

Borut Ošlaj

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Evtanazija – kritične pripombe in predlogi

V uvodu študije bo v povezavi s problemom evtanazije na kratko predstavljen in ovrednoten spremenjen značaj določenega dela sodobne filozofije. V nadaljevanju bo sledilo kritično soočenje z aktualnim primerom argumentacije pro-evtanazija. V drugem delu študije bo najprej govora o dveh spornih in še vedno prevladujočih odgovorih na vprašanje, kako se odzvati na problem dolgotrajnega, nesmiselnega umiranja. V nadaljevanju bodo predstavljeni nekateri vidiki in širši družbeni učinki, ki bi jih s seboj lahko prinesla pravna dopustnost evtanazije. Zadnji del prinaša kratko predstavitev novega predloga t. i. tretje poti.

Ključne besede: evtanazija, filozofija, pomoč pri umiranju, tretja pot

Tudi za filozofijo danes velja, da ni več to, kar je včasih bila. Če ni več to, kar je bila v slabem, je to gotovo sprememba na bolje (denimo nezaupnica tradicionalno metafizični misli); če ni več to, kar je bila v dobrem, je to slabo in razlog za upravičeno zaskrbljenost. S slednjim mislim na postopno opuščanje in izgubljanje kriterijev razločnosti, jasnosti in celovite kritičnosti v nekaterih filozofskih krogih. Misliti celostno, tj. upoštevati vse relevantne ravni in različne elemente, ki jih nek problem zadeva, izostriti številne pomenske razločke med elementi in konteksti (distinktivno mišljenje) ter pri tem slediti jasnosti, razumljivosti in prepričljivosti, končno ne pomeni nič drugega kot misliti kritično. Tovrstna kritičnost, ki ji je pred več kot 300 leti pot utirala racionalistična filozofija z zahtevo po *clara et distincta perceptio*, je že nekaj časa na čedalje večji preizkušnji. Ko filozofija izgubi svojo natančnost, jasnost in distinktivnost, ne izgubi le pravice do pridevnika kritična, temveč hkrati s to izgubo tudi dokončno preneha biti filozofija. Če naj torej še naprej upraviči status temeljnega mišljenja na eni in po možnosti tudi konstruktiven družbeni vpliv na drugi strani, mora filozofija ne le brezpogojno vztrajati pri svoji kritičnosti, temveč je slednjo hkrati dolžna tudi kompleksnosti sodobnega časa primerno poglobljati. V jeziku sodobne popularne kulture bi lahko filozofijo, ki naj upraviči pričakovane visoke standarde, opredelili kot mišljenje v HD for-

matu; filozofija je mišljenje visoke ločljivosti, je mišljenje, ki nek problem izostri do te mere, da omogoči njegovo natančno, razločno in celovito (raz)umevanje. Jasno in razločno mora torej misliti številne razlike in njihove razločke z vidika tiste celovitosti, katere aktualni ali potencialni deli te razlike in njihovi razločki so. Kritičnost in visoka ločljivost se pri tem vzajemno dopolnjujeta in pojasnjujeta. Ker kritičnost temelji na razlikah (gr. *krinein* = ločiti, razlikovati) in na možnostih njihove celostne presoje (gr. *krisis* = presoja, odločitev), kritična presoja torej ne omogoča le razumevanje razlik v njihovih razlikah in razločkih, temveč slednje hkrati tudi nadgrajuje s presojo in umevanjem njihovih celovitejših kontekstov veljavnosti in uporabnosti. Na ta način postane vednost o njih, postane natančna, jasna in ostra do te mere, kolikor nam pač spoznavne zmožnosti in naša pripravljenost ter sposobnost, da se jih poslužujemo, to dopuščajo.

Zahteva po visoki ločljivosti mišljenja pa specifičnega truda ne zahteva le od njegovega avtorja, temveč tudi od poslušalca oz. bralca. Čudežna HD-očala, ki bi bralcu kritičnih tekstov visoke ločljivosti brez vložnega osebnega napora omogočala neposredno uzrtje ostre in natančne teoretske slike obravnavanega problema, žal ne obstajajo. S stališča možnosti širše priljubljenosti filozofije to pomeni, da s potencialnim naraščanjem stopnje visoke ločljivosti filozofskih tekstov ne narašča tudi njena atraktivnost in posledično tudi ne število bralcev tovrstnih tekstov. Stanje na področju filozofije je torej diametralno nasprotno tistemu v sodobnih video tehnologijah, kjer z naraščanjem visoke ločljivosti hkrati in nujno raste tudi atraktivnost najsodobnejših video-proizvodov. Razumljivo, saj video tehnologije omogočajo neposredno zaznavo ostre in jasne slike brez truda; kar za mišljenje, zlasti tisto, ki želi biti kritično, seveda ne velja. Če si sodobni filozof želi hitro odzivnost njegovih tekstov, se kritičnega, visokoločljivostnega mišljenja verjetno ne bo posluževal, četudi bi se ga glede na njegove sposobnosti nemara lahko. Prav zato, včasih pa žal tudi zaradi lastnih omejenih zmožnosti, se danes ne tako redki akademsko izobraženi filozofi kritičnega mišljenja ne poslužujejo v zadostni meri. Čemu le, če pa je s površnostjo, poenostavljanjem in iskanjem splošne všečnosti mogoče iztržiti več javne pozornosti in v družbi hitreje doseči ta ali oni cilj. V posameznih primerih filozofija na ta način postaja čedalje bolj nesmiselna in končno tudi neha obstajati kot kritično mišljenje.

Bodimo konkretnjši. V zadnjem času je čedalje večje pozornosti deležen problem evtanazije.¹ Ne bomo tvegali preveč, če takoj dodamo, da bo najširši družbeni interes za možnost pravne regulacije usmrtilve neozdravljivo bolnih in trpečih pacientov s časom verjetno le še pridobival na teži. V tem kontekstu ne prese- neča, da se problema evtanazije loteva tudi čedalje večje število filozofov po sve- tu in doma. In prav je tako, saj sta prav filozofija in njena najstarejša in verjetno tudi najpomembnejša disciplina etika kot prvi poklicani, da smiselno formulirata

¹ S pojmom evtanazije praviloma mislimo aktivno usmrtilve brezupno bolnega in trpečega pacienta, ki je oz. naj bi bila motivirana s sočutjem in spoštovanjem njegove avtonomije.

jedro problema in nanj ponudita celoviti in kritični odgovor. Žal pa zaradi prej navedenih razlogov, deloma pa tudi zaradi drugih omejitev, vsi filozofi ne težijo nujno h kritični in celostni presoji tega urgentnega družbenega problema, kar umiranje neozdravljivo bolnih gotovo je. Pogosto so sporni že sami motivi, s katerimi nekateri pristopajo k njegovemu reševanju; nezadostna pa je zato posledično tudi njihova formulacija izhodiščnega raziskovalnega vprašanja. S spornostjo motivov mislim zlasti na vnaprejšnjo odločenost, da bomo argumentirali bodisi *pro* ali *contra*. Sporna je tovrstna vnaprejšnja odločitev zato, ker njen glavni namen ni celovita kritična presoja problema evtanazije, kar bi edino zaslužilo naziv filozofske raziskave, temveč iskanje in kopičenje argumentov iz vseh vetrov, ki naj tako ali drugače podprejo naša vnaprejšnja prepričanja in interese. Kot eno izmed najpomembnejših gonil, poleg sočutja do trpečih, je v ozadju tako pri tem kot tudi pri reševanju vseh podobnih problemov, ne le filozofskih, žal samopotrjevanje in uveljavljanje lastnega »prav«, kar je sicer elementarni, a v večini primerov hkrati žal tudi izrazito problematični psihološki vzgib. Iz spornosti takšnih izhodišč pa nenazadnje izhaja tudi prevladujoča ozkost in nezadostnost osrednjega raziskovalnega vprašanja, četudi to morda sploh ni eksplicitno zastavljeno. To se namreč v večini primerov glasi bodisi »kaj govori v prid evtanaziji?« ali pa »kaj govori proti njeni uvedbi?«. Ob tem je zanimivo, ne pa tudi presenetljivo, da velik del avtorjev, ki so se teme evtanazije lotili, večino prostora in časa namenjajo kopičenju in predstavljanju tistih argumentov, ki podpirajo njihov izhodiščni motiv, predstavitev nasprotnih argumentov pa skrčijo na tiste, za katere menijo, da jih lahko zlahka zavrnejo. To pomeni, da si nasprotnike oblikujejo in izbirajo glede na lastne zmožnosti argumentiranja in glede na stopnjo verjetnosti, da jim bodo na miselnem bojnem polju bolj ali manj zlahka kos. Nekateri gredo pri tem celo tako daleč, da omenjajo zgolj najbolj banalna proti-stališča, ki jih potem na hitro in z veliko mero občutka zmagošlavja poteptajo.

Če problem evtanazije ne bi zadeval konkretnih ljudi in njihovega trpljenja, bi ob vsem skupaj lahko zamahnili z roko in filozofom v njihovih internih prerekanjih mirne duše obrnili hrbet. Ker pa se filozofi v tem primeru obračamo na konkretne posameznike z željo, da bi ponudili rešitve, kako njihovo trpljenje zmanjšati ali celo odpraviti, naša ravnanja nikakor niso in ne morejo biti več zgolj nedolžna akademska razprava. Stopnja naše družbene odgovornosti je zato tu neprimerno višja kot ob razpravah o biti, o substanci, o jeziku ali o tej ali oni spoznavni metodi. Še enkrat: Razmislek o evtanaziji je v svojem raziskovalnem izhodišču bistveno pogojen s konkretnim nevzdržnim trpljenjem sočloveka. Od naših stališč, razmislekov, presoj in morebitnih predlogov rešitev pa je v določenih okoliščinah lahko v veliki meri odvisno, prvič, če se bo in v kakšni meri se bo trpljenje sočloveka nadaljevalo, omililo ali nemara celo končalo, in drugič, kako in v katero smer se bodo s tem nemara spremenile tudi širše družbene okoliščine. Da to od vseh, ki se lotevamo problema evtanazije, terja skrajno mero odgovornosti, je samoumevno – ali se te odgovornosti tudi zavedamo, pa je drugo vprašanje.

Vselej, ko je človek soočen s trpljenjem sočloveka, je njegov prvi in najbolj spontani odziv ta, da bolj ali manj zagnano išče poti in možnosti, da trpljenje tako ali drugače prekine. Tak odziv je primarno biološko pogojen, kar pomeni, da se na praktične primere trpljenja sočloveka, v večji ali manjši meri pa tudi nečloveških bitij, večina ljudi odziva enako: s spontanim, neposredno izraženim sočutjem. Sočutiti trpljenje drugega pomeni trpeti tudi sam. Ker je sočutje eden najmočnejših moralnih motivatorjev, osebni pretresenosti ob pogledu na trpečega praviloma sledi hitro iskanje rešitev za njegovo končanje. Če to postavimo v kontekst trpljenja neozdravljivo bolnih, se zdi številnim najboljša in najhitrejša rešitev prav evtanazija, še zlasti, ker smrt pacienta v določenih okoliščinah lahko razumemo ne le kot rešitev nesmiselnosti njegovega trpljenja, temveč tudi trpljenja njegovih bližnjih in vseh tistih, ki s trpečim sočutijo. Zato nikakor ni presenetljivo, da število tistih, ki so čedalje bolj naklonjeni uvedbi oz. legalizaciji evtanazije kot usmrtitve iz sočutja, narašča. Ker je naša nagnjenost pomagati trpečim v svojem temelju biološko strukturirana, ker je nadalje spodbujena z bližino izkušene bolečine posameznega sočloveka ter končno dopolnjena z zavedanjem, da se to utegne zgoditi vsakemu, tudi nam samim, je zagovor pravno regulirane možnosti evtanazije vse prej kot nepričakovan. Da avtonomno izražena želja po evtanaziji in njena uveljavitev lahko uspešno in hitro odpravi nesmiselno trpljenje posameznega pacienta (z nesmiselnim trpljenjem mislim tisto trpljenje, kjer ne le da ni nobenih možnosti ozdravitve, temveč je tudi sam proces umiranja – ki je neredko zelo počasen – izpolnjen s hudimi telesnimi in duševnimi bolečinami tako pacientov kot tudi s trpljenjem njihovih svojcev) ter tako omogoči njegovo dostojanstveno smrt, za številne danes ni sporno. Toda, je biološko-čustveno pogojeno iskanje najhitrejših in najučinkovitejših rešitev za dokončanje trpljenja posameznega pacienta res najboljša pot, da pridemo do celovite in dobre rešitve? Za trpečo osebo praviloma da.

Četudi je to njen primarni namen, pa evtanazija vendarle ne zadeva samo trpljenja posameznih pacientov in možnosti njegovega končanja. Pravna regulacija, ki omogoča evtanazijo (tako kot denimo na Nizozemskem, v Belgiji in v Luksemburgu, ki so jo doslej kot edine tudi legalizirale), namreč nikakor ne regulira le tega, za kar je bila uzakonjena – s sočutjem motivirane usmrtitve trpečih bolnikov, temveč bistveno širše, kot se to nemara zdi na prvi pogled, vpliva na celotno družbo; torej na vse njene člane, ne le na tiste, ki so v neko trpljenju izpostavljeno situacijo neposredno vpeti. Pozneje bom problematičnost teh vplivov natančneje predstavil, zaenkrat pa jih bom zgolj predpostavil. Če torej drži, da ima legalizacija evtanazije širši družbeni vpliv, in ne le odpravlja trpljenje nesmiselno trpečih, potem je potrebno prevladujoče ozko zastavljeno osrednje raziskovalno vprašanje pomoči umirajočim (kaj govori za?; kaj govori proti?) nujno preoblikovati, razširiti in vanj vnesti dodaten razloček, s katerim to postane bolj natančno. Predlog razširjenega vprašanja se glasi: *Kako pomagati nesmiselno trpečim dostojanstveno umreti, ne da bi z vpeljanimi postopki in ukrepi ogrožali temeljne standarde*

humanosti družbe kot celote? Tako formulirano vprašanje že v izhodišču predpostavlja ne le nujnost naše pomoči umirajočim, temveč upošteva tudi faktor tveganja, ki ga predlagana rešitev, pa naj bo takšna ali drugačna, prinaša s seboj. Hkrati pa je s tem tudi naša odgovornost, ki prvotno zadeva le naš odnos do umirajočih, bistveno razširjena, saj sprašuje tudi po moralno-etičnih in splošno kulturnih učinkih sprejetih rešitev na širše družbene razmere.

V nadaljevanju bom najprej predstavil in kritično ovrednotil primer argumentacije *pro-evtanazija*, ki je bil izpod peresa slovenske filozofinje nedolgo nazaj objavljen v reviji *Analiza*. V drugem delu študije bo govora o dveh spornih in še vedno prevladujočih odgovorih na vprašanje, kako se odzvati na problem dolgotrajnega, nesmiselnega umiranja (v tem delu bodo, kot napovedano, predstavljeni tudi nekateri vidiki in možni širši družbeni učinki, ki bi jih s seboj lahko prinesla pravna dopustnost evtanazije). Zadnje poglavje prinaša kratko predstavitev novega predloga t. i. tretje poti kot izhodišča za strokovno in širšo družbeno razpravo.

1. Filozofija kot instrument apologije človekove pravice do smrti in evtanazije

V predzadnji številki revije *Analiza*, *časopis za kritično misel* (letnik 21, št. 2, 2017) je Valentina Hribar Sorčan objavila članek z naslovom »Človekovo dostojanstvo v času umiranja in pravica do smrti« in se v njem na sporen način zavzela za uveljavitev človekove pravice do smrti in posledično tudi za uveljavitev evtanazije. Praviloma se na članke strokovnih kolegic in kolegov ne odzivam, četudi morda obravnavajo probleme, ki so mi tematsko blizu. Tokrat je drugače, razlog za prelom osebnega pravila pa preprost. Gre za temo, ki ima pomemben družbeni naboj ter nedvomno in globoko etično relevanco, obenem je preprejena s številnimi strastmi, vanjo posegajo različni svetovnonazorski, religijski, politični in celo ekonomski interesi, in končno, v ne tako majhni meri posega v možno prihodnost človeštva. Ker gre v vseh pogledih za pomembno in morda celo prelomno temo, ki neposredno ali posredno zadeva vse družbene ravni, sem zato ne le kot profesor filozofije, ki se pretežno ukvarjam s problemi etike, temveč tudi kot član komisije RS za medicinsko etiko dolžan zavrnil nekatera sporna stališča v omenjenem članku, ter posledično po lastnih močeh prispevati k večji natančnosti in višji pojmovni ločljivosti pri obravnavah problema evtanazije.

Še preden se bom lotil presoje nekaterih stališč v omenjeni študiji, naj poudarim, da cenim kolegičino iskreno zaskrbljenost nad trenutnim in bodočim stanjem neozdravljivo bolnih pacientov v našem prostoru, nič manj tudi njeno zavzemanje za uveljavitev konkretnih rešitev, ki bi zmogle izboljšati prevladujoče nezadostno stanje na tem področju. S kolegico se prav tako strinjam, da številni argumenti nedvomno ali vsaj na prvi pogled govorijo v prid uveljavitve evtanazije. Naj tu v dopolnilo njenim argumentov dodatno omenim tudi tiste, ki se redkeje omenjajo, a so vsaj tako pomembni za natančnejše razumevanje evtanazije kot sprejemljive

rešitve. Če izhajamo iz sodobnega stanja atomizirane družbe posameznikov, potem se zdi, da bi uveljavitev pravice do lastne smrti (izbira časa in načina smrti) pomenila dovršitev idealov avtonomnega subjekta in njegovih pravic. Po uveljavitvi pravice do brezplačnega šolstva, zdravniške oskrbe, veroizpovedi, spolne usmerjenosti, svobode govora in številnih drugih, vključno s širokim naborom pacientovih pravic, bi na koncu sledila še pravica do izbire časa in načina lastne smrti, s čimer bi v pomembni meri razširili in nemara celo dovršili ideale v razsvetljenstvu rojenega in v demokratičnih družbenih redih udejanjanega avtonomnega subjekta. S stališča genealogije človekovih pravic in v povezavi s poenostavljenim oz. atomiziranim razumevanjem avtonomije subjekta se to sliši smiselno in prepričljivo. Več kot to pa vendarle ne. V bistveno večji meri nedvomnosti in prepričljivosti pa v prid uveljavitve evtanazije govori dejstvo hitro starajoče se družbe. Visoka starost s seboj prinaša doslej manj znane kronične in degenerativne bolezni, ki pogosto pomenijo dolgo predsmrtno trpljenje. Če to povežemo z nič manj razveseljivim dejstvom čedalje večje socialne izoliranosti starih, onemoglih in invalidnih, potem ni težko razumeti, da številni, ki jih je družba zaradi njihove »neuporabnosti« pahnila na obrobje in jih naredila za njene nekoristne člane, v stanju neozdravljive bolezni, osamljeni, pozabljeni in zapuščeni od svojih najbližjih, prizadeti v svojem dostojanstvu, izpostavljeni telesnemu in duševnemu trpljenju, pahnjeni v stanje popolne nemoči in odvisnosti od preobremenjenega in neredko žal tudi nezadovoljnega zdravstvenega osebja v obupu prosijo za hitro odrešitev. Pomislimo: Živimo čedalje dlje, hkrati pa nas družba socialno izolira bistveno prej kot v preteklosti. Fiziološki smrti tako čedalje pogosteje predhodi neprimerno bolj problematična socialna smrt. Včasih je bila starost znamenje modrosti in preizkušene dodane družbene vrednosti, danes je praviloma le še breme in strošek. Deset, dvajset, trideset ali še več let živimo življenje, ki mu družba ne priznava nobene koristi več. Atomizirana osamljenost živečih dobi svojo ultimativno in najbolj razčlovečeno podobo v brezupni osamljenosti starih in še zlasti umirajočih. Ko se starosti končno pridruži neozdravljiva bolezen, ki je včasih povezana z dolgotrajnim in trpečim umiranjem, je ne le smiselno, temveč celo nujno, da iz spoštovanja človekovega dostojanstva ukrenemo vse, da umirajočemu pomagamo umreti in na ta način resno vzamemo vsaj njegovo poslednjo izraženo željo. Vprašanje, ki ostane v zraku, se glasi, kako to storiti? Hkrati pa je to vprašanje, kot smo videli, smiselno dopolniti z dodatnim kriterijem, ki upošteva širše družbene učinke predlaganih ukrepov, zlasti z vidika etičnosti in humanosti.

Oglejmo si zdaj napovedani sporni primer argumentacije, ki je uveljavitvi pravice do smrti in evtanazije brezpogojno naklonjen; sporni tudi zato, ker se nikjer ne vpraša, kaj bi uveljavitev evtanazije pomenila za družbo in njene še vedno veljavne standarde humanosti. Tako kot praktično vsi zagovorniki in nasprotniki evtanazije tudi V. Hribar Sorčan izhaja iz sočutja do nesmiselno trpečih, torej iz posameznih konkretnih primerov, pri tem pa pozablja, da se s pravno regulacijo evtanazije biološko-čustveno motivirani zorni kot, ki ga v izhodišču ustvari stiska

posameznika, v hipu spremeni v družbenega, saj bi pravna uveljavitev pravice do smrti za seboj nujno potegnila tudi dolžnost države, da tej pravici ugodi, hkrati s to dolžnostjo pa bi se sprožila tudi veriga daljnosežnejših družbenih posledic, ki nikakor ne bi ostale omejene le na trpečega posameznika ter na ožje aspekte zdravstva oz. na paliativno medicino. To pa je popolnoma drugačen kontekst, kot je tisti, v katerem je problem nastal; prav zato pa bi tudi zahteval njegovo celovitejšo presojo. Žal pa se avtorica članka v premislek tega konteksta ne spusti, še več, tudi zazna ga ne, čeprav je za uveljavitev evtanazije na pravno regulirani ravni pravzaprav ključen. Od te uvodne in splošne pripombe prehajam k nekatereim posameznim vidikom njene apologije pravice do smrti in evtanazije.

V. Hribar Sorčan ne skriva, da se pri izbiri »argumentov pro-evtanazija« pogosto zgleduje po kontroverznem avstralskem filozofu Petru Singerju.² Pri tem brez zadržkov sprejema temeljno tezo njegovega preferenčnega utilitarizma, da se človekovo dostojanstvo ohranja tako dolgo, dokler lahko oseba zavestno sledi svojim interesom. Bitja, ki nimajo interesov ali se teh ne zavedajo, niso osebe in posledično tudi dostojanstva ne posedujejo. Če in dokler se svojih interesov zavedajo – to dejstvo druge domnevno zavezuje ne le k njihovem nedeljenemu spoštovanju, temveč celo k so-udejanjanju teh interesov. »Pravica do lastnega dostojanstva«, zapiše avtorica, »se tudi v času umiranja ne sme zmanjšati. To pomeni, da moramo tisti, ki spremljamo bolnika na poti k smrti, spoštovati njegove vitalne interese. Tako dolgo, kot se je bolnik sposoben zavedati samega sebe kot osebe, tako dolgo ima sposobnost vrednotenja lastnega življenja, mi pa moramo spoštovati njegovo avtonomijo« (Hribar Sorčan, 2017: 5). Če oseba želi umreti, potem smo iz spoštovanja avtonomije, bi dodal Singer, njen interes dolžni uresničiti oz. ji pri tem pomagati (Singer, 2008: 187); in prav to je intenca, ki ji sledi tudi V. Hribar Sorčan. Težav pri tovrstni argumentaciji je več. Prva je ta, da naj bi zavestno izražen interes iz spoštovanja avtonomije tistega, ki ta interes izraža, od drugega oz. od sočloveka zahteval (v omenjenem citatu se kar dvakrat pojavi beseda »moramo«), da ga pomaga uresničiti, in sicer ne glede na vsebino tega interesa. Toda iz interesa osebe A z nobeno logično in/ali etično nujnostjo ne izhaja dolžnost osebe B, da temu interesu ugodi. Če bi naj to držalo, potem bi bila oseba B, ne glede na to, ali se z interesi osebe A strinja ali ne, *a priori* postavljena v vlogo izvrševalca interesov osebe A, s čimer bi bila ob svojo lastno avtonomijo in interese. Avtonomija osebe A bi v tem primeru razveljavila avtonomijo osebe B in slednjo potisnila v vlogo lastnega instrumenta. Zagovarjati avtonomijo ene osebe, ne da bi ob tem upoštevali avtonomijo druge, ni le v nasprotju s temeljnimi etičnimi standardi

² Zgledovati se po določenem filozofu in slediti njegovim stališčem ali naukom samo po sebi seveda ni problematično; s stališča vede, ki samo sebe razume za temeljno obliko kritičnega mišljenja pa je skrajno problematično, če to počnemo brez kančka dvoma v tisto, kar sprejemamo ali čemur smo pripravljeni slediti, torej brez vloženega truda, da predhodno kritično preverimo in utemeljimo vrednost in pomen sprejetih tez.

kulture, ki želi biti humanistična, temveč je tudi logično protislovno: pojem avtonomije na tak način namreč ukinja samega sebe.

Druga težava je v tem, da se dostojanstvo človeka pri Singerju in moji kolegici utemeljuje izključno v zmožnosti, da ima človek interese, kar pa je vse prej kot smiselno. Celotna tradicija humanizma je najpozneje od Kanta naprej z dobrimi razlogi utemeljena na nedotakljivosti človekovega dostojanstva kot absolutne norme in na načelni enakovrednosti vseh ljudi; oboje neodvisno od interesov. Prav Kant je bil tisti, ki je pojem dostojanstva prepričljivo razmejil od pojma cene. Vse, kar se nanaša »na obča človeška nagnjenja in potrebe, ima tržno ceno«, to pa, »kar je edini pogoj za to, da je nekaj lahko smoter na sebi, nima zgolj relativne vrednosti, se pravi cene, ampak notranjo vrednost, se pravi *dostojanstvo*« (Kant, 2005: 50). Kdor torej trdi, da interesi določajo dostojanstvo, ta zagreši usodno zamenjavo dostojanstva s ceno, človekovo konstitutivno oz. notranjo vrednost pa nadomesti z zunanjo oz. relativno vrednostjo. Interesi namreč niso nič drugega kot človekove spreminjajoče se potrebe in nagnjenja, torej to, kar opredeljuje njegovo ceno. Prav zato se je Kant upravičeno zavzel za jasno ločnico med relativno in nenehno spreminjajočo se vrednostjo človeka (ceno) na eni in njegovo trajno, neodtujljivo absolutno vrednostjo (dostojanstvo) na drugi strani, ki mora nujno in trajno ostati neodvisna od vseh spremenljivk faktičnega življenja in njegovih posebnosti in razlik. Brez te distinkcije bi se v trenutku podrl celotni projekt moralnega in pravnega humanizma; svoje izpraznjeno mesto pa bi brez slehernih omejitev prepustil tržno-ekonomski logiki preračunavanja človekovega življenja kot gole cenovne oz. stroškovne postavke. Povezovati dostojanstvo z interesi zato ni le nedomišljeno, temveč je hkrati tudi nevarno, saj nevede in s šibkimi argumenti sprevrača vrednotne temelje naše kulture. Če se to povrh zgodi še brez kančka dvoma v smiselnost takšne teze in za sleherno filozofsko študijo samoumevne dolžnosti po utemeljevanju sprejetih tez in načelnih predpostavk, potem je to gotovo zadostni razlog, da podvomimo v resnost in kritičnost tovrstnih stališč.

Tretja težava se skriva v predpostavki, da se človekovo dostojanstvo in naše spoštovanje njegove avtonomije ohranjata le tako dolgo, dokler se je človek sposoben zavedati samega sebe. Ko je zaradi napredujoče bolezni ali zaradi nesreče zavedanje samega sebe onemogočeno, oseba preneha biti oseba, meni Singer, na ta način izgubi dostojanstvo, saj ni več sposobna udeležati lastnih interesov, posledično pa ji tudi drugi niso več dolžni izkazovati nedeljenega spoštovanja. Tudi na drugih mestih svoje študije avtorica povzema in brez sledu kritične presoje sprejema kontroveržno stališče, da z izgubo zavesti človek izgubi status osebe in s tem tudi lastno vrednost. Navajam le nekaj primerov. Sklicujoč se na H. Biggsa zapiše, »ker za takšnega bolnika velja, da nima samozavedanja in ni več oseba, je mogoče njegovo stanje prekiniti s pasivno evtanazijo«. V nadaljevanju pa to stališče še dodatno zaostri: »O pravem človekovem dostojanstvu pri bitjih, ki se ne zavedajo sami sebe, ni mogoče govoriti, celo pojem bitja je tu problematičen, saj

ne more več biti sam od sebe» (Hribar Sorčan, 2017: 11). Izpostaviti velja tudi opombo št. 10, v kateri povzemajoč Singerjeva stališča iz njegovega dela *Razmišljamo znova o življenju in smrti* brez pomisleka zapiše, da »življenje brez zavedanja nima nobene vrednosti, zato bi morali razmisliti o smiselnosti nadaljnega bivanja neozdravljivo bolnih ali prizadetih človeških ne-oseb« (Ibid.: 14). Poglejmo, kaj je v teh stališčih spornega. Najprej in predvsem že to, da si nekdo jemlje pravico da arbitrarno in *ad hoc* postavlja kriterije, ki določajo človekovo vrednost, in jih pri tem (prav tako brez sleherne utemeljitve) poveže z ozko odmerjenimi kognitivnimi sposobnostmi. Res je sicer, da s tovrstnim redukcionističnim početjem bistveno olajšamo naše presoje in odločitve, saj nam ponujeni kriterij omogoča lahkotno sklepanje: Kdor se ne zaveda samega sebe, ne poseduje konstitutivne notranje vrednosti, zato ga lahko v določenih okoliščinah tudi usmrtime. Kdor želi reševati kompleksne družbene probleme in se tega početja loteva tako, da jih s pomočjo redukcionističnih kriterijev najprej močno poenostavi, saj jih sicer ne bi mogel preprosto rešiti, bi bilo bolje, da jih sploh ne bi reševal.

Moram priznati, da ne razumem povsem tistih, ki se brez trohice dvoma poslužujejo tovrstnih stališč, ne razumem njihove naivnosti, ki ni zmožna ali željna uzreti možnih posledic, do katerih bi tako ali drugače prišlo, če bi ta stališča pravno podprli in jih dosledno mislili in udejanjali. Ne morem razumeti niti njihovega zgražanja nad primerjavami teh stališč z dogajanjem v času nacizma, ko so nacisti, izhajajoč iz identičnih predpostavk o nevrednosti določenih oblik življenja (ki sta jih kot prva razvila Karl Binding in Alfred Hoche leta 1920 s tezo o človeka nevrednem življenju), pobili na desettisoče duševno prizadetih pacientov, tako odraslih kot tudi otrok. Seveda vem, da si niti Singer, niti naša avtorica, niti večina drugih slednikov njegove teorije ne prizadevajo za čim podobnim; toda globina njihove naivnosti je v tem, da ne razumejo, da redukcionistično enačenje dostojanstva s samozavedanjem v takšne skrajnosti vodi po povsem ravni in zlahka predvidljivi poti. Ne vem, zakaj je nekaterim akademsko izobraženim osebam tako težko razumeti, da razvrščanje ljudi v skupine vrednih in nevrednih ne more prispevati k smiselnemu reševanju nekaterih urgentnih družbenih problemov, temveč, prav nasprotno, resnične probleme na ta način šele ustvarja. Tudi če bi sprejeli, da je razvrščanje ljudi na vredne in nevredne glede na kriterij zmožnosti samozavedanja smiselno in prepričljivo, bi si na ta način na stežaj odprli vrata k naslednjemu vprašanju: Mar ni potemtaka tudi tisti, ki se bolj zaveda samega sebe, več vreden od tistega, katerega avtorefleksivne in splošne kognitivne sposobnosti niso tako izrazite ali so bistveno manj razvite? Glede na to, da se ljudje v različnih socialnih interakcijah tega kriterija prikrito vedno znova poslužujejo, si ni težko zamisliti, kaj bi se zgodilo, če bi kriterij samozavedanja postal splošna norma.

Pa še nečesa ob tem ne smemo prezreti: Če je vrednost, ki določa osebo in njeno dostojanstvo, odvisna od zmožnosti (samo)zavedanja lastnih interesov, potem moramo tudi povsem zdravim dojenčkom, ker se pač tudi oni ne zavedajo samih

sebe in svojih interesov, oporekati dostojanstvo in intrinzično vrednost, kar pa je v eklatantnem nasprotju ne le z vsemi kulturnimi tradicijami in njihovimi vrednotnimi stališči, temveč še bolj z elementarnimi občutki in intuicijo vseh mater in očetov, in ne le njih. Če je dojenček manj vreden kot odrasel, zdrav človek, in celo manj vreden kot odrasel konj, ki se zaveda sebe in svojih interesov (tudi to Singer eksplicitno trdi), kaj potem sploh lahko zaščiti dojenčka v njegovi nemoči in ranljivosti pred samovoljo odraslih in domnevno mentalno razvitih oseb? Če bi takšna vrednotna izhodišča postala splošna družbena in pravno regulirana norma, bi se ob številnih drugih zastavilo tudi vprašanje, kako bi pravno lahko ščitili najmlajše žrtve pedofilskih prestopnikov, ko pa bi se slednji lahko mirno sklicevali na lastno večvrednost v primerjavi z najmlajšimi žrtvami (nekateri so po zadnjih podatkih stare manj kot dve leti), ki se še ne zavedajo samih sebe in svojih preferenc. Da je Singer v Nemčiji akademska *persona non grata* in nima pravice do javnih predavanj, je za njegove privržence škandalozno, sam lahko rečem, da tak ukrep – tudi če se z njim ne strinjamo – glede na že omenjene dogodke iz obdobja nacizma in še bolj glede na podobne teoretske predpostavke, ki so do množičnih nacističnih usmrtitev pripeljali, nikakor ni tako čudaški ali celo v nasprotju s tradicijo humanizma kot se nemara zdi na prvi pogled; njegov namen je namreč zaščiti fundamentalnih in skozi stoletja težko priborjenih temeljnih standardov humanosti, med katerimi je načelna enakovrednost vseh ljudi, ne glede na razlike v barvi kože, spola, spolne usmerjenosti, kulture, verskih prepričanj, politične pripadnosti, stopnje premoženja, starosti ter ne nazadnje ne glede na razlike pri telesnem in duševnem zdravju, tisti vogelni kamen, ki zaenkrat vsaj še za silo ohranja humanost naše kulture na ravni znosnosti. Ko in če se ta kamen odstrani, za kar si vztrajno prizadevajo Singer in njegovi privrženci, bomo izgubili še zadnji garant, ki nas ščiti pred predvidljivo eksplozijo brutalne volje do moči in njenih samovoljnih interesov. Največje žrtve bi bili predvidljivo prav tisti deli družbe, ki so najšibkejši in najranljivejši: dojenčki, otroci, starci, invalidi in vsi resno oboleli.³ Še enkrat: seveda kaj takega nikakor ni cilj Singerjeve praktično naravnane etike, njegov velik in ne dovolj reflektiran problem pa je gotovo v tem, da na široko odpira vrata neupravičenim in nesmiselnim družbenim delitvam in njihovim predvidljivim zlorabam.⁴

³ Zagovorniki preferenčnega utilitarizma pogosto poudarjajo, da je strah pred možnimi zlorabami odveč, saj da dobro organizirani kontrolni mehanizmi demokratičnih držav lahko zlorabe uspešno onemogočajo. Bojim se, da je to zelo naivno razumevanje sposobnosti demokratičnih družb. Sodobne demokratične države, tudi tiste z najdaljšo tradicijo, imajo že zdaj velike težave z zagotavljanjem osnovnih človekovih pravic vsem drugače mislečim, tujcem, beguncem itd., ki jim nihče ne odreka dostojanstva. Kako naj potem verjamemo, da v specifičnih okoliščinah, ki nastajajo pogostejše, kot bi si to želeli, ne bi zlorabljal tistih ljudi, ki jim ne bi priznale niti statusa osebe z dostojanstvom in posledično tudi ne temeljnih človekovih pravic, ki so na dostojanstvo vezane? In zakaj naj bi tisti, ki status osebe domnevno imajo, ščitili tiste, ki tega naj ne bi imeli, če pa spoštovanja sočloveka ni mogoče zagotoviti niti v primerih, ko si vsi vzajemno priznavamo dostojanstvo in pravice?

⁴ Kdor na tak način selekcioniira ljudi in odpravlja njihovo enakost, se ne bi smel čuditi, da mu nekatere univerze odrekajo gostoljubje, še zlasti, ker je selekcioniiranje ljudi v globokem nasprotju s temelji

Naslednja težava Singerjeve utilitaristične etike in njene nekritične recepcije pri V. Hribar Sorčan se skriva v sintagmi »pravica do smrti«. Pravica do smrti, ki je za oba ključni kriterij za uveljavitev evtanazije, naj bi neposredno izhajala iz človekove zmožnosti samozavedanja in na tej zmožnosti temelječega dostojanstva. Na ta način samozavedanje in dostojanstvo pravici do smrti zagotovita potrebno legitimnost. Če prvo, potem iz tega nujno sledi tudi drugo. Prisluhnimo najprej avtorici: »Če dostojanstvo bolnika v času njegovega umiranja ostaja neokrnjeno, potem to pomeni, da ga obravnavamo kot svobodno osebo, ki zmore sama presojati, kaj je zanjo dragoceno in ali je njeno življenje še vredno, da ga živi. Svobodno odločanje o lastnem življenju je temeljna človekova pravica« (Hribar Sorčan, 2017: 5–6). Če bi bila s tem mišljena intimna pravica, ki ne zavezuje drugih, potem je takšno stališče načeloma mogoče razumeti in sprejeti. Toda V. Hribar Sorčan pravico do smrti razume bistveno širše. Na strani 12 lahko preberemo misel, ki je sporna že ob prvem branju: »Njegovo željo je potrebno spoštovati, tudi če menimo, da s tem škoduje sam sebi. Pravica do življenja in smrti je temeljna človekova pravica.« (Hribar Sorčan, 2017: 12) Pojdimo po vrsti. Prva napaka v argumentaciji se skriva v neposrednosti sklepanja iz dostojanstva na pravico do smrti, še več, ta pravica naj bi bila celo temeljna. V čem naj bi bila navidezna nujnost, ki iz dostojanstva neposredno vodi k pravici do smrti, ne preberemo ničesar. Ta argument je toliko smiseln, kot če bi kdo »utemeljeval«, da iz dostojanstva človeka sledi njegova temeljna pravica do materialnega bogastva (ali do česar koli drugega). Ker vemo, da je za Singerja in za preferenčne utilitariste temelj dostojanstva interes in njegovo zavedanje, lahko tudi razumemo, da za njih (in zgolj za njih) iz tega nujno izhaja, da je vse tisto, kar si določena oseba zaželi, če je to zanjo dobro in koristno, za to osebo obenem povzdignjeno na raven pravice, ki druge samodejno potegne v tok dolžnosti, da samooklicano pravico pomagajo udejanjati. Toda takšne predpostavke so nesmiselne, saj pojem pravice, če ga v njegovem družbenem kontekstu mislimo resno in dosledno (kot sem glede tega zoper Singerja obširneje argumentiral že v Ošljaj (2017)), za seboj vselej potegne dolžnost drugega, da tej pravici ugotovi in jo tako ali drugače iz dolžnosti mora souresničevati. Toda mar res? Ne bom omenjal možnih praktičnih primerov, ki bi razkrili absurdnost tovrstnih stališč, ker jih je preprosto preveč; na kratko naj omenim zgolj to, da takšna stališča nujno vodijo do kolizije različnih oseb, ki jih določena situacija med seboj poveže, in celo do izničenja dostojanstva in avtonomije tistih, ki jih domnevna pravica do smrti brez možnosti ugovora, torej brezpogojno, zavezuje k dolžnostim.⁵ Okoliščine postanejo še bolj nesmiselne, če sprejmemo avtoričino tezo, da smo posameznikovo željo dolžni spoštovati celo

humanizma. Očitati Nemcem, da v tem primeru močno pretiravajo, pa ni najbolj prepričljivo. Naj spomnimo, da so prav Nemci v zakladnico humanizma prispevali nekaj največjih imen, da sodijo v najožji krog najbolj humanih svetovnih družb, ki si jo številni, tudi pri nas, jemljejo za vzor, hkrati pa so od vseh narodov na najbolj tragičen način izkusili in spoznali, kako hitro se lahko nekatere na prvi pogled nedolžne, a površno mišljene ideje, čez noč sprevržejo v tragedijo neslutnih razsežnosti.

⁵ Glede tega več v Ošljaj (2018).

takrat, ko menimo, da ta s tem škoduje sam sebi. Smo to res dolžni storiti? Kaj pa dolžnost do nas samih? Mar ta ne obstaja? Sem res dolžan v nasprotju s svojimi interesi in vrednotami pomagati drugim, da uresničijo svoje želje, tudi če sem sam trdno prepričan, da gre za neumne, nesmiselne in škodljive želje, še zlasti tudi, ker ima uresničitev vsakega osebnega interesa vselej tudi transsubjektivne oz. družbene učinke, ki torej niso in ne morejo ostati omejeni le na izhodiščno posameznikovo situacijo? In če je temelj dostojanstva in s tem vrednosti človeka res zgolj interes, ki se ga zavedam, zakaj in na podlagi katerih kriterijev potem dati prednost interesu drugega pred lastnim interesom? Lahko sicer odgovorimo, da zaradi skupnega dobrega, toda v tem primeru je to skupno dobro potrebno tudi predstaviti in utemeljiti.

Seveda iz mojih zadržkov do nekaterih tez preferenčnih utilitaristov ne sledi, da na splošno zavračam pravico do smrti, nikakor; odločno pa zavračam površna in premalo diferencirana stališča, ki lahko postanejo, če jih vzamemo resno, velik družbeni problem, ki težav ne odpravljajo, temveč jih nasprotno generirajo. Glede sintagme človekove pravice do smrti je nujno potrebno ubrati bolj distinktivno misel. Človekova pravica do smrti ja lahko kvečjemu intimna oz. samonanašajoča pravica, tj. tista, ki si jo lahko osebno pripišem, zanjo prevzamem odgovornost in jo sam, če je to v moji moči, skušam uresničiti. Ta pravica največkrat najde svojo uresničitev pri samomoru. Celo najbolj tradicionalne morale v našem kulturnem prostoru pravici do samomora ne oporekajo več, vsaj na glas ne. Zato v tem ne vidim posebnih težav ali zadržkov. Toda nekaj povsem drugega je denimo pravno urejena pravica do smrti, ki bi jo morebitna legalizacija evtanazije, če bi ta sledila zahtevam preferenčnega utilitarizma, *de facto* uveljavila. Zakonsko določena pravica do smrti bi namreč za seboj potegnila dolžnost države, da umirajočemu – in ne le njemu – pomagamo storiti, kar si ta želi. Še več, kdor dolžnosti, ki izhajajo iz naslova pravne pravice do smrti, ki naj bi bila za povrh še temeljna, ne bi bil pripravljen izvrševati, bi ga pravni red, ki resno jemlje samega sebe, v imenu zaščite temeljnih pravic moral kaznovati podobno kot v primeru, ko nam nekdo krši pravico do svobode govora, ipd.

Težko razumljiva in potencialno žaljiva so tudi avtoričina stališča o tem, da filozofija kot taka, o čemer spregovori na več mestih, podpira obravnavane teze preferenčnega utilitarizma. Izpostavljam dva primera: »Na ta način filozofija odpira pot pravici do prostovoljne aktivne evtanazije in do pomoči pri samomoru« (Hribar Sorčan, 2017: 7). »Ne glede na vse pomisleke izhajam iz filozofskega stališča, da bi k spoštovanju bolnikovega dostojanstva v času umiranja morala soditi tudi pravica do smrti« (Ibid.: 12). Videti je, da V. Hribar Sorčan »svojim« tezam prepričljivost in legitimnost priskrbi tako, da jih samovoljno razglasi za stališča filozofije. Pozor: ne za stališča te ali one filozofije, denimo preferenčnega utilitarizma, kar bi bilo korektno, temveč kar celotne filozofije kot temeljne kritične vede. Iz tega seveda nujno sledi prikrito in verjetno nehoteno sporočilo: *Kar trdim jaz, so stališča filozofije, kdor tega ne sprejema, si ne zasluži biti filozof*. Meni in

vsem, ki Singerjevimi stališčem nismo pripravljeni pritrditi, se torej tiho sporoča, da si ne zaslužimo naziva filozof, kajti edino to, kar trdi on in njegovi somišljeniki, so lahko stališča filozofije. Zdaj vsaj vemo, kaj naj bi bili glavni kriteriji, ki definirajo filozofijo v njeni filozofičnosti. Določen tip utilitarizma tu samega sebe povzdigne na raven Filozofije z veliko začetnico: če preferenčni utilitarizem, potem filozofija; če ne-preferenčni utilitarizem, potem ne-filozofija. Tovrstno izključevanje, ki za merilo in kriterij jemlje samega sebe, žal ni mogoče imenovati drugače kot kvazi-filozofski totalitarizem. Da filozofija ni ena sama, da je filozofij toliko kot filozofov, vedo že srednješolci. Vedo tudi to, da se filozofije med seboj razlikujejo glede na raziskovalne predmete (različne filozofske discipline) in metode, predvsem pa glede na stopnjo prepričljivosti in utemeljenosti argumentov, ki jih pri svojem miselnem delu uporabljajo.

Vrh posredne žaljivosti, ne le do drugače mislečih filozofov, temveč celo do velike večine svetovnih držav, pa se skriva v naslednji misli: »Kaj je potemtakem narobe s sistemom v državah, ki ne dovoljujejo prostovoljne aktivne evtanazije in pomoči pri samomoru? To je sistem, ki ne izhaja izključno iz racionalnih, filozofskih etičnih načel, ampak iz svetovnonazorskih, religioznih, kulturnih in drugih. Ta načela praviloma temeljijo na tradicionalni etiki svetosti življenja in zavračajo etiko kvalitete življenja, kakor jo je utemeljil utilitarizem. Ker vsak tak sistem temelji na moči oblasti in tistih deležnikov, ki so blizu vzvodov odločanja, to vpliva na kodeks medicinske deontologije v ožjem smislu, kot na pravni sistem v širšem smislu« (Hribar Sorčan, 2017: 16–17). Kaj nam ta misel Filozofije sporoča? Nedvomno to, da države, kot so Nemčija, Švedska, Danska, Norveška, Francija, Velika Britanija, in praktično tudi vse ostale svetovne države s Slovenijo vred,⁶ ne ravnaajo v zadostni meri racionalno in filozofsko etično, temveč svetovnonazorsko, religiozno, skratka ideološko in skrajno omejeno. Države in državljani, vključno z vsemi ne tako redkimi filozofi, ki ne razmišljajo in ne ravnaajo v skladu s Filozofijo, ki ji je uspel veliki met utemeljitve doktrine kvalitete življenja, živijo v ideoloških in religijskih zablodah. Če nič drugega, imamo zdaj na dlani vsaj jasne kriterije, ki iz perspektive Filozofije določajo vrednost posameznih držav in njenih filozofov.⁷ In končno: Omenjena stališča so skrajno žaljiva tudi do Komisije RS za medicinsko etiko, ki je sooblikovala veljavni Kodeks zdravniške etike (pred preimenovanjem: Kodeks medicinske deontologije), saj se ji posredno očita

⁶ Evtanazijo so doslej namreč uzakonile le tri države: Nizozemska, Belgija in Luksemburg. Posamezne zvezne države ZDA (šest od petdesetih), kanton Zürich (eden od 26 kantonov v Švici), Viktorija v Avstraliji (ena od šestih zveznih držav) in Albanija pa so uzakonile zdravnikovo asistenco pri samomoru.

⁷ Zanimivo je, da je Albanija doslej edina samostojna država, ki je uzakonila zdravnikovo asistenco pri samomoru. To sicer res ni evtanazija, je pa glede na kolegična stališča še vedno izraz etičnosti in racionalnosti te države. »Filozofija« torej Albanijo (za razliko od Švedske, Avstrije, Finske, Anglije itd.) posredno postavlja za zgled nedeljene racionalnosti in etičnosti, in to ne le glede njenega odnosa do zdravnikove asistencije pri samomoru, temveč kar na celoviti sistemski ravni, saj da le slednja po kolegičnem prepričanju omogoča sprejetje tovrstne hvalevredne zakonodaje. Nadaljnji komentar je tu odvečen.

ne le to, da tudi njeni člani niso v zadostni meri racionalni in etični, sicer bi evtanazijo zagovarjali, temveč hkrati tudi to, da so blizu vzvodom političnega odločanja, kar pomeni, da so politično in ideološko kontaminirani; in to vse zgolj zato, ker niso pripravljeni sprejeti avtoričine posredne teze, da bi bila legalizacija evtanazije eden od pomembnejših pokazateljev racionalnosti in etičnosti držav in njihovih teles. Morda to celo drži, vendar le pod pogojem, da popolnoma spremenimo pomen pojma racionalnosti in etičnosti in glede tega čudškega predloga, upoštevajoč njegova teoretska izhodišča, dosežemo družbeno soglasje.

Nekatera druga problematična mesta v študiji Valentine Hribar Sorčan (denimo sklicevanje na povsem nekompetentno razlago pomena evtanazije iz SSKJ) v nadaljevanju puščam ob strani. Mnenje o tem kot tudi o tukaj zapisanem odzivu si lahko kritični bralec ustvari sam s prebiranjem avtoričinega in mojega teksta. Dejstvo pa je, da sklicevanje na filozofijo pri apologiji dozdevne človekove pravice do smrti in uveljavitve evtanazije ter skrivanje lastnih argumentacijskih pomanjkljivosti za njenimi širokimi pleči ni nič drugega kot zloraba in instrumentalizacija filozofije s ciljem najširšega družbenega prakticiranja določenih stališč, ki niso le arbitrarna, temveč tudi slabo utemeljena. Žal to s filozofijo kot kritičnim mišljenjem nima ničesar opraviti.

2. Med dvema nesprejemljivima odnosoma do problema umirajočih

Argumentirati zoper uveljavitev evtanazije, kaj šele zoper nek določen tip njenega zagovora, ne pomeni nujno zavzemati se za *status quo*, še manj vztrajati pri tistih religioznih stališčih, ki ne dovolijo nobenega posega v domnevno svetost življenja. Seveda obstajajo tudi misleci, filozofi in teologi, ki evtanazijo zavračajo zgolj zaradi prepričanja v svetost življenja in njegovo nedotakljivost. Toda ti so danes bolj redki; tudi takrat, ko prihajajo iz religioznih krogov (teologi). Da bi zagovor evtanazije zavrnili, sklicevanje na te ali one ideološke predpostavke res ni potrebno; zadostuje namreč že dosledna in odgovorna uporaba uma. In ta je edina, ki ji kaže zaupati, in ki bi ji nenazadnje moral zaupati vsak, ki želi kritično misliti. Kot sem nakazal že v uvodu, argumentirati bodisi *pro* ali *contra* evtanaziji ni smiselno izhodišče, saj to po nepotrebnem vodi v gola akademska prerekanja, ki ne koristijo nikomur, najmanj pa tistim, zaradi katerih se načeloma v tovrstne razmisleke sploh spuščamo: neozdravljivo bolnim in trpečim. Zato bi se, kot že rečeno, razširjeno in natančnejše osrednje raziskovalno vprašanje o pomoči umirajočim moral glasiti: Kako pomagati nesmiselno trpečim dostojanstveno umreti, ne da bi z vpeljanimi postopki in ukrepi kratko- in dolgoročno ogrozili temeljne standarde humanosti družbe kot celote? Kaj to pomeni konkretno in kako bi se kazalo tega vprašanja lotiti, bom pokazal v nadaljevanju. Prevelika pričakovanja pa kaže pri tem vendarle brzdati: Vsak, ki nekoliko bolje pozna problem umirajočih, ve, da tu idealne rešitve žal niso možne; obstajajo zgolj boljše in slabše.

Oglejmo si najprej nekoliko natančneje, zakaj golo argumentiranje bodisi *pro* ali *contra* evtanaziji ne more ponuditi sprejemljivih rešitev. Če je naš edini namen argumentiranje proti zagovornikom evtanazije in dozdevne človekove pravice do smrti, če torej hkrati z njihovim zavračanjem ne ponudimo tudi smiselnih in uresničljivih konkretnih rešitev, ki bi pomagale uspešno odpravljati urgentno in čedalje hitreje naraščajočo stisko neozdravljivo bolnih, potem na ta način nezavedno soustvarjamo okoliščine, v katerih bodo ostareli, nemočni in trpeči kar dvojno kaznovani. Najprej jih kot družba odrinemo na obrobje, jih naredimo za nepomembne, odvečne in popolnoma nekoristne člane družbe, nakar jih, ko zbolijo za neozdravljivo boleznijo, v popolni osamljenosti prepustimo še na milost in nemilost sodobnim medicinsko-tehnološkim zmožnostim podaljševanja življenja, ter jih na ta način končno izročimo v oblast dolgotrajnemu vegetiranju oz. počasnemu in s telesnim ter duševnim trpljenjem izpolnjenem umiranju. Namesto, da bi jim trpeče umiranje poskušali olajšati in skrajšati, jim ga – kljub možnostim nekaterih legalnih praks (terapija z dvojnim učinkom, opustitev zdravljenja), ki se jih nekateri zdravniki pogosto bojijo posluževati – še povečujemo in podaljšujemo. Bolj grozних okoliščin umiranja si je skoraj nemogoče predstavljati. Dejanja tistega, ki argumentira zgolj in samo proti uveljavitvi evtanazije, zato niso nič manj sporna kot dejanja prepričanih zagovornikov evtanazije. Golo zavračanje zagovornikov evtanazije in vztrajanje pri aktualnem stanju, ki je v najboljšem primeru dopolnjeno z nekaterimi kozmetičnimi ali naivnimi predlogi, je povsem nesprejemljiva in v nekaterih primerih celo brezbrizna drža v odnosu do problema umirajočih. Vendar to žal ni edina slaba rešitev.

Druga je povezana z možno uresničitvijo idej zagovornikov evtanazije. Našo pozornost in skrb si ta rešitev na tem mestu ponovno zasluži zato, ker bi njena potencialna uresničitev verjetno prinesla povsem nova tveganja. Izhodiščni problem bi namreč rešila tako, da bi na njegovo mesto, kot bomo videli, postavila še večjega in verjetno tudi daljnosežnejšega. S tem prehajam k v uvodu napovedani predstavitvi nekaterih problematičnih vidikov, ki bi jih uveljavitev evtanazije kot prostovoljne usmrtitve umirajočih verjetno prinesla s seboj. Splošni razlog za izraženo skrb se skriva v tem, da pravno regulirana pravica do evtanazije ne bi ostala omejena le na reševanje posameznih tragičnih usod, temveč bi bistveno širše in tudi globlje posegla v vrednotno tkivo celotne družbe. Tvegam celo trditev, da bi legalizacija evtanazije pomenila idealni neoliberalni ukrep, saj bi neoliberalizem na ta način in potem ko si je že povsem pokoril področja gospodarstva, financ, politike, športa in celo izobraževanja in znanosti, končno posegel tudi v samo jedro tradicije humanizma in si manipulativno podredil njegovo ključno normo, dostojanstvo. Evtanazija je namreč najpreprostejši, najučinkovitejši, najhitrejši in hkrati tudi najcenejši način reševanja neozdravljivo bolnih, invalidnih in potencialno tudi vseh tistih, ki v življenju ne vidijo nobenega smisla več. Za neoliberalni trg bi bila to malodane popolna zmaga.

Da bi postavljeno trditev bolje razumeli, moramo najprej pomisliti na to, da je neoliberalizem med drugim dokaj neopazno spremenil tudi vrednost človekovega življenja. Ta sprememba ima dva vidika, družbenega in individualnega. Na družbeni ravni številni upravičeno in z zgroženostjo opažajo, da človek v funkciji delavca oz. zaposlenega v najširšem smislu, nezaposlenega, športnika, pacienta itd. faktično nima več konstitutivne vrednosti na sebi (dostojanstva), ki bi družbo zavezovala k njegovemu nedeljenemu spoštovanju, temveč čedalje pogostejše le še ceno, ki jo z ekonomsko-stroškovnimi parametri določa trg. Posledično, posameznik samega sebe tudi na individualni ravni čedalje bolj spoštuje le še v primerih, ko to, kar on je in kako je, najde ustrezno cenovno resonanco v družbi in na tej ceni temelječe spoštovanje s strani drugih. Vrednost človekovega življenja (kot sem o tem deloma pisal tudi na drugem mestu⁸) tako postaja s stališča njegove samoevalvacije zbirka tržno-ekonomskih določil in tistih arbitrnih kvalit, ki posamezniku nudijo povsem osebno zadovoljstvo, srečo in samouresničitev. Ko te za posameznika niso več navzoče v zadostni meri, volja do življenja prične strmo padati. Splošna družbena ekonomizacija življenja in nezadostni individualno-eksistencialni osnutki se tako znajdejo na istem terenu nezadržne spirale preračunavanja koristi in ugodij. Največje žrtve sodobnega vrednotenja življenja pa so v prvi vrsti njeni najšibkejši člani, stari in še zlasti neozdravljivo bolni. Neoliberalna družba jih brez kančka sočutja odrine na svoj rob, jih osami, naredi za odvečne in povsem nekoristne. Kdor pa postane nekoristen, izgubi edino zanesljivo delujočo vrednotno določilo sodobnega življenja: ceno. Ko ta zgrmi k dnu, kar se na neoliberalni borzi življenja zgodi enako hitro kot na finančni, človek postane le še goli strošek in veliko družbeno breme. Če zdaj v ta kontekst postavimo evtanazijo kot možno človekovo pravico in si predstavljamo, da jo družba, recimo naša, uzakoni, kaj s tem naredimo, kaj dobimo? Mar s tem ne bi, kot je zapisal vrhunski nemški pravnik Albin Eser, zgolj dodatno pritrdili postopnemu razvrednotenju življenja in se prepustili njegovemu toku? »In mar družba na ta način ne bi vzela zadeve prelahko in bi z dopustnostjo evtanazije lastne napake le še zacementirala?« (Jens in Küng, 2009: 159)

Seveda bi uzakonitev evtanazije skrajšala trpljenje posameznikom, katerih nesmiselno umiranje bi bilo sicer neprimerno daljše in še bolj trpeče. Toda na ta način bi se žal hkrati dokončno spremenil tudi naš odnos do življenja posameznih ljudi, zlasti tistih, ki bi zboleli za neozdravljivo boleznijo. Na to je prepričljivo opozarjal že Jože Trontelj. Kdor bi zbolel za neozdravljivo boleznijo, bi postal le še nepotreben strošek, v percepciji ostalih, koristnih članov družbe pa nekdo, ki tiho že trka na vrata evtanazije. V družbah, v katerih bi z uzakonitvijo evtanazije dokončno prevladalo neoliberalno vrednotenje življenja, bi se posamezniki znašli pod pritiskom, tako družbenim kot tudi osebnim, da sami zaprosijo za evtanazijo ter na ta način izkažejo še svojo zadnjo, ultimativno koristnost in družbo razbre-

⁸ Ošlaj, 2017: 37–38.

menijo nepotrebnih in odvečnih stroškov, ki bi jih ta imela z njimi, če bi živeli še naprej. Če pomislimo, da se dobra polovica vseh stroškov, ki jih država namenja za zdravstvo, porabi za zadnje mesece življenja, potem si ni težko predstavljati, pod kakšnimi pritiski in neredko očitajočimi pogledi bi se znašli posamezniki, ki v družbi ne bi več funkcionirali na način prispevanja k njeni dodani vrednosti. Da bi uzakonitev evtanazije, zlasti v družbah, ki nimajo dobro urejenega zdravstvenega sistema (in to je v tem trenutku večina držav na svetu; vemo, kakšen problem je to v Sloveniji), v zaostrenejših družbenih okoliščinah hitro lahko postala priročen instrument za sanacijo izgub v zdravstvu, si res ni težko predstavljati.⁹ Da se zlasti preferenčni utilitaristi v tujini in pri nas glasno zavzemajo za uveljavitev evtanazije, nikakor ne preseneča. Utilitarizem, katerega koncept kvalitete življenja temelji na preračunavanju interesov in koristi, je v sodobni zahodni kulturi najbolj razširjen prav zato, ker je zelo primerno vrednotno dopolnilo neoliberalne ideologije, ker je skratka s to ideologijo najboljše usklajen. Domnevam pa, da se marsikateri utilitarist, ki se načeloma sicer trudi iskati skupno dobro, tega niti ne zaveda. V tem smislu bi uzakonitev evtanazije pomenila dokončno zmago neoliberalne ideologije, dokončno redukcijo vrednosti človekovega življenja na ceno in posledično izenačitev človekove cene in dostojanstva. Kdor ima (tržno) ceno, poseduje dostojanstvo in nanj vezane pravice. Kdor ceno izgubi, izgubi vse; tudi nedotakljivost dostojanstva. V perspektivi, ki je na vseh ravneh vse prej kot svetla, bi sčasoma postali podobni živim strojem z jasno določenimi kriteriji koristnosti: Dokler bi dobro delovali, bi bili družbeno koristni; ko bi se naša koristnost končala, bi se nas kot stroj izključilo ali bi se zaradi bistveno okrnjene samopodobe izključili sami, država pa bi nam pri tem z veseljem pomagala. Prvo bolj ali manj velja že zdaj, k drugemu pa bi v odločilni meri prispevala prav legalizacija evtanazije, saj bi neoliberalno vrednotenje kvalitete življenja na ta način končno prejelo svoj pravni temelj. Je to res lahko dober korak v smeri maksimiranja sreče na najširši družbeni ravni, kar je v grobem sicer hvalevreden cilj utilitaristov.

Proti uveljavitvi evtanazije pa govorijo tudi številni drugi razlogi, med katerimi kaže poleg splošnodružbenih, izpostaviti medicinske in še zlasti pravne. Ker sem

⁹ Celo na Nizozemskem, ki velja za vzorno urejeno državo z visoko stopnjo družbene odgovornosti, številne zlorabe še vedno burijo duhove, prav tako iz leta v leto narašča število zahtev za evtanazijo (paradokсно, čeprav ne nerazumljivo, še posebej v času pred poletnimi počitnicami), pri tem pa si mnienja, zakaj se to dogaja, niso enotna. Tisti, ki pri nas poudarjajo, da bi se Slovenija morala zgledovati po državah Beneluksa, ki so evtanazijo uzakonile, pozabljajo ne le to, da je stopnja družbene odgovornosti in zdravstvene urejenosti pri nas na precej nižji ravni, temveč tudi to, da so države Beneluksa svetovnonazorsko neprimerno bolj enotne, kot smo to mi. Če za njih velja, da so pretežno liberalne, zaradi česar konsenza ni bilo težko doseči, pa je za Slovenijo značilna globoka ideološka razklanost, vzajemno globoko nezaupanje in celo nestrpnost obeh prevladujočih blokov. Mar je res smiselno, da naj družba, ki ni zmožna shajati niti z najbolj elementarnimi ideološkimi in političnimi razlikami, ki v primerjavi z Beneluks državam ne velja za posebej bogato in družbeno odgovorno, predvsem pa ima zdravstvo kot sistem v nezavidljivem stanju (tudi na finančni ravni), uzakoni evtanazijo ter se na ta način usodno prepusti ekonomizaciji življenja? Bojim se, da bi bila uzakonitev evtanazije pri nas ultimativni dokaz lastne nezrelosti in pomanjkljive družbene odgovornosti.

o tem pisal drugje,¹⁰ in ker tudi golo in samozadostno zavračanje zagovornikov evtanazije iz perspektive pomoči potrebnih nikakor ne more biti primeren način reševanja njihovih problemov, se za konec pomudimo še pri ključnem vprašanju: Kaj storiti?

3. Predlog tretje poti

Pričakovanje, da bi se problemi ob nenehno podaljšujoči se življenjski dobi, ob vseh globalno političnih, demografskih, gospodarskih in ne nazadnje okoljskih in klimatskih problemih rešili sami od sebe, je ne le naivno, temveč tudi neodgovorno. Bojim se, da je hitrost neoliberalnega hitrega vlaka, na katerem vsi skupaj sedimo, tako velika in konstantna, da bi potrebovali pravi čudež, da bi iz njega lahko izstopili brez velikih žrtev; še manj verjetno pa je, da bi prestopili na tistega, trenutno še neobstoječega, ki bi nas popeljal v smer manj distopične prihodnosti. Ni pa nobenega razloga, da ne bi vlagali prepotrebnega truda v upočasnitev njegove hitrosti. Če vsaj deloma drži teza, da bi uveljavitev evtanazije pomenila dokončni triumf *neoliberal-expressa*, ker bi s tem tudi na socialni ravni na en mah uzakonili vse tisto, kar je za to ideologijo ključno, predvsem primat (tržne) cene pred konstitutivno vrednostjo življenja in njegovo prepustitev hladni logiki stroškovnih algoritmov (s čimer bi končno in nenazadnje tudi področje etike nepovratno prenesli pod njegovo okrilje; kar se postopno že dogaja), potem bi bilo smiselno nemudoma pričeti s sprejemanjem in uveljavljanjem ukrepov, ki bodo vsaj še nekaj časa zagotavljali uresničevanje znosnih standardov humanosti tako na individualni kot tudi na družbeni ravni. V bistvu gre torej za strategijo zmanjševanja škode, toda bojim se, da je za vse drugo že prepozno. Ob tem pa bi se morali tudi zavedati, da bi bila v danih razmerah, ki so ostarelim in neozdravljivo bolnim vse prej kot naklonjene, najhitrejša pot do uzakonitve evtanazije prav to, da ničesar ne ukrenemo. Najhitrejša zato, ker se bodo – kot trenutno kaže – družbene razmere s časom predvidljivo zaostrele do te mere – pri nas še toliko prej –, da druge rešitve, kot je ta, ki jo na najučinkovitejši, najhitrejši in najcenejši način ponujajo zakonsko regulirane možnosti usmrčitve neozdravljivo bolnih, pravzaprav sploh ne bi več obstajale. Ko bi bili v takšnih okoliščinah prisiljeni poseči po tej skrajni možnosti, in kot rečeno, se to lahko zgodi prej, kot se tega zavedamo, bi s tem in na ta način hkrati tudi priznali poraz humanosti, morda celo dokončni, zmago pa resignirano prepustili neoliberalnemu trgu. Sklicevanje na posameznikovo avtonomno izraženo voljo bi bilo v primerih legalne zahteve po evtanaziji kaj slaba tolažba, predvsem pa naivno sprenevedanje, ki pozablja, da človekovo samovrednotenje in njegove interese danes v veliki meri usmerja prav ta trg. Avtonomija je tu zanesljivo na strani trga in ne na strani njegovih individuumov; izbire slednjih namreč preveč očitno določa neoliberalna paradigma storilnostno na-

¹⁰ Več o tem, Ošljaj (2017) in Ošljaj (2018).

ravnanega vrednotenja življenja in ne toliko individuum sam. Zagovornikom evтаназije torej sploh ni potrebno drugega kot potrpežljivo čakati: Če nihče ne bo ničesar ukrenil, bo to prej ali slej zanesljivo pomenilo tudi njihovo zmago; toda Pirovo, kajti poraženci bi bili na koncu verjetno vsi.

Kaj torej storiti? Idealno bi seveda bilo, če bi lahko postopoma spremenili odnos družbe do ostarelih, upokojenih, invalidnih in umirajočih tako, da jih ne bi potiskali v socialno smrt že desetletja pred nastopom njihove fiziološke smrti, da bi skratka ohranjali oz. poglobljali njihovo družbeno koristnost. Z višjo ravniyo njihove aktivne vpetosti v najrazličnejše družbene procese bi namreč znatno zmanjšali probleme njihove osamljenosti, odvečnosti, nekoristnosti in izgube smisla, torej natanko tiste socialne in eksistencialne deficite, ki se ob nastopu neozdravljive bolezni pogosto zlijejo v usodno kombinacijo, v kateri se zdita aktivna usmrtitev ali asistirani samomor edini možni rešitvi. Seveda bi tovrstna družbena sprememba nujno morala vključevati tudi dobro razvejano in organizirano paliativno medicino. V kolikšni meri je to danes v svetu, v katerem živimo, možno, si naj odgovori vsak sam. Bojim pa se, da glede na že opisane razmere sodobnih demokratičnih družb in njihovo predvidljivo prihodnjo naravnanoost takšna pričakovanja trenutno niso najbolj verjetna; morda z izjemo peščice najrazvitejših držav. V Sloveniji, in ta je tista, na katero moramo najprej pomisliti, ko se sprašujemo o urejanju vprašanja umirajočih, je zaradi relativno nizke družbene zrelosti, ideološke razklanosti, prenizke stopnje družbene odgovornosti in izrazite neoliberalne usmerjenosti na številnih družbenih ravneh takšno celovito družbeno reševanje problema umirajočih žal malo verjetno (tudi pri paliativni oskrbi umirajočih smo še daleč od zadovoljive ravni in prav nič ne kaže, da bi lahko bilo v kratkem kaj bolje). Lahko pa seveda posamezniki znotraj ožjih socialnih krogov naredimo marsikaj, da se naši najbližji ne bodo znašli v položaju, v katerem bo edini smiselni izhod čim prejšnja smrt. Toda celostna rešitev na eni in individualna na drugi strani, čeprav bi morali biti najpomembnejši in za sleherno zrelo demokratično družbo zavezujoči, nista tisti, o katerih bi želel tukaj razpravljati, deloma tudi zato ne, ker se v danem trenutku in v danih razmerah zdita preveč idealistični, zlasti to velja za celostno rešitev.

Ker smo se nazadnje gibal med dvema nesprejemljivima odnosoma do problema umirajočih, uveljavitvijo evтаназije na eni in v večji ali manjši meri ohranjanjem obstoječega stanja na drugi strani, ki sta oba pravzaprav ekstremna (četudi bi se drugi, kot smo videli, prej ali slej verjetno samodejno iztekel v smer prvega), je na ta način vsaj formalno tudi že jasno, da bomo primerno rešitev morali iskati nekje med obema alternativama. To sicer ne bo v strogem smislu srednja pot, kajti družbena razmerja nikoli niso geometrična, bo pa to vsekakor neke vrste kompromisna pot. Kompromisi nikoli niso idealne rešitve, je pa njihovo iskanje gotovo najbolj smiselna in v svojem jedru tudi najbolj dialoško naravnana in odgovorna rešitev povsod tam, kjer imamo opraviti z nasprotujočimi ali celo antagonističnimi družbenimi silnicami; slednje pa za problem evтаназije še kako velja,

zlasti v Sloveniji. Preden nadaljujem, še kratko terminološko pojasnilo, natančnejše, predlog: Ker je pojem evtanazije tako pri nas kot v svetu obremenjen s številnimi problematičnimi pomenskimi konotacijami in celo tragičnimi zgodovinskimi asociacijami, povrhu pa na stežaj odpira manevrski prostor razvoju predvidljivo negativnih družbenih dogodkov, bi se mu kazalo v celoti odreči. Namesto pojma evtanazija bi po nemškem vzgledu predlagal dosledno uporabo sintagme *pomoč pri umiranju* (*die Sterbehilfe*).¹¹ Takšno poimenovanje je primernejše ne le zato, ker se na ta način izognemo nakopičeni negativni pomenski prtljagi prvega pojma, temveč predvsem tudi zato, ker sintagma pomoč pri umiranju natančno in jasno imenuje to, za kar pri našem odnosu do umirajočih gre oz. za kar bi nam moralo iti. Iz uporabe te sintagme pa izhaja tudi ne povsem zanemarljiva sprememba, ki odločilno vlogo akterja v tem primeru namenja vsem tistim, ki umirajočega na njegovi poti spremljamo in mu pri tem pomagamo (v prvi vrsti je to seveda zdravstveno osebje, vendar ne le to). Če bi predlagano terminološko spremembo sprejeli, bi to za seboj potegnilo zahtevo po dodatnem vprašanju: *Kaj bi lahko in morali v odnosu do umirajočih storiti mi, zdravi ljudje, ter kakšne so pri tem naše pravice in dolžnosti?* Izhajajoč iz predpostavke o smiselnosti predlagane spremembe bomo osrednje raziskovalno vprašanje (kako pomagati nesmiselno trpečim dostojanstveno umreti, ne da bi z vpeljanimi postopki in ukrepi ogrozili temeljne standarde humanosti družbe kot celote?) dodatno izostrili in posledično zožili na vprašanje etično legitimnih pravic in dolžnosti do umirajočih.

Večina zagovorov uveljavitve evtanazije izhaja iz dozdevne pravice umirajočih, da sami izberejo čas in način lastne smrti. Kot smo videli, je to kot posledico potegnili za seboj vse prej kot samoumevno pravno dolžnost drugih (v prvi vrsti zdravnikov), da tej pravici ugodijo; dolžnost torej, ki je vsiljena. Tudi sicer je pravico do smrti na pravni ravni težko zagovarjati, če ne želimo hkrati suspendirati ustavno zagotovljene pravice zaščite življenja.¹² Tem in drugim težavam okrog problematične sintagme pravice do smrti se lahko izognemo, če izhajajoč iz vprašanja pomoči pri umiranju težišče prenesemo na zdravstveno osebje in skrbnike ter se vprašamo, kakšne so oz. bi morale biti zlasti pravice in moralno-etične dolžnosti zdravnika pri njegovi pomoči umirajočemu. Prekinitev oz. opustitev zdravljenja, ko to postane nesmiselno (v javnosti se za ta ukrep pogosto uporablja sintagma pasivne evtanazije), ter terapija z dvojnim učinkom (ko zaradi nevzdržnih bolečin v terminalni fazi zdravnik, zato da bi pacientu bolečine lajšal, povečuje doziranje analgetikov, čeprav s tem zavestno tvega, da bo smrt pacienta kot posledica predoziranja nastopila nekoliko prej) sta pri nas pravno regulirani možnosti in zato, zlasti to velja za prvo možnost, nista sporni. Druga je sicer tudi možna,

¹¹ Pomoč pri umiranju je lahko bodisi aktivna, kar je lahko identično, vendar ne nujno, utečenemu pomenu evtanazije (terapija z dvojnim učinkom je namreč tudi oblika aktivne pomoči), ali pasivna (npr. opustitev zdravljenja, opustitev nege). Jasni razmejitvi med aktivno in pasivno pomočjo pri umiranju pa se denimo izmikata paliativna medicina in asistenca pri samomoru.

¹² Glej o tem stališče Albina Eserja v: Jens in Küng, 2009: 159.

vendar predstavlja nekakšno sivo cono, ki se je zdravniki, zaradi strahu pred možnim kazenskim pregonom, ne poslužujejo v enaki meri. Toda ti dve možnosti, čeprav bi že njuna doslednejša uporaba lahko bistveno skrajšala nesmiselnost vegetiranja in pogosto predolgega umiranja posameznih pacientov, ne zadoščata v vseh primerih, da bi umirajočemu v zadnjem in najtežjem stadiju njegovega življenja pomagali dostojanstveno umreti. Prav zato predlagam, da v sodelovanju z zdravstveno in pravno stroko skupaj razmislimo o možnostih razširitve zdravniških pravic in iz teh pravic izhajajočih moralno-etičnih dolžnosti pri humani skrbi za umirajoče. Prednost prenosa težišča osnovnih pravic iz pacienta na zdravnika znotraj postopkov pomoči pri umiranju (ne da bi seveda na ta način krnili osnovne pacientove pravice) se med drugim kaže tudi v tem, da pravica zdravnika, da ravna na določen način, za seboj ne potegne pogosto problematične dolžnosti drugih oseb, da izvršijo načrtovano dejanje ali ga pomagajo izvršiti. Prehajam h konkretnim predlogom.

Odnos med lečečim zdravnikom in umirajočim pacientom bi moral biti povsem intimen in temeljiti na popolni zaupnosti. Dietrich Niethammer, vrhunski tübingenski pediater in onkolog, je glede tega povsem nedvoumen:

Walter Jens je dejal, da bi on in Hans Küng bolje živela, če bi vedela, da imata med zdravniki prijatelja, kakršnega je imel Siegmund Freud, ki je po številnih operacijah, ki jih je Freud pogumno prenašal, zanj končal njegovo trpljenje. Ta apel na nas zdravnike ne more ostati preslišan. /.../ Mislim, da mora prošnja po pomoči ostati zadeva med zdravnikom in pacientom, ki se nikogar drugega nič ne tiče, tudi ne sodišč in izvedencev. (Jens in Küng, 2009: 132–133)

Zato, tako Niethammer, dodatno pravno urejanje tega področja, kot je denimo legalizacija evtanazije, ni potrebno. »Trenutne možnosti [in te so v Slovenije podobne kot v Nemčiji] zadoščajo, če zdravniki in ljudje v naši družbi svoje zadolžitve do soljudi jemljejo resno. /.../ Edina pravna regulacija, ki bi jo zdravniki, če smo pacientom ustrezno stali ob strani, morali zahtevati, je zaščita pred kaznijo.« (Jens in Küng, 2009: 133) Nekaj podobnega trdi tudi eden najbolj cenjenih nemških pravnikov Albin Eser:¹³ »Ena od možnosti bi bila, da se sicer vztraja pri krivdi, vendar se v takšnih primerih spregleda kazen« (Ibid.: 159). Zdravnik torej ostaja moralno kriv in soodgovoren, drugače tudi ne more biti, saj je v prvi vrsti on tisti, ki umirajočemu pomaga dostojanstveno umreti, vendar ta krivda ni nujno tudi etična,¹⁴ zato v takšnih primerih za seboj ne potegne oz. ne bi smela potegniti

¹³ Med drugim tudi član mednarodnega haaškega tribunala, ki je sodil vojnim zločincem na območju nekdanje Jugoslavije.

¹⁴ Etičnost in moralnost nista nujno identični drži oz. dejanji zato, ker je etičnost neke vrste kontrolna instanca moralnosti kot sistema uveljavljenih vrednotnih norm, običajev, drž ...; etičnost je v tem smislu metamoralna oz. je morali nadrejena. Sokrat je denimo ravnal nemoralno, ko je pod vprašaj postavljaj splošno priznane moralne in religijske norme atiškega polisa, njegova drža in intenca pa sta bili nasprotno globoko etični, saj je v ustaljenih moralnih normah prepoznaval slabosti, ki bi jih bilo smiselno, če naj tudi

kazenskega pregona. V Nemčiji lahko zdravnik umirajočemu pacientu v določenih okoliščinah in na njegovo prošnjo na nočni omarici pusti ustrezne tablete, ki pacientu pomagajo umreti. Tablete zaužije pacient sam. Nemčija sicer ni, kot nekateri zmotno navajajo, uzakonila zdravnikove asistencije pri samomoru, kar opisani primer dejansko je, temveč takšna dejanja pogojno dopušča in jih kazensko nujno ne preganja (kazensko pregonljivo bi bilo to dejanje denimo v primeru, če bi zdravnik napeljeval pacienta k samomoru). Gotovo obstajajo ne tako redki primeri, v katerih je iz sočutja tovrstna zdravnikova pomoč etično legitimna, zato bi bilo prav, da v Sloveniji razmislimo, ali ne bi bilo nemara bolje – namesto da se po nepotrebnem ukvarjamo s prizadevanji po uzakonitvi evtanazije in njihovega golemu nasprotovanju – zdravnikovih pravic v podobnih primerih razširiti in jih posledično zaščititi pred možnostjo kazenskega pregona, podobno kot to prakticira Nemčija. Na ta način bi se lahko elegantno izognili pravnim paradoksom, ki bi jih s seboj prinesla legalizacija evtanazije, preprečili bi širše sistemsko pogojeno prevrednotenje človekovega življenja, zlasti vrednotenja življenja neozdravljivo obolenih in umirajočih, hkrati pa bi znotraj intimnega razmerja med zdravnikom in pacientom slednjemu vendarle omogočili bolj dostojanstveno smrt kot to dopuščajo trenutne razmere.

Možnost razširitve zdravnikovih pravic v fazi pacientovega umiranja pa nujno pomeni za seboj tudi spremembo v razumevanju smrti. Ta praviloma za zdravnike pomeni neuspeh, osebni in strokovni, saj pacienta niso ohranili pri življenju; in načeloma je tudi prav, da zdravniki smrt pacienta doživljajo na ta način. Toda obstajajo tudi primeri, in njihovo število nenehno narašča in bo kot kaže naraščalo čedalje hitreje, ko smrt ne bi smela nujno pomeniti poraza zdravnika, medicine in pacienta, temveč prav nasprotno, rešitev in svojevrstno zmago. V določenih ekstremnih primerih življenje, kolikor je od njega ostalo le še golo trajajoče trpljenje, samo postane najhujša bolezen. *Pomagati umreti v takšnih primerih lahko pomeni tudi pomagati ozdraveti; ja, smrt lahko včasih pomeni ultimativno obliko ozdravitve.* To je pomembno izpostaviti prav zato, ker umiranje in smrt v naši kulturi preveč enostransko in prepogosto razumemo kot poraz; tudi in predvsem v medicini. Kot rečeno, je v večini primerov tako tudi prav; življenje je in mora ostati najvišja vrednota, sicer utegne družba zelo hitro zdrsniti na pred-humano raven boja vseh zoper vse. Toda s podaljševanjem našega življenja to ne velja vedno in nujno. Iz spoštovanja človekovega življenja in njegovega dostojanstva je v določenih ekstremnih okoliščinah smiselno življenje tudi skrajšati oz. pomagati umre-

družba postane boljša, spremeniti. Na smrt je bil obsojen zato, ker v njegovem času metamoralnost/etičnost oz. to, kar ti besedi pomenita, še nista bili v zadostni meri javno priznani platformi kritičnega presojanja prakticirane morale (podobno tudi Jezus nekaj stoletij kasneje). Danes bi morali biti modrejši, in etičnosti, ko je ta nedvomna, dati prednost pred moralnostjo vselej takrat, ko vztrajanje pri slednji pomeni dodatno nevarnost erozije humanosti. Kdor skratka dosledno spoštuje ustaljene moralne norme ne deluje nujno vselej dobro oz. etično. Iz tega seveda izhaja, da bi uveljavitev predlaganih razširitev zdravnikovih pravic lahko dobro zaživela le, če bi večina zdravnikov, ki spremljajo umirajoče, delovala etično; morali bi skratka biti zaupanja vredne etične osebnosti.

ti. To bi morala postati ultimativna etična dolžnost, ki izhaja iz temeljnega, ne-instrumentaliziranega, dosledno razumljenega, predvsem pa udejanjanega človekovega dostojanstva in njegovega nedeljenega spoštovanja. Gledati vstran in se tolažiti s tem, da neznosno trpečega izročimo v brezosebno oskrbo strojev, s humanostjo nima veliko skupnega, saj je v večini primerov izraz strahu, pomanjkanja poguma in pripravljenosti, da trpečemu ne obrnemo hrbta ravno takrat, ko našo pomoč najbolj potrebuje; to pa ni le izraz poraza naše moralnosti, temveč tudi in zlasti naše etičnosti.

Seveda mora ostati razmerje zdravnika in umirajočega pacienta popolnoma zaupno in vanj javnost, država, politika pa tudi mediji ne smejo imeti vstopa. Samo na ta način je možno zagotoviti okoliščine, znotraj katerih lahko zdravnik brez strahu pred medijskim linčem in kazenskim pregonom celostno, to pomeni strokovno in etično, presoja ter odloča o pacientovi avtonomno izraženi prošnji po ultimativni ozdravitvi ter o ukrepih, ki jih je v ta namen smiselno in dopustno sprejeti. Obstajajo primeri, v katerih je najvišji izraz človečnosti in spoštovanja življenja zbrati pogum in sprejeti odgovornost, da določenemu življenju pomagamo, da se v njegovo dobro čim prej izteče. Takšne odločitve zahtevajo zrelost in etično kompetentnost tako pacientov, zdravnikov kot tudi svojcev umirajočega, ne nazadnje pa tudi družbe, ki se zaveda, kaj spoštovanje življenja je in kakšne dolžnosti, ki gotovo niso vselej prijetne, iz njega v ekstremnih primerih izhajajo. Ker gre v tovrstnih primerih za izjeme in ne pravila – česar nikakor ne smemo spregledati –, na pravni ravni tega morda ne gre celovito reševati, vsekakor pa je nujno, kot to predlagata tako Niethammer kot tudi Eser, da določene medicinske ukrepe ob skrbi za umirajoče dekriminaliziramo. Na ta način ne bomo pomagali samo zdravnikom, temveč predvsem tudi neozdravljivo bolnim, da v posameznih izjemnih okoliščinah ne umirajo v nevzdržnih razmerah, izpostavljeni dolgotrajnemu nesmiselnemu trpljenju ali vegetiranju, zapuščeni in obupani, temveč ob skrbi, odgovorni in etično naravnani pomoči prijatelja in zaupnika – zdravnika. In ne nazadnje: s tovrstno kompromisno rešitvijo ne bi bili ogroženi temeljni standardi humanosti družbe kot celote; nasprotno, ob nujni predpostavki pretežno etičnega ravnanja zdravnikov, bi te standarde celo zvišali. Posamezne zlorabe bi bile seveda možne tudi znotraj takšne ureditve, njihov okvir pa bi bil vendarle bistveno ožji, kot če bi evtanazijo legalizirali v obliki človekove temeljne pravice.

Ker je tudi umiranje v širšem smislu še vedno del zdravljenja, bi v nakazani smeri kazalo celovito razmisliti, najprej med zdravniki samimi, nato na širši družbeni ravni in končno tudi znotraj prava. Cilj predlaganega postopka bi bila opredelitev tistih pravic (morda tudi znotraj za te namene posebej pripravljenega zakona o pomoči pri umiranju, ki bi predvidel tudi možne zlorabe), ki bi zdravnikom omogočale, da lahko z mirno vestjo ter v dogovoru z umirajočim in/ali z njegovimi najbližjimi slednjemu pomagajo dostojanstveno umreti. Ali smo dovolj zreli in odgovorni, da naredimo ta korak, pa bo pokazal čas. Zaenkrat smo pri reševanju problema pomoči umirajočim še lahko svobodni akterji, toda kmalu se to utegne

spremeniti. Dopustiti, da nas hitro spreminjajoče razmere ujamejo povsem nepripravljene, bi bila le še ena v vrsti naših neodgovornosti, morda celo usodna.

Euthanasia - Critical Comments and Suggestions

The introduction to this study includes a brief presentation and evaluation of the changed character of a certain part of contemporary philosophy in relation to the problem of euthanasia. The first part provides a critical confrontation with the current case of pro-euthanasia argumentation. The second part discusses the two controversial and still prevalent answers to the question: 'How to respond to the problem of prolonged and meaningless dying?' Further, the study presents certain perspectives and broader social effects that the legal admissibility of euthanasia may generate. The last part briefly presents the new proposal of the so-called third way.

Keywords: euthanasia, philosophy, aid in dying, the third way

Literatura

Hribar Sorčan, V. (2017). »Človekovo dostojanstvo v času umiranja in pravica do smrti«. *Analiza*, 21(2), str. 5–20.

Jens, W. in Küng, H. (2009). *Menschenwürdig sterben*. München: Piper.

Kant, I. (2005). *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC.

Ošlaj, B. (2017). »Zakaj je legalizacija evtanazije nedomišljena in nevarna ideja?«. *Anali PAZU HD*, 3(2), str. 29–42.

Ošlaj, B. (2018). »Človekovo dostojanstvo in evtanazija«. V *Razmišljanja o vprašanjih ob iztekanju življenja, Zbornik referatov in razprav*, Republika Slovenija Državni svet, št. 1, Ljubljana, str. 61–70.

Singer, P. (2008). *Praktična etika*. Ljubljana: Krtina.