истинска рационалност својствена само човеку“.<sup>16</sup> Људско достојанство представља темељ претпоставке људских права. Захтеви људскости не требају се конституисати, него само открити, формулисати и признати. Постојање идеје о једнакости свих људи допринела је пораст свести да негирање права другима значи и постављање питања о властитом правном статусу. Људска права као таква имају универзални карактер; ако их признамо себи, онда их морамо признати и свима другима. За концепт савремене политичке етике важно је правити разлику између људских права и људског достојанства, пре свега због чињенице да

<sup>15</sup> Ibid., 51.

<sup>16</sup> V. Eric, *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia, 1990, 149.

достојанство није плод никаквог договора. Достојанство је налази у човековој суштини (бити) и не може бити предмет било какве политичке расправе, јер постоји пре него што је спознато. Принцип људског достојанства извлачи се напросто из човекове датости. Оно полази из духовне димензије сваког човека и непромењиво је у времену и простору. Управо је на темељу достојанства једне људске нарави и једног ума, који су заједнички свим људима, настала и идеја о људским и свим осталим колективним правима. Из достојанства настају и дужности и права како према себи тако и према другим носиоцима истога достојанства. Носилац достојанства то достојанство не може изгубити, оно се не може отуђити јер га он и не добија накнадним признањем. Ипак је потребно нагласити да достојанство припада човеку по себи, оно није нити поклоњено, нити заслужено, нити се не дугује ником, осим Богу, ако у дискусију укључимо теологију. Неприхватање ових начела неотуђивости и недодирљивости довела су достојанство али и самог човека у тешку позицију у којој он постаје предмет манипулације. Данас смо сведоци да овакви феномени постоје. Постоји схватање и иде се ка томе да се прихвата и подстиче само оно што доноси економски профит, а човек који тој добити не доприноси, било као потрошач било као произвођач, постаје друштвени терет. Али ипак нажалост, то је на неки начин и постала мера људског достојанства.

## ДРУГИ ДЕО

### ЉУДСКО ДОСТОЈАНСТВО У СПЕКТРУ ЕТИЧКИХ ВРЕДНОСТИ У ДЕЛУ СВЕТОГ ТОМЕ АКВИНСКОГ

Људско достојанство у спектру етичких вредности у средњем веку предузео је Свети Тома Аквински. Он стоји под утицајем поново откривеног Аристотела.<sup>17</sup> Метафизички основ моралног, односно моралне основе људске природе, није претрпео битне промене од Аугустина.<sup>18</sup> Свети Тома Аквински развија „Summa theologie” уз непосредно позивање на Аугустина. „ Summa theologie” представља извор моралног и појмове вечног, природног и људског закона, Мојсијевог и хришћанског откривења.<sup>19</sup>

Етичко учење Светог Томе Аквинског, као део његове систематске теологије настоји да обнови античко етичко наслеђе и да га уклопи у појмове божанства, греха и милости.<sup>20</sup> Сматра да морално деловање представља моменат човековог религиозног постављања, а не аутономно људско постављање.<sup>21</sup> Етика, по његовом мишљењу, има свој основни предмет „сврховито људско деловање“ или „људско деловање у свом унутрашњем поретку и у односу спрам његовом циљу“.<sup>22</sup> Ово одређење чини етику теолошким мишљењем. Он даје примат циљевима над средствима и мотивима јер је уверен да средства могу да се назову добрим само у оквиру доброг циља.

Као етичар Свети Тома Аквински полази од Аристотела, његова етика, иако склона извесном интелектуализму, не изједначава морал и знање, нити их одваја потпуно.<sup>23</sup> Поред тога, жели да утемељи етику на јединству воље и разума, али га интелектуализам наводи да у томе ипак да предност разуму. Истина, он људско деловање схвата као функцију воље, али то деловање смешта у поредак разумног.<sup>24</sup> Зато ова етика, по својој најдубљој суштини, нужно остаје вишеструко дуалистичка, иако у склопу систематске претензије настоји да те дуализме превлада. И то је нужно, будући да човека схвата истовремено као божанско и самостално биће. Човек је подређен моралном закону као божијој вољи која увек тражи добро, он истовремено, као људско биће тражи срећу.

<sup>17</sup> Детаљније о томе видети у: В. Премец, *Хрестоматија етичких текстова патристике-схоластике-ренесансе*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1978.

<sup>18</sup> Детаљније о томе видети у: J. Finnis, *Political Aspect of St. Augustine's City of God*, 1921, p. 23.

<sup>19</sup> Детаљније о овоме видети у: А. Аугустин, *О божијој држави De civitate Dei*, свезак први, књига: И-Х, Загреб, 1982; С. Цотта, *Аугустин и политика* у: Аугустин Аурелије: *О држави божијој De civitate Dei*, свезак први, књига: И-Х, 1982, Б. Бошњак, *Филозофија од Аристотела до ренесансе*, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1982 и Г. Папини, *Свети Аугустин*, Вербум, Сплит, 2001, стр. 35-59.

<sup>20</sup> Детаљније о томе видети у: Б. Бошњак, *Филозофија од Аристотела до ренесансе*.

<sup>21</sup> Т. Aquinas, *De Regimine Ludeorum. Ad ducissam Brabantie*, Marietti, Taurini-Romae, 1954, p. 249.

<sup>22</sup> Т. Аквински, *Изабрано дјело*, Глобус, Загреб, 1989, стр. 112-113.

<sup>23</sup> Детаљније о томе видети у: Ф. Јодл, *Историја етике*, књига, И, стр. 110-115.

<sup>24</sup> Т. Aquinas, *Opuscula philosophica*, Marietti, Roma, pp. 257-259.

Ове тежње мире се у природној тежњи ка Богу.<sup>25</sup> Тако је човек, као и сва бића, добар по искомској доброту (*a primo bono*) и живи по искомском животу (*a prima vivo*).

Основ етике Томе Аквинског уочава се најпре у томе што она основну човекову тежњу, као и Аристотелова етика, налази у освајању среће. Али, схватање среће Аквинског је интелектуалистички и теолошки засићено.<sup>26</sup> Он срећу најпре види у спознаји Бога, као првог узрока, ствараоца и узора. То значи да је „коначна срећа човекова“ у уму и то у часу кад спознаје узрок свега, јер „узрок по својој природи више привлачи наш ум него учинак“.<sup>27</sup> Срећа се зато показује као контемплација Бога, док је морал само средство на том путу. Због тога он мора да расправља и о односу добра и истине. Тома Аквински сматра, да човек по природи воли истину и у њеном откривању види пријатност. Али, истина је и део моралности и део праведности. Дефинитивно, ова етика моралност одређује као добро стање духа, па се истинско задовољство не налази у телесном уживању, слави, власти и богатству. Психолошке услове моралног у поједином човеку Аквински је, сагласно својој системској тенденцији, обрадио подробније него и један од његових схоластичких претходника. Он не само да развија обимно и до најситнијег детаља изведено учење о врлини и дужности, него настоји да широким коришћењем Аристотелових и Аугустинових идеја добије психолошку основу за ово истраживање.<sup>28</sup> Нарочито је учење о душевним способностима код њега веома брижљиво изграђено. Али, још много више него у метафизичком заснивању етике испољава се овде дуалистички карактер целог система, који се стално колеба између природног и натприродног. Настоји да појмове одвоји али их увек у примени и меша. То се већ показује у дефиницији самог моралног, односно људске природе, Аквински ово одређује, као добро стање духа, услед кога ми живимо право, које нико не злоупотребљава и које Бог у нама без нас ствара.<sup>29</sup> Овој дефиницији придружује додуше, примедбу да се она дословно односи само на највиши облик моралног, на врлину са натприродним циљем, а са испуштањем додатка „без нас“, она постаје применљива и на стечену врлину коју Бог, који делује у природи и у сваком створењу својственој вољи, поставља у нас али не без наше активности. У овим одредбама ми налазимо две врсте врлине које се обе, на разне начине, свде на Бога као свог правога творца

Ако у филозофији етике Аквинског уопште треба да буде места за природну моралност, она може да се налази само у области стечене врлине и људске природе. За ову су извесне претпоставке дате у самом човеку. Дакле, основа човекове природе је морална. Првобитна

<sup>25</sup> T. Aquinas, *Summa theologiae*, Marieti, Roma, 25.

<sup>26</sup> M. Rhonheimer, *The Moral Significance of Pre-Rational Nature in Aquinas: A replay to Jean Porter (and Stanley Hauerwas)*, *The American Journal of Jurisprudence*, University of Notre Dame, Volume, 35, 1996, 15.

<sup>27</sup> T. Aquinas, *Summa theologiae*, . 39.

<sup>28</sup> Г. Папини, *Свети Аугустин*, 149.

<sup>29</sup> T. Aquinas, *Summa theologiae*, 69.

свеопшност природног моралног закона одржала се у општој човековој диспозицији. Оно што се метафизички посматрано чини као вечни морални закон, то се психолошки схваћено налази у човеку у облику савести, практичног ума. Овај не означава ништа друго него природни састав човека као умног бића, ком принципи поступања припадају и својствени су на сличан начин као интелигибилни принципи интелекту. Он је оличење основне истине, која се налази у основи сваког моралног суда и која је природно усађена у свест, која непосредно показује афирмативан став према добру а негативан према злу. Наравно, Аквински би се сложио: када би човекова природа била другачија, другачије би биле и његове дужности. Основни облици добра схваћени помоћу практичног разумевања су оно што је добро за људска бића с обзиром на природу коју поседују. Сматра, да практично расуђивање не почиње са разумевањем ове природе, на неки начин споља, путем антрополошких или метафизичких опсервација и судова којима се дефинише људска природа, већ путем доживљавања сопствене природе, изнутра, у облику сопствених склоности. Начин да се открије шта је морално исправно (врлина) и зло (порок) за њега не састоји се у питању шта је у складу са људском природом, већ шта је разумно. Ово трагање ће се на крају вратити на прве принципе практичне разумности, принципе који се уопште не позивају на људску природу, него на људско добро. С краја на крај његовог етичког дискурса, примарне категорије за њега су „добро“ и „разумно“, „природно“ представља, с гледишта његове етике, спекулативни привезак додат помоћу метафизичке рефлексije, а не тачку са које се напредује ка или даље од практичних *prima principia per se nota*.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> T. Aquinas, *Summa theologiae*, p.p.113-120.

## ТРЕЋИ ДЕО

### ЉУДСКО ДОСТОЈАНСТВО И ПРАВО

Људска права и достојанство човека нераздвојиво су повезани. Достојанство човека је унутрашњи и истодобно социјални захтев за вредновањем и поштовањем који припадају сваком човеку. Достојанство је сваком човеку урођено и не може се изгубити. Достојанство припада и нерођеном и мртвом човеку. Ако поштује достојанство човека, држава мора изоставити све што штети том достојанству. Значи, држава мора стално поштовати човека као особу, не сме од њега направити објект који стоји на располагању за државно деловање и не сме га злоупотријебити као средство за постизање циља. Да би заштитила достојанство човека, држава мора радити све да би се спречила повреде тог достојанства - чак и преко трећег. Следећи одломак из књиге „Тортура“<sup>31</sup> може послужити као увод у проблематику: „Речено је сасвим мало, кад било ко, ко никад није био избатинан, етички-патетично изјави да ухапшеник губи своје достојанство чим прими први ударац. Неко мисли да је изгубио своје достојанство уколико му је онемогућено да се сваког дана истушира. Другом се, опет, чини да је изгубио своје достојанство уколико пред неким надлежним органом мора говорити језиком који није његов матерњи. Овде се достојанство човека веже с извесним психичким комфором, тамо је оно слободно изражавање мишљења, а у неком другом случају оно се можда веже с приступачношћу из тосполних еротских партнера. Ја, дакле, не знам да ли је онај кога избатинају полицајци изгубио своје достојанство. Ипак, сигуран сам да се с првим ударцем који он прими губи нешто што смо назвали светским поверењем.“

Универзална декларација проглашена је у Паризу 10 децембра 1948. године и представља људска права као „права на“, тј. као законите захтеве.

Историјски гледано Универзална декларација је део ширег преуређења нормативног поретка послератних међународних односа, осмишљена са циљем да створи бедем у одбрани од варваризма. Јуристичка револуција је укључивање доношење Повеље Уједињених нација из 1945. Године, којим се агресивни рат између држава проглашава незаконитим; Конвенције о геноциду из 1948. Године, којом се верске, расне и етничке групе штите од истребљења; ревизију Женевских конвенција из 1949. године којима се јача имунитет лива која не учествују у оружаном сукобу; и коначно, доношење међународне конвенције о азилу из 1951. године којом се штите права избеглица.

<sup>31</sup> Наведено према: Ж. Амери, *Тортура*; цитирано по: Тема у настави 11/1997, БпБ



Пре Другог светског рата, у међународном праву само су државе поседовале права. Са појавом Универзалне декларације о људским правима из 1948. године, права појединца су добила међународно признање. По први пут појединцима су без обзира на њихову расу, веру, пол, године или неки други статус, дата права која су могли да користе како би се супроставили неправедним државним законима или репресивним обичајима.

У члану 1. Универзалне декларације каже се: „Сва људска бића рађају се слободна и једнака у достојанству и правима. Она су обдарена разумом и свешћу и треба једни према другима да поступају у духу братства“. Текст сугерише да сва људска бића поседују достојанство, али то нас само подсећа да се реч „достојанство“ овде разумева у посебном смислу. Очигледно је да није тачно да сва људска бића имају достојанство у обичном смислу речи. За то постоје свакодневни докази у било којим дневним новинама или емитованим вестима, или, за оне који ову врсту евиденције сматрају превише депресивном, нека погледају било коју епизоду шоу програма Џерија Спрингера.

Позивање на „људско достојанство“ је опште место филозофије права, али у њој овај термин има више техничку дефиницију. Он се односи на чињеницу да људи као такви имају права на чије су поштовање обавезани законом, без обзира на њихово мишљење о било чијем личном достојанству. Међутим, овај термин не одређује та права, нити одређује зашто би их људи као такви имали. Без недвосмисленог позивања на један објективни темељ основних права, „људско достојанство“ само је шупља шкољка.

Класични темељ је, наравно, чињеница да је људско биће једна „animal rationis sarax“, једно физичко, живо биће које се разликује од свих осталих облика живота својом обдареношћу разумом. Због ових рационалних способности људско биће није само један физички фактор, већ и „морални фактор“ способан за деловање на основу разума и за критику и процену разлога за деловање у светлу различитих циљева и вредности. Као такво, људско биће јесте једна природна личност, слободан фактор, који у најмању руку има рационалну контролу над својим телом, својим поступцима, и њиховим исходима-над његовим животом, слободом и својином. То су његова природна права, тј. ствари које његове рационалне способности, по својој природи, контролишу. Права од латинске речи „recta“ контролисане ствари. Овоме запажању класична теорија природних права додаје то да једна људска личност јесте људска личност исто онолико колико је то и свака друга. Не постоји природна хијерархија природних личности. Из тога произлази да не постоји ни природна хијерархија природних права једне и права неке друге личности.



Као што је Лок писао: „Ништа није очигледније него да створења исте врсте и ранга, рођена сва са подједнаком обдареношћу истим способностима треба да су међусобно једнака без узајамног подређивања или подцењавања“<sup>32</sup>.

Сходно томе, следи да „пошто су сви једнаки и независни, нико не би смео да наноси штету животу, здрављу, слободи и поседу другог“. Свака личност има да поштује сваку другу личност и њена природна права: ниједна личност нема „право на другу“. Према томе, у складу је са класичном теоријом, да су природна права личности ограничена и обуздана природним правима свих других личности. Само због ове структуралне особине класичне теорије, природна права могу се конституисати у један природни поредак или природни закон људског света. То је поредак или закон различитих и одвојених личности исте врсте, или, да употребимо стандардну формулу, закон слободе и једнакости. Поштовање овог закона јесте правда. Нема сумње да је Лок осетио да он просто рестартује утемељење закона и правде онако како су они одавно већ били прихваћени. Он је то учинио уочи напада заговорника апсолутне државе који је почео да се буди, било кроз заступање божанског права краљева (Robert Filmer), било кроз једно безусловно заклинање на покорност (Thomas Hobbes).

У другој реченици члана 1 „Универзалне декларације“, у прављењу обавезног указивања на људске рационалне и моралне капацитете, одзвања класично утемељење права. Међутим, највећи број људских права која се помињу у „Универзалној декларацији“, и сва права која су спецификована по „Универзалној декларацији“ и њеним потомцима сличног карактера, немају никакве посебне везе са рационалном природом човека. Она немају ништа са „достојанством“ људске врсте, која иначе представља само једну од многих врста живих бића. Напротив, она могу да буду, и заиста су и била, у мало измењеним формулацијама, примењена на животиње, „екосистеме“, и сл. *Универзална декларација* је само нешто мало више од адаптације текста о заштити животиња, није био одагнан ни бројним поновним читањем документа које је уследило. *Универзална декларација* никада не иде даље од „права на достојанствен третман“ што би и била централна порука било које такве повластице.

Универзалан декларација је потомак Просветитељства, али она је написана у време када је Просветитељство запало у најдубљу кризу. Тако да људска права не представљају објаву супериорности људске цивилизације, колико представља упозорење Европљана да остатак света не понавља њихове грешке. Свакако главна међу њима била је идолопоклонство према држави-нацији, због којег су појединци заборављали виши закон који им налаже да се покоре неправедним наредбама. Ако немамо на уму наслеђе европског колективизма, као искуствени

<sup>32</sup> J. Locke, *The Second Treatise of Civil Government* ed. Thomas P. Pear Don (Indianapolis, Ind. Bobbs Merrill 1952) 54

оквир настанка Универзалне декларације, њен индивидуализам неће бити ништа друго до ратификовање западњачке буржоаске капиталистичке предрасуде. Језгро Универзалне декларације представља морални индивидуализам у коме су незападњачка друштва имала много замерки. Постоји схватање да људска права могу да поврате универзалне претензије, а услов је ако се ублаже њихова индивидуалистичка предубеђења а стави већи акценат на комунитаритички део. Жеља да се разводни индивидуализам дискурса о правима проистиче из жеље да се људска права учине пријемчивијим за мање индивидуалистичке културе у незападњачком свету али, такође, и да се реагује на неспокојство међу западњачким комунитаристима због наводно лошег утицаја индивидуалистичких вредности на западњачко друштвено јединство.<sup>33</sup>

Данас је очигледно прихватљиво говорити о „правима животиња“, а не само о неким врстама перфекционистичке моралне дужности љубазности и бриге људских бића према животињама. Није ли разлог за ово то што актуелна борба људских права више не претпоставља да су људска бића природне личности него „права животиња“ претпостављају да су животиње личности? Ако је „задовољење жеље“ по себи једно основно људско право, а то нам сугерише текст „Универзалне декларације“, зар онда не би требало да одбацимо позивање на рационалност људских бића и уместо тога прихватимо људску похлепност као суштину њиховог „достојанства“? Али, тек се онда „људско достојанство“ не може више разликовати од „достојанства животиња“. На крају, не постоји ништа посебно људско у вези са жељом или њеним задовољењем.

Као и људска бића, животиње осећају радост и бол, задовољење жеље и фрустрацију. Међутим, животиње нису личности; нема смисла сматрати их морално одговорним, постављати питања о праведности или неправедности њихових поступака, инсистирати на њиховом поверењу у уговорне односе, или било шта томе слично<sup>34</sup>. Пошто нису личности, она би могла да имају права само у неком изведеном или метафоричном смислу.

Људи који указују на „права животиња“ у ствари узурпирају моћ да осталима намећу сопствене норме понашања према животињама. Ова „права животиња“ нису ништа друго до размишљања о моралним дужностима која ти људи подразумевају у својим перфекционистичким погледима на људску моралност. Међутим, називајући ова размишљања „правима“, они их представљају као да су у питању објективни принципи животињске егзистенције; таква је реторичка снага речи „право“. Заговорници „права животиња“ вешто је употребљавају тврдећи

<sup>33</sup> M. Sandel, *Democracy Discontents* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

<sup>34</sup> Видети пример строге анализе A.R White, *Rights* (Oxford: Oxford University Press 1984).

да је на основу законске обавезе коју људи имају према животињама оправдано правно наме-тање њихових моралних погледа.

Људи свугда имају нешто што се може подвести под појам достојанства и он има различита имена и различите облике на различитим местима. Такође желе нешто што се може назвати поштовање од својих ближњих и верују да га заслужују док не чине зло. Из ових различитих извора настао је ентузијазам у погледу многих људских права.

Слободни грађани, подједнако мушкарци и жене, закупљени су идејама личног достојанства, поштовања и самопоштовања. Исказивање дужног поштовања према другима јесте главна прекупација у друштвеном животу, исто као што је и одговарајућа забринутост због губитка поштовања, срамоте и омаловажавања.

Постоји могућност да дође до практичног сукоба између индивидуалних права и државне суверености. Методолошки индивидуализам представља становиште по којем би требало да бранимо права тако што ћемо указати на оно што она чине за појединца то јест за обичне људе које живе у породицама и заједницама а представљају појединце. Супстативни индивидуализам везан за права јесте становиште да права морају увек да се везују за појединца.

Такође постоји два начина схватања групних права. Према једном она се врше колективно: да би се ово остварило у пракси морају да постоје механизми на основу којих могу групе да буду легално идентификоване као и институције кроз које могу њихови интереси да буду потврђени. Право на самоопредељење је групно право, тако да можемо ова права да назовемо колективним правима.

Друго схватање групних права јесте да право без обзира да ли је национално или међународно, може да третира сваког појединца у својству члана одређене групе.

Права по основу чланства представљају у одређеном смислу индивидуална права јер припадају појединцима. Такође постоје противници ове теорије и доводе у питање права по основу чланства. Једина права по основу чланства која имају велику подршку јесу права по основу чланства грађана демократских држава.

Свакако да колективна права по правилу имају више присталица и већина људи сматра да је сасвим исправно да Јута или Кембриџ или Католичка црква могу да врше права путем гласачке кутије или путем консензуса о којима се договоре.

Делује веома привлачно да направимо везу и повежемо идеју људских права са следећим исказима: људска бића имају урођено или природно достојанство, да имају природну самовредност, да су света. Проблем са овим исказима је у томе што су они нејасни и контраверзни. Нејасни су због тога што се мешају оно што ми желимо да мушкарци и жене

буду са оним што ми из искуства знамо да они јесу. Повремено се мушкарци и жене понашају надахнујуће достојанствено. То свакако није исто и ако кажемо да сва људска бића имају урођено достојанство или чак способност да га прикажу. Пошто се чини да идеје о достојанству, вредности и људској светости не праве разлику између онога што јесте и онога што треба да буде, оне су супротне а пошто су супротне, оне ће вероватно пре разградити приврженост практичним одговорностима која иду уз људска права, него што ће их ојачати. Оне су супротне зато што свака њихова верзија мора да изнесе тврдње о људској природи које су по својој суштини спорне. Појединим људима неће представљати проблем да мисле да су људска бића света, јер оно верују у постојање Бога који је створио постојање Човечанство према сопственом обичају. Људи који не верују у Бога морају или одбацити идеју да су људска бића света или морају веровати да су она свера на основу световне употребе религиозне метафоре коју ће религиозна особа сматрати неприхватљивом.

Људи се можда не слажу по питању тога зашто поседујемо људска права, али се могу сложити да су нам она потребна. Основе веровања у људска права могу се оспоравати, добро промишљени разлози за веровање у заштиту људских права су много поузданији. Утемељење какво модерна људска права изискују заснива се на ономе што нам историја говори да људска бића ризикују сопствене животе ако немају основу меру слободног дељања; да само дељање захтева заштиту путем међународно договорених стандарда; да стандарди треба да овласте појединца да се супроставе и пруже отпор непреведним законима. Ове чињенице су можда најбоље илустроване на примеру Европе XX века. Не постоји разлог зашто неевропски народ не би мога да извуче исте закључке.

Људска права су битна јер она помажу људима да сами себи помогну. Њима се штити њихова делатна способност. Под овом способношћу подразумева се оно што је Исаије Берлин назвао „негативном слободом“, способност сваког појединца да оствари рационалне намере без икаквих препрека. Под рационалним намерама се не подразумева нужно оне које су разумне и вредне поштовања, већ само оне намере које не подразумевају наношење очигледне штете другим људским бићима.

Постоје три различита извора културног изазова упућеног универзалности људских права. Два долазе са простора ван Запада, један из поново активног Ислама, други из источне Азије, а трећи долази са самог Запада. Посматрано у целини извори универзалности људских права покрећу значајна питања о међукултурној валидности, а тиме и легитимност норми људских права.

## ЧЕТВРТИ ДЕО

### ПРАВО КАО СРЕДСТВО ЗАШТИТЕ ПОВРЕДЕ ЉУДСКОГ ДОСТОЈАНСТВА

Исто тако, политика људских права представља се као да је она законска обавезе које све владе имају према свим људским бићима, независно од било које моралности или идеологије на власти. Међутим, људска права имају смисла само као одраз одређене идеологије власти, оне која повезује те владе и оне којима се влада, са влашћу чувара над збринутим животињама. Она у сваком случају не одражавају дужности уставно ограничене власти посвећене владавини права и процесу који то прати. То да су субјекти права природне личности, и да као такве имају законите захтеве на поштовање њиховог живота, слободе и својине, није битно у погледу на свет „Универзалне декларације“. У том се документу људска бића појављују само као пасивни имаоци „права на“ разне ствари. Ипак, те ствари не могу бити њихове док надлежне власти не одлуче о томе и адекватно их не расподеле. Уистину, „Универзална декларација“ имплицира да владе, иако су изабране од стране народа и из народа, ипак стоје у супериорном положају у односу на њега. Произлази да „Универзална декларација“ не мора да толерише природна права ако она стоје на путу „моралном савршенству“ владе.

Једном када се прекине веза између „имати права“ и „бити личност“, за готово било шта се може рећи да има права. Не треба да нас изненађује што је тзв. револуција права, која се осилила од 1960-их наовамо, довела до рапидног ширења „права“, не само људских бића и животиња, него су се права попут канцера проширила и на биљке, пејсаже, језера, океане, земљу, историјске споменике и друге културне творевине. Штавише, на пољу специфично људских права, „права“ појединачних људских бића као таквих сада је тешко разлучити од све већег броја апстрактних „видова-личности“. Тако се за жене, децу, хомосексуалце, раднике, емигранте, студенте, пацијенте, потрошаче, старије особе, хендикепиране, жртве, или уопште чланове неке групе каже да имају „специјална права“, поготово „право на позитивну дискриминацију“, што је „право на привилеговано опхођење“. Заиста, уобичајна карактеристика оваквих „права“ је да су она наводно довољно јака да превазиђу истински недискриминативна природна права која као људска бића имају сви. У поређењу са достојанством жена, деце, радника, итд, достојанство људских бића као таквих по значају пада на дно лествице.

Доста тога што спада под „природни закон“ више се бави етичким идејама перфекционизма него што се бави проблемом поретка у људском свету. Аристотеловско-томистичка „теорија природног права“ без сумње спада у филозофију морала („етику“) пре него у филозо-

фију права. Међутим, она не имплицира да је за власти примерено наметање моралног савршенства. Ево како то формулише Тома Аквински:

Смер закона је према заједничком добру. Не постоји нека крепост чије чине закон не би могао усмеравати. Закон за људе доноси се за мноштво људи, од којих највећи део сачињавају они који нису усавршени у крепосном животу.

Пороци који уништавају људску заједницу били би кршења природних закона. Неискварена модерним интелектуалним пороцима утопизма, класична теорија природних закона правила је прагматичну разлику између етичког и политичког живота. Први је посвећен усавршавању врлине (крепости), а други усавршавању *lex humana*. Овај има за циљ пружање јемства друштву, у смислу његове безбедности од оних који не обраћају много пажњу на врховне врлине. Ако томистичка теорија претпоставља, без икаквог оправдања, да постоји неко добро које је добро свих, она исто тако изражава озбиљну сумњу у могућност да се политичким и законским средствима човек учини честитим.

У прављењу ове разлике класична теорија природног закона вероватно није антиципирала основну претпоставку данашњих нео-аристотелијанских заговорника природних права, наиме, да су облици људског напредовања или „доброг“ живота различити и многоструки као што су то појединачни мушкарци и жене. На основу ове претпоставке, нео-аристотеловци закључују да су само природна права пригодни објекти законске присиле, зато што је наметање неке перфекционистичке моралности повезано са жртвом многих вредности живота на олтару моралне ароганције.

Ново-аристотеловци би се, сходно томе, сагласили са погледом да, у принципу не постоји та врлина која се не може законски прописати. Насупрот томе, они инсистирају да разлика између етике и политике није, како би то Аквински мислио, пуко прагматичко питање, већ питање принципа. Па ипак, уколико би имали избора, они би несумњиво више ценили теолошку прагматичку дистинкцију од модерног уверења да они који желе само најбоље за човечанство имају због тога и овлашћење да намећу своје „идеале“ свим расположивим силама данашњих власти.

Ако Кромбег хоће само да каже да је модерна преокупација људским правима натопљена реториком етичког перфекционизма. Не постоји, међутим, разлог да се ова чињеница узима као доказ његовог тврђења да су људска права завештање класичне теорије природног закона или природноправне теорије. Ако ово нешто доказује, доказује да људска права произлазе из неке перфекционистичке теорије дужности стварно свемоћне владе, а не из идеје моралног савршенства људских бића као таквих.

Свакако желимо да докажемо искључиво чињеницама, повреду људског достојанста. У *Статуту* Међународног војног суда, који је установљен на основу *Спразума* од 8. августа 1945. године у чл. 6 стоји да су злочини против човечности: „убиства, истребљивање, поробљавање, депортација и остала нечовечна дела, извршена против било ког цивилног становништва пре или за време трајања рата, или прогањање на политичкој, расној или верској основи у извршењу или у вези било којег злочина који спада у надлежност Суда, без обзира да ли се тиме врше или не повреде закона оне земље где су злочини извршени“<sup>35</sup>. Желимо да одмах нагласимо, да је у листу „*Süddeutsche Juristen-Zeitung*“ објављена и протумачена једна одлука првостепеног суда у Визбадену, по којој су „закони који су проглашавали да својина Јевреја припада држави, у противречности са природним правом, и да су још у време њиховог доношења били ништавни“<sup>36</sup>.

Нацистички прогон се састојао од гоњење Јевреја од стране Немачке. Средином двадесетог века Рафаел Лемкин, пољски Јеврејин, смислио је термин „геноцид“ да би управо разликовао убијање у рату, од промишљеног напора да се истреби нека национална или верска група. Лемкин је почео да истражује етничке покоље, када је цивилизовани свет пропустио да Турску позове на одговорност због масовног истребљивања Јермена, за време Првог светског рата. Нарочито истичемо свирепост „хамдисјких напада“ и годину 1915. због нечовечности. После напада Немачке на његову отаџбину, Лемкин је пребегао у Сједињене Државе, где је наставио своју одлучну борбу против промишљених и систематских напора да се истребе националне, етничке, расне или верске групе људи. Пошто овај злочин није имао име, Лемкин је створио термин „геноцид“, који потиче од грчке речи *genos*, која значи „народ“ или „племе“, и суфикса *cide* изведеног из латинског *cidere* што значи „убити“.

То свакако представља подухват доследне и систематске нечовечности највећих размера и повреде људског достојанства а исти нам говори и следеће: Олендорф, шеф Амта III <sup>37</sup>, командовао је једном од Ајнсац група у походу против Совјетског Савеза, на суђењу у Нирнбергу сведочио је о методама који су примењивани за истребљење Јевреја. Он је рекао, да је примењивао плотуне да убије жртве, да би код својих људи смањио осећање индивидуалне одговорности и 90.000 људи, жена и деце, који су само од ове једне групе поубијани за годину дана, били су већином Јевреји.

У затварању и прогону Јевреја се, према Хајдриху под чијим вођством се налазила Полиција безбедности, ваљало водити рачуна, о томе да ухапшени Јевреји буду „доброг здравља“ и не „сувише стари“. Када је сведок Бах Зелевски на суђењу био упитан како је

<sup>35</sup> Наведено према: *Нирнбершка пресуда*, Архив за правне и друштвене науке, Београд, 1948, 34

<sup>36</sup> Наведено према: Г. Радбрух, *Филозофија права*, НОЛИТ, Београд, 1980, 281.

<sup>37</sup> Више о Гестапоу и СД-у видети у: *Нирнбершка пресуда, Гестапо и СД, структура и саставни делови*, 132-136.



Олендорф могао дозволити да се поубија 90.000 људи, он је одговорио: „Мислим да је овакав завршетак неизбежан, кад се годинама, деценијама проповеда учење да је словенска раса нижа раса и да Јевреји нису чак ни људи“. Ове реченице свакако и саме говоре о измењеној свести и негирању људског достојанства. Оптужени Ханц Франк, који је такође учествовао у уништењу Јевреја, изговорио је последње речи ове главе нацистичке историје, кад је пред Судом у Нирнбергу сведочио: „Ми смо се борили против јеврејства. Ми смо се годинама борили против њега и ми смо себи дозволили да дајемо изјаве, - мој сопствени дневник постао је сведоком против мене – изјаве које су страшне ... Хиљаду година ће проћи а ова кривица Немачке још не ће бити избрисана“. Франк је 16. децембра 1941. године изјаво пред Кабинетом Генералног гувернмана: „Ми морамо уништити Јевреје где год их нађемо и где год је то могуће да бисмо одржали структуру и чврстину Рајха“<sup>38</sup>. Такође изјаве је давао и Јулиус Штрајхер: „Ако опасност да се изврши Божије проклетство које лежи у јеврејској крви има најзад да се доврши, онда постоји само један једини пут – истребљење из корена овог народа чији је отац ђаво.“ И даље: „Когод ради оно што ради Јеврејин, јесте хуља, јесте злочинац. И онај који понавља оно што Јеврејин каже или хоће да га имитира, заслужује исту судбину: уништење, смрт“<sup>39</sup>. Или, даље, оно што је Валтер Функ изјављивао: „За мене то ништа не значи, ако у вези с овим ви кажете да ће ваши народи црћи од глади“.

Политика која је супротна људском достојанству, формулисана је у тачки 4. партијског програма – где пише: „Само припадник расе може бити грађанин. Припадник расе је само онај који је германске крви, без обзира на веру. Према томе ниједан Јеврејин не може бити припадник расе“. Нова фаза повреда људског достојанства започета је 25. јануара 1939. године, када је објављен наслов „Јеврејско питање као фактор немачке спољне политике у години 1938.“ у Билтену немачког министарства спољне политике. А у лето 1941. године, створено је посебно одељење у Гестапоу под управом Адолфа Ајхмана, са задатком спровођења „коначног решења“ и тим тренутком се практично прешло на уништење Јевреја.

Општа појава је била батињање, изгладњивање, свирепа убијања. Радило се и о званичном наређењу од 12. јуна 1942. године које је издао шеф Полиције безбедности и СД о „III степену“ у саслушању, а III степен“ може: „према приликама, да се састоји између осталих метода , од врло оскудне хране (хлеб и вода), тврдог лежишта, самица, лишења сна, исцрпљујућих вежби и бичевања (после двадесет удараца треба питати лекаре)“<sup>40</sup>. Већина затвореника било је подвргнуто свирепим експериментима. У Дахау 1942. године жртве су угуриване у хладну воду, док њихова телесна температура није спала на 28 степени, када би

<sup>38</sup> Навдено према: *Нирнбершка пресуда*, 176.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 183.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 101.

сместа умрли. Други експерименти састојали су се у испитивању издржљивости на великој висини у коморама са притиском, у испитивању колико дуго људи могу живети у води која се смрзава, у одређивању дејства отровних метака и заразних болести. Најзад вршени су експерименти стерилизације људи и жена помоћу зракова и других метода.

Неке примере које ћемо навести представљају симболе. Кршења људског достојанства видимо у Хитлеровим речима, које одсликавају сав ужас одбијања да се прихвати једнако људско достојанство свих људи: „Ни најмање ме не интересује судбина једног Руса или Чеха. Шта ти народи могу да нам пруже у чистој крви нашег типа, ми ћемо узети. Ако је потребно, отимањем њихове деце и њиховим васпитањем овде. Да ли ти народи живе у обиљу или умиру од глади, интересује ме само утолико, уколико су нам потребни као робови за нашу културу. Иначе они за мене немају никаквог интереса“<sup>41</sup>. И даље: „У оно време ми људске расе нисмо ценили као што их ценимо данас, као сировину, као радну снагу и чињеница што су заробљеници умирали у десетинама и стотинама хиљада од глади за жаљење је сада из разлога губитка радне снаге, док у расном погледу то не треба да се жали“. У експериментима у логору Бухенвалд Ернст Гравиц, лекар Трећег рајха (Schutzstaffel или тајне полиције), заразио је ноге Јеврејима стафилококом, бојним отровима и бацилима тетануса. Убиства која непосредно врше лекари нацисти су оправдавали позивањем на појам „живота који није вредан живљења“ *lebensunwertes Leben*. Код неких Јевреја у ране су утрљавани делићи стакла и камена да би проучавали ефикасност сулфатних лекова. Експерименте у Равенсбрику које је вршио Сигмунд Рашер „капетан“ доктор Луфтвафе, касније је описао логорски стражар Еуген Когон. Јевреји су били поливани леденом водом и остављани наги на мразу. Когон даље пише: „Када су њихови крици почели да стварају исувише велику пометњу, Рашер је напослетку почео да користи анестезију“. У следећој фази експеримента наге Јеврејке су биле коришћене за оживљавање „субјеката“, а Рашер је известио „подробно како су оживљени субјекти упражњавали сексуални однос на 30 до 32 степена Целзијуса“. Такође дајемо и опис злочина против људског достојанства које је предузео Јозеф Менгеле или „анђео смрти“. Менгеле је хирушким путем грбавца на леђима спојио са другим близанцем, стварајући тако сијамске близанце, и појачао тај учинак зашивши им исто тако и чланке нарукама. Вера Александер известила је кад су се деца вратила у бараке: „Осећао се ужасан задах гангрене. Резови су били загађени и деца су вриштала целе ноћи“<sup>42</sup>. Једном је открио грбавца Јевреја и грбавчевог сина, дао је да се обојца убију, да се њихова тела скувају, месо скине са костију, а њихове скелете је потопио у петролеј да би их сачувао ради својих антрополошких проучавања

<sup>41</sup> Наведено према: *Нирбершка пресуда*, 105.

<sup>42</sup> V. Alexander, *The search for Mengele*, HomeBox Office, октобар 1985, интервју на Central Television (London) и наведено у Posner and Ware, p. 37.

њихове грађе. Касније, у разговорима са својм одраслим сином Рудолфом у Бразилу, Менгеле никада није изразио жаљење због својих поступака. Јозеф Менгеле умро је у лето 1985. године у Бразилу, идентитет његовог тела потврђен је поређењем његовог ДНК са ДНК његовог сина.<sup>43</sup>

Каже се да ако су „споразуми без мача само речи“<sup>44</sup>, онда су то и људска права без уважавања људског достојанства. Поштовање људске делатне способности или људског достојанства подразумева, ако не и прихватање, широког распона разумних погледа о утемељењу људских права. Ово зато што се сва људска бића рађају слободна и једнака у достојанству и правима. Она су обдарена разумом и свешћу и морају једни према другима да поступају у духу братства, што међутим није случај. У свом делу *Зар је то човек*, Примо Леви описује како га је испитивао др Панвиц, шеф одсека за хемију у Аушвицу. Осигурати место на одсеку било је питање живота или смрти. Ако би Леви успео да убеди Панвица у то да је компетентан хемичар, могао би да избегне гасну комору. Док је Леви стајао с једне стране докторовог стола, у својој униформи затвореника концентрационог логора, др Панвиц га је нетремице посматрао. Леви је касније писао, да то није био поглед између два човека, већ да је тај поглед одсликавао сву суштину „великог лудила Трећег Рајха“.<sup>45</sup>

Појам људског достојанства носи у себи поље нејасности, које само по себи доводи у питање остварење људских права. Ипак постоје извесне недоумице у вези са људским достојанством. Такође постоје многи облици и изрази људског достојанства, а неки од њих нам изгледају као изразито нехумани. Ритуали полних иницијација, какво је, на пример, генитално одстрањивање, повезани су са идејом о женском достојанству и вредности. Слично томе, је и наметање улоге женама коју световне жене доживљавају као угњетавање али која, према схватању религиозних жена, испуњава и поштује њихово достојанство. Идеје о достојанству, које би требало да уједине различите културе у некој заједничкој посвећености људским правима, заправо се деле. Ипак не постоји лако решење за културно специфичан и релативан карактер идеје људског достојанства. Постоји предлог да се достојанство повеже са делатном способношћу, под претпоставком да би се тако културе могле сложити, да оно што је битно, јесте право људи да достојанство тумаче како сами желе, а не само као садржај који му културе дају.

<sup>43</sup> Наведено према: William Curran, *The Forensic Investigation of the Death of Joseph Mengele*, NEJM, св. 315, бр. 17, 23. октобар 1985, pp. 1071-1073.

<sup>44</sup> Т. Хобс, *Левитан*, Градина, Ниш, 1991, 176.

<sup>45</sup> П. Леви, *Ja This Is A Man*, Абаспус, Лондон, 1987, 111-12. Наведено према: М. Игњатијеф, *Људска права као политика и идолопоклонство*, 31.

На крају, не можемо да занемаримо чињеницу да у неким друштвима има више разлога да се достојанство повезује са слободним деловањем, него у неким другим.

Говорити о људском достојанству веома је тешко када је угрожена идеја слободе. Проблем је у томе што нас често баш они којима је слобода одузета, робови и затвореници, најбоље подсећају на везу између људског достојанства и слободе. Они одбијају да се одрекну незнатног дела аутономије која им је остављена и користе је како би потврдили свој непокорени доживљај самосвојности. Зато овде имамо ланац повезивања који спаја идеју достојанства са идејом слободе, а потом једну и другу, са способношћу да се одржи и изрази лични идентитет.

Постоји веза између угрожавања личног идентитета и угрожавања људског достојанства и може деловати као сувише европска и превише индивидуалистичка. Свакако у многим друштвима, идентитет који појединци изражавају није толико лични идентитет, колико је идентитет племена или групе са којим је појединац повезан. Али, чак и у овом случају, где се делатна способност употребљава како би се изразио идентитет који је превасходно друштвени, достојанство које је изражено остаје и даље достојанство појединца који га изражава. граница Европе, зависи од способности језика да „призове сан“ о достојанственом индивидуалном идентитету у мисли људи чије културе нису дозволиле такве снове.

Изледа да не постоји начин да се заобиђе на индивидуалистички начин схваћено људско достојанство, ма колико оно било дефинисано као друштвено. Изражавати „половно достојанство“ оно које није артикулисано као сопствено, исто је што и немати достојанство. Тако, тај исти ланац повезивања који спаја достојанство, слободу и идентитет повезује ова три са индивидуалношћу. Овај ланац повезивања можда јесте европски по свом пореклу, али његова применљивост није одређена пореклом. А чини се да применљивост људских права, њихова „популарност“ изван Не постоји начин да се заобиђе индивидуализам садржан у овој идеји достојанства и уместо што се извињавамо за наклоњеност индивидуализму, треба да истичемо његове предности. Оне постају очигледне када се у теорије и стратегије економског развоја укључи и перспектива људских права и људског достојанства. Перспектива људских права усресређујући се на увећање људске делатне способности, скреће пажњу на значај неспутаног индивидуалног деловања као покретача економског развоја. Дакле, на овај је начин успостављена веза и између угрожавања људског достојанства и угрожавања економског развоја земље.

Људи као чланови друштва које чине, имају право на једнак морални третман и самим тим право на очување људског достојанства. Људска права представљају језик, који на

систематичан начин отелотворује људско достојанство. Уколико људска права врше утицај на понашање појединаца и држава, можемо рећи да напредујемо у моралном смислу.

Људска права која представљају средство за остварење људског достојанства нису „световна религија“. Она не представљају веру, нити чине метафизички систем. Учинити их таквим, значило би претворити их у врсту идолопоклонства, односно претворити их у хуманизам који се самом себи клања.

Ширење норми људских права у светским оквирима се често доживљава као морална последица економске глобализације.

Револуција у заступању људских права је разбила државни монопол над вођењем међународних послова, дајући „право грађанства“ ономе што је касније постало познато као глобално цивилно друштво.

## ПЕТИ ДЕО

### ЉУДСКО ДОСТОЈАНСТВО И БИОЕТИКА

Да бисмо направили паралелу између људског достојанства и биоетике осврнућемо се на објашњење самог појма биотике.

Биоетика је стара преко осамдесет година. Сам задатак биоетике је стар колико и људска цивилизација, а у области права колико је старо кривично право.

Сам термин биоетика као и дефиниција биоетике је новијег датума. Сам термин биоетика везујемо за име Фрица Јара. Он је био протестантски пастор и етичар који је у часопису „Kosmos“ 1927. године објавио чланак на тему „Bio-Ethik: eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze“.<sup>46</sup> Тада је повезао биоетику и Кантов категорички императив.

Да биоетика није настала у двадесетом веку потврђује и сам Јар својим ставом: „In fact Bio-ethics is definitely not only a discovery of the present. As a particularly impressive example from the past we may remember the figure of St. Franz of Assisi and his great love to animals, progressing in his warm sympathy for all living beings the Rousseauian enthusiasm for nature in its entirety by centuries“.<sup>47</sup> Да би даље рекао: „So that the rule for our actions may be the Bio-Ethical Demand: Respect every living being on principle as a goal in itself and treat it, if possible, as such!“.<sup>48</sup> Јар даје своје одређење биоетике које је веома блиско Кантовом категоричком императиву.

Писмо које Потер (*Van Renssellar Potter*) упућује Ивану Шеготи, потврђује да је заправо он творац концепта биоетике који настаје 1970. године у САД. Потер је сматрао, да биоетика ваља да буде „нова дисциплина која здружује биолошко знање и знање о људским вредносним суставима (...). Изабрао сам корјен био – означавајући њиме биолошко знање, знаност о живим вредносним суставима“.<sup>49</sup> Потеров допринос биоетици потврђује и Кјоди (*Maurizio Chiodi*).<sup>50</sup>

<sup>46</sup> F. Jahr, *Bio-Ethik: eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*, Kosmos 24, no. 1, 1927, 2-4. Наведено према: I. Rinčić, A. Muzur, *Od bioetičara – učenika do bioetičara – učitelja: pijetizam i edukacija u životu i djelu Fritza Jahra*, Jahr, Rijeka, 2012, 112.

<sup>47</sup> Наведено према: H. M. Sass, *European Roots of Bioethics: Fritz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics*, u: *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Zagreb, 2009, 20.

<sup>48</sup> Ibid., 19.

<sup>49</sup> V. R. Potter, *Humility and Responsibility – a bioethics for Oncologist: Presidential Adress*, Cancer Research 35, 1975, 2297, 2299. V. R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1971, 2. Наведено према: V. Valjan, *Bioetika*, Sarajavo-Zagreb, 2004, 13.

<sup>50</sup> M. Chiodi, *Etica della vita*, 31-32.

По мишљењу Шеготе, Потер је реч *bioethics* практично „исковао“ користећи две грчке речи *bios* – што значи живот и *éthiké*, док је Хелегерс реч *bioethics* „ставио у назив свога института за људску репродукцију...“. Потер је биоетику схватио као „знаност равнотеже између човека и природе и мост према будућности човечанства“. Поред оваквог одређења биоетике, католички теолози користе и назив „етика живота“, јер се биоетика и бави основним питањима везаним за вредност живота.

У делу Алберта Јонсена биоетика се схвата као медицинска етика новог доба, мада је Јонсен напустио касније медиалистички приступ биоетици који је заступао Хелегерс, јер: „Биоетика је много више од медицине и медицинске знаности: то је проучавање етичких проблема који се јављају када људи и оно биолошко у њима и њиховој околини дјелује једно на друго“. Утолико се: „биоетика почела сматрати етиком биомедицине, односно „биомедицинском етиком“ моралним вредностима као основи свеколике људске делатности. О значају Потерове мисли у области биоетике говори и став да морамо да говоримо о „Потеровом наслеђу“.

За унапређење изградње биоетике свакако су дале допринос и њене дефиниције: „the systematic study of human conduct in the area of the life sciences and health care, in as far as this conduct is examined in the light of moral values and principles“.

Постојало је нешто што је било заједничко Јару, Потеру и Хелегерсу а то је следеће: „there one important view: the urgent need of special attention towards teaching ethics in the professional and personal setting at a time of eroding values and traditions globally, in part related to progress in science and technology, in part as an independent evolutionary development in cultural history“.

На нашим просторима, у одређењу биоетике дао је допринос Тончи Матулић који сматра да је „појам биоетика сложеница у којој, из перспективе данашњих спознаја и интерпретација део био упућује на био-медицинске знаности с пратећим биотехнологијама, док други део етика упућује најпре на филозофску дисциплину етику која се бави проучавањем заданих темеља људског исправног понашања, а потом и на сам састав морално-етичких вредности које она дефинира, елаборира, експлицира и претпоставља као теоретски увет за дефинисање оквира исправном практичном људском деловању“.

Допринос појму развоја биоетике на просторима Балкана је дао и професор Анте Човић. Професор Човић је место у биоетици видео у холистичким оквирима, јер се код ње ради о стварању „новог оријентационог оквира“. То је „иновативни начин моралног оријентирања у деликатним ситуацијама које су произлазиле из примене знанстваено-техничких постигнућа у подручју медицине“. Ради се заправо, и ту налазимо место спајања са правом схваћеним на

аксиолошки начин, о интеракцији „различитих моралних и професионалних перспектива“. Ту је присутан аксиом да је вери потребан разум за домишљање објаве—*fides quaerens intellectum*, у том светлу настаје нови мост између вере и разума у енциклици „*Evangelium vitae*“, јер се сматра да прва етичка мишљења и долазе из светла људског разума који је „просветљен вером“, а то се све дешава по томистичком теолошком принципу по којем милост *non destruit sed perficit naturam*. Зато се биоетика код професора Човића и дефинише као „плуриперспективно подручје“ које сабира „моралне перспективе“ и тиме излази из „скупене улоге „нове медицинске етике“, као и да тиме постаје „планетарна етика живота“. Истог става је и Тончи Матулић, чији приступ излагању проблема биоетике није заснован на начелу „или-или“ у смислу или само емпиријски („физички“), или само метаемпиријски („метафизички“) говор“ већ је заснован на комплементарном начелу „и-и“. Тако се и омогућава да биоетика дође у контакт с правом, схваћеним на аксиолошки начин, јер је биоетика „подручна, релацијско-филозофска и плуриперспективна етика“. Може се рећи да се ради о плуриперспективним погледима на биоетичку расправу о вредности живота у коју ми укључујемо право као вредност. Јер, ако је биоетика настала ко морална реакција на изазове техничких достигнућа у свим областима човековог живота, зар није могуће да се и за право каже да је настало као вредносна реакција на изазове свеукупног живота и делања човека.

Ово представља кратак преглед зачетка биоетике кроз идеје њених оснивача, а историја развоја биоетике која се и сада дешава. Човић сматра да речима улазимо у „биоетичку епоху“.



## ШЕСТИ ДЕО

### БИОЕТИКА КАО ПРАКТИЧНА СФЕРА ПОВРЕДЕ И ЗАШТИТЕ ЉУДСКОГ ДОСТОЈАНСТВА

За употпуњење панораме дефиниције, потребно је рећи и то да се данас о еутаназији не говори само с обзиром на тешко болесног човека, него такође и у другим ситуацијама: у случају новорођенчета које болује од неких тешких недостатака. Неки сматрају да таквој новорођеној деци треба одузети живот ускраћујући им храну за преживљавање како би се избегла патња – тако се каже – субјекта и терет друштву; у том случају се говори о „еутаназији новорођенчета”. Има још један облик еутаназије, тзв. „социјална“, која се не представља као избор појединца него друштва, и то због економске чињенице да санитарна потрошња не може више бити у стању подносити финансијски терет који захтева бригу око болесника с дугорочним болестима колико с обзиром на скупе прогнозе толико и на трошкове; тако би се економска средства сачувала за болеснике који би могли оздравити и вратити се у продуктиван и користан живот.

Већ је позната нацистичка пракса програмиране еутаназије; реч је о првом политичком програму еутаназије, помно разрађеном и оствариваном. Према истраживањима која се ослањају на делима Нирнбершког процеса, од 1939. – 1941. године.

Темељ на којем је такав програм почивао – као и онај чишћења зидова и затвореника у концентрационим логорима – јест повезаност с апсолутистичким расизмом и етатизмом који није ништа друго него најјединичнији прорачун растерећења државних трошкова, како би се економски ресурси преокренули у ратне издатке.

Сигурно се не подударају разлози на које се позивају присталице еутаназије данас и треба направити објективну и непристрасну анализу. Међутим, постоји једна заједничка тачка између нацистичких теорија и данашњих про-еутаназијских идеологија, а то је недостатак појма о трансценденцији људске особе; кад се умањи та вредност, уско повезана с афирмацијом егзистенције Бога као Особе, самовоља човека над човеком се очитује у политичком вођи неког апсолутистичког режима или у инстанцијама индивидуализма. Ако људски живот нема вредности у себи, увек би га неко могао инструментовати.

Можемо сумирати закључке правника и социолога у следеће три компоненте или узорка покрета за еутаназију.

Секуларизација мисли и живота има своје схватање смисла смрти и вредности боли. Секуларизирани менталитет, као што је познато, има различите фазе: може се изразити као праведно вредновање релативне аутономије и вредности временских стварности; изражава се

такође као искључиво занимање за световне стварности и, осим тога, као одбијање сваке зависности човека о Богу и моралном закону. У та два става се читава неспособност секуларизације да се да смисао боли и смрти. Смрт има смисла само ако, лишавајући човека земаљских добара, отвара наду у један потпунији живот. Неспособност давања смисла смрти доводи до два међусобно повезана става: с једне стране занемарује се и удаљује од савести, културе, живота, а с друге стране унапред се избегава изравно суочење са савешћу.

„Еутаназија се надовезује на процес секуларизације који прожима наше друштво и који се изражава, пре свега, као највиши облик захтева људске независности, и од самога Бога, и доследно томе као одбацивање верског симболизма смрти”.

Смрт је за верника знак његове контингентности и зависности о Богу, она ставља живот у Божје руке у једном чину потпуне послушности. Еутаназија, као и самоубиство су знак човековог тражења да потпуно располаже собом, својим властитим животом и таквих тврдњи, више или мање логичних, закључује у Прогласу: „тврдимо да је неморално прихватити или наметнути трпљење. Верујемо у вредности и достојанство појединца; то подразумева да га се пусти слободно да разборито одлучи о властитој судбини”. Другим речима, треба пружити средства за слатку, лаку смрт онима који болују од неизлечивих болести, а дошли су до последњег стадијума. „Не може бити хуманитарне еутаназије осим оне која пружа брзу и безболну смрт и схваћена је као добротинство онеме кога се тиче“. Окрутно је и варварски захтевати да се особу одржава на животу против њене воље и да јој се ускраћује жељено ослобођење кад јој је живот изгубио свако достојанство, лепоту, значење и изглед за будућност. Бескорисно трпљење је зло које би требало забранити у цивилизованом друштву. Препоручујемо онима који деле наше мишљење да потпишу своје „последње животне жеље“, првенствено док су још доброг здравља, тражећи да се поштује њихово право на достојанствену смрт...; жалимо због бездушног морала и законских ограничења која спречавају испитивање оног етичког случаја као што је еутаназија. Апелујемо на просвећено јавно мњење да надиђе традиционалне табуе и да саосећа с бескорисним патњама у тренутку смрти. Свака особа има право на достојанствен живот и на достојанствену смрт.

Могло би се показати на протурјечје садржано у тексту, који полази од осуде морала и закона, који траже да се бол подноси, дефинисаћи их окрутним, а позива у помоћ „етички” захтев закона о еутаназији који укључује превремено укидање живота других. Јасно је, у сваком случају, културно обзоре документа: у бити на материјалистичком атеизму почива захтев знаности да преобличи смрт од „случаја“ у „догађај“ израчунат и програмиран.

С правом је речено да у темељу тога схватања не само да нема вере у Бога и у живот вечни отворен човеку, него је у њему пре свега присутна смрт метафизике и онтологије особе.

Од како је „објективна“ вредност особе ишчезла из западне мисли због тријумфа филозофије иманентности и субјективизма, смрт је човека, у његовој трансценденталној вредности, већ урезана у свести: остало-еутаназија, самоубиство или насиље – дошло је логички.

Како рећи да човеку, кад више не примећује трансценденталну вредност особе, не остаје ништа друго него да се осећа као ствар. Персоналистичко схватање човека, док за сваку људску особу прихвата границу време-смртност, ипак наилази земаљско обзоре индивидуализма признајући објективну вредност, трансценденцију особе и њену надземаљску упућеност. Морамо прихватити Хајдегерову лекцију који види смрт уписану у свеколики живот, као светлост која открива границу, и спојити ту лекцију метафизиком св. Томе, која отвара особно човеково биће надземаљском животу.

Као флагрантан пример повреде људског достојанства навешћемо примере еутаназије.

Прво легално самоубиство догодило се 26. марта 1998 а извршила га је жена са раком дојке којој су доктори прогнозирали још два месеца живота.<sup>51</sup> Жена је узела лек и након 30 минута умрла. До јула месеца догодила су се још два случаја.

У Америци је др Џек Кеворкијан постао особа задужена за умирање уз лекарску помоћ. Он је помагао пацијентима да умру пре него што је био затворен због кршења закона. Др Џек Кеворкијан патолог у пензији и син јерменских емиграната дипломирао је медицину 1952. године. Јуна 1990 године Џенет Аркинс затражила је од Џека Кеворкијана да јој помогне да умре. Боловала је од почетног стадијума Алцхајмерове болести. Начин на који би омогућио Џенету Аркинс да се убије састојао се од три боце за инфузију окачене на алуминијумски оквир. Направу је назвао „merisitrin“. Mercyton- од енглеске речи mercy, милосрђе. Након убуства уз туђу помоћ обласни јавни тужилац је против њега подигао оптужбу за убиство али је судија одбацио захтев зато што у Мичигену није постојао закон против самоубиства уз туђу помоћ. Наложено је Кеворкијану да више не користи мериситрон. Кеворкијан је 1991. године помагао при двоструком самоубиству пацијенткиње, али није користио мериситрон већ његову сложенију верзију. По други пут је био оптужен за убиство и поново су оптужбе биле одбачене, али је његова лекарска дозвола суспендована тако да више није могао да набавља смртоносне супстанце па је почео да користи угљен моноксид. Маја 1992, помагао је још једној жртви тако што је ставила маску и удисала угљен моноксид. Многи су Кеворкијана сматрали јунаком али га је већина осуђивала. Кеворкијан је своје идеје заговарао преко медија и помагао је пацијентима да изврше самоубиство, тако да је јуна месеца отворио „клинику за самоубиства“. Мичински судија је најзад осудио Кворкијана на основу вековима старог обичајног права и добио је казну од 10-25 година затвора у државном затвору Мичигена.

<sup>51</sup> T. Egan, „First Known Legal Suicide Reported in Oregon“, NYT, 26. Mart 1998, str. A1.

Грађани Орегона су новембра месеца 1994. године прихватили Закон о смрти са достојанством. Овај закон је омогућавао да лекар може легално да пружи медицинску помоћ при умирању прписујући пацијенту одговарајуће лекове. Када је закон прихваћен, локални судија је забранио примену на неодређено време. Након 19 месеци од доношења спорног закона, орегонски законодавци су опозвали закон.

Хипократова заклетва се сматра извором медицинске етике где забрањује лекарима да убијају пацијенте. У Хипократовој заклетви се каже да никоме неће дати смртоносни лек ако га затражи као и да неће никоме предложити тако нешто. Исто тако наводи да неће дати лек жени за побачај.

Свакако расправе о смрти уз помоћ лекара помињу нацистичку Немачку. Лекарима су за време нацизма побили око 90.000 пацијената у име „еутаназије“ због наводне менталне или физичке инфериорности. Програм „ коначно решење“ био је држан у тајности и подразумевао је да се Немачка очисти од расно инфериорних аријеваца. Нацисти су убиства која непосредно врше лекари оправдавали позивањем на појам „ живота који није вредан живљења“.

1971. године у Холандији је почела декриминација самоубиства уз помоћ лекара. Холандско лекарско друштво сложило се тужиоцима да се лекарима неће судити за убиство ако се буду држали четири смерница. Смернице су обухватале да само компетенти пацијенти могу да затраже да умру, да се пацијентови захтеви морају бити поновљени, недвосмислени, без притиска и документовани, да лекар мора да се консултује са другим лекаром да би доби мишљење и пацијент мора да трпи неподношљиве болове или патње без вероватног да ће доћи до побољшања.<sup>52</sup> Холандија је постала до 1990. године експериментална етичка лабораторија где се је могло видети да ли ће убиства из милосрђа од стране лекара довести до „ пада у варварство“. Холандска искуства нас наводе да се чувамо лаког уопштавања у случају Америке. Свако у Холандији има бесплатну медицинску негу тако да лекар ни породица не морају да се одлуче за смрт, такође пацијенти имају свог кућног лекара тако да би Амерички лекари могли сам да завиде.

Шездесетих година XX века, две лекарке основале су покрет тако да може да задовољи посебне потребе пацијената који умиру и њиховој породици. Њихов програм је назван покретом хосписа. Хоспис покушава да умирујућим пацијентима обезбеди достојанство и највећу контролу над последњим месецима живота. Највећи нагласак се стављао на нези где су у почетку постојале посебне установе али касније сз лекари долазили у посету умирујућим пацијентима да остану код куће.

<sup>52</sup> J. J. M. van Delden et al., „ The Rummelink Study: Two Years Later“, HCR, sv.23, br.6, novembar-decembar 1993, 24.

Постоје две различите аргументације које се јављају у етици умирања уз помоћ лекара. Прва аргументације се усресређује на морална питања пред које нас представља пружање такве помоћи. У другој врсти аргумената допушта се да таква помоћ у малом броју је оправдана, али се противи њеној легализацији позивајући се на лоше посредне последице легализације. Непосредни аргумент против умирања јесте тврдња да оно представља врсту убиства невинх људи.

Разматрајући правило против убијања каже се да када ми помогнете да остварим оно што желим да учиним, чините добру ствар, а морал вас подстиче да ми помогнете. Када ме спречавате да учиним оно што желим чините штету мојим интересима а ваши поступци су вероватно неморални. Умирање уз помоћ лекара неморално или морално не изгледа да зависи од тога већ да ли оно одржава или омета пуки живот, већ од тога да ли га умирући пацијент жели или не жели.

Такође једна од патњи приликом умирања уз помоћ лекара јесте пацијентова аутономија, која је била важан појам у књизи Џона Стјуарта Мила, који је доказивао да је „над својим духо и телом појединац суверен“. Веровао је да влада не може да намеће појединцима своја гледишта о томе када и како треба да умру.

У расправама о умирању уз помоћ лекара, људи често износе тврдњу о клизавој низбрдици. Постоје две опште врсте тврдњи о клизавим низбрдицама – емпиријске и концептуелне.<sup>53</sup> Тврдње о емпиријским низбрдицама доказују да, кад се једном предузме први корак, у људској природи бива ослобођено нешто лоше, за шта више не постоји могућност контроле. Концептуални аргумент клизаве низбрдице тврди, да ће, кад једном извршимо малу измену неког моралног правила, неизбежно је следити друге промене, због захтева ума за конзистентношћу у третирању сличних случајева на сличан начин.

---

<sup>53</sup> D. Walton, *Slippery Slope Arguments*, Oxford University Press, New York, 1992.

## ЗАКЉУЧАК

Постоји неколико сфера посматрања људског достојанства. Ми се приклањамо оној која иде ка заштити људског достојанства. Средства заштите могу бити многобројна, али ми се заустављамо на праву и правној науци.

Право које није посматрано само кроз позитивистичку призму дозвољава адекватну заштиту људског достојанства. Ово зато што он посматра људско достојанство као своју онтолошку основу, која ваља да буде не само његова полазна тачка већ и тачка на којој ће се правна наука једног дана зауставити.

Право може да буде средство заштите људског достојанства и то јесте његов онтолошки задатак, али се оно може појавити и као средство пречесте повреде људског достојанства. Та повреда се баш и дешава у сфери позитивног права, у којој се стварају правни прописи који директно својом садржином вређају људско достојанство. То значи да тада позитивно право постаје место у коме се повреда људског достојанства дешава, и то све под окриљем правне норме, прописане од стране државе.

Тада је законски бедем који би ваљало да штити људског достојанство пробијен и од људског достојанства у времену које долази неће ништа остати под „бујицом“ нечасних радњи које га повређују.

Сада право је сферу деловања окренуло ка биоетици. У недовољно дефинисаној сфери биоетике, право најчешће уместо да буде постављено као „бедем“ људског достојанства, постаје средство за његову повреду. Разна питања биоетике траже свој одговор у праву и правној регулативи, али често баш ту не налазе, или је оно што се нађе потпуно неадекватно.

Поставља се питање зашто? Баш зато што право не схвата своју онтолошку садржину. Онтолошка садржина није правни пропис, није форма, није надлежност, већ је човек и његово достојанство. Није форма та која ваља да претегне у односу човек-право.

Еутаназија вређа људско достојанство и што се тиче мишљења лекара јасно показује да се разликује од мишљења јавности. Део њихове аргументације јесте то да лекар не треба да наноси штету, али то свакако заобилази питање о томе шта представља штету. Мишљење претежне јавности мисли да би професионалци који највише знају о болести и умирању требало да помогну при умирању. Расправе о улози лекара треба акценат дати на две тезе. Прво је да чак ни у Орегону, где закон дозвољава умирање уз помоћ лекара, ниједан лекар у Сједињеним Државама није обавезан да помаже било ком пацијенту који жели да умре, као и код абортуса само је мали број лекара стварно укључен у умирање уз туђу помоћ. Друго, спор

око улоге лекара у самоубиству уз лекарску помоћ исувише се усредио на Џека Кервокијана који свакако вређа људско достојанство, али проблем је што се не види шира слика. Сваке године умире преко два милиона Американаца. Велика већина ће умрети од рака, обољење артерија, мождане капи, срчаног удара или неке дегенеративне болести. И поред напретка медицине у свим областима, неки ће имати веома тешку смрт, а медицина ипак неће моћи учинити много да би је олакшала. И сваког дана док људи пишу чланке о разлозима за умирање и против умирања уз помоћ лекара и док се медицинска удружења томе опире, стотине људи умире на начин који им је мрзак.

Легализовати еутаназију значи да би додала целу једну нову категорију убиства, тако да би приватна лица, заправо добила „дозволу“ да једна друга убијају, како би уклонила патње. Не желимо да проширујемо категорију убиства у којој човек може да убија чак ни у име милосрђа. То би променило природу права и отворило пут злоупотребама. Ми бисмо тада зло које постоји у стварности фиксирали у правним нормама. Дакле, тада би право и формално постало извор зла. Дали бисмо прилику да кроз процес јустицијабиллизације дође до претварања једне норме која собом носи зло у правну норму која би морала да буде гарант остварења вредности.

Тада бисмо и поред свих неодумица и страхова који стоје пред нама када говоримо о овој теми, унели „фантомске појмове“ који би до краја пољуљали несталан људски инстинкт за добро. Тада би Пандорина кутија могла да буде основ за изградњу нових схватања унутар правне материје, а особито унутар кривично правне материја. Дакле, када бисмо прешли на ниво кривичног права, то би такође пољуљало корене и основне тековине кривично-правне материје.

Када бисмо онда говорили шта је извор права, морали бисмо да нагласимо да је коначно то постало зло.

Правнички гледано, поново напомињемо, чак и ако користимо херменеутички метод, нећемо стићи до оправдања декриминализације овог вида убистава. Херменеутика права која захтева да се право „коначно отвори“ ка животним чињеницама, неће дати ваљан резултат у о овом случају.

Као пример тумачења правника, које је у сукобу са етичким тумачењем наводимо непотребно прављење суптилне разлике између добровољне еутаназије у којој пацијент захтева од лекара да му овај обезбеди смртоносни лек и асистираниг самоубиства код кога компетентна особа може да одлучи да сама узме смртоносну супстанцу, коју јој је лекар преписао, али јој није и сам дао. Сматрамо, да етички посматрано нема никакве потребе правити дистинкцију између ове две ситуације, јер лекар поуздано зна да ако је лек преписан

он је онда и доступан, те је исход сасвим очекиван – смрт. Да ли се овде поклапају појмови кривац и морални кривац, кривично дело и морално односно неморално дело и кривична санкција и морална санкција? Колико је овакво решење далеко од етичке одговорности за сопствене поступке? Финесе правничког промишљања стварности и тумачења правних прописа, исувише нас удаљавају од етике живота и људског достојанства. Понекад нам се чини да је право директно због своје „досетљивости“ супротстављено етици. И уместо да позитивно право буде оснажено моралом, оно га заобилази или још горе, негира својом моћи која је краткотрајна. У крајњем, невидимо потребу осим заштите лекара од кривичног гоњења и лекареве савести, а то није довољан разлог да би се замаглила етичка перспектива проблема. Међутим, и поред овога стоји у Хипократовој заклетви, која се сматра извором медицинске етике, и која дакле, представља основни пропис лекара, да се забрањује лекарима да убијају пацијенте. Данас, мали број медицинских факултета користи првобитну верзију, а посебне паганску клетву на крају. Дакле, у Заклетви недвосмислено стоји да „лекар неће дати смртоносни лек никоме ако га затражи, нити ће нешто тако предложити“.

Човек је данас у стању да постане нови облик моћи, он је заправо сишао у дубоко „гrotло“ моћи. Поставља се питање, шта дакле, да се ради? Ваљало би критички путем ума и религије, осветлити терор који се правно и морално легитимише, те даље критички осветлити пребрзе закључке о томе шта је човек и где су његови домети. Прихватимо став да је „човек надишао антрополошки оквир одговорности и *de facto* доспио у теолошку димензију одговорности“.<sup>54</sup>

Човеков ум мора да буде опоменут, јер како у „религији постоје патологије“ тако постоји и „патологија ума“, чега човечанство и није свесно.

Човек у ситуацији захтева да умре мора да „ослушкује“ ум и религију. Другог пута осим „ослушкивања“ и „чишћења ума и религије“ нема. То је неопходно због од „рационалности уморне“ светске ситуације, о којој говори Бенедикт XVI. До неопходности чишћења религије и ума долази, то смо већ навели, због патологија које су присутне и у религији и у уму, које су, према њему, опасне и морају да буду превазиђене „божанском светлошћу ума“ који ће морати да буде спреман да научи да „чује велике религиозне традиције човечанства“. У ситуацијама захтева човека да умре који је упућен лекару, потребније нам је јединство ума и религије, него разматрање питања односа природног и позитвног права. У овом случају велике истине, које нису применљиве у нашој стварности, немају места у оваквим расправама. Заправо, оне не доносе решење, „нерађају мале истине“ које у интегралистичком „маниру“ стварају холистичко јединство.

<sup>54</sup> А. Čović, Етика и биоетика, ПЕРГАМЕНА, Загреб, 2004, 9



Као пример сарадње религије и ума навешћемо одбацавање „терапеутске упорности“ од стране Католичке цркве, као и прихватање „терапије боли“ односно „употребе аналгетика“.

Да бисмо одбацили „културу смрти“, да бисмо вредновали живот и поштовали људско достојанство, ми морамо да се супротставимо „менталитету еутаназије“ *mens eutanastica*, која представља манифестацију неморалности правног система правне државе нашег доба, у којој се у одређеним ситуацијама одлучује да постоји живот који није вредан труда.

Иза оваквог менталитета еутаназије налазе се отворене повреде људског достојанства као прави слом етике људског достојанства. Ко ће измерити лоше последице једног таквог менталитета? Људи су спремни да се саблазне због неважних ствари, а истовремено ћуте пред великим неправдама. А, правно-филозофско промишљање и иступање са разине хришћанства, представља сигурно дело ума прожето дубоком хришћанском вером.

Дакле, проблеми моралног живота савремене правне државе, јесу „прапроблеми“ са којима се непрекидно боре ум и религија. Вечна борба води се око проблема самог живота за своје моралне садржаје. Таква борба има све особине борбе са „демонима“. Поставља се питање, да ли је „коренска“ основа за нашу моралну одлуку, дата у „тмини“ живота или у вери? То је наша вечна људска борба, у којој се непрекидно налазимо и коју настојимо да превазиђемо вером.

О умирању уз помоћ лекара, људи често износе тврдњу о клизавој низбрдици. Такође су присутне две теорије емпиријске и концептуелне. Каже се да ко једном предузме први корак, бива ослобођено нешто лоше, за шта више не постоји могућност контроле. Концептуални аргумент заговара да ће, кад једном извршимо малу измену неког моралног правила, неизбежно је следити друге промене.

Данас се морамо окренути не само нацистичким повредама људског достојанства, које су евидентне, већ и повредама људског достојанства у време отварања „црне књиге комунизма“, јер је и комунизам и сви други облици тоталитаризма био основ за повреду људског достојанства. Када би се повреда људског достојанства завршила са нацистичким програмом или комунистичким „светлом“ идејом, ми би данас били „мирни“. Када би реч демократија, носила нешто више од форме или процедуралног исцрпљивања у демократским процедурама, ми би тада могли да будемо „мирни“. Но стварност је другачија. Ништа од онога што нам се данас дешава у друштвеној сфери нас не оставља „спокојним“.

Где је одговор? Он лежи у онтолошкој структури права, коју чини човек. Зашто је то заборављено у праву? Да ли је то случајна омашка? Надамо се да јесте, мада нас некада стварност демантује. И баш из тог разлога сматрамо да је потребан повратак онтолошкој структури права чију основ чини човек и његово достојанство.

Поред људског достојанства, које је једнако код свих људи, човек располаже и друштвеним достојанством, које није једнако за све људе. Иако постоје и данас, ове разлике се све више ублажавају у смислу да се изводе из личне исправности, а не из друштвеног положаја као таквог. Уосталом, ко може да буде достојанствен ако није надахнут осећајем за правду и правичност, ако није поседник слободе и корисник благодети правне сигурности и једнакости. Зато се и каже да тек људско достојанство човека чини узвишеним бићем. Оно није посед, већ врлина. Људско достојанство зачињава слободу као милосрђе правде.

## ЛИТЕРАТУРА

- A. Margalit, *The Decent Society*, Harvard University Press 1996
- Ante Čović, *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb, 2004.
- Артур Шопенхауер, *Два основна проблема етике*, СВЕТОВИ, Нови Сад, 2003.
- Артур Либерт, *Идеја моралног*, Досије, Београд, 2006
- В. Камс: *Јавне врлине*, Филип Вишњић, Београд, 2007.
- В. Павићевић, *Основи етике*, БИГЗ, Београд, 1974.
- В. Ђурђић, М. Трајковић, *Човек као исходите опште теорије права и кривичноправне теорије*, у „Заштита људских и мањинских права у европском правном простору“.
- Тематски Зборник радова, књига 1, Правни факултет у Нишу, Ниш, 2011. година, стр.71-82
- В. Ђурђић, М. Трајковић, *Људско достојанство ка основа човекове природе*, „Зборник радова Правног факултета у Новом Саду“, број 2/2010, Нови Сад, 2010. година, стр. 29-43.
- В. Ђурђић, М. Трајковић, *Биоетичко лице права*, „Зборник радова Правног факултета у Нишу“, Тематски број, „Заштита људских и мањинских права у европском правном простору“, Правни факултет у Нишу, Ниш, 2012. година, стр. 41-52.
- V. Eric (1990): *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia
- V. Valjan, *Bioetika*, Svjetlo riječi, Zagreb-Sarajevo, 2004.
- V. Zsifkovits, *Politik ohne Moral*, VERITAS-Verlag, Linz, 1989.
- V. R. Potter, *Biocybernetics and Survival*, Journal of Religion and Science, 5, 1970.
- V. R. Potter, *Bioethics: bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1971.
- Г. Е. Пенс: *Класични случајеви у медицинској етици*, Службени гласник, Београд, 2007.
- G. Angelini, M. Chiodi, A. Lattuda, R. Mordacci, C. Viafora, C. Vigna, *La bioetica, Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano, 1998.
- Д. Ф. Томсон: *Политичка етика и јавна служба*, Службени гласник, Београд, 2007.
- Д. Ј. Мабот: *Увод у етику*, Нолит, Београд, 1981
- Ж. Амери, Тортура; цитирано по: Тема у настави 11/1997, БпБ
- Ј. Бабић: *Морал и наше време*, Службени гласник, Београд, 2005.

- Л. Фулер: *Моралност права*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 2001.
- Л. Tomašević, *Bioetika u kršćanskoj tradiciji i sadašnjosti*, u: A. Čović (ur.), *Izazovi bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2000.
- М. Трајковић, *Моралност правног система као основа савремене правне државе*, Правни живот, бр. 12, Београд, 2007, стр. 619-639.
- М. Марковић: *Етика и политика*, Просвета Београд, Београд, 1994.
- М. Трајковић, *Морлани релативизам у англо-америчкој јуриспруденцији*, Зборник радова Правног факултета у Нипу, Ниш, 2007, стр.21-34.
- М. Трајковић, *Биоетика као једна од парадигми савремене правне државе*, Правни живот, бр. 12, Београд, 2006, стр. 619-639.
- М. Ignjatijef, *Људска права као политика и идолопоклонство*, Београд, 2006.
- М. Chiodi, *Tra cielo e terra*, Citadella editrice, Assisi, 2002.
- М. Chiodi, *Etica della vita*, Glossa, Milano, 2006.
- М. Vidal, *L'etica cristiana*, Edizioni Borla, Roma, 1992.
- Marciano Vidal, *L'etica cristiana*, Edizioni Borla, Roma, 1992.
- Н. Gosić, *Bioetička edukacija*, Pergamena, Zagreb, 2005.
- Н. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig, 1935.
- Н. Маловић (2007): „Људско достојанство између знаности и свјетоназора“, БС 77 бр. 1, стр. 43–57, Загреб
- П. Сингер: *Практична етика*, СИГНАТУРЕ, Београд, 2000.
- П. Сингер: *Практична етика*, СИГНАТУРЕ, Београд, 2000.
- П. Сингер: *Увод у етику*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2004.
- Р. Barišić, *Bioetika i ljudska prava*, u: A. Čović (ur.), *Izazovi bioetike*, Pergamena,
- Р. Будон: *Иморализам*, ЦИД, Подгорица, 2007.
- П. Колер: *Право, морал и врлина*, Анали Правног факултета у Београду, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, бр. 2, 2005.
- Р. Barišić, *Bioetika i ljudska prava*, u: A. Čović (ur.), *Izazovi bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2000.
- R. L. Deborah: *Ethics in practice*, Oxford University press, Oxford, 2000.

R. L. Deborah: *Ethics in practice*, Oxford University press, Oxford, 2000.

T. Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb, 2001.

F. Jodl, *Istorija etike*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1975.

Ц. Раз: *Етика у јавном домену*, ЦИД, Подгорица, 2005

