

Borut Ošljaj
**BIOETIKA IN
FILOZOFIJA**

STR. 65-78

BORUT OŠLAJ
UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

ŠTUDIJA SE OSREDOTOČA NA problematične vidike bioetike tako kot se ti kažejo iz stališča filozofije ter nakaže možno produktivno vlogo filozofije, ki bi lahko pripomogla h konsolidaciji bioetike kot znanstvenega področja.

Kot prvi vidik njene problematičnosti obravnavamo specifično obliko interdisciplinarnosti, kot drugi pa odsotnost etike iz njenega raziskovalnega območja. V nadaljevanju obravnavamo sodobno razdvojenost bioetike med biomedicinsko na eni in univerzalno etiko bivajočega na drugi strani ter pokažemo, da razdvojene podobe bioetike ne smemo vzeti preveč zlahka. Problem njene razdvojenosti namreč izhaja iz dveh arhetipskih in hkrati tudi nasprotnih simbolnih orientacij človeške kulture kot take. Gre za razliko med tehniko in etiko, ki je večji del zgodovine človeštva zarisovala različne, med seboj pretežno neodvisne poti. Danes, prav znotraj bioetike, pa se je nepričakovano in povsem nepripravljena znašla na isti poti in se zaostri do skrajnih meja.

Ključne besede: bioetika, tehnika, etika, filozofija

ZUSAMMENFASSUNG**BIOETHIK UND PHILOSOPHIE**

Die Studie ist auf problematische Aspekte der Bioethik fokussiert, so wie sich diese vom Standpunkt der Philosophie her zeigen, und zeigt eine mögliche produktive Rolle der Philosophie auf, welche dazu verhelfen könnte, die Bioethik als wissenschaftliche Disziplin zu konsolidieren.

Als ersten Aspekt dieses Problematisch-Seins wird die spezifische Art und Weise ihrer Interdisziplinarität behandelt, als zweiten das Fehlen der Ethik in ihrem Forschungsbereich. Im weiteren erörtern wird die aktuelle Spaltung der Bioethik in biomedizinische auf der einen und in die universale Lebensethik auf der anderen Seite, und möchten zeigen, dass wir die gespaltene Gestalt der Bioethik nicht zu leicht nehmen sollten. Das Problem ihres Gespaltenseins rührt nämlich von zwei archetypischen und zugleich gegensätzlichen Symbolorientationen der Kultur als solcher her. Es handelt sich um den Unterschied zwischen Technik und Ethik, der den größten Teil der Geschichte der Menschheit verschiedene von einander überwiegend unabhängige Wege eingeschlagen hat. Heute befindet er

sich gerade innerhalb der Bioethik aber unerwartet und gänzlich unvorbereitet auf demselben Weg und spitzt sich extrem zu.

Schlüsselwörter: Bioethik, Technik, Ethik, Philosophie

Pisalo se je leto 1971 ko je ameriški onkolog in biokemik nizozemskega porekla Van Rensselaer Potter opredelil moderni pojem bioetike, ki naj bi označeval nastajajočo znanost človekovega uravnoteženega razmerja do narave. Toda še istega leta je bioetika, še preden je torej kot disciplina sploh zaživela, svojo izvorno zamišljeno širino po zaslugi demografa in fetalnega fiziologa Hellegersa takoj tudi izgubila in postala sinonim za medicinsko in sčasoma za biomedicinsko etiko. S tem sta bili začrtani dve skrajni točki, znotraj katerih se je razprostiral koordinatni sistem njenega možnega razvoja. Smo v letu 2008, bioetike kot znanosti pa še vedno ni; tudi razpon njenega možnega razumevanja se v tem času ni bistveno spreminjal. Vendar to ne pomeni, da se v minulih 37 letih na tem področju ni nič dogajalo. Nasprotno. Zgodovina znanosti praktično ne premore nobenega področja vednosti in raziskovanja, ki bi se v tako kratkem času – podobno kot se je to zgodilo prav z bioetiko – dobesedno eksplozivno razširilo ne le na različna in zelo heterogena znanstvena področja, temveč hkrati zavzelo tudi zelo izstopajoče mesto v javnih debatah, tako političnih kot tudi splošno kulturnih. Čeprav je v relativno kratkem času doživela bliskoviti razvoj v smer zelo razvejanega predvsem pa izrazito interdisciplinarnega polja vednosti pa ji vendarle ni uspelo nedvoumno definirati niti njenega specifičnega predmeta raziskovanja, kaj šele da bi se metodološko jasneje profilirala. Se je pa zato toliko uspešneje umestila v središče številnih merodajnih znanstvenih in javnih diskurzov, v katerih trdovratno vztraja vsaj že 10 let in prav nič ni videti, da bi vsesplošno pozornost, ki jo vzbujala, kmalu izgubila. Njena sapo jemajoča razvejanost, ki se razprostira na številna znanstvena in zunajznanstvena področja, nikakor ne preseneča; še zlasti če pomislimo, da so temeljna vprašanja življenja in smrti – s katerimi naj bi se bioetika ukvarjala – tista, ki bitno zadevajo vse subjekte vednosti in odločanja tako v preteklosti, sedanjosti kot prihodnosti.

Če se ne poslužujemo zelo poljubnega ali celo samovoljnega pojma znanosti, potem bioetika kljub njeni interdisciplinarni podobi gotovo ni znanost oz. to še ni. Tistim, ki jim gre v nos njena omniprezenca, zlasti pa nepreglednost njenega znanstvenega instrumentarija, se jim celo kaže kot nekakšna postmoderna brkljarija, ki se na ne najbolj prepričljiv oz. posrečen način trudi povezovati različne znanstvene in kulturne diskurze, raztezajoče se od medicine, biotehnologije, prava pa vse tja do sociologije, filozofije, teologije in celo religij, svetovnih nazorov, okoljevarstvenih gibanj, politike, ekonomije in tehnike.

Odkar je leta 1971 kot novo nastalo področje zasvetila na akademskem nebu,¹ ji na prepričljiv način ni uspelo rešiti praktično nobenega od tistih vprašanj, ki so zaplodila njeno rojstvo. Namesto tega so nastajala vedno nova vprašanja in dileme; in več kot jih je bilo, večja je postajala tudi njena interesna sfera znotraj spoznavnega univerzuma. Toda število znanstvenih panog in družbenih sfer, ki se čutijo poklicane da rešujejo bioetične rebuse, še ne zagotavlja njihovega uspešnega razreševanja. Edini merljivi rezultat babilonskega boja različnih znanstvenih in svetovnonazorskih jezikov je zaenkrat omejen na delo etičnih komisij, ki gnane večinoma z interesi politike in prava obupno iščejo kompromisne rešitve; te pa se močno razlikujejo od države do države in torej z možnostjo univerzalizacije, h kateri teži vsaka etična teorija, tudi bioetična, dejansko nimajo dosti skupnega. Nikakor pa ne bi smeli pri tem prezreti pozitivne plati opisanega dogajanja: Če je v tem stanju karkoli vzpodbudnega, potem je to prav gotovo dialoškost, ki je z njim terjana, dialoškost, ki se kot nikoli doslej v zgodovini trudi povezovati in misliti celoten razpon ključnih vprašanj življenja in smrti upoštevajoč pri tem vse relevantne znanstvene in zunajznanstvene subjekte. Še preden pa naj nakažem pozitivno plat bioetike, zlasti seveda z vidika njenega povezovanja s filozofijo, pogledjmo na kratko v čem se skriva njen problematični karakter.

Bioetika – glede tega obstaja splošni konsenz – ni znanost, prav tako pa tudi ne filozofija, čeprav beseda etika v njenem pojmu povezanost s filozofijo malodane vsiljuje. Dovolj nevtralnno jo lahko opredelimo kot tisto področje raziskovanja, ki se je osredotočilo na iskanje odgovorov na moralne dileme, ki jih sproža predvsem biomedicinska znanost v povezavi z uporabo dognanj genske tehnologije in njenimi možnimi vplivi na človekovo fizično in posledično tudi duhovno naravo. Z začetnega področja medicinske etike, z njenimi tipičnimi problemi kot sta denimo vprašanja splava in evtanazije, se je razmeroma hitro razširila do še danes prevladujočega in za javno mnenje najbolj izzivalnega področja biomedicine, ki zajema moralne probleme raziskav izvornih celic, reproduktivnega in terapevtskega kloniranja, prenatalne diagnostike, genske terapije ali celo evgenike. V zadnjih letih njenega razvoja pa nikakor ne smemo prezreti tudi bolj celostnih poskusov njene tematizacije, ki bioetiko – zlasti v nemško govorečih deželah – razumejo kot holistično teorijo človekovega etičnega razmerja do okolja, narave, življenja ali kar celote bivajočega, vključujoč tudi celoten spekter bimedicalnih problemov. Od medicinskih in biotehnoloških problemov se je bioetika preko okoljevarstvenih etik tako postopoma razširila vse do obče-filozofskih tem, s katerimi se ukvarjajo antropologija, teologija in metafizika.

¹Kar seveda ne pomeni, da se s podobnimi vprašanji filozofija in medicina ne bi ukvarjali tudi že prej.

Prav s to interdisciplinarno raznovrstnostjo pa je tudi že bistveno povezan prvi vidik njene nakazane problematičnosti, t.j. kaotična nepreglednost, znotraj katere lahko hitro izgubimo orientacijo, z njo pa tudi razmejitev med temeljnimi in izpeljanimi vprašanji in problemi. S stališča zunanjega opazovalca bioetika kaže podobo nekakšnega sedmeroglavega zmaja brez zob in ognja. Samo na sebi jo to sicer lahko celo simpatična lastnost, vendar se glavna težava skriva nekje drugje. Od te simpatične pošasti se namreč od vseh strani pričakuje, da bo zmoгла ponuditi zavezujoče odgovore na vse moralno sporne vidike človekovega tehnološkega poseganja v ožje in širše dimenzije življenja, ter prepričljive argumente, ki bi določali meje dopustnega. Toda bioetika v svoji multidisciplinarnosti, na žalost in razočaranje mnogih, doslej ni zmoгла ponuditi nobenih splošno zavezujočih rešitev; razen morda s pretežno proceduralno metodo doseženih kompromisov, ki so jih izbojevale številne nacionalne etične komisije. Z večino teh rešitev pa zaradi njihove formalnosti v stilu "*in dubio contra projectum*" ali pa "*in dubio pro humanitate*" kritična misel ne more biti povsem zadovoljna. Na mesto odgovorov torej strategija majhnih in previdnih korakov; v najboljšem primeru dvom in zadržanost glede tega, kako daleč smemo iti oz. kaj si smemo dovoliti in česa ne; pa še ti odgovori se – kot rečeno – od države do države močno razlikujejo.

Čedalje bolj se zavedamo, da takrat ko gre za pritisk odločanja o tako pomembnih vprašanjih kot so evtanazija, genska terapija, terapevtsko kloniranje ali celo v prihodnost usmerjenega vprašanja našega moralnega odnosa do celote življenja, racionalni argumenti ne igrajo več edine vloge, morda celo odločilne ne: še dosti bolj kot to velja znotraj Feyerabendove anarhistične teorije znanosti prav znotraj sodobnega bioetičnega diskurza v ospredje stopajo čustva, netematizirane spoznavnoteoretske in svetovnonazorske paradigme, skriti nagibi, številni predsodki, moč prepričevanja ter predvsem razni ideološki, politični in ekonomski interesi. Znanost in filozofija se tu znajdetata na tankem ledu. Tisti, ki nanj stopijo, praviloma igrajo igro prepričevanja prepričanih, uporabljajoč pri tem argumentacijski instrumentarij, ki dobro deluje zgolj znotraj tiste paradigme mišljenja, ki jo nezavedno predpostavijo. Toda nasprotnega tabora prepričati ne morejo, ker argumenti, ki jih uporabljajo, delujejo in prepričujejo zgolj lokalno, torej znotraj njihove paradigme, ne pa tudi znotraj prav tako nikoli na mizo postavljene paradigme nasprotnikov. Od tod praviloma izvira tudi pogosto upravičena zadržanost in skepsa številnih filozofov, ki se bioetike izogibajo v velikem loku.

Drugi vidik problematičnosti bioetike kot raziskovalnega področja izhaja iz prvega in zgolj izostri njegovo kurioznost. Ta vidik želim imenovati "odsotnost etike". Dejstvo je, da bioetika ni niti nek področno izdelan etični koncept, še manj neka splošna etična teorija, temveč je prej skupni izraz za zelo heterogeno

polje različnih strategij argumentiranja in odločanja o temeljnih moralnih vprašanih človekovega tehnološkega poseganja v življenje. Običajno se sicer uvršča med t.i. aplikativne etike, toda določena aplikativna etika ima svoj smisel in vrednost le takrat, če izhaja iz izdelanih etičnih pozicij, ki jih je mogoče aplicirati na to ali ono praktično dejavnost. Prav tega bazičnega etosa pa bioetika ne premore. K reševanju etičnih zagat lahko sicer pristopa iz denimo utilitarističnih izhodišč, tako kot Singer, toda to potem niso njena lastna izhodišča, temveč njej heterogena, ki na področju bioetičnih dilem preizkušajo svojo teoretsko in aplikativno moč. Če samo spomnimo na genealogijo nastanka bioetike, ki s filozofijo seveda nima ničesar skupnega, potem njena etična borniranost nikakor ne preseneča. Tisti, ki kaj dajo na dostojanstvo kritične misli, vedo, da etika ne more ponuditi neposredno zavezujočih predlogov kako naj v neki konfliktni situaciji konkretno ravnamo. Vse kar lahko ponudi so dobro utemeljena regulativna izhodišča in usmerjevalni principi, ki nam omogočajo razumevanje neke moralne situacije v širših kontekstih možnega razsojanja in ravnanja. Kjer takšnih izhodišč ni oz. so v svoji tradicionalnosti tudi sama preveč vprašljiva oz. nezadostna, da bi z njimi reševali novonastale probleme bioetiholoških znanosti, tam skuša nastalo zmedo in nepreglednost vsak posamični interesni diskurz, ki se bioetične debate udeležuje, v prvi vrsti izkoristiti zase in se predstaviti v vlogi najbolj kompetentnega arbitra. Namesto mišljenja preostane golo merjenje moči in premočevanje; tam, kjer se moči izničujejo, pa kompromis kot stanje nikogaršnje pozicije.

V začetku visoko opevano iskanje možnih kompromisov je med tistimi, ki se zavedajo epohalnosti situacije in hkrati ohranjajo kritično držo, kmalu prineslo streznitev: tam, kjer je treba odločati o življenju, smrti in prihodnosti človeštva in narave, ne more biti kompromisov; za kaj takega je preprosto preveč v igri. Toda tudi če bi šlo za golo tehnično vprašanje, kako naj dosežemo kompromis med pozicijama, ki že dobro desetletje z nezmanjšano strastjo igrata svojo lastno igro, nesposobno razumeti igre nasprotnega tabora. Ali konkretnije: Kako naj bo možen kompromis me zagovorniki dostojanstva zarodkov in celo zigot in tistimi, ki v obeh primerih prepoznajo zgolj vrednostno nevtralne celične gmote? Prav neplodnost te debate, ki ni sposobna sprevideti, da na ta način problema ni mogoče rešiti, ker je ta preprosto napačno zastavljen, je tista, ki najbolj očitno zavira možni razvoj bioetike.² Tudi javnost tu ni brez

²V študiji *Bioetika v razrepu – zgodovinsko-antropološka premišljevanja o poreklu in prihodnosti bioetike* (Anthropos 2005, št. 1/4, str. 157-166) sem podal predlog, kako misliti in razvijati bioetiko v bodočnosti, da bi se izognili specifičnemu pat položaju, v katerem se nahaja. V nadaljevanju še enkrat povzemam podani predlog: "Kaj tovrstno razumevanje položaja bioetike glede na njene zgodovinsko-antropološke predpostavke pomeni za njen možni razvoj v prihodnosti je vprašanje, okrog katerega se bodo v bodoče še močno pogrevale strasti in verjetno – pač glede na vztrajnost vsakokratne pozicije, da uveljavi svoj prav – tudi pregrevale. Edina smiselna rešitev za

greha, saj zanjo ni nič zanimiveje kot strasten boj dveh pozicij, ki se koljeta do onemoglosti, s čimer se še dodatno zmanjšuje prostor kritičnemu umu. Še bolj zaskrbljujoče pa je, da se številni akademiki tovrstnega scientističnega gladiatorstva z veseljem udeležujejo.

Če se ozremo na sodobno polje prizadevanj po akademizaciji bioetike oz. njenem oblikovanju v znanost, potem tudi tukaj zaman iščemo njeno možno enotno podobo. Poenostavljeno rečeno imamo opravka z dvema bioetičnima tokovoma: prvi, ki je obenem tudi izvornejši, je nastal v okvirih medicine in biomedicine, relativno neodvisno od filozofije, drugi, kasnejši pa črpa svoje pobude iz etike narave in čedalje bolj tudi iz globlje občutene etike življenja, s čimer se ponovno vrača h koreninam Potterjeve nikoli resnično zaživete proto-bioetike z močnimi holističnimi in tudi filozofskimi implikacijami. Prvi, za katerega se zdi, da je svojo teoretsko kredibilnost naknadno našel predvsem v utilitarizmu oz. konsekvencializmu, je relativno tesno povezan z znanstvenim in kulturnim liberalizmom oz. relativizmom, drugi pa samega sebe razume predvsem kot kritiko liberalnih vrednostnih struktur sodobne postmoderne kulture, izhajajoč pri tem iz različnih teoretskih in ideoloških pozicij. Zaradi vsega tega bioetika danes kaže močno razdvojeno podobo: prvi, v geografskem smislu jo zastopajo zlasti ZDA, Anglija in Nizozemska, gre 'Da' k izzivom biomedicine dokaj gladko z jezika, draga polovica, v prvi vrsti Nemčija, Japonska in predvsem države s katoliško tradicijo, pa praviloma poziva k blokiranju eksperimentiranja z življenjem in kliče k streznitvi in brezpogojni odgovornosti.

Nakazane razdvojene podobe bioetike pa ne smemo vzeti preveč zlahka, denimo kot nekakšno porodno težavo novega področja vednosti in prakse ali

.....
 ta samega sebe razžirajoči avtistični položaj zahodne kulture, ki ga v navezavi na bioetiko tukaj ponujam z vso potrebno skromnostjo in previdnostjo, je zagovor dvostopenjskega modela bioetike, v katerem bi obravnavano horizontalno vrednostno razcepljenost zahodne kulture na etični ravni hierarhično oz. vertikalno razrešili v – na eni strani – univerzalno etiko življenja v smislu krovne teorije z regulativnimi in ne normativnimi pooblastili (bioetika v širšem oz. splošnem smislu) in na drugi strani v biomedicinsko etiko v smislu sekundarne oz. aplikativne teorije (bioetika v ožjem oz. posebnem smislu). Prednostni položaj splošne bioetike kot univerzalne etike življenja v tej dvoglavni strukturi bi med drugim utegnil imeti za svojo posledico, da bi se izključna usmeritev od pojma človekovega dostojanstva premaknila k pojmu "dostojanstva življenja", od singularnosti in nedoumljivosti človeka k pluralnosti in nedoumljivosti življenja. Na ta način bi se tudi izognili pogosto bizarnim razpravam o tem, kdaj se začneja človekovo življenje (ob spočetju, ob rojstvu ali šele ob razvitju samozavedanja) oz. ali zarodek poseduje človekovo dostojanstvo ali ne. Trdno sem prepričan, da bi lahko bila postavitev dostojanstva življenja za osrednji pojem splošne bioetike bistveno uspešnejše regulativno sredstvo pri reševanju praktičnih problemov posebne oz. aplikativne bioetike kot je to bil doslej pojem človekovega dostojanstva v njegovi samega sebe nevtralizirajoči vrednostni razcepljenosti. Dostojanstvo življenja bi namreč po eni strani omogočalo, da v postopek argumentacije vpeljemo nevtralnejšo, predvsem pa širšo vrednostno instanco, ki nikakor ni nujno – kot zmotno mislijo nekateri – *a priori* sovražna do sodobnih tehnologij, po drugi strani pa dostojanstvo življenja terja tudi določeno desubjektiviranje človeka, njegovo samozanikanje oz. pluraliziranje, s čimer bi prispevalo k razrešitvi avtističnega kompleksa razsvetljske kulture v smeri univerzalne, odprte, vse dimenzije bivajočega obsegajoče etike življenja."

celo kot nekaj naključnega; problem njene razdvojenosti namreč ni zrasel na njenem zelniku, temveč izhaja iz dveh arhetipskih in vse do danes nezdržljivih simbolnih orientacij človeške kulture kot take. V mislih imam razliko med tehniko in etiko, razliko, ki je večji del novejšje zgodovine zarisovala različne, med seboj pretežno neodvisne poti; danes, prav znotraj bioetike, ki je nastala kot poskus moralne refleksije uporabe biotehnoloških odkritij, pa se je nepričakovano in povsem nepripravljena znašla na isti poti in se zaostri do skrajnih meja. Trdim, da vsa problematičnost bioetike, vključno z njenim notranjim razcepom, ni nič drugega kot posledica nepričakovanega trka med tehniko in etiko ter posledično neuspelega dialoga med njima, dialoga, ki – če tehniko in etiko še naprej mislimo tradicionalno – pravzaprav sploh ni mogoč oz. če že, zgolj v navidezni formi, ki bolj kot resničnemu reševanju problemov služi nekakšnemu *quasi*-znanstvenemu in čedalje bolj tudi samemu sebi namenjenemu medijskemu spektaklu. Mislim, da je odveč poudarjati, da filozofi, ki se bioetičnega diskurza udeležujejo, zastopajo oba tabora; ne da bi to pomenilo, da so tisti, ki zastopajo etično misel, hkrati tudi samodejno bolj etični od tistih, ki zastopajo bolj tehnično misel. Etičnost je tu pogosto manko obeh polov, pa ne le zaradi dogmatičnosti stališč na obeh straneh.³

Govoriti o nespravljalivosti tehnike in etike, pomeni govoriti o nespravljalivosti med močjo in znanjem tehničnega obvladovanja zunanjega sveta na eni in vrednostnim oblikovanjem notranjega oz. duhovnega sveta na drugi strani. Če je tehnika vezana na negativni pojem svobode, ki ne pozna nobenih omejitev, razen tistih, ki zamejujejo človeško svobodo kot tako, pa je etika – vsaj od Kanta naprej – praviloma sinonim za pozitivno svobodo kot tisto obliko samoomejitve, ki je posledica vrednostnega obrata svobode k sami sebi. Ne eni strani znanje in moč, na drugi dostojanstvo in odgovornost. Ta dvojna interesna naperjenost človeka, enkrat kot moč in tehnično obvladovanje zunanjosti in drugič kot samoomejujoči vrednostni obrat navznoter, je v vsej njuni elementarni različnosti v celoti nakazana že s temeljnima artefaktoma človeške kulture: z orodjem in grobom. Hans Jonas je v svoji študiji *Orodje, podoba in grob* prepričljivo pokazal, da je mogoče izhajajoč iz teh treh artefaktov, ki nedvoumno že na arhaični ravni dokazujejo pojav človeka, razložiti celotno bodočo diverzifikacijo razvoja kulture. Ne da bi se na tem mestu spuščal v podrobnosti njegovega razmisleka,⁴ poudarjam zgolj tisto, kar je iz zornega kota trenutne obravnave najpomembnejše: Vsi trije artefakti, orodje, podoba

³Robert Spaeman navaja v svojem spisu *Die Herausforderung der Zivilisation* primer nekega profesorja etike, ki je zastopal stališče, da je dopustno ubiti tudi dve letnega otroka, češ da ta naj še ne bi posedoval človekove pravice do življenja. Ta primer lepo kaže, da je apriorno zaupanje v etičnost filozofov pogosto le neutemeljen predsodek.

⁴Podrobneje sem o tem pisal v knjigi *Antropoetika – Etična dekonstrukcija* simbolnega, Ljubljana 2005, str. 50-61.

in grob, so temeljne forme preraščanja neposrednosti oz. so elementarni načini posredovanosti in svobode. Za razumevanje problema bioetike sta ključna prvi in zadnji: Orodje, ki razpre kavzalno mišljenje, in se razvija v smer tehnike in fizike, ter grob, ki izraža igro idej, uganke jaza, smisla biti in onstranstva, ter s tem nakaže razvoj metafizike, katere bistveni del je v najširšem smislu tudi etika.

Vse do začetka antično-grške kulture so se razvojni potenciali vseh treh artefaktov vzajemno dopolnjevali kot iskana enost tehničnega obvladovanja sveta, umetniškega upodabljanja predstav domišljije ter udejanjanja moralnega življenja skozi službovanje najvišji ideji. Predstavljali so vzajemnost – seveda ne brez napetosti in trenj – treh različnih vidikov človekove simbolne naperjenosti navznoter k samemu sebi in navzven v smer čutnega in nadčutnega sveta. Najkasneje od razsvetljenstva naprej se nekoč sredobežne poti znajdejo na usodnem križišče, na katerem vsaka izbere svojo pot in svojo smer. Predvsem za tehniko in etiko velja, da se od zdaj naprej pričneta gibati v nasprotnih smereh. Da je bilo gibanje prve neprimerno hitrejše in uspešnejše od gibanja druge, ne kaže posebej omenjati. Človek po zlomu razsvetljenske vere v racionalnost in kontinuiranost moralnega napredka prične kot moralno bitje zdaj čedalje bolj capljati za samim seboj; v svoji možni humanosti zaostane daleč za svojo dejansko orodnostjo – kot *tool making animal* zasenci vse ostale možne samoopredelitve in postane končno enodimenzionalen.

Vprašajmo se zdaj kaj pomeni v tem kontekstu problematičnost bioetike, na kak način jo zaznamuje razlika med tehniko in etiko? Etika je obstala, tehnika je podivjala; s komaj predstavljivo hitrostjo je opravila vso krožno pot in na začudenje vseh z ogromno prtljago tehnoloških novotarij trčila ob še vedno bosonogo etiko na natanko tistem mestu, na katerem sta se razšli. Uboga etika. Če sta včasih še hodili vzporedno, zdaj hodita po isti poti, toda ena proti drugi. Povsem nepripravljeni na srečanje trčita druga ob drugo dve najbolj trdovratni veri, kar ju je človeštvo poznalo: prometejska vera v vsemo-gočnost znanja ter na njem temelječega brezmejnega tehnološkega napredka na eni in etičnost kot najuniverzalnejša in najstarejša oblika človekovega samoomejevanja ter nadzora mišljenja in delovanja na drugi strani. Toda bodimo konkretnjši. V čem se kaže trčenje tehnike in etike iz katerega kot rezultat vznikne bioetika? Če je tehnika doslej težila k obvladovanju celotnega razpona med življenjem in smrtjo oz. vsebin znotraj te razlike, se zdaj čedalje bolj samozavestno in pogumno obrača k numinoznosti bivajočega samega in njegovemu možnemu spreminjanju. Če je doslej obvladovala in oblikovala zunanje življenje, se je zdaj obrnila v smer obvladovanja in oblikovanja njegove notranjosti, torej tistega področja, ki sta ga tradicionalno imeli v zakupu metafizika (s tem mislim tudi religije) in etika. Ali bolj metaforično izraženo:

Če smo z orodji doslej gradili jezove na rekah in jim spreminjali tok, smo se z njimi zdaj namenili spreminjati reko samo in glede na naše predstave vplivati na njen značaj, na njeno notranjo takšnost. Reka življenja na ta način postaja produkt človeškega designa.

Tehnika povsem nepričakovano vstopi v interesno območje vrednostne strukture bivajočega z odkritim namenom, da bi njegovo vrednost in bitni značaj dopolnjevala in spreminjala v skladu z njenimi partikularnimi interesi, pri čemer seveda smisel tovrstnega tehnološkega posega ni toliko – kot se morda utegne zdeti na prvi pogled – v potrjevanju življenjskih form v tem kakršne one so in v njihovem intenziviranju, temveč v udinjanju človekovim psihološkim potrebam in z razvojem sodobnih tehnologij spodbujenim željam, da bi živel onstran bolečine in trpljenja.⁵ Kljub svoji premoči, ali morda prav

⁵Morda se ne bi bilo odveč vprašati: Mar ne pomeni zmanjševanje ali celo odprave trpljenja in bolečine hkrati nujno tudi zmanjševanje in odprave sreče in ugodja ter posledično ne le robotizacijo in popolno čustveno otopelost človeka, temveč verjetno tudi bistveni upad ustvarjalne moči oz. kar volje do življenja? Si zmoremo predstavljati hkratno monstroznost in skrajno osiromašenost takšnega bitja? Mar ne dokazujejo takšnega razvoja dogodkov v zadostni meri tehnološko razvite države zahoda in vzhoda, ki živijo v razmerah relativno zelo visoke blaginje, a hkrati tudi z najvišjo stopnjo razčlovečenosti in psihičnih deformacij? Kljub evidentnemu dejstvu, da se je vse veliko v zgodovini človeštva pogosto rojevalo kot sad neizmerne bolečine in trpljenja, pa seveda nobeno razumno bitje ne more smiselno zagovarjati nasprotno drže, češ da se zoper trpljenje in bolečino ne smemo boriti; dejanski problem pa je, kako daleč lahko pri tem gremo, kakšna sredstva smemo pri tem uporabljati in predvsem, iz kakšnih vrednostnih izhodišč pri tem izhajamo.

Oglejmo si nekoliko natančneje v čem je glavna težava bioetike v njeni biomedicinski zožitvi? Njeno antropološko-psihološko izhodišče je nedvomno želja posameznika, da bi postal nesmrten ali vsaj trajno zdrav, srečen itd. Dokler človek sprejema samega sebe z vsemi svojimi hibami, z ranljivostjo in nepredvidljivostjo svojega psihofizičnega ustroja in se trudi zoper njih boriti "iz oči v oči", klasična etika še vedno zadošča, saj ponuja zadostno število smiselno-vrednostnih orientacij ter moralnih načinov premagovanja medčloveških konfliktov. Kakor hitro pa tiho sprejmemo željo posameznika, da je v dobro uresničitve njegovih stremeljenj, dopustno celo spreminjanje njegove genske zasnove ali genske zasnove katerega koli drugega bitja, smo že stopili na pot radikalne instrumentalizacije življenja, ki na sebi v tem primeru seveda ne poseduje nobene inherentne vrednosti. Življenje postane tu golo sredstvo za infantilnost sebstva, ki hoče več in bolje zase in svoje najbližje. Po eni strani se na ta način dokončno zapišemo kulturi koristi, po drugi strani pa bi radi ta obrat tudi vrednostno oz. etično opravičili. V tem je nekakšna kvadratura kroga: Zdi se, kot da bioetika spontano sprejme v osnovi neetično oz. s tehničnimi možnostmi vzpodbujeno željo posameznika, da je za lastno dobro dopustno spreminjati notranjo strukturo življenja, in jo skuša potem v drugem koraku etično opravičiti oz. postaviti mejo; skratka takrat, ko je bila etična napaka že storjena. Dokler smo na ravni klasičnega razmerja do drugega oz. do sočloveka, je ta v svoji drugosti nedotakljiva moralna kategorija; njegova instrumentalizacija je najhujši etični prekršek znotraj večine tako religioznih kot tudi filozofskih etičnih konceptov. Ko pa gre za odnos do življenja, ja, celo do našega lastnega fizičnega telesa, pa pojem drugosti – predvsem seveda znotraj zahodne kulture – nenadoma ne igra nobene etične vloge več; edina vrednostna instanca je tu golo sebstvo in njegov interes. Skratka, s tem ko se odločite, da je za naše dobro dopustno instrumentalizirati življenje, ker je edina vrednostna instanca tu še zmeraj dekartovski subjekt, etiko pa pokličete na pomoč, da vam pove, do katere meje smete to početi – ker vam intuicija pravi, da tovrstno instrumentaliziranje morda vendarle ni docela sprejemljivo –, ste se že znašli v radikalno neetični poziciji, ki je ni mogoče več etično razrešiti. V takšnem stanju je možen samo preprič, ki je toliko silovitejši, kolikor šibkejši so navidezni argumenti, ki v njem nujno nastopajo.

Ne le intuitivno, tudi racionalno je mogoče zastopati stališče, da je edina možna pot iz te godlje v tem, da Kantovo etiko prepovedi instrumentalizacije človeka razširimo na celotno sfero bivajočega. Seveda pa je v tem primeru nujno potrebno dopolniti oz. na novo premisliti sam pojem instrumentalizacije, saj je več kot evidentno, da človek, če to hoče ali ne, lahko živi in preživi le tako, da življenje do neke mere instrumentalizira. Življenje je namreč vselej življenje na račun življenja. Iz **zapovedi neinstrumentalizacije življenja** zato nikakor ne bi smelo

zaradi nje, pa tehnika pri tem vendarle etiki ponuja sodelovanje, ker tudi sama ve, da se je dotaknila področja, ki bistveno presega ne le njene kompetence, temveč tudi njene realne zmožnosti. Toda sodelovanje, ki ga etiki ne le ponuja, temveč celo terja, je takšne vrste, da v njem – vsaj v tem trenutku – še zahteva odločilno besedo zase.

Znašli smo se v prelomnem trenutku, kjer obstajajo realne možnosti, da tehnika ne bo več igrala po notah življenja – tako kot doslej –, temveč bo življenje prisiljeno igrati po notah tehnike. Toda kakšne naj bodo te note? Kako naj bi koračnica prihodnosti pravzaprav zvenela? Prav to je naloga, pred katero tehnika postavlja bioetiko. Zanj naj bi komponirala glasbo, s katero bi tehnologija omamljala in pod svoj vpliv spravljala življenje in ga raztegovala onstran doslej predstavljenih meja: onstran bolezní, bolečine in domnevno celo smrti. Bioetika, ki kot rečeno nima lastnega etičnega temelja, temveč si tega po potrebi izposoja iz filozofske tradicije in njenih številnih smeri, v skrajni časovni stiski sklada kompozicijo za kompozicijo, znotraj katerih pa praviloma vsak instrument igra svojo lastno melodijo ter sledi svojemu lastnemu taktu in ritmu. Če bioetiki ne bo uspelo spisati simfonične pesnitve, če bo dialog med etiko in tehniko bolj kot na simfonijo še naprej spominjal na kakofonijo, v kateri medicinci, biotehnologi, pravniki, sociologi, politiki, ekonomisti, teologi, in ne nazadnje tudi filozofi igrajo svoje lastne viže, če nam skratka ne bo uspelo misliti orodja in groba v enotnem kontekstu, se utegne zgoditi – kot bi verjetno porekli ne tako redki pesimisti s Foucaultom in Fukuyamo načelu –, da bo orodje kmalu postalo grob, grob človeka in še marsičesa drugega povrhu.

V okoliščinah v katerih tehnika postavlja pogoje delovanju etike se slednja nujno spreminja v goli pragmatizem mišljenja in sprejemanja odločitev, ki bodo po meri sodobne kulture koristí. To ni le možnost, to žal že postaja

slediti, da ga ne smemo uporabljati v dobro izboljševanja naših življenjskih pogojev ali življenjskih pogojev drugih vrst. Še več, mislim celo, da tudi radikalne prepovedi uporabe naj sodobnejših biotehnoloških metod pri poseganju v strukturo življenja ni mogoče smiselno zagovarjati, saj to v manjši meri počnemo denimo tudi z uporabo zdravil, zlasti antibiotikov, s katerimi posredno radikalno spreminjamo naravo bakterij ter posledično še marsičesa drugega. Kakor koli obrnemo, iskanju in nenehnemu ter odgovornemu določanju dopustne meje se ne moremo in tudi ne smemo izogniti. Toda tisto bistveno, kar je pri tem potrebno storiti, je, da se to iskanje “dopustne instrumentalizacije” ne odvija več s pozicije subjekta kot edinega nosilca vrednosti, temveč tudi in predvsem z vidika upoštevanja življenja kot “vrednostne” kategorije. Ali je pri tem bolj smiselno govoriti o dostojanstvu življenja, njegovi svetosti, ali celo o čem tretjem, pa je prej sekundarno vprašanje terminološkega konsenza. Naša dejanja, s katerimi posegamo v življenje, ne glede na radikalnost nekega posega, bi torej morali nujno in vselej presojeti z vidika dostojanstva ali svetosti življenja. Vprašati bi se morali, ali to, kar počnemo, aktualno in potencialno, kratkoročno in dolgoročno potrjuje življenja in ga intenzivira ali ne. Če ne, ali pa tega odgovora ni mogoče zanesljivo določiti, potem smo se dolžni vzdržati: *in dubio contra projectum*. V tem kontekstu je potrebno razumeti tudi predlog, ki sem ga povzel v opombi številka 2, o razdelitvi in vertikalizaciji bioetike v univerzalno etiko življenja v smislu krovne teorije z regulativnimi in ne normativnimi pooblastili na eni (bioetika v širšem oz. splošnem smislu) in biomedicinske etike v smislu sekundarne oz. aplikativne teorije na drugi strani (bioetika v ožjem oz. posebnem smislu).

resničnost. Soočenje tehnike in etike znotraj bioetike moramo zato vzeti več kot zares; od njegove rešitve bo namreč v marsičem odvisna prihodnost človeštva in njegovega okolja.

Toda naj to konstelacijo slikam še tako črno, namen izključnega izpostavljanja problematičnih vidikov bioetike ni v poskusu njenega degradiranja kot področja vednosti in raziskovanja, temveč prav nasprotno v tem, da bi v problemih s katerimi se ukvarja prepoznali epohalno priložnost: ne le za etiko in tehniko, temveč posledično tudi za humanejši razvoj človeštva in narave. Plodno razumevanje problemov je lahko le tisto, ki v njihovem zaostrovanju in poglobljanju hkrati in v enaki meri prepoznava tudi sled rasti upanja in novih priložnosti. Če danes govorimo, da smo prišli do skrajne točke zaostritve temeljnih vektorjev razvoja zahodne kulture, vključno z zadnjim ekonomskim, in če se hkrati lahko strinjamo tudi glede tega, da je eden glavnih razlogov kriznosti globok razcep med tehniko in etiko, potem smo s tem hkrati nakazali že tudi smer možne rešitve: vzpostavljanje pogojev možnosti dialoga med tehniko in etiko, ki bo usmerjen v humanejšo prihodnost človeštva in življenja. Iz tega zornega kota pa se bolj kot kadar prej izrisuje tudi zahteva, da star Baconov moto "znanje je moč" končno nadomestimo z novim in ustrežnejšim: "znanje je odgovornost". Ker pa bioetika iz same sebe ne more ponuditi dovolj širokega izhodišča, da bi dialog med znanjem in tehniko na eni in odgovornostjo ter etiko na drugi strani lahko resnično zaživel, prav v tem vidim epohalno priložnost tudi in predvsem za filozofijo, ki zaradi svoje univerzalne kritičnosti in širine edina zmore prevzeti vlogo mediatorja med obema; še zlasti če pomislimo, da je ne le etika, temveč tudi znanje pravzaprav njeno privilegirano raziskovalno področje.

V ZDA se je že pojavilo cinično mnenje, da je bioetika rešila filozofijo, ker ji je ponudila obilje materiala za razpravo. Neprikriti cinizem te ugotovitve pa lahko presežemo le, če jo vzamemo dovolj resno, toda hkrati tudi z nekim dodatkom: bioetika lahko reši filozofijo le, če bo filozofiji predhodno uspelo rešiti bioetiko v vsem bogastvu njene interdisciplinarne in svetovnonazorske razvejanosti. Toda katere etike in kakšnega znanja naj se filozofija pri tem poslužuje? To je vprašanje ob katerega bomo vedno najprej trčili. Danes z gotovostjo vemo, da noben tradicionalni etični koncept ne more zadovoljivo pristopiti k reševanju krize, saj so ti krizo v določeni meri tudi soustvarjali; osebno sem prepričan, da je to mogoče storiti le na povsem novih, integrativnih temeljih vnovičnega premisleka celote bivajočega (življenja), kulture in možne humanosti.⁶ Tudi tej nalogi pa je pravzaprav lahko kos le Filozofija v njeni izvorni odprtosti, ki je edina sposobna misliti razlike v aspektu njihove

⁶Glej opombi št. 2 in 5.

možne enosti in ki hkrati tudi edina zmore ustvarjati novo in drugačno zgolj iz čistosti mišljenja samega.

Toda tudi to je le možnost, ne nujnost.

::LITERATURA

Potter, R. (1971): *Bioethics: Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice-Hall.

Spaemann, R. (2003): "Die Herausforderung der Zivilisation", V: *Was den Menschen zum Menschen macht*. (Izd.: Oliver Tolmein, Walter Schweidler). Münster – Hamburg – London: Lit Verlag.

Ošljaj, B., (2005): *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega*. Ljubljana: ZIFF.

Ošljaj, B., (2005): "Bioetika v razcepu – Zgodovinsko-antropološka premišljevanja o poreklu in prihodnosti bioetike", V: *Anthropos*, letnik 37, št. 1-4, Ljubljana: SFD.