

## IZ GERONTOLOŠKE LITERATURE

Schockenhoff Eberhard (2013). *Etika življenja. Temeljna načela in konkretna vprašanja. Celje: Celjska Mohorjeva družba in Društvo Mohorjeva družba, 571 strani.*

### ETIKA ŽIVLJENJA IN RAZMISLEKI OB NJEJ

#### 1. UVOD

Skoraj vsak dan lahko zasledimo podatek o novem tehnološkem ali znanstvenem dosežku, najsi bo na področju elektrotehnike, komunikacij, računalniške tehnologije, odkrivanja vesolja, novih materialov ali pa na področju medicine, biologije, psihologije. Večina večjih slovenskih in svetovnih medijev ima posebne razdelke ali strani namenjene znanosti, tehnologiji in zdravju. Na internetnih forumih in v raznovrstnih strokovnih revijah lahko vsak dan beremo o novih poskusih, idejah in odkritjih. Zdaj o celičnih odkritjih, ki obetajo premik v zdravljenju Alzheimerjeve bolezni, zdaj o merilcih, ki vgrajeni v telo omogočajo daljinsko nadziranje krvnega sladkorja, krvnega tlaka ali drugih vrednosti, zdaj zopet o tem, kako človek, ki prej zaradi izgube noge v prometni nesreči ni mogel niti hoditi, lahko teče s pomočjo umetne robotske okončine. In večina teh novic je navdušujočih! Ko beremo, kako vse prej in natančneje odkrivajo boleznit ter razvijajo vse boljša zdravila zanje, smo veseli. Srečni smo za vse tiste, ki so pravočasno in bolje zdravljeni, hkrati pa si po tihem mislimo, da je dobro, da sedaj razvijajo to, saj nikoli ne vemo, če ne bomo za čim podobnim zboleli tudi sami ali kdo izmed naših bližnjih. »Še dobro, da poznamo vedno več stvari,« rečemo in v marsičem imamo prav.

Pa vendar obstaja tudi druga plat te medalje. Na začetku prejšnjega stoletja so nanjo opozarjali ljudje kot so Fritz Jahr – nemški pastor, teolog, filozof in učitelj, ki je leta 1927 skoval izraz bioetika in že takrat predvidel mnoge razprave o bioloških raziskavah na živalih. Tak je bil Aldous Huxley – angleški pesnik, pisatelj, filozof in scenarist, ki je leta 1931 napisal svetovno znano delo *Brave New World* ali v slovenskem prevodu *Krasni novi svet*, v katerem nam z neverjetno nazornostjo slika možno strašljivo podobo popolnega, tehnično razvitega sveta. Tak je bil Albert Schweitzer – nemško-francoski zdravnik, filozof in misijonar, ki je za svoje največje filozofsko delo *O stahospoštovanju življenja* leta 1952 prejel Nobelovo nagrado in ki se je skupaj z Ottom Hahnom, Albertom Einsteinom in Bertrandom Russellom zavzemal za prepoved testiranja atomskega orožja. In taki so bili mnogi, mnogi drugi – pa vendar so bili le posamezniki napram večini.

Danes, ko je evforija nad hitrim znanstvenim razvojem in tehnološkimi dosežki nekoliko popustila, se te temne plati zaveda skoraj vsak človek. Če ne drugi, filmska industrija z nekaj novimi filmi o koncu sveta ali variantami na temo *Krasnega novega sveta* vsako leto poskrbi, da v nas ves čas, poleg navdušenja, živi tudi črv strahu pred posledicami napredka, ki smo mu priča. Podobno v nas zbujajo nelagodje opozorila ekologov, aktivističnih skupin ter same naravne spremembe. Tako evropski človek ni več le navdušen in optimističen. Kljub temu, da je v njegovih mislih še vedno močno zasidrana ideja vsemogočnosti napredka, v praksi vidi tudi njegove stranpoti.

Tako postaja vse bolj prestrašen, negotov in velikokrat se njegov optimizem spreminja v pesimizem. Po eni strani še vedno vidi čudeže napredka, vendar ima hkrati občutek, da že zre neizbežni konec, brezizhodni položaj, v katerega ga bo ta isti napredek pripeljal. Pa je to res edina možna rešitev?

Eberhard Schockenhoff s svojo knjigo *Etika življenja* ne zbuja takega vtisa. Ta nemški teolog in filozof v svoji knjigi pazljivo tehta in pronicljivo analizira miselne tokove, ki nam – najsi se tega zavedamo ali pa filozofsko in etično misel celo preziramo – krojijo tako današnji način življenja ter razumevanje sveta kakor našo usodo. Vendar avtor ne ostane le pri analizi in zgodovinskem ozadju. Ves čas nas namreč spodbuja, naj sami razmislimo o pomenu življenja. Spodbuja nas, da v velikokrat uporabljenih besedah človeškega dostojanstva, osebe in osebne svobode najdemo pomen, ki ga lahko razumemo in zato ponotranjimo. Od nas pričakuje, da si bomo konec vsakega poglavja v drugi polovici knjige (ki obravnava posamezno sporno biomedicinsko področje) ustvarili mnenje in kritično etično vodilo. In to ne na podlagi evforije, ki jo v nas pogosto vzpodbujajo mediji z zgodbami srečnih posameznikov (pri tem pa „pozabijo“ na številne brezimne, ki so na poti do sreče ostali brez svojih osnovnih pravic). In ne na podlagi pesimizma in strahu antiutopikov, ki nas hromita ali pa vodita v resignacijo ter fatalizem. Ampak s pomočjo logičnega uma, tehtanja argumentov in protiargumentov ter iskanja konkretnih rešitev – etičnih usmeritev in pravnih pravil. To ni le stvar strokovnjakov tega ali onega področja, ampak vsakega izmed nas. Na to opozarja pokojni profesor Jože Trontelj v svoji spremni besedi: »*Javno mnenje lahko odločilno vpliva na zakonodajalca, na delitev znanstvenega denarja, na vedenje znanstvenikov. Etične opredelitve na ravni narodov in mednarodne skupnosti so kritično odvisne od počenosti, od nepristranske javne etične debate.*«

Avtor te knjige in jaz z njim sva prepričana, da smo takšne debate in iskanja vedno novih rešitev ljudje zmožni. Tako kot smo bili nekje od 16. stoletja dalje z racionalizmom zmožni pognati stroj mogočnega tehnološkega napredka, je sedaj na naših generacijah, da se temu napredku zopet doda etično in duhovno komponento. Drugo nogo našega velikega človeškega organizma. Da bomo zopet dobro stali in pogumno hodili naprej.

## 2. KAJ JE ŽIVLJENJE?

Ameriški bioetik Darryl Macer je pred časom zapisal stavek: »*Bioetika je ljubezen do življenja.*« In imel je prav – etični vzgib v nas je tisto, kar varuje naše življenje. Je tisto, kar nas spodbuja k spoštovanju vsakega, še tako nebogljenega človeka. Tisto, kar v nas zbuja odpor, žalost ali celo gnus spričo nesmiselnega pobijanja. A da se zares lahko pogovarjamo o bioetiki, moramo najprej dobro razumeti, kaj sploh je življenje.

Vsak od nas ima takšno ali drugačno predstavo o tem, kaj je življenje. Vendar če bi nas nekdo nenadoma vprašal, kako vemo, da je nekaj živo, bi se verjetno marsikdo izmed nas zatekel k biološki definiciji, ki smo se jo naučili v šoli. Živo je za nas nekaj, kar se spreminja, raste in razmnožuje. Iz tega izhaja, da je to nekaj, kar je sposobno samoorganizacije in shranjevanja ter predajanja informacij, shranjenih v obliki DNK (deoksiribonukleniske kisline).

Na podlagi te definicije hitro dobimo predstavo, da je življenje le fizikalno-kemični proces. V vsakem primeru pa ga vede ali nevede omejimo na tisto, kar mislimo, da je edini najmanjši skupni imenovalec vsemu živemu. Vendar ko nas je strah, da naša definicija življenja ne bo zajela vsega živega, hkrati pozabimo na drugo, nič manjšo nevarnost. In sicer nevarnost, da naredimo definicijo življenja tako grobo, tako minimalistično, da ob njej nimamo več predstave, o čem govorimo, ali povedano z

drugimi besedami, da ne ujamemo več njegovega bistva. Če povedano zamenjamo s primerom, bi se glasil nekako takole: če želimo, da si nekdo, ki še nikoli ni videl snega, predstavlja snežinko, kako bomo to naredili? Verjetno mu ne bomo povedali, v čem je snežinka drugačna od drugih stvari (na primer od kaplje vode) ali pa mu našteli, koliko katerih atomov jo gradi, ampak mu bomo opisali predvsem, kaj jo dela posebno. Povedali mu bomo, da je hladna, belo-prozorna, da prileti iz oblaka, da je mehka in lahka, da se ob stiku z našo toplo kožo stopi in da se na hladni podlagi prime ter naredi belo odejo. In podobno je z življenjem. Biološka definicija nam odgovori, kako se rastlina ali žival razlikujeta od kamna, pove nam, kako sta zgrajena, ne da pa nam odgovora na vprašanje, kaj dela rastlino ali žival in vse procese v njima žive. In nam tako konec koncev ne pove o življenju samem skoraj nič. Ali kot opozarja Schockenhoff, biološka definicija življenja sama za svojo objektivnost plačuje veliko ceno: prezre, kaj iz fizikalno-kemičnih procesov dela konkretno, edinstveno živo bitje.

Zelo pri srcu mi je primerjava, ki jo avtor uporablja na začetku knjige. V njej pravi, da tudi če si zamislimo življenje le kot kemične procese – informacijo, ki se po tem izrazi v neki obliki – hitro vidimo, da ga ne moremo preprosto primerjati s softverom (programsko opremo) in hardverom (strojno opremo) v računalniku. Medtem ko hardveru lahko damo skoraj poljuben softver, je za življenjski princip (eno bistvenih stvari življenja, ki ga je v tem primeru filozofija že od Aristotela dalje imenovala duša) značilno, da se nanaša na določeno telo. Telo ima le eno dušo in duše ne moremo prestaviti v drugo telo, ker je del tega telesa. Kot tako je vsako življenje edinstveno in nezamenljivo, in ko pomislimo nanj, rečemo: ta žival, ta rastlina ali ta človek. Predvsem pa življenjski princip ni brez oblike, ni nekaj abstraktnega, ampak ima svoje konkretno telo

– bakterija celico, roža obliko rože in človek človeško obliko.

Druga zanimiva pot k doumevanju svojevrstnosti življenja, po kateri nas vodi Schockenhoff, je pot razvoja življenja – evolucije. V človeka ali celo živali, rastline in drugo živo usmerjen razvoj sveta danes ljudje velikokrat zavrnejo. Bodisi zaradi prevelike podobnosti z vero bodisi pa, po mojih opažanjih, zaradi nekega nenavadnega nezadovoljstva s svojo vrsto, ki je zajelo predvsem zahodno civilizacijo. Ampak ko spremljamo dolgo zgodovino razvoja narave in pojava živega, ali ni znanstveno vendarle veliko bolj neverjetna misel, da je kocka evolucije vedno znova padla pravilno in ob pravem času – se pravi točno tako, da je omogočila nadaljnji razvoj, ki je vodil najprej v pojav življenja, nato pa v vse večjo kompleksnost živih oblik in nazadnje do človeka?

In pri tem se ponovno pojavi vprašanje, nakazano že v začetku tega dela. Kako naj le s pomočjo neživega sveta – fizikalno-kemičnih procesov, opišemo življenje? Ali ni to malo podobno, kakor da bi hoteli le s kapljo vode opisati snežinko? Hans Jonas odgovarja: *»To, kar je življenje, lahko razumemo samo, če izhajamo iz življenja samega, in ne, če izločimo njegove značilne pojave. Zato potrebuje naravoslovna opredelitev življenja, za katero velja, da mora biti izključeno tako lastno doživljanje opazovalca kot tudi vživljanje v druga živa bitja, dopolnitev z razširjeno zaznavno perspektivo ... Opazovalec življenja mora biti vnaprej pripravljen skozi življenje samo.«* Ali bolj jedrnato: *»Le življenje lahko spozna življenje.«* V tem primeru pa življenja ne opazujemo več le od zunaj (kar v primeru življenja tako ali tako ni mogoče, glede na to, da smo sami živa bitja), ampak smo nenadoma postavljeni v položaj soudeleženca. In kot takega nas ne zanima več le minimalna razlika z neživim, saj že pri sebi vidimo, da to ni bistvo.

S pogledom iz te nove smeri si lahko dovolimo opazovanje življenja na vsaki stopnji razvoja – na lastni, pa tudi na drugih, nam sorodnih, najvišjih stopnjah. Tako pridejo na dan novi izrazi življenja. In zanimivo, s takim opazovanjem najdemo značilnosti, ki so nam prej ušle izpred oči, pa vendar jih lahko v svoji zasnovi najdemo že na sami meji med živim in neživim. Zelo dobro jih opiše Schockenhoff.

1. Tako lahko govorimo o živem telesu kot o funkcionalni celoti. Medtem ko meje neživega telesa predstavljajo le zaporo – mejo z okolico –, so meje živega telesa zapora, hkrati pa tudi odprtost – možnost izmenjave med telesom in okolico.
2. Za živo telo je značilno gibanje, tako v njem samem kot premikanje živega telesa v okolici kot to vidimo pri srni, ki v večernem mraku beži proti gozdu. Življenje ima nek lasten motor, ki ga ves čas poganja. To se godi na ravni vsake celice, pa tudi tistega, kar dela vsako telo edinstveno in zaradi česar pri spečem človeku, še vedno vemo, da je isti, živ človek.
3. Za živa bitja je značilno tudi razmerje med delom in celoto. Razmišljanju o tem lahko sledimo vse do Aristotela in Kanta. Slednji ugotavlja, da lahko telo pojasnimo le s pomočjo delov (v primeru človeka organov), ti pa lahko delujejo le kot del telesa in nikakor ne vsak zase kot pri mehanskem stroju.
4. O življenju lahko govorimo kot izrazu notranjega sveta. Že pri opazovanju svojega življenja naletimo na notranji svet – svet doživljanja, zavedanja. In ko srečamo nekoga drugega, preko svojega telesa srečamo ne le telo, ampak tudi ta nedoumljivi notranji svet drugega. Iz česar nam Jonas zopet postavlja vprašanje: »Kje drugje je lahko začetek notranjosti, kot na začetku življenja?«
5. Ko iščemo notranji svet živega bitja, najdemo v tem novo značilnost življenja

– njegovo svobodo. Mogoče se bo na začetku slišalo nekoliko čudno, da pojem svobode povežemo z vsem živim. Vendar Schockenhoff nazorno in potrpežljivo pokaže, kako lahko sledimo predstopnjam svobode ali »svobodi v kali« vse do temeljev oživljene narave. Že na najnižji ravni živega se pojavi presnova – organska svoboda, ki loči živo od neživega. Živo telo (na primer enoceličar) neživo snov uporabi za svoj gradnik in se tako ohranja pri življenju. S spreminjanjem oblike se svoboda povečuje. Žival je v svojem teku preko savane svobodnejša od rastline v isti savani. Skupaj z njeno svobodo pa se povečuje tudi kompleksnost njenega zavedanja. Oba dosežeta višek v človeku, ki ne poseduje le sposobnosti za presojo, ampak tudi zmožnost, da se sprašuje po vzrokih in izbira cilj. Vendar, kakor zanimivo in preudarno na tem mestu opozarja Schockenhoff: kot vsaka lastnost, ki se postopoma razvije v živi naravi, tudi svoboda ni nezadržno napredovanje v varno prihodnost, ampak z vidika biologije eksperiment narave, čigar končni uspeh ali neuspeh ostaja zaenkrat odprt. Iz česar nujno sledi vprašanje za nas kot posameznike in kot del človeške skupnosti: Kaj bomo naredili s svojo svobodo in s svojimi sposobnostmi? Saj je iz vsega povedanega več kot očitno, da odgovor na to vprašanje nikakor ni samoumeven, vendar je pa bistvenega pomena za naš nadaljnji razvoj.

6. Nadalje lahko opazujemo življenje kot srečanje. Vsako živo bitje potrebuje nekoga drugega, da lahko živi. Pa najsi bo to na osnovni ravni izmenjevanja, na instinktivni ravni živali ali na zavedni ravni človeka, ki se odpre drugemu človeku. Martin Buber tako pravi: »Človek postaja jaz ob ti-ju.« Ali z drugimi besedami: človek se lahko v polnosti razvije kot človek šele ob drugem človeku.

7. Nazadnje lahko govorimo o življenju z vidika nujnosti smrti. Vse na svetu je minljivo, a le živo bitje se postara in umre. Smrt sama ni sestavni del življenja, ni njegovo bistvo ali cilj, saj je nekaj izven življenja in nima samih značilnosti življenja. Vendar je vseeno za življenje samo zelo pomembna. *Na ravni vrste omogoča obnovev in pomladitev in s tem na paradoksen način, kakor pravi Schockenhoff, kakor protisila deluje na neizbežno staranje posameznikov. Na ravni posameznika pa služi umrljivemu življenju s tem, da razkriva njegovo resnost, težo in pomembnost.*

Če torej povzamemo: življenje ni le fizikalno-kemični proces, ampak funkcionalna celota, v kateri so del in celota prepleteni na edinstven način; življenje je izraz notranjega sveta, je usmerjenost v svobodo, je možnost in nujnost srečevanja in je nazadnje nekaj, čemur umrljivost daje enkratnost in nepreklicnost. In ko razumemo vse to, je še toliko bolj razumljivo, zakaj v vsaki svoji obliki zasluži naše spoštovanje in skrb – stvari, ki smo jih poimenovali etika.

### 3. ETIKA ŽIVLJENJA

Razvoj biomedicinskih tehnik spreminja naše bivanje v njegovih najbolj osnovnih procesih. Tako z umetno oploditvijo, raziskavami na zarodkih, splavom in gensko diagnostiko posegamo na področje rojstva ter spreminjamo pomen očetovstva in materinstva. Vizije transhumanizma, ki govorijo o izboljšanih ljudeh s povečano in bolj intenzivno stopnjo bivanja, grozijo življenju samemu. S paliativno oskrbo spreminjamo umiranje. Z zdravljenjem za vsako ceno z ene strani in z evtanazijo z druge postavljamo pod vprašanje smrt.

Zdi se, da se je naša človeška ladja s hitrim tokom znašla v globokih vodah. Zaradi tega Schockenhoff pravi, da je za našo prihodnost nujno, da se vprašamo: »Ali zmoremo kot

*človeštvo z etičnim preudarkom krmariti te vode globalnega procesa v katerem živimo, ali pa smo temu procesu le nemočno prepuščeni?«*

Vdati se v usodo, preden sploh poskusimo, je očitno nesmiselno. Pa vendar nas ljudi velikokrat mika, da bi naredili prav to – da ne bi zavzeli stališča, da ne bi poskušali usmerjati ali celo spreminjati miselnosti, ki nas odrija proti čerem, da ne bi tehtali smiselnosti in posledic pravnih ter političnih odločitev. Ampak ali pri tem pomislimo, da je tudi takšna drža odločitev, s katere posledicami bomo morali živeti? Če verjamemo v svobodo in svobodno voljo, ljudje nismo prepuščeni usodi, ampak sami krojimo prihodnost – kot posamezniki in kot skupnost. Res pa je, da naloga ni vedno lahka. Kakor se razlikuje naše razumevanje življenja, je tudi pogledov na bioetična vprašanja veliko. Tako je najti skupni jezik včasih težko, vendar ponavljam: ne nemožne.

Da bi bolje razumeli današnjo množico stališč v bioetiki, se je dobro najprej ozreti v preteklost. Avtor knjige razdeli bioetično razpravo preteklih desetletij v tri faze.

Predstavnika prve faze sta protestantska teolog Joseph Fletcher in Paul Ramsey. Fletcher (znan kot predstavnik radikalne situacijske etike) je v svoji knjigi *Morals and medicine* (1954) vsakemu medicinskemu področju pripisal še določeno pravico: medicinsko postavljanje diagnoze – pravica do poznavanja resnice; kontracepcija – pravica do nadzora starševstva; umetna oploditev – pravica do premagovanja stanja, da nekdo ne more imeti otrok; sterilizacija – pravica do izključitve starševstva; evtanazija – pravica do smrti. Pri tem gre za radikalno spremembo razmišljanja v smeri pacientu lastnih pravic in avtonomije. Namesto splošno veljavnih norm, ki dajejo človeku zavezujoče sporočilo o tem, kaj naj v določeni situaciji stori ali opusti, stopi sedaj v ospredje ustrezna odločitev razsvetljenih posameznikov. To pomeni, da sta do takrat

najbolj obvezujoči normi zdravnikovega ravnanja – ohranjati življenje in prepoved ubijanja – odpravljeni s pravico njegovega pacienta do lastne odločitve. To je pripeljalo do razmišljanja, usmerjenega v pravice, ki ga v različnih oblikah slišimo še danes. Hkrati pa se je, ko smo ljudje postavili v ospredje le človekovo avtonomijo in njegove pravice, podrl marsikateri jez, ki nas je dolga stoletja varoval pred poplavami škodljivega samovoljnega ravnanja. Če sta namreč najvišji vrednoti avtonomija in pravice, torej jaz v svoji najbolj nasilni obliki, potem za posameznikovo svobodo v naravi ni nobene omejitve več. Tedaj človek lahko, sme ali celo mora početi, kar ga je volja. In celo osebna svoboda sočloveka in odgovornost do narave mu ne pomenita nobene ovire več.

Šestnajst let kasneje je Paul Ramsey izdal knjigo, ki je bila višek in zaključek prve, začetne faze. V tem času se je razmišljanje že premaknilo iz individualne etične ravni odnosa zdravnik-pacient k socialno etičnemu in družbenemu kontekstu. Spoštovanje pacientove zmožnosti za odločanje kot najvišje bioetično načelo je po Ramseyju abstraktno in prazno, dokler to spoštovanje ne vključuje tudi spoštovanje pacientovega osebnega dostojanstva v ranljivi situaciji, ko je bolan in ko mora umreti. Gre torej ponovno za premik poudarka: od pozornosti, usmerjene le na spoštovanje pacientove avtonomije, k pozornosti na pacientovo zdravje in osebo.

Drugo fazo bioetične razprave je zaznamoval predvsem v Texasu živeči filozof Engelhardt, ki je leta 1979 skupaj z Beauchampom in Childressom izvedel študijo *Principles of Biomedical Ethics*. V tem obdobju se je bioetika jasneje zavedla svoje vloge v družbi in se jasneje ločila od religioznega okolja, ki ji je vlival svoj pečat v prvi fazi. V središču pa je še vedno ostalo predvsem načelo avtonomije. Beauchamp in Childress sta temu načelu dodala še načela neškodljivosti, dobrotelosti in pravičnosti

ter to poimenovala *common morality* (sredinska načela). Vendar imajo ta sredinska načela vsaj eno veliko pomanjkljivost. Zaradi svoje sredinskosti jih namreč različni ljudje lahko razumejo zelo različno. Tako lahko na primer hkrati, ko z načelom dobrotelosti (ki vodi ravnanje za dobro počutje drugih) pohvalimo humanitarne delavce, z načelom neškodljivosti (ki prepoveduje komurkoli povzročiti fizično ali duševno zlo proti njegovi volji) opravičimo zdravnike v nacističnih taboriščih, ki so pobijali duševno bolne, ki niso mogli izraziti svojega nestrinjanja z nečloveškimi posegi.

Prav tako niti Engelhardt niti načela *common morality* ne morejo povedati človeku, kako naj se kot oseba razvija, ne človeštvu, kaj je res dobro zanj – to pa je eden glavnih smotrov bioetike. V strahu, da bi ogrozili avtonomijo posameznika ali prizadeli katero njegovih mnogih pravic, se namreč izogibajo izražanja splošno veljavnih stališč in postavljanja norm. Še več: iz tega časa izvira miselnost radikalnega liberalizma, ki od človeka v imenu strpnosti zahteva spoštovanje celo odklonskih moralnih pogledov, in to tudi tedaj, ko jih ima za napačne ali nevarne. Tako na primer predstavniki te miselnosti tisočletja staro pravilo *Ne stori drugemu tega česar ne želiš, da drugi stori tebi!* ali v pozitivni obliki *Delaj drugemu, kar si želiš, da bi se zgodilo tebi!* razumejo predvsem kot tiranski poskus vsiliti drugemu lasten pogled na to, kar je dobro za življenje. In čeprav se to pravilo v taki ali drugačni obliki pojavlja v skoraj vseh kulturah, vidijo radikalni liberalisti v njem le možnost za kršenje pravic drugače mislečih. Iz česar zanje logično sledi, da mora obstajati novo pravilo, ki naj mu sledi človeška dobrotelost. V tem primeru: *Stori drugemu, kar je z njegovega vidika dobro zanj.*

Ta navidez strpen, vsem ljudem prijazen stavek, ki ga velikokrat tako ali drugače zapikiranega slišimo tudi danes, pa ima v praksi lahko katastrofalne posledice. Za nas bi lahko

namreč pomenil, da bomo zdravniki v Sloveniji v nekaj letih morali pomagati pri izvajanju križnih amputacij, ki jih zapoveduje šiiratsko pravo. Ne zaradi tega ker bi mislili, da je takšno dejanje pravilno ali nenevarno, ampak preprosto zato, ker bi od nas to pričakovala družba, ‚strpna‘ do ‚pravic‘ šiiratske manjšine, ki zase meni, da je to zanje najboljši način pravne ureditve. Prav tako lahko zelo kapitalistično usmerjena manjšina bogatašev s svojo željo po še več dobička – do katere ima pravico in ki je z njihovega vidika očitno dobra zanje, upravičeno konča socialno ureditev države. Posameznik s svojo željo po odmevnem samomoru, do katerega ima zopet pravico in je po njegovem zanj edina dobra rešitev, lahko v letalski nesreči pokonča več sto ljudi. Človekova svoboda in avtonomija brez omejitev ter upoštevanje človekovih pravic brez odgovornosti pomenijo veliko nevarnost tako za razvoj vsakega posameznika kakor za razvoj družbe na bioetičnem in drugih področjih. Človekove pravice in avtonomija lahko tudi ogrožajo drugega človeka ali družbo in manjšina je lahko tudi grožnja večini.

Da bi zopet našla varna tla pod nogami, je videla anglosaksonska bioetika le en izhod: omejitev etike na etiko, ki vse udeležence obvezuje, da svoje konflikte rešujejo po poti mirnega sporazumevanja, to pomeni sprotnega dialoškega dogovora. Vendar je tudi v takem razmišljanju, ki nam je danes prav tako blizu, skritih nekaj zank.

Prva zanka, na katero opozarja Schockenhoff, je, da takšna moderna etika (ki ne temelji več na religiozni ali metafizični podlagi in je pripravljena na dialog vseh, ki imajo kaj prispevati) ne bi smela biti anitreligiozna, saj tako nasprotuje sama sebi. Pa vendar, ali je v praksi temu res tako? Če pomislimo na naš vsakdan: ali lahko enako mirno poslušamo in razumsko tehtamo glas krščanske etike kakor glas kake druge sekularne etike? In to kljub temu, da se

nas večina zaveda dolge krščanske tradicije na področju skrbi za druge in vsaj do neke mere poznamo krščanski nauk, ki uči spoštovanja do prizadetih, trpečih in umirajočih. Dejstvo je, da je svetovni nazor krščanske vere eno od moralnih izhodišč. In dobro bi bilo, da bi ga kot takega vzeli resno in odprto, ne z vnaprejšnjo odločitvijo proti. To mogoče še bolj kakor za nemškega bralca velja za slovenskega človeka. *Če pošteno prisluhnemo, namreč vidimo* – kakor v uvodu piše profesor Trontelj –, *da je teološki pogled veliko zmernejši, mnogo realnejši in uglašen z znanostjo, kakor lahko zaznamo v medijih*. In kot tak lahko veliko doprinese k iskanju skupne rešitve. Seveda pa zanj, enako kakor za druga moralna izhodišča, velja, da izven meja svoje verske skupnosti ne more zahtevati normativne vrednosti.

Druga zanka, v katero se lahko ujamemo, je drža anglosaksonske etike same. Ta etika se namreč pretvarja, da ima položaj, ki je neodvisen od zgodovinskega ozadja in ki je onstran vseh religioznih tradicij. Zaradi tega si na videz upravičeno jemlje položaj ‚nepripranskega‘ sodnika, ki deli ‚pravično‘ sodbo v bioetični razpravi. Istočasno pa nam pri tem ves čas izpod svojega predpasnika stresa množico miselnih nazorov, ki oblikujejo naše javno mnenje in s tem vplivajo na naše odločanje. Pri tem je celo tako pretkana, da nas s svojo vzvišeno, razsvetlensko ter (kot smo zgoraj omenili) ‚nepripransko‘ držo prepriča, da ne potrebuje nobenega razmisleka in kritike. Odone se v plašč naravoslovne znanosti, ki mu miselno praviloma ne oporekamo, in nam v tej preobleki proda filozofski razmislek. Tak filozofski razmislek nato ponotranjimo pod etiketo ‚znanstveno‘, čeprav bi bil marsikak tak paket v kritični razpravi zavržen zaradi svoje nesmiselnosti ali celo nasprotovanja samemu sebi. Tako delček našega upravljanja v tem primeru v resnici ne kroji niti naravoslovno dognanje niti filozofski utemeljen razmislek,

ampak dogma, ki smo jo zaradi svoje slepe pege brez vprašanja kupili.

Poglejmo primer. Ko smo v prvem delu govorili o življenju, smo omenili evolucijo. Sedaj pa pri sebi pomislimo, kakšno je naše stališče do nje. Razmislek o evoluciji lahko pogledamo od bliže. Schockenhoff ga v drugem poglavju knjige razdeli na tri ravni. Če sledimo njegovemu modelu, na prvo raven postavimo biološka dejstva, ki dokumentirajo evolucijo vrst iz enega skupnega izvora (DNK, morfološke podobnosti, paleontološke najdbe ...). Na drugi ravni je znanstvena teorija, ki nudi model razlage evolucije. Na tretji pa ima svoje mesto nazor – naš pogled na svet, ki izhaja iz te teorije. Vsi se bomo verjetno strinjali, da prvo in drugo raven utemeljuje naravoslovna znanost in da danes redko kdo dvomi v njuno pravilnost. Sedaj pa poglejmo, kako je s tretjo ravnjo. Ta se ukvarja z vprašanjema, zakaj je evolucija potekala tako, kakor je, in kaj to pomeni za nas ter naše mesto na svetu. Je torej stvar razmisleka, filozofije. Kot smo ravno ugotavljali, mora biti vsako dognanje in vsak razmislek podvržen znanstveni kritiki – dvomom in razpravi –, ki loči zrnje od plev. Na prvi in drugi ravni razmisleka o evoluciji znanstveniki ob vsakem odkritju znova in znova preverjajo veljavnost prej doseženih zaključkov. Na tej tretji ravni pa se zgodi nekaj čudnega. Možna razmisleka na podlagi teorije evolucije sta predvsem dva. Bodisi mislimo, da je potek evolucije smiseln (da je za vsakim njenim korakom nek smoter), bodisi pa verjamemo, da je razvoj živega sveta, kakršnega poznamo danes, le posledica naključij. Nekateri boste mogoče na tem mestu ugovarjali, da je možno tudi ne imeti stališča. Ampak ne imeti stališča pomeni napeljati vodo na mlin večini in je skoraj enako kakor pritrditi splošnemu mnenju, ki nam v tem primeru previdno ponuja naključnost. Zanimivo pri vsem skupaj pa je, da se, medtem ko je skupina ljudi, ki zagovarja

smotrnost evolucije ves čas podvržena kritiki, o naključnosti tako rekoč ne govori. Sprejemamo jo namreč kot del naravoslovne znanosti – kot logično nadaljevanje naravoslovno utemeljene prve in druge ravni, v resnici pa je empirično ravno toliko utemeljena, kakor miselnost, ki zagovarja smoter; oboje je namreč enako miselni nazor. Če sledimo razmisleku v prejšnjem odstavku, vidimo, da s tem, ko ‚naključnosti‘ ne jemljemo kot filozofske misli, kot taka tudi ni deležna kritike. Ker pa v resnici tudi ni del naravoslovne znanosti, nima nobene kontrole ali odziva niti na empiričnem področju. Za moderno miselnost, ki v tem primeru zagovarja naključnost, kritičen razmislek pomeni edino realno nevarnost. Zato verjetno ni naključje, da ta ista miselnost med ljudmi spodbuja prezir ter omalovaževanje filozofije, etike in morale. Za filozofijo tako slišimo, da je preživela in filozofiranje je razumljeno kot slabšalno ime za dolgozeženje. Na ta način onemogočen razmislek o *naključnosti* je torej postavljen ob bok kritiki podvrženi *misli, ki zagovarja smoter*. Pa vendar se druge misli izogibamo ravno zaradi prepričanja, da je versko-ideološko dogmatska, medtem ko prvo sprejemamo brez vprašanj v želji, da bi ugodili moderni miselnosti. Absurdno, se vam ne zdi?

In ravno zaradi te zanke potrebujemo knjige, kakršna je Schockenhoffova *Etika življenja*; zato potrebujemo kritične pogovore. Da odkrijemo slepe pege v bioetični razpravi, jih podvržemo kritični misli in se šele potem odločimo, ali smo jim v resnici pripravljeni slediti ter postaviti naše življenje na takšno podlago. In da se ne vdamo zadnji zanki anglosaksonske miselnosti, ki nas na podoben prikrit način prepričuje, da je neuspešen vsak skupen poskus utemeljitve etike, še preden so bile alternative sploh preverjene. Če ne pride mo nikamor po deduktivni poti, ki išče najbolj upravičeno izmed mnogih etičnih vrednot in temeljnih pravil, ki jih je treba varovati, nam



Schockenhoff ponuja drugo pot. Sam pravi: »Končna utemeljitev etike pa je vendarle možna tudi po reflektivni poti, s tem da odkrijemo tiste osnovne predpostavke, ki nas ne morejo previrati in jim ne moremo odreči pritrditve, ne da bi zašli v protislovje sami s seboj. In nenavadno je, da anglosaksonska bioetika še ni razmislila o takšnih transcendentnih zasnovah.«

#### 4. POGLED NA ODNOS MED NARAVNO IN ČLOVEKOM

V nadaljevanju Schockenhoff v knjigi *Eti-ki življenja* govori o nastanku novodobnega dualizma, ki mu je sledilo prizadevanje, da bi prišli od tega razkola nazaj k enotnosti ter ta spoznanja poveže z njihovim pomenom za današnjo bioetiko.

Vse bolj smo prepričani, da se tehnologija in znanost že dolgo ne menita za naravo, kakor bi se morali. Čeprav znanost naravo preučuje, tehnologija pa jo je imela za osnovno orodje, sta se obe vedi od nje odtrgali in odplavali tako daleč, da do nje le stežka čutita spoštovanje in odgovornost, ki bi ji jo bila kot mlajša otroka dolžna. Dolga leta sta lahko ta izgubljeni otroka živela na račun dote, ki sta jo odnesla s sabo v svet in se pri tem pretvarjala, da staršev nimata. Šla sta celo tako daleč, da sta zanikala kakršno koli povezavo z materjo naravo. Danes pa, ko so njune vragolije prizadele tako naravo kakor biosfero, ki obdaja človeka – danes, ko njuni nebrzdani poskusi grozijo, da bodo uničili nas same, pa si ne moremo več zatiskati oči in se pretvarjati, da se nas dogajanje ne tiče. Ali kot pravi Schockenhoff: *ne moremo se več izogibati vprašanjem, kateri položaj nam pripada v strukturi življenja narave in kakšen pomen ima naše sorodstvo z naravo za našo lastno človeškost.*

Da bi bolje razumeli, kako je do tega razkola pravzaprav prišlo ter kaj to pomeni za današnji čas, in bili s tem bolje pripravljene na iskanje rešitev, se moramo najprej ponovno sprehoditi v preteklost.

#### 4.1 OD ANTIKE DO NOVEGA VEKA

Vse do zgodnjega novega veka so ljudje na tak ali drugačen način razumeli človeka kot mikrokozmos, se pravi svet v malem, in svet kot makroantropos, se pravi kot človeka v velikem. Narava je bila tako mišljena kot živ organizem, v katerem so vsi deli po analogiji s človeškim telesom skrivnostno uglašeni (Schockenhoff). Platon govori o ideji »oblike« (*eidos*). Aristotel uvede pojem duše, ki ga aplicira na celotni svet narave in predstavlja enovito življenjsko središče vsakega živega bitja. Vsako živo bitje ima tako lastno vrednost, ki je usmerjena k podreditvi enkratnemu celotnemu smotru narave. Stoiki predstavo kozmosa kot svetovne zgradbe povežejo s človekom ter tako govorijo o duši sveta. Kozmos je še vedno živo bitje, ki ga naseljujejo številni med seboj odvisni predstavniki mineralnega, rastlinskega in živalskega sveta. Vendar njegovo središče postane človek. Šele v njem doseže smoter svoj cilj – to je pojav Logosa. To ne pomeni, da pojava Logosa, ali kakor ga kasneje imenujejo patristični teologi, Božjega Logosa, ne vidijo v kali že na nižjih stopnjah razvoja življenja. A šele v človeku, z njegovim razumom in spoznanjem dobrega in slabega, pride Logos do polnega izraza. Tako je človek del narave in vendar je hkrati edini med vsemi živimi bitji sposoben svobodno ter odgovorno odločati o svojem življenju. To pa ga, kot je razvidno zgoraj, ne loči od kozmosa, ampak poveže vse z njim. Smoter vsakega živega bitja sedaj ni več v izpolnitvi njegove posebne »oblike«, ampak v njegovi vrednosti za višje stopnje življenja in v njegovem prispevku za urejenost celote, višek katere je človek.

Tako smo iz Aristotelovega obravnavanja narave, ki je osredotočeno na individualno bit posameznega bitja, prišli na univerzalno teološko interpretacijo sveta. Ta pa je kmalu našla vstop v krščansko teologijo. Avguštin tako piše, da ima človek z minerali skupno to,

da je, z rastlinami in živalmi življenje, z angeli duha. Na njegovi podlagi Tomaž Akvinski nadaljuje, da je Bog sam v tem zamišljen kot skrivnostno središče gravitacije, h kateremu teži vse, kar obstaja. Teološka obravnava narave se tako povezuje z antičnim učenjem in biblično zamislijo stvarjenja. Hierarhija živega še vedno doseže svoj višek v človeku, vendar kozmos s človekom v sredini ni več zadosten sam sebi, ampak se obrača k presežnemu in s tem usmerja pogled nad naravo. Človek, narejen po Božji podobi, je na poti izpolnitve stvarstva. Vendar se Tomaž zaveda, da je človek pri tem skrajno ubog in slaboten. *Svoje življenje mora živeti nag in negotov in je v vsem skrajno odvisen od pomoči drugih bitij, ki jim je v posebno čast, da mu na poti k njegovemu končnemu cilju podarijo toplino, oblačila in hrano* (T. Akvinski). V vsem tem vidimo veliko prepletenost človeka z naravo.

#### 4.2 NOVOVEŠKI DUALIZEM

V začetku novega veka pa se je z razvojem naravoslovne znanosti zgodilo nekaj nepričakovanega – človek je postal nasprotnik narave in narava zanj nekaj, kar mu je tuje in se mu ves čas odmika. Začetek tega je bil postopen in skoraj neopazen. Kot vemo, je Nikolaj Kuzanski z utemeljitvijo eksperimenta postavil temelj modernega naravoslovja. Eksaktnost rezultatov, do katerih nas pripelje eksperimentalno opazovanje narave, izhaja iz tega, da je možno poskus ponoviti. Če pa želimo, da je znanje objektivno in ponovljivo, se je zdelo nujno, da človek izstopi iz narave in da do nje zavzame stališče neudeleženega zunanjega opazovalca. Francis Bacon (eden od teoretičnih utemeljiteljev modernega ideala znanosti) kmalu za njim povsem ovrže sholastično filozofijo kot izmišljotino človeške duše in vidi novi ideal interpretacije narave v razcepljanju živega na elemente tako dolgo, dokler se ne pojavi brezoblična materija v vsej svoji zakonitosti.

Toda šele Descartes (ki se prav tako prišteva k utemeljiteljem moderne znanosti) v svojih razmišljanjih uresniči popolno matematiziranje in geometrizacijo naravnega sveta. V zunajčloveškem svetu in celo svojem telesu vidi le še brezoblično, raztezajočo se materijo, ki je brez svojega lastnega smotra in postaja material za postavitev človekovega smotra. Ker stvari nimajo več vnaprej danega smisla, kot so ga imele v antiki in srednjem veku, postane narava stvar odkrivanja, spoznavanja in spreminjanja – človeška služabnica. Človek pa njen *maitre de possesseur* – gospodar. In tako dobi naravoslovje proste roke.

Tako razmišljanje je povzročilo velik napredek, hkrati pa je prineslo v današnjem času vidne hude posledice. Nekateri izmed naših poskusov in rezultatov tega prostega naravoslovnega in tehnološkega napredka so iztrebili to ali ono živalsko vrsto, z onesnaževanjem smo povzročili spremembe ozračja in povečali ozonske luknje, z izsekavanjem smo prej rodovitne dele sveta spremenili v puščave. Vendar se dualistična miselnost ni končala pri tem. Medtem ko si je klasično naravoslovje še predstavljajo univerzum kot uro ali velik stroj, v čigar zakonitosti lahko vedno globlje prodira raziskujoči človekov duh in je bil Bog mišljen kot stavbenik ali geometer, ki je svet že na začetku dobro ustvaril, a ga za tem prepustil ljudem, so najpomembnejši naravoslovci 19. stoletja v naravi ali človeškem telesu videli le še motor, ki ga ženejo vodljive energije, dokler pač enkrat ne preneha teči. Tako se človek ni le vedno bolj odtujil od narave, ampak logično posledično tudi od izkustva lastnega telesa in povezanosti s svojim živim organizmom – s seboj. Postopoma je izgubil predstavo o tem, kaj je in kakšno je njegovo mesto na svetu. Vrednost njegovega življenja je postala vprašljiva. Najbolj okrutno se je to pokazalo v času nacistične Nemčije v koncentracijskih taboriščih, ko so zdravniki v imenu znanosti začeli

opravljati številne, nečloveško krute poskuse na ljudeh – na živih človeških telesih. Vidi pa se tudi danes v številnih debatah o starih, dementnih, zarodkih, novorojenčkih, ki vedno znova kličejo po razmisleku o vrednosti in smislu človeškega življenja.

### 4.3 OD DUALIZMA NAZAJ K ENOTNOSTI

V 19. stoletju pa se je zgodilo še nekaj. Novoveško naravoslovje je z Darwinom našlo neke vrste protiutež izrinjenju človeka iz narave. Kot pravi Schockenhoff, *»nič ni moglo močnejše izraziti sorodnosti človeka z naravo kakor njegova vrnitev nazaj v živalski svet.«* Vendar je za rešitev teološke misli verjetno minilo preveč časa, saj niti povezanost z naravo ni mogla več rešiti vprašanja smisla. Namesto tega je znanost nadaljevala z razglabljanjem o naključnih mutacijah, selektivnem prilagoditvenem pritisku in se zadovoljila z opazovanjem preživetja vrst in uspešnega razmnoževanja. Seveda so se mnogi znanstveniki še vedno na tiho zavedali, da se neke za njihovimi odkritji ves čas postavljajo vprašanja: zakaj, čemu, s kakšnim namenom. Vendar, kakor je rekel evolucijski biolog Ernest Mayr, *»je smoter postal priležnica, brez katere znanstveniki ne morejo živeti, a tudi nočejo, da bi jih drugi videli v njeni družbi«* ali, po Kantovih besedah, *»vse bolj izrivan tujek.«* In tako se zdi, da smo svet in sebe začeli razstavljati na koščke, da bi ga bolje razumeli in smo to počeli tako dolgo, da smo vmes pozabili, kako jih sestaviti skupaj in čemu to delamo. Žal pa je to naše početje od nas zahtevalo veliko ceno.

V odgovor na krizo, v katero smo zašli, so se v filozofiji narave v zadnjem času razvili številni pristopi, ki služijo kot zasnova za trenutno obstoječe etične modele. Z izjemo utilitarističnega (ki je precej močan in včasih agresiven otrok dualizma) je vsem tem zamisljiv skupno premagovanje dualistične podobe

sveta, ki je scefirala enotnost med človekom in naravo (ter s tem povzročila konflikt znotraj človeka samega). Čeprav izhajajo iz različnih predpostavk, se v praksi marsikje prekrivajo. Naj jih, glede na Schockenhoffovo delitev, na kratko povzamem.

1. Antropocentričen pristop še vedno v središču postavlja človeka. Človek je končni smoter narave, ker je po eni strani kot naravno bitje in bitje s potrebami odvisen od narave, po drugi strani pa ji stoji nasproti kot razumno bitje, ki je sposobno zaznavati, biti svobodno in odgovorno.
2. Nasprotno ekocentričen označuje tiste modele etike, ki zahtevajo radikalno odvritev od antropocentričnega pristopa, saj mu pripisujejo glavno krivdo za motnjo ekološkega ravnotežja in s tem povezano samoogroženost človeštva. Pri tem patocentrična etika nalaga človeku neposredno obveznost do vseh živih bitij, ki so sposobna čutiti bolečino, biocentrična etika pa zagovarja človekovo moralno obveznost do vsega živega, tudi tistega, ki ne čuti.
3. Nazadnje fiziocentrična ali holistična etika uči obveznost človeka do celotne narave in s tem dosledno vključuje moralne pravice in pravico do zaščite, ne le za živali in rastline, ampak tudi za pokrajino, gore, reke.

### 4.4 MISELNI MODELI

Da si bomo delitev lažje predstavljali, naj na kratko orišem tri miselne modele, ki se jim je tudi avtor v knjigi precej obsežno posvetil in imajo precejšen vpliv na današnjo misel.

#### 4.4.1 Schweitzerjev model etike strahospoštovanja do življenja

Prvi je Schweitzerjev model *etike strahospoštovanja do življenja*. Gre za primer biocentrične etike, ki jo je Schweitzer razvil po prvi svetovni vojni. Sredi afriške divjine je poskušal najti etiko, ki bi odpravila z

dotedanjimi iluzijami, da lahko spoznamo zasnovo sveta in iz nje izpeljemo zaključke za naše delovanje. Rešitev za ponovno izgradnjo kulture (civilizacije) je videl v postavitvi etike na temelj življenja samega. Tako pravi: »*Jaz sem življenje, ki hoče živeti, sredi življenja, ki hoče živeti.*« In nadaljuje, da čeprav tega življenja ne razumemo več dobro, smo mu dolžni spoštovanje in to v vseh njegovih oblikah (ne le medčloveških).

Tu pa naletimo na prvo kritiko tega modela. Če obravnavamo vse oblike življenja kot enakovredne in jim je človek vsem dolžan enako brezpogojno spoštovanje, kako naj ta isti človek ravna v primeru lastne ogroženosti, lastnega interesa ali ko ga narava prisili v izbiro med dvema življenjema? Schweitzer zaradi strahu do izkoriščanja nižjih oblik življenja zavrača hierarhično ureditev živega in ponuja intuitivno tehtanje v vsakem primeru posebej. Vendar v konkretnem primeru kaj hitro vidimo, da le-to zlahka odpove.

Druga kritika je usmerjena na uporabo besede volja in na za tem skrito nerazlikovanje človeškega in zunajčloveškega. Schweitzer se s tem vprašanjem ni veliko ukvarjal in se mu je, kolikor je bilo mogoče, izognil, vendar iz njegovih besedil vemo, da težav z razlikovanjem ni imel. Zato pa se težave nerazlikovanja pojavijo toliko jasneje pri *načelu enakosti*, ki ga bom na kratko predstavila v naslednjem delu.

Tretji ugovor Schweitzerjevemu modelu postavlja pedagogika. Položaj človeka, ki je ne glede na to, kaj naredi, kriv (že pri nekoliko nepazljivem koraku lahko ubije vejico grma, mravljjo ali drug majhen organizem pod svojo nogo) ter zato gleda na življenje s stalnim občutkom krivde, povzroči, da človek otopi. Kajti tako, kot je občasen občutek krivde lahko povod za bolj odgovorno obnašanje in vodi k povračilu za storjeno škodo, lahko nalaganje krivde povzroči ravno obratno. Človek z njo namreč ne more živeti, zaradi česar se skrjuje za

zid nepomembnosti svojega ravnanja: *Ker sem v vsakem primeru kriv, je pravzaprav vseeno, kaj naredim!*

Pa vendar Schweitzerjeva zapuščina ne zasluži le kritike. V nasprotju s svojimi sodobniki se Schweitzer v svojem modelu *strahospoštovanja do življenja* ne vdaja pesimističnemu scenariju propada, ampak poziva človeštvo k etični prenovi in k zavestnemu samoupravljanju razvoja. Zelo modro opazuje, da je človekova zmožnost postala večja kot njegova razumnost. In ponuja rešitev v stavkih: »*Mnenje: ‚Prav je, kar pomeni povečanje za življenje, je napačno. Prav je (nasprotno), kar postavlja moje življenje v pravilen odnos do sebe in do drugih.*« Nadalje v svojih spisih ostro kritizira socialni darvinizem, ki se je kakor epidemija širil v tistem času. V Nietzschejevih spisih analizira neopaženo protislovje, ki zahteva, da vodenje znotraj kulture (civilizacije) prevzame drug duh (duh nadčloveka), kot je bil tisti, ki je to kulturo ustvaril (običajen človek). Ter primerja to s tem, da bi krmilo oceanskega parnika zaupali nekemu, ki je doslej krmilil drevak. Opozarja, da neoprimitivec (kakor je poimenoval človeka, ki želi biti nadčlovek) ni usmerjen v duhovni razvoj in etično odgovorni način obnašanja, ampak v zadoščanje materialnih potreb, kar vodi v regresijo. S tem je že pred slabimi stotimi leti opozoril na pomen razvoja ne le materialne, ampak tudi duhovne komponente. In nenazadnje je Schweitzer eden izmed tistih, ki so najbolj zaslužni za bolj celostno vrnitev človeka v naravo. Narava in človek v njegovem modelu etike zopet najdeta tisto prepletenost in stopljenost, ki sta jo z dualizmom izgubila. Tako pravi Schweitzer: *Človek v doživljanju lepote narave in mistični občutnosti enotnosti z vso bitjo – z vsem živim najde moč za etično držo za predanost živemu. O etiki pa lepo zapiše, da »pritrditvi življenju in svetu brez etike vsekakor manjka naravne usmerjenosti, etiki pa brez pritrditve življenju in svetu pravo življenje.*«

Se pravi, da ni življenje brez etike, prav tako pa ne etike brez spoštovanja življenja – dejstvo, ki se še kako nazorno kaže v moderni bioetiki.

Kljub vsem poskusom in poglobljanjem pa se je Schweitzer zavedal, da ne more doseči svojega cilja, da bi osnoval enovit svetovni nazor. Človek, ki ravna etično, se namreč pri njem vedno znova znajde v skušnjavi resignacije, kajti ne glede na to, kako se trudi, je prej ali slej prisiljen v položaj, ki na tak ali drugačen način uniči neko življenje. Tako lahko za konec rečem, da občudujem Schweitzerjevo občutljivost do vsega živega, a vidim težavo predvsem v njegovi drži človeka, ki misli, da lahko vse naredi bolje, bolj prav, popolneje kot je v resnici. Schweitzer je začel vračati človeka nazaj v naravo, ga postavil nazaj v večjo sliko in ga nehal obravnavati kot izolirano racionalno bitje in za to mu gre velika zasluga. Vendar, kakor je napak pozabiti na odgovornost, ki je pri človeku skladno z njegovo razvojno in zavedno stopnjo velika, mu je krivično naprtiti vsemogočnost v odnosu do sebe in narave ter zahtevati od njega popolnost, ki je ne more doseči.

#### 4.4.2 Model načela enakosti in pravne skupnosti narave

Drugi model je fiziocentrični model *načela enakosti in pravne skupnosti narave*. Ta model je šel še korak dlje od Schweitzerjevega in tako od nas zahteva, da pri zunajčloveškemu življenju ne le zaznamo lastno vrednost, ampak mu priznamo načelo enakosti in mu damo samostojne pravice. Od nas pričakuje, da zavržemo despotski odnos do narave, ki ga pripisuje antropocentrizmu, in predlaga namesto tega dialoški odnos, za katerega je značilna bratska ljubezen in partnersko spoštovanje. Pod svoje okrilje ne vzame le živega, ampak celotno naravo. S to naravo s pomočjo predpisov naredimo pogodbo, kar naj bi zagotavljalo pravni mir. Zanimivo in razumljivo pri tem poudarijo, da

moralne dolžnosti ne morejo obstajati le do bitij, ki so s svoje strani v stanju, da prevzamejo dolžnost.

Prva težava pa se pojavi pri vprašanju pravičnosti. Kakor pravi Schockenhoff, »*dokler gre za posamezne živali, rastline, drevesa, ideja o uradnem zastopanju ne pomeni nepremostljive ovire. Vendar kako je lahko človek pravičen do ekosistema, do cele vrste? Kaj je v tem primeru pravičnost?*« Prav tako ima ta miselni model težave s posebnim statusom človeka v naravi in v odnosu do narave. Po eni strani mu tega statusa ne priznava, po drugi pa se mu v praksi ne more izogniti. To pride še posebej do izraza pri radikalni ekološki etiki, pri kateri namesto razuma stopi na prvo mesto narava. Etiko, ki naredi človeka enako krivega, če »ubije« drevo ali otroka, težko vzamemo resno. Na koncu pride v nasprotje sama s seboj in mora razčistiti, da načelo brez enakosti ne pomeni brez razlike, kot danes včasih radi posplošimo, ampak, da v svoji osnovi pove le, da moramo dve enaki stvari skladno z njuno enakostjo obravnavati enako in dve različni stvari sorazmerno z različnostjo različno.

Fiziocentrični etiki pa gre vendarle zasluga, da resno vzame in upošteva vse, kar obstaja. Tako zunajčloveški naravi priznava lastno vrednost in je ne obravnava le kot golo snov ali nekaj, kar ima svoj smoter šele zaradi človeka. Človeka pa, čeravno malo neposrečeno, vrne nazaj v naravo.

#### 4.4.3 Moderni antropocentrizem

V tej neposrečenosti je slepa pega fiziocentrizma, ki pa jo zna videti in rešiti *moderni antropocentrizem*. Antropocentrizem v tej obliki, v nasprotju s fiziocentričnim dojemanjem in velikokrat splošnim mišljenjem, predpostavlja, da imajo narava in vsako posamezno bitje lastno vrednost. To sledi iz logičnega sklepanja, da če lahko narava na svoji najvišji stopnji proizvede človeka (bitje, ki je zaradi

svoje lastne vrednosti samo po sebi vredno ljubezni in spoštovanja), potem lahko na vsaki predhodni stopnji najdemo zametke in razvoj te lastne vrednosti. Iz česar zopet logično sledi, da naravi na vsaki stopnji dolgujemo spoštovanje in skrb. To ne pomeni, da narava brez nas ne bi obstajala ali da brez človeka ne bi bila vredna spoštovanja, ampak le, da je človek zaradi svojega posebnega položaja tega spoštovanja in skrbi še toliko bolj dolžan. Ker, kot pravi Schockenhoff, je *človek edino bitje v vesolju, ki ne more dopustiti, da ga v njegovi odgovornosti zastopa kdo drug*. In Hans Jonas (eden največjih bioetikov preteklega stoletja) podobno pravi: »Vsako živo bitje ima svoj lasten, edinstven smoter, ki ne potrebuje nobenega nadaljnjega utemeljevanja, in v tem nima človek nobene prednosti pred drugimi živimi bitji – razen, da more biti on sam odgovoren tudi zanje, se pravi za varovanje njihovega lastnega smotra.«

S tem po eni strani štiti naravo pred podcenjevanjem, hkrati pa daje človeku poseben položaj. Tako je človek po eni strani še vedno proti naravi, hkrati pa je del nje; do narave ima posebne pravice, hkrati s tem pa tudi posebne dolžnosti. In pri tem Jonas ves čas vztraja, da je ‚pravzor‘ odgovornosti do narave tista odgovornost, ki jo ima človek do drugega človeka. Zanimiva je primerjava, s katero nadaljuje Schockenhoff v tem poglavju in ki na nek način naravo ter človeka primerja z odnosom med otrokom in odraslim. *Kot otroci smo bili vsi deležni odgovornosti drugih, šele potem pa smo postali nosilci odgovornosti do drugih. Kakor otroci je tudi narava v marsičem nezaščiten in prepuščen naši moči. In kot se razvijemo iz otrok tudi iz narave na nek način izviro. Ali z Jonasovimi besedami: »Z resničnega zornega kota človeka ostane naravi njeno lastno dostojanstvo, ki je nasproti samovolji naše moči. Kot tisti, ki smo izšli iz narave, smo dolžni zvestobo nam sorodni celoti, ker iz nje izviro, pri tem*

*pa je zvestoba do našega lastnega bivanja samo njen najvišji vrh. Toda če je ta razumljen pravilno, skrbi za vse pod seboj.*« Se pravi: človek, ki se pravilno umesti v naravo, ki spoštuje sam sebe in svoje sposobnosti ter z njimi preudarno ravna, je zmožen tudi skrbi in spoštovanja do narave. In nadaljujemo lahko, da če ta isti človek v naravi vidi le še objekt svojega izkoriščanja, se neizbežno – kakor smo pokazali z razvojem novodobnega dualizma – poruši tudi njegov odnos do sočloveka. V tem smislu sta odnos človeka do žive in nežive narave temelj in šola za odnose med ljudmi. Ko smo obzirni do narave in jo spoštujemo, namreč hkrati vladimo svojo pripravljenost postaviti meje lastni samovolji in se učimo priznati pravico življenja drugemu v vsaki obliki. Pojav take antroporelacijske zasnove je že leta 1990 zahteval Münk, danes pa jih praviloma najdemo pod izrazom *ekološko razsvetljeni antropocentrizem*.

Isti model uporablja in razvija tudi krščanska miselnost, le da se ta ne ustavi pri človeku, ampak mu doda še pogled navzgor in tako govori o podrejenosti vsega smotra Presežnemu – Bogu.

Glavni očitek antropocentrizmu, ki ga postavlja ekološka etika, je predvsem posledica napačnega zgodovinskega razumevanja in nerazločevanja pojmov novodobnega dualizma in klasičnega antropocentrizma. Vendar tudi ko razrešimo ta nesporazum, še vedno ostaja res, da so stališča biocentrizma in antropocentrizma v marsičem različna. Na svetovno-nazorski ravni sta celo nezdržljivo nasprotje. Kot pravi Schockenhoff: »*Od vesolja, v katerem je ne le človek, ampak celotna naseljena Zemlja enaka neznatnemu drobcu prahu sredi oblaka zvezd, nobena pot ne vodi več nazaj v urejeni kozmos, na vrhu katerega stoji človek.*« Pa vendar lahko oba modela razumemo tudi kot miselni razlagi, ki vsaka na svoj način razloži vidik našega odnosa do sveta, ne da bi s tem hoteli znikati drugo. V luči takšnega tehtnega

razmisleka se nam kaže pot, po kateri nam bo nemara vendarle uspelo združiti različne svetovne nazore in iz njih izluščiti skupno vodilo za naš nadaljnji razvoj.

Pri tem je aktualna in lahko nekaj doprinese tudi precej stara Schellingova filozofija narave. Schelling je menil, da je ločitev med naravo in duhom, ki je privedla do takratne in danes še vedno prisotne pregrade med naravoslovjem in humanistiko, mogoče premagati le tako, da naravo dojemamo v njeni genezi. Menil je, da samo če naravoslovje usmeri svoj pogled na nastanek zakonitosti in vzročnih mehanizmov, lahko spozna bistveno sorodnost med naravo in duhom. Po tem namreč bolj razume, zakaj duh ni nastal iz materije, ampak je bil kot druga plat narave že od začetka položen v njene strukture, in da za obe plati velja, da uporabljata isti ustvarjalni efekt, isto gonilo; tako da se po eni strani narava pojavlja kot *vidni duh*, po drugi strani pa duh kot *nevidna narava*. In čeprav se zgornja misel v prvem trenutku zdi zapletena, jasno kaže, da je Schelling že v začetku 19. stoletja ponovno videl, da naš svet poleg materialnega tvori tudi duhovno. Da si materialno, ki ga preučuje naravoslovje, in duhovno, ki ga preučuje humanistika, ne nasprotujeta, ampak se prepletata in skupaj tvorita celoto. Pa tudi, da je za uravnotežen napredek potrebno razvijati oboje.

## 5. POJEM OSEBE

Kot smo omenili zgoraj, dualizem ni naredil razkola le med človekom in naravo, med duhovnim in materialnim, ampak tudi znotraj človeka. Zaradi izolacije človeka od narave sodobni človek velikokrat težko doživlja celostnost samega sebe in svojega obstoja. To se lepo kaže na številnih področjih, ki obravnavajo človeka. Medicina, teologija, filozofija, psihologija in na nek način vse ostale vede v eni točki bolj ali manj neposredno preučujejo človeka, njegov položaj v svetu, njegov odnos

do stvari. Vsekakor pa lahko rečemo, da se vse ukvarjajo s človekom ali pa so v službi človeka. Pa vendar medicina govori in preučuje le človeško telo in stežka vidi kaj drugega, teologija v njem vidi le duhovno komponento, psihologija le bolj ali manj skrivnostno duševnost, vse vede pa vse prevečkrat pozabljajo na ostale ali pa jih, če se jih že spomnijo, postavijo v podrejen položaj. Samo pomislimo, kako težko znanstveniki različnih področij sodelujemo med seboj in pri tem praviloma sploh ne pomislimo, da vsi delamo ter iščemo rešitve za istega človeka.

Naša težava pri dojetanju celostnega človeka se jasno odraža tudi v razumevanju pojma oseba.

Za bioetiko in za naš odgovoren odnos do hitro spreminjajočega sveta, ki potrebuje naš kritični razmislek, je dobro, da razumemo, da sta pojma oseba in telesnost ter biti oseba in biti človek nujno povezana. Pri razumevanju tega nam pomaga, če pojem osebe razčlenimo na tri dele. Schockenhoff to naredi takole.

1. Pojem oseba ima najprej biološki pomen. Brez človeka ni osebe.
2. Za osebo nadalje velja, da je to nekdo, ki je spodoben samozavedanja, pojmovanja in prostorsko-časovne identifikacije. To je psihološka definicija pojma, pa tudi opis, ki predvsem po zaslugi anglosaksonske miselnosti praviloma oriše našo predstavo o osebi.
3. Pojem osebe ima tudi moralni pomen. Najdemo ga, ko govorimo o človekovem dostojanstvu in o moralnih pravicah, ki mu na temelju tega dostojanstva pripadajo.

In če hočemo govoriti o osebi, moramo v ozir vzeti vse troje.

Jasno je, da se vse razumevanje in doživljanje našega sveta zgodi preko telesa. Tudi vsa komunikacija in izmenjava med ljudmi se, kot pravi Nietzsche, odvija zares šele *po navodilu telesa*. Ali kot je rekel Waldenfels: »*Bivati telesno pomeni, da bivamo v pogledu drugih in*

pod dosegom drugih.« Kar pomeni, da drugi nimajo dostopa do nas, razen preko stvari, ki jih telesno izražamo in živimo. Naš notranji svet, naši občutki, naši nazori se kažejo šele preko dejanj, ki jih opravimo s telesom – preko govora, izraza, napisa, kretnje. In tudi to kar smo, razumemo in doživljamo preko istega – svojega telesa.

Vendar s tem telesom nismo identični. Že jezikovno dobro ločimo, da telo imamo, mi sami pa smo. In medtem, ko je nujno, da za pojmovanje celostne človeške osebe ločimo, da nismo le telo, ju nujno tudi, da ohranjamo misel na to, da smo s svojim telesom neločljiva celota – torej, da smo tudi telo. In tako ni prav, da obravnavamo osebo ločeno od telesa, niti da obravnavamo telo ločeno od osebe, kot imamo velikokrat skušnjavo. Če samo pogledamo primer, se nam to vse prevečkrat zgodi v moderni medicini, ko pri tem, ko obravnavamo bolno telo, povsem pozabimo na človeka, ki svoje bolno telo v takih trenutkih še toliko močneje in bolj boleče občuti.

Že prej smo omenili, da druge lahko doživljamo le preko njihovih teles in da jih kot osebe srečujemo le v njihovem telesnem bivanju. Iz tega sledi tudi, da nihče, ki pravi, da spoštuje človeka, ne more tega storiti, ne da bi spoštoval njegovo telo. Še nazorneje to pove Hegel v naslednjih stavkih: *»Jaz sam se lahko distanciram od svojega telesa, lahko mu poskušam vtisniti smer svojega moralnega hotenja in ga ‚vzeti v posest‘ v svobodni samoprisvojitvi. Ljudje, ki me srečujejo, pa vendar ne morejo na ta način razlikovati med menoj in mojim telesom, zanje obstajam le v mojem telesu in sem svoboden samo preko njega.«* In v nadaljevanju: *»Nasilje, ki ga drugi storijo mojemu telesu, je meni storjeno nasilje.«*

Biološko telesna, psihološka in moralna plat osebe so med seboj tesno prepletene. Kot take jih ne moremo in ne smemo izolirati drugo od druge, saj to, kakor pravi Schockenhoff,

lahko pripelje do nevarnega zmanjšanja naše človeškosti. Človekovo dostojanstvo ne sme biti odvisno le od preverljivosti človekove spominske sposobnosti ali njegovih racionalnih zmožnosti, sicer postane pojem ‚oseba‘ le etiketa, modna oznaka, ki jo nalepimo tistim, ki odgovarjajo našim storilnostnim pričakovanjem (podobno kot biti Jud ni odgovarjalo storilni miselnosti nacizma v času holokavsta). Če pride do tega, pojem ‚oseba‘ izgubi na svojem osnovnem pomenu, s katerim bi moral v središču človeške etike ščititi vsakega, še tako šibkega posameznika, in postane socialna sodba, s katero drugim pritrdimo njihovo enakovrednost ali pa jim jo zanikamo. Vendar ko zanikamo predpostavko, da je vsak človek oseba, neodvisno od njegovih duhovnih in telesnih zmožnosti, da kot tak ne more biti na razpolago interesom drugih, in ko zaradi tega postavimo pod vprašaj njegovo človekovo dostojanstvo, je dobro, da se vprašamo, kaj to pomeni za nas. Ker če mi danes lahko sodimo o nekom, da ni oseba, in ta sodba dobi neko veljavo, mar ni možno in celo verjetno, da bo nekoč nekdo o nas sodil enako? In če za stare ljudi, ki so dementni, danes skrbimo le, ker smo jim velikodušno dodelili oznako osebe (predvsem zato, da smo pomirili sebe, ki vemo, da se kaj takega nekoč lahko zgodi tudi nam) in ne zaradi tega, ker so osebe in imajo zaradi tega pravico do naše oskrbe – kaj v tem primeru brani našim otrokom, da to velikodušno oznako čez trideset, štirideset let odtrgajo ter se tako rešijo problema prevelikega števila starih?

Utilitaristična etika nam pri pojmovanju osebe nastavlja še eno past. Zopet se postavi v moralno nadrejen položaj in tokrat si za nasprotnika izbere specizem. Kot rešitev bolj ali manj odkrito ponuja dvoje. Po eni strani spodbuja razširitev antropocentrične etike do tja, kjer prizna status osebe tudi nekaterim zunajčloveškim vrstam. Po drugi pa omeji pojem osebe znotraj človeške vrste, tako da le tistim,



ki odgovarjajo določenim posebnim pogojem, prizna ta status. To stori, čeprav lahko razširitev pojma osebe privede do težav, ki smo jih opisali pri kritiki fiziocentrizma. In čeprav s to prvo rešitvijo tvegamo nespametno in do narave celo krivično počlovečenje nekaterih nečloveških vrst, je od nje veliko nevarnejša druga predlagana rešitev. Omejitev pravic določenih skupin ljudi (zarodkov, duševno prizadetih, starostno dementnih ljudi) nas namreč pripelje v isto mat pozicijo, ki smo se ji poskušali izogniti zgoraj.

Nenavadna pa je tudi začetna predpostavka utilitarizma, tj. razlog, s katerim utemelji omejevanje pravic samih. Sodobna medijska miselnost, ki je prežeta z utilitarizmom, nas prepričuje, da se na ta način bori s specizmom. Ko slišimo besedo specizem, hitro pomislimo na razizem, seksizem ... V nas se zbudi bojvniški duh, ki želi zaščititi vse, ki so zaradi arogantne prepričanosti neke skupine, da je večvredna od druge, diskriminirani. Vendar če naključen potek evolucije težko zdrži kritično misel, je tvorjenka specizma sploh ne prenese. V primeru specizma naj bi bili namreč arogantneži, ki so prepričani da so drugačni, vsi ljudje, njihov greh pa naj bi bil diskriminiranje – razlikovanje med njimi ter drugimi živalskimi vrstami. Naj bo človek še tak zagovornik narave, so razlike med človekom in drugimi živalskimi vrstami ter naprej med posameznimi živalskimi vrstami, očitne. In počlovečiti vsa živa bitja ali celo vso naravo ter zahtevati enak odnos do vseh, bi bilo ne le nespametno, ampak tudi krivično, saj ne bi upoštevalo edinstvenosti vsake posamezne živalske ali rastlinske vrste ali pa bi pomenilo slepoto družbe, ki teh razlik ne vidi več.

In za konec še Schockenhoffova misel. *Primati in delfini res razpolagajo z oblikami samozavedanja in uporabo orodij, kakor tudi s sposobnostjo videti omejen časovni horizont svojega življenja, kar človeški zarodki na svoji*

*razvojni stopnji še ne zmorejo. Toda ti lahko v ustreznih razmerah razvijejo sposobnost za moralno subjektivnost, za avtonomijo, ki jo vodi razum, in za kompleksno logično mišljenje, kakor tudi biografsko zavedanje s predstavo o možni celoti svojega življenja ter reflektirano vednost o lastni umrljivosti. Tako lahko človeški zarodki realizirajo možnosti, s katerimi pa tudi odrasli primerki teh živalskih vrst ne morejo razpolagati.*

Torej kaj lahko na koncu povemo o odnosu med osebo in naravo?

1. Posebno mesto človeka med vsemi življenjskimi oblikami narave izhaja iz tega, da je kot oseba edino bitje v vesolju, ki je sposobno biti odgovorno, ki lahko stoji za posledicami svojih dejanj.
2. Biti oseba ne pomeni lastnosti, ki bi se jo dalo stopnjevati ali s katero bi ljudje lahko razpolagali, ampak osnovno značilnost, ki jo ima v enaki meri vsak človek.
3. Če soočimo teološko obravnavo narave, izhodišča fiziocentrizma, biocentrizma in antropocentrizma ter etiko življenja, pridemo do zaključka, da posameznemu živemu bitju zunajčloveškega sveta ustreza specifična, le zanj značilna, lastna vrednost. Živali in rastline niso niti kvazi-osebe niti zgolj stvari, ampak živa bitja in pojavi, ki jih je treba spoštovati v njihovi stopnjujoči se lastni vrednosti. Brezpogojno spoštovanje človekove osebe tako ne vodi do samovoljnega ravnanja z izvenčloveškim življenjem, ampak k odgovornemu vedenju vsega, kar človeka obdaja.

## 6. ETIČNI TEMELJI BIOETIKE

Etična postulata – načelo enakosti in spoštovanje svobode drugega – postaneta nesmiselna, če nanju obesimo omejitev, za koga veljata. Tako se na primer stavek: »Vsi smo enaki, razen tistih, ki jim enakosti ne priznamo«, sliši povsem nesmiselno. Pa vendar nas

utilitaristična miselnost, ki v ospredje postavi interes posameznika, kot smo videli v prejšnjem delu, včasih poskuša prepričati v prav take nesmisle. Nevarnosti tega se zaveda tudi deklaracija o človekovih pravicah, ki izrecno poudari, da je VSAK človek rojen svoboden in enak in da NIHČE ne sme biti prizadet v njegovih temeljnih človekovih pravicah. S tem postavi svoj temelj na najbolj varno mesto – na preprosto dejstvo, da človeka spoštujemo zato in samo zato, ker je človek, ne glede na socialno, rasno, kulturno, politično ali versko pripadnost; in ne glede niti na to, ali soglašamo s filozofsko utemeljitvijo tega, da je oseba. Temu z drugimi besedami rečemo spoštovanje človekovega dostojanstva.

### 6.1 Človeško dostojanstvo

V tako rekoč vseh starih kulturah so obstajale besede, pojmi, ki so bili nedotakljivi, ki se jih ni uporabljalo zlahka. Ne zaradi strahu pred besedo samo, ampak zaradi spoštovanja, ki so ga ljudje čutili do tistega, čemur je beseda dala ime. Naša sodobna družba se ni dobro naučila spoštovati. Iz dogajanj v zadnjih letih je vse preveč razvidno, da skoraj ni osebe, dogodka, doživetja, imena, ki ga mediji ne bi mogli razvrednotiti. Pomislimo samo na letošnje dogajanje v francoskem satiričnem tedniku *Charlie Hebdo*, kjer so objavili karikature preroka Mohameda. Dogajanje, ki je sledilo, je grozno in zanj ni opravičila; vendar tudi ni bilo prav norčevati se iz nečesa, kar je skupini ljudi sveto. Svoboda govora to res dopušča, vendar kakor skozi ves članek, se pred nas zopet postavlja osnovno vprašanje: Ali je res prav, da storimo vsako stvar, ki nam jo formalno dopušča in omogoča svoboda? Mar tudi v preprostem pogovoru s človekom, ki nam je blizu, ne pazimo, katere besede uporabljamo, in pazimo, da nismo žaljivi do njegovih prepričanj? Ne zaradi kake prepovedi, ampak zgolj zato, ker ga spoštujemo.

Spoštovati pomeni iti ven iz svojega jaza, pomeni zanimati se za nekoga ali nekaj, pomeni biti pripravljen – zaradi tistega drugega – prostovoljno nadeti si spono svoji samovolji. Predolgo smo v Evropi in Ameriki poudarjali strpnost namesto spoštovanja. Kot beseda sama pove, smo se učili drugačnost drugih trpeti, namesto da bi jo spoznavali in se jo učili spoštovati. In nihče ne zmore trpeti večno. V neki točki ne zdrži več. Naša družba se približuje točki, kjer ne zdrži več. Zato za dogajanje ni prav okriviti francoskih novinarjev ali celo novinarjev nasploh – ti so le ogledalo družbe, ki se ni dobro naučila spoštovati. Vendar če želimo v miru živeti skupaj, če želimo drug drugega bogatiti, se bomo morali začeti učiti poslušati, se zanimati, čuditi, sprejemati in spoštovati. Ne prepovedi, ampak spoštovanje je tisto, ki omogoča dobro sobivanje na našem skupnem planetu. Spoštovanje ljudi in vrednot, pa tudi besed in pojmov.

Varovanje človeškega dostojanstva je gotovo eden največjih korakov, ki jih je naredila naša sodobna družba. Vendar je žal nemara ravno zaradi tega pojem velikokrat zlorabljen za politično ali medijsko propagando. Kot prazna beseda tako bodisi ustvarja vtis družbenega soglasja tudi tam, kjer se etična prepričanja ljudi zelo razhajajo, bodisi pa je zaradi svoje vplivnosti uporabljen kot sredstvo za doseganje cilja, čeprav vsebinsko prej nasprotuje, kakor soglašja s ciljem. Da bi pojem sam bolje razumeli, si pogledajmo njegov izvor.

Idejo o človekovem dostojanstvu gradijo predvsem trije gradniki:

1. klasična filozofija z zametki misli o kozmičnem svetovnem državljanstvu,
2. krščanska etika z mislijo o naravni enakosti vseh ljudi ter predstavo, da ima pred Bogom vsak posameznik dostojanstvo človeškega rodu,
3. evropski humanizem z mislijo o moralni avtonomiji ter predvsem s spoznanjem,

da svoboda in dostojanstvo posameznika za svojo učinkovito zaščito potrebujeata politično-pravno varstvo.

V ideji človeškega dostojanstva se torej, kakor pravi Schockenhoff, stekajo različni poskusi, h katerim je vodilo filozofsko razmišljanje o človeku. Gre za soglasje različnih nazorov v pomembnih in temeljnih antropoloških pogledih, kar pomeni, da so jo vsi ti nazori spoznali za pomembno in ji priznali osrednje mesto. Prav tako ideja človekovega dostojanstva ni lastna le zahodni civilizaciji. Kakor so dokazali Martha Nussbaum v soočenju s kulturnim relativizmom in mnogi drugi, se je podobno razmišljanje razvilo tudi na področju konfucionizma, islama ter drugod in je v svoji osnovi ena bistvenih človeških značilnosti (pogojena s *conditio humana*). Pojem človekovega dostojanstva je torej del skupne kulturne dediščine modernega sveta in zato pripada k osrednjemu jedru človeškega etosa.

Univerzalnost ideje o človekovem dostojanstvu je tudi v tem, da je odprta za različne utemeljitve – od gole teološke do antropološke utemeljitve naravnega prava in drugih. Tako je na primer dostojanstvo človeka kot osebe utemeljeno v enaki izvornosti vseh članov pravne družbe, v izkušnji človeka samega kot moralnega bitja in hkrati v luči evangelija, kjer prejme bolj specifično krščansko zasidranost (Schockenhoff). Kakor pri zgoraj opisanih gradnikih je pomembno, da se zavedamo, da te razlage med seboj ne tekmujejo za prevlado, ne popravljajo ali dopolnjujejo manjkajočega, ampak se komplementarno dopolnjujejo. So kakor pogledi na isto človeško resnico skozi različno oblikovana okna človeške izkušnje.

Če utemeljitve, dane z različnih stališč, zmorejo oblikovati konkretno razumevanje človekovega dostojanstva in določati, kakšna teža pripada posamezni človekovi pravici, potem tako utemeljene človekove pravice upravičeno razumemo kakor svetlo znamenje

na poti moralnega in duhovnega napredka. Ali kakor pravi italijanski pravni filozof Norberto Bobbio: *»Od časa do časa zmaguje luč nad temo, četudi večinoma za kratek čas. Danes se človeštvo zdi obkoljeno s smrtnimi nevarnostmi, a obstajajo svetla področja, ki jih ne more spregledati niti prepričani pesimist: odprava suženjstva, zaježitev mučenja, ki je prej v številnih deželah šlo z roko v roki s smrtno kaznijo, kot sploh tudi omejevanje smrtne kazni. Na tem področju prijaznejših izglede vidim, skupaj z ekološkimi in pacifističnimi gibanji, na prvem mestu rastoče zanimanje organizacij, strank in vlad za uveljavitev in zaščito človekovih pravic.«*

Sedaj pa se na kratko ustavimo še pri sami vsebini človekovega dostojanstva in na to dostojanstvo postavljenih človekovih pravic. Kakor pravi Schockenhoff, *bistveni del predstave o človekovem dostojanstvu ni usmerjen nikamor drugam kot na to, kar človeka dela človeka: njegovo zmožnost za svobodno delovanje in samo-odgovorno moralno avtonomijo*. Zaradi tega po Kantu človek nima le ekonomske vrednosti in družbene koristi, ampak tudi dostojanstvo. Pri tem je potrebno biti pozoren, da definicija govori o človekovi *zmožnosti* za svobodno delovanje in avtonomijo, ne pa v njuni stopnji uresničitve pri posameznem človeku. Če bi za kriterij namreč izbrali stopnjo uresničitve, k čemer nas vse pogosteje napeljuje utilitaristična etika, se hitro znajdemo v položaju, kjer bi nekateri razpolagali z »več« dostojanstva kot drugi. S tem pa se vrnemo k nesmislu o enakosti za vse, razen za tiste, ki jim enakosti ne priznamo, o čemer smo govorili na začetku tega podpoglavja.

Pa vendar se – kljub očitni nesmiselnosti in škodljivim posledicam – v novejših ustavno-pravnih razpravah vse pogosteje govori o tehtanju okoliščin človeškega dostojanstva. Takšna okoliščina je predvsem razvojna stopnja življenja. Danes je splošno uveljavljeno

mnenje, da človeški zarodek zasluži naše spoštovanje in skrb šele od trenutka, v katerem se je razvila zasnova za možgane in v katerem so se pojavile dane predpostavke kasnejše duševne dejavnosti. Vendar kakor pravi Schockenhoff, »takšna embodied-mind teorija prezre, da se je naša sedanja identiteta lahko izoblikovala in šla skozi življenje kot odrasla samo zato, ker nas je od prvega trenutka našega časovnega bivanja naprej ščitilo človekovo dostojanstvo. Kasnejše razvojne stopnje predpostavljajo nemoten potek vseh predhodnih in razvoj možganov tvori zgolj vmesni člen v verigi posameznih razvojnih stopenj.« Poleg razvojnih stopenj se vse pogosteje tehta tudi že okoliščine drugih področij, na primer staranja in umiranja; pod vprašaj pa se postavlja tudi mučenje in žrtvovanje človeka zaradi višjega dobrega (kot je na primer zdravlje bodočih generacij).

Vse formulacije o človekovih pravicah imajo v svojem jedru nedotakljivost telesa in življenja. Gre za individualno svoboščino, ki človeka ščiti pred neupravičeno uporabo sile. Kakor nadaljuje Schockenhoff, »ustrezno z vsakokratnimi zgodovinskimi okoliščinami se seveda spreminjajo oblike samovolje in nepravilnosti, ki kršijo pravico do življenja. Danes k tem ne spadajo več samo klasični diktati zoper življenje (uboj, splav, evtanazija) in nedopustno preseganje pooblastil nasilne državne policije (mučenje, aretacija brez pravnega postopka, teror), ampak tudi oblike strukturne uporabe sile, ki ljudem preprečuje dostop do življenjskih dobrin (vojna, tekma v oboroževanju, brezposelnost, nepismenost, lahkota). Vsa družbena in kulturna udeležba pa je prazna, če pravica do življenja ni več zaščitena v svoji osnovi – v varovanju telesne nedotakljivosti.« In če imajo ameriški bioetiki, kot sta H. T. Engelhardt in P. Singer v odprti moderni družbi za bolj nedotakljivo moralno prepričanje državljanov kot pa telesno življenje nerojenih otrok, prizadetih dojenčkov ali umirajočih ljudi, je

nekoliko podobno, kakor bi hoteli jesti sir, ne bi pa želeli uporabiti mleka.

Kot smo videli, je človeško dostojanstvo nekaj nedotakljivega in o njem je smiselno govoriti le, če velja za vse ljudi brez izjeme. Pogovor o dostojanstvu je smiseln le, če se zavedamo, da naziva človeško dostojanstvo ne podeljujejo izbrani člani družbe, ampak je danost, s katero se rodi vsak človek. Ali kakor je rekel filozof Robert Spaemann: »Mi nismo imenovani, ampak rojeni člani človeške skupnosti.« Schockenhoff nadaljuje, da »nihče od nas zato ne dolguje svojih temeljnih pravic drugim, niti ne na kakršen koli način nastali večini. Človeško dostojanstvo ni vezano niti na neko stanje, na neko aktualno zmožnost, niti na neko nujno razvojno stopnjo. Dostojanstvo pripada vsakemu človeškemu individuumu že z njegovo biološko pripadnostjo vrsti človek. Pravica do pravic, ki izhajajo iz tega dostojanstva, ima samo zaradi tega, ker je človek in ker je rojen kot človek«. Ali kakor se je izrazilo naše ustavno središče: »Po vsebini gre pri človekovem dostojanstvu za predpostavko, da ima vsak človek enako in absolutno notranjo vrednost, ki mu pripada prav zato, ker je človek.« (Opr. št. U-I-109/10)

## 7. ZAKLJUČEK

Bioetika je ljubezen do življenja. Je tisti razmislek, ki nas spodbudi, da prostovoljno poiščemo meje svoje svobode ter zaradi spoštovanja do sočloveka ter vsega, kar nas obdaja, ogradimo svojo samovoljo. Je tisto vodilo, ki nam omogoča, da zaradi omejitev lahko ustvarjalno živimo svojo svobodo v odnosu sami s seboj, s soljudmi in z vsem, kar nas obdaja.

V članku sem s pomočjo prve polovice Schockenhoffove knjige predstavila osnove bioetike – njeno zasnovo, njen razvoj in pomen. Razložila in utemeljila sem nekatere pomembnejše pojme in se ustavila pri nekaterih

aktualnih temah ter dilemah današnjega časa. Niti avtor knjige niti moji razmisleki ob njegovem delu vam ne ponujajo odgovorov na vsa splošna bioetična in širša človeška vprašanja. Mnoga izmed teh vprašanj nimajo enoznačnih odgovorov in mogoče imate po koncu branja več vprašanj, kakor ste jih imeli na začetku. Vendar če ste pri branju članka dobili vtis, da je razmislek o opisanih bioetičnih temah vendarle mogoč in da iskanje skupnih rešitev ni nemogoča naloga Don Kihota, mislim, da sva z avtorjem knjige *Etika življenja* kljub vsemu dosegla svoj cilj.

V naslednji številki bomo prikazali zlasti tista poglavja drugega dela knjige *Etika življenja*, ki so pomembna za staranje, starost in sožitje med generacijami.

Ana Ramovš

Bernhard Nauck (2014). *Affection and Conflict in Intergenerational Relationships of Women in Sixteen Areas in Asia, Africa, Europe, and America*. V: <http://www.comparativepopulationstudies.de/index.php/CPoS/article/viewFile/165/190> (5.1.2015).

## POVEZANOST ODRASLIH ŽENSK S SVOJIMI STARŠI

Raziskava, ki je bila narejena med ženskami v šestnajstih kulturnih območjih Azije, Afrike, Evrope in Amerike, govori o medgeneracijskih odnosih in solidarnosti v družinskih sistemih. Avtor je s svojo raziskavo prispeval k raziskovanju vpliva kulture na medgeneracijske odnose. Osredotočil se je na perspektivo mladih in srednje starih žensk do svojih bioloških staršev z vidika medgeneracijske solidarnosti in ambivalentnosti.

Beseda solidarnost je široko uveljavljena v svetu, pomeni pa vzajemnost, vzajemno pomoč, soglasnost, družbenost, čut za skupno odgovornost in korist (Verbinc, 1997). Medgeneracijsko solidarnost pa lahko opredelimo kot socialno povezanost med generacijami

(Bengston in Oyama, 2007). Medgeneracijska solidarnost je večnivojski in večrazsežnostni koncept, sestoji iz šestih elementov: naklonjenosti oz. emocionalne povezanosti, povezanosti oz. stikov, podobnosti v vrednotah in prepričanjih, funkcionalnosti oz. delitve virov, jakosti družinskih norm in strukture priložnosti, da se medgeneracijske izmenjave vzdržujejo (Bengston in Roberts, 1991). Kasneje je bil v ta model vključen še element ambivalentnosti (Luscher in Pillemer, 1998).

Tema o medgeneracijski solidarnosti je aktualna zaradi demografskih sprememb staranja prebivalstva, saj se s tem spreminja tudi dinamika v družini. Skupaj z ekonomsko krizo v zadnjih letih se kaže vpliv na to, da vedno več generacij živi skupaj. To pa vpliva tudi na medgeneracijsko solidarnost v družini.

Avtor se je v raziskavi osredotočil na to, kako se razlikujejo odnosi žensk do svojih bioloških staršev glede na to, ali živijo v enostranskih ali dvostranskih družinskih sistemih. V uvodu prikaže razliko, kako se družbe glede na svojo kulturo razlikujejo po tem, ali prevladujejo enostranski ali dvostranski družinski sistemi. Enostranski družinski sistemi se ustvarijo tam, kjer je jedrna družina trdno povezana z eno stranjo družine (možev ali ženine). Dvostranski družinski sistemi pa se ustvarijo tam, kjer je jedrna družina približno enako povezana z obema stranema družine (možev in ženino), prednost pa daje odnosom jedrne družine. Enostranski družinski sistemi v primerjavi z dvostranskimi temeljijo na večji normativni solidarnosti (so bolj zavezani družinskim normam in obvezam, opravljanju družinskih vlog in izpolnjevanju družinskih obveznosti), imajo bolj jasno oblikovane meje, posamezniki so med seboj bolj povezani. V takih sistemih se kaže interakcijska, funkcionalna in emocionalna solidarnost med moškimi člani družine. Interakcijska solidarnost se kaže v pogostosti in vzorcih interakcije med člani družine,