

Anton Mlinar

Je etika pozabila na telo?

Predavanje na Tomaževi proslavi, Maribor, 8. marca 2004

Zamejitev téme telesa in telesnosti v etiki in moralni teologiji je podobna mikro- ali teleskopiji, se pravi predvsem samokritični ugotovitvi, koliko lahko etika sploh vidi in če je sploh koristno izbirati tak kot gledanja, kot ga zahteva telo. To vprašanje si postavljam, ker je utelešenje Besede osrednja skrivnost krščanstva, in sicer skrivnost zaradi svoje zamejitve, ki jo je apostol Pavel izrazil s *kenosis*, izničenjem vseh atributov, ki bi morda motili samo gledanje na skrivnost, in ker je telo v moralni filozofiji in v moralni teologiji skoraj dosledno objekt brez subjekta, naslovnik premišljenega, utemeljenega in večinoma abstraktnega razmišljanja in le v izjemnih primerih tudi subjektiviteta, na primer v primeru mučenja. Težnjo po univerzalizaciji norm opravičujejo razlogi, ki naj bi pomagali ohraniti stik z izvorom vse bolj diferenciranega sveta in ne izgubiti izpred oči telesa kot enega prvotnih simbolov diferenciacije. Telo je bilo vedno *konzervativna* kategorija, dokler se nista izvorni simbolni strukturi »duša-telo« in »ženska-moški« povezali s strukturami moči. Bolj kot so strukture moči vplivale na spremembe na družbeni, politični in kulturni ravni, bolj se je telo kot temeljna simbolna struktura umikalo v ozadje.

Zorni kot gledanja na telo in telesnost danes določajo moderne biotehnoške znanosti, ki so se posvetile celici in podceličnim fizikalnim in kemičnim strukturam. Morda se niti ne zavedamo, da je zorni kot, ki ga je v preteklosti določila filozofija – po njej tudi medicina, teologija in umetnost, kasneje zlasti pravo, psihologija in sociologija – ne samo zelo majhen, ampak tudi – vsaj za današnje razmere – nenavadno nenatančen. Toda dokler ni bilo nikogar, ki bi oporekal zmedi v orientaciji in spoznanjem, ki so ji sledila, se nad nenatančnostjo in ideološko pogojenostjo izsledkov ni nihče resno pritoževal. Poznamo sicer izredne primere korektur vidnega polja, med katere nedvomno sodijo nekatere Tomaževe razprave, med drugim tudi *Quaestio disputata de anima*.¹ On je zaznal, da je telo postalo predmet manipulacije že pri Platonu in deloma tudi pri Aristotelu, in sicer povsod tam, kjer sta vélika

¹ Razprava je nastala v Parizu leta 1269.

Grka nihala med tem, ali je duša/telo nekaj, kar človek »je«, ali nekaj, kar človek »ima«.

Moj namen ni pokazati na specifičnost določanja zornega kota, ki ga predlagajo znanosti, ampak tudi prebuditi čut za ločljivost slike, katere zorni kot je izredno majhen. Osupljiva natančnost znanosti na eni in skoraj ironična etična dezorientacija na drugi (gledamo v preteklost, v prihodnost ali v sedanost?) neštete raziskovalce na zelo različnih področjih nagiba k redukcionizmom. Poznamo t.i. nevro- ali biofilozofijo. Čeprav je na etičnem oziroma na moralnem področju jasno, da samo spoznanje ne zadostuje, tudi tu zlahka naletimo na prepričanja, ki so podobna teoretično-abstraktnim strategijam, na primer na sklicevanje na nekatere univerzalne človekove sposobnosti in na zapostavljanje drugih, na primer čustev, življenjskih izkušenj, svobode itn.; to je v bistvu redukcionizem. Ta namreč ne poskuša nič drugega kot »skrčiti dejstva na nižji ravni tako, da višja raven ni več potrebna.«² Redukcionizmi le odkrivajo, da sta prehitro sklepanje in posploševanje najpogostejši skušnjavi vseh znanosti, tudi etike. In zato ta naslov.

1. Kaj je telo?

Telo je v grški filozofiji nosilec duše, duša pa je njegov lik, v svetopisemskem svetu sta telo in duša komplementarna pojma: telo nima duše, ampak je duša; človek nima telesa, ampak je telo; človek je moški in ženska ipd. Grškim filozofom je telo »telos« vsakega bitja, ki se in kolikor se lahko giblje. Gibanje mu zagotavlja duša; duša je taka oblika telesa, ki telesu zagotavlja gibanje. Z ozirom na to sposobnost so razlikovali tri oblike teles: telesa z vegetativno dušo (oblika, ki zagotavlja gibanje rasti), telesa s senzitivno dušo (oblika telesa, ki zagotavlja čutno oziroma zgolj predmetno spoznanje in reaktivno gibanje) in telesa z razumno dušo (duša, ki zagotavlja svobodno gibanje oziroma odgovorno ravnanje). V svetopisemskem izražanju ne najdemo teh razlikovanj; SP je pozorno na človekov izvor. Po telesu izvirovamo vsi ljudje iz ene družine. To ljudem zagotavlja enakost po izvoru in glede pravic, in sicer glede na njihov smisel življenja.³ V krščanskem gledanju na telo izstopa dogma inkarnacije, ki je ubeseditev Svetega Duha. V učlovečenju Besede je v ospredju edinost telesa in duha v konkretnem človeku, enakost vseh glede na odrešenje in nedoumljiva skrivnost vstajenja mesa. To gledanje je že v antiki naletelo na radikalen odpor v gnostičnih tokovih, v katerih se je koncentriralo pre-

² G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, v: G. Rager – J. Quitterer – E. Runggaldier (izd.), *Unser Selbst*, Schönningh, Paderborn 2003, 27.

³ H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Študentska založba, Ljubljana 2003, 306.

pričanje o neenakosti božje in človeške narave oziroma o nesprejemljivosti te enakosti na vsakršni ravni, ne samo na telesni, ter posledično tudi pojmovanje telesnosti kot nečesa »podrejenega«. Toda počakati bo treba na nominalizem, da se bo neenakost uveljavila in postala izhodišče filozofije in kuhinja ideologij. V antični filozofiji še ni zaslediti resnega dvoma, da bi bilo kakšno telo brez duše, čeprav so filozofi prisegali na sukcesivno oduševljenje (epigenetska teorija) in glede na to pri človeku sklepali, da embrij v prvih fazah razvoja preprosto še ni »capax« sprejeti razumne duše.⁴ Čeprav sta že Bonaventura in Duns Scotus učila, da je stvaritev duše sočasna s spočetjem, se je v teološki antropologiji vse do 19. stoletja ohranilo prepričanje o tem, da človek v prvem obdobju življenja še nima razumne oziroma duhovne duše. Medtem ko je papež Pij IX. leta 1869 izrecno prepovedal uporabo epigenetske teorije v teologiji, najdemo antropološko sintezo med dogmo učlovečenja Besede in antropologijo šele na drugem vatikanskem koncilu (GS 12-22). Ta poglavja so bila osnova programske okrožnice Janeza Pavla II. *Redemptor hominis* (1979) in drugih antropoloških besedil v tem pontifikatu.⁵ Toda to ne pomeni, da je dilema na tem področju zmanjkalo. V etičnih razpravah se vse pogosteje pojavljajo ugovori o primernosti pojma »osebe« za opredelitev posebnega človekovega položaja. Nekateri avtorji celo predlagajo »etiko brez pojma osebe«.⁶

V etiki je telo »naravno telo« z vidika tretje osebe, objekt, »ne-moje telo«, še ne izoblikovana stvarnost oziroma naslovnik moralnih norm. Filozofska refleksija o telesu se ni nikoli bistveno odlepila od tega pojmovanja telesa, saj ji je to zadostovalo. Glavna naloga metafizike je bila ugotavljati odnos med nadnaravnim in naravnim in o tem, kako naravno usposobiti, da prejme nadnaravno. Tudi teologija je rada ravnala podobno. Njen pogled na »nadgrajevanje naravne sposobnosti gibanja«, ki mu veren človek pravi milost oziroma sprejem milosti, se je komaj kdaj odlepil od objektivnega gledanja na telo; teologija telesnosti ni upoštevala kot subjekta v prvi osebi, kaj šele, da bi se povsem odrekla nadzorni vlogi prilagajanja naravnega nadnaravnemu. Komaj kdaj je bilo zaznati, da je telo kaj več kot orodje. Zato niti ni presenetljivo, da je Hobbesov empirizem povzročil tako revolucijo v filozofiji,

⁴ Čas »očiščevanja« po rojstvu dečka je trajal 40 dni. To pomeni, da mati v prvih 40 dneh nosečnosti ne nosi človeka, ampak bitje, ki se šele pripravlja na sprejem človeške duše. V krščanskem koledarju na to spominja svečnica (2. 2.).

⁵ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Veritatis splendor* (6.8.1993), prvo poglavje; slov. prevod: CD 52 (1994); *Pismo družinam* (2.2.1994), 9; slov. prevod: CD 54 (1994).

⁶ B. Gordijn, *Person*, v: F. S. Oduncu – U. Schroth – W. Vossenkuhl (ur.), *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 119-133, cit. 131.

zlasti v antropologiji. Težko bi namreč našli kakšno moralno načelo, ki bolj logično zastopa podobo človeka-racionalista, človeka, ki moralo misli zgolj v abstraktnih načelih in jo je sposoben izpeljati le z akumulacijo moči, kot je to Hobbesov človek-individualist. Hobbesova retorika v Leviatanu: »Svobodni subjekt, svobodna volja ... (sta) besedi ... brez pomena; ... absurd«,⁷ ni zastarela niti po skoraj štiristo letih. Subtilnost Hobbesove revolucije v pojmovanju človeka, zlasti z vidika nujne akumulacije moči kot enega najbolj splošnih ciljev ali skoraj edinega motiva modernega izkoreninjenega človeka, je – če jo bremo v zrcalu – hkrati ena najbolj doslednih kritik objektivizma, ki se je uveljavil zlasti kot etični objektivizem znotraj moralnih sistemov. »Posameznik o svoji koristi razmišlja v popolni osami, tako rekoč s stališča absolutne manjšine, potem pa se zave, da lahko zasleduje in uresniči svoje interese le s pomočjo neke vrste večine.«⁸ Ključna poteza Hobbesove antropologije niti ni nek splošni antropološki pesimizem, pač pa spoznanje, da ljudje do soljudi nimajo nikakršnih obveznosti in jih med seboj družijo le neka splošna korist, katerakoli že. Zdi se, da je s svojo skico »naravnega« človeka ponudil recept za uničenje katere koli skupnosti. Naravni človek nebrzdano sledi svoji želji po moči in tekmuje s svojimi nasprotniki. Vsi so nasprotniki. Konec koncev je Hobbesova organizirana družba – država – le poskus, kako preračunljivo prikriti človekovo nasilno naravo; to ji ne uspe, saj zaradi strahu pred brezvetrjem nazadnje sama prevzame pobudo neskončne akumulacije moči. Hobbesova antropologija je meja med »naravnim« človekom antike, kjer je bila narava še predmet občudovanja, in »naravnim« človekom moderne, ki so ga utemeljitelji modernih ideologij vsadili na teoretično na videz neovrgljivo trditev o zgodovini kot neskončnem napredku, ki mu je treba podrediti vse, nedvomno tudi človekovo telo. Človek, ki ne tekmuje in ne kopiči moči (kapitala), je državi nevaren.

Hobbesova radikalna osamitev človeka je vzorčni primer, kako ideologija učinkuje. Na moralno-teološkem področju so v tem času v vzponu tako imenovani moralni sistemi.⁹ Njihova značilnost je – kot pri Hobbesu – nepredvidljivost; vodi jih nezaupanje do vsega, kar je mogoče opredeliti kot »naravno«. Celo porajajoče človekove pravice odražajo neko nenavadno nezaupanje do »naravnega« človeka, češ da se najbrž ne bo ravnal po merilih zdrave pameti, ampak se bo poskušal na vsak način povzpeti nad druge. Moralni sistemi so pod pretvezo pravil razumnosti in discipline, ki naj bi pomagali najti rešitve v konfliktnih primerih, vsiljevali objektivno moralo norm, zakonov in nauk, ki veljajo vedno, povsod in brez izjeme. Na ravni zgodovinskega doje-

⁷ Cit. po H. Arendt, *n. d.*, 195.

manja je bil spopad med moralnimi sistemi tudi točka neprijaznega srečanja med dvema obdobjema, *sočasna nesočasnost*. Čeprav se je nek čut za naravno, tudi za telo in telesnost, ohranil, se je na drugi strani zdelo, da vse, kar je sodobnik vedel o naravi, ni zadostovalo, da bi ustvarjalno zavrnil tiste teženje, ki so moralno plat življenja skoraj v celoti zaupale razumnosti, disciplini in naučenim vzorcem obnašanja.

To ne kaže le na položaj telesa in telesnosti v sodobnih znanostih, ampak tudi to, da so vrhunske znanosti v nekem pogledu podedovale antropologijo, ki je človeka izolirala in ga imela pravzaprav le še za privid.

2. Položaj človeškega telesa v etičnih razpravah

Ne glede na pomemben premik etičnega razumevanja stvarnosti ugotavljamo, da paradigma *sočasne nesočasnosti* vpliva na pojmovanje telesa in telesnosti ter vrednotenje neposredne življenjske izkušnje. V razpravah o moralnem in pravnem statusu človeškega embrija, o položaju embrionalnih matičnih celic, o »elitnih« telesnih celicah in podobnem raziskovalci uporabljajo zelo različne etične vzorce, in posamezne pojme, ki označujejo človekov status, razumejo zelo različno. V nekaterih znanostih se uveljavlja prepričanje, da je pri telesu – bodisi v smislu oduševljenega telesa (*sóma*) bodisi v smislu delujočega organizma (*sarx*) – treba upoštevati naslednje: telo je v veliki meri samo moralni kontekst in ga je treba samoumevno tematizirati kot moralni subjekt.¹⁰ Vendar je to zelo redek pojav. Jean-Pierre Wils, ki ga tu navajam, vidi razlog za tako pojmovanje telesa predvsem v tem, da nekaj moralnih norm vendarle izvira iz ranljivosti človeškega telesa oziroma ranljivosti življenja sploh. Zato ne dvomi, da mora antropološko spoznanje o pomembnosti neposredne – telesne oz. življenjske – izkušnje postati eden od temeljev etike. Toda dokler prevladuje miselni vzorec *sočasne nesočasnosti*, je norme lažje posploševati in trditi, da je inkarnacija (utelešenje) privilegiran prostor tehnološke znanosti, kot pa vztrajati pri tem, da bi bilo lahko telo kljub svoji neprepoznavnosti – na primer na ravni zigote ali morule – že subjekt pravic oziroma moralni subjekt. Tistih, ki prisegajo na objektivno raven resničnosti in subjektivni plati resničnosti ne zaupajo, ni lahko prepričati, da bi pripisovanje telesa enoceličnemu organizmu ustrezalo objektivnosti. Ti raje trdijo, da so dodatni pojmi, ki izražajo človekovo dostojanstvo, zlasti »oseba«, »osebnost« in »svoboda«, konstruk-

⁸ H. Arendt, *n. d.*, 196.

⁹ Prim. B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, Celje 2001, I, 234 s.s.

¹⁰ J. P. Wils, *Person – Leib – Mensch*, v: F. S. Oduncu – U. Schroth – W. Vossenkuhl (ur.), *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 134.

tivistični elementi in zato za etiko v znanosti nezavezujoče kategorije.

Z antropološkega vidika pripisujemo telesu (*sarx*) in telesnosti (utelešenju) medialno vlogo med osebo in osebami, medtem ko je telo (*sôma*) individualnost kot taka. Ker v slovenskem jeziku med »*sôma*« in »*sarx*« ni razlike, se zatekamo k bolj plastični (Plessnerjevi)¹¹ opredelitvi: telo (*sarx*) je pojavna oblika telesa (*sôma*). Z ozirom na tradicionalni pojem »duše« kot gibala telesa je *sarx* le utesnitev telesa (*sôma*), kar je na drugi strani pravi križ telesnosti: človek je namreč sposoben svoje telo »subjektivizirati«, nikoli pa ne do te mere, da bi bila *sarx* in *sôma* identična. Če mi je torej telo (*sôma*) na razpolago le kot *sarx* (pri čemer je to telo vendarle najbolj popolna in celostna refleksivnost organskega sistema), se je mogoče do neke mere distancirati od svojega telesa; v tem smislu je človek ranljiv in je telesnost (organskost) temelj etike, zlasti tako imenovane *etike skrbi*. Vprašanje je, kolikšen pomen bomo tu pripisali tradicionalnemu razlikovanju med telesom, ki čuti (*sarx*) in telesom, ki je »samo v sebi« (*sôma*), saj ta drugi vidik na videz ni predmet etike, pač pa le prvi – telo kot objekt in kot ranljivost.

Medtem ko je izvirno razlikovanje med »*sôma*« in »*sarx*« dualno – pojma sta kot dve strani tehtnice, je »*sôma*« utež, »*sarx*« pa teža – pa se dualistični pogled na človekovo telo (*sôma*, *sarx*) izraža povsod tam, kjer je naravno telo kljub morebitnemu povečevanju telesnosti nezaželeno in predmet manipulacije. V medicini je telo na primer najprej sistem in šele nato struktura – znamenje avtonomnega in urejenega življenja ter ranljivosti.¹² To gledanje je bilo nujna podlaga kasnejši transplantacijski medicini oziroma ideji o skoraj popolni zamenljivosti telesa.

3. Telo – prostor individualnosti

V moralnofilozofski in teološki refleksiji se individualnost telesa uveljavlja relativno počasi. V mislih imam »somatsko« telo, ki ni le filozofski, temveč tudi sociološki, psihološki in etični pojem, in sicer telo kot »zaporedje dejanj in izkušenj«,¹³ pa tudi teološki pojem kot izvirna preoblikovanost telesa v luči vstajenja mrtvih. Nekateri filozofski tokovi v začetku novega veka in kasneje so radikalno zavrgli izvirni krščanski pogled na telo – učlovečenje in preoblikovanje v luči vstajenja

¹¹ H. Plessner, *Die Deutung des mimetischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs*, v: isti, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt 1979, 150-201.

¹² Prim. V. von Weizsäcker, *Der kranke Mensch*, Stuttgart 1951, 191 s.s.

¹³ J. P. Wils, n. d., 138.

¹⁴ Prim. Th. Nagel, *Die Möglichkeit des Altruismus*, Mainz 1998.

teles –, a z nekaterimi, čeprav skrajnimi potezami – kot na primer Hobbesova osamitev človeka – dejansko poudarili, da je telo prvenstveni način individualizacije tako z ozirom na sedanost (ranljivost) kot glede na preteklost (življenjska izkušnja) in na prihodnost (smisel), tako z ozirom na determiniranost kot tudi glede na avtonomnost. Telo je najpomembnejše znamenje končnosti bitja, v katerem človek živi razpet med dejavnim in trpnim, med svobodo in določenostjo, med izvirnostjo in vrženostjo v svet. V takem telesu je duša nosilka predrefleksivnega spoznanja o sebi, zaupanja vase, zavesti o sebi ter tudi neposredne zavesti o drugih. To telo je *diahrona identiteta*:¹⁴ dejanja niso le produkt racionalnega, času ustreznega in zavestnega ravnanja, ampak so tudi odraz nadčasovnih, intuitivnih (predosebni) razlogov, ki so na neki način shranjeni v sami telesni strukturi.

4. Telo – meja med notranjim in zunanjim, med subjektivnim in objektivnim

Telo kot *diahrona identiteta* je razpeto med neposredno življenjsko izkušnjo in zgodovinskim spominom, ki je v telesu arhiviran oziroma inkorporiran. V tem pomenu je telo metafora socialno-simbolnega in kulturnega telesa. To telo ni morda kopija miselne paradigme družbe kot supersubjekta (korporativizem), kjer bi bil posameznik le toliko posameznik, kolikor bi bil del širše družbe, pač pa je pomemben prispevek tistih antropologij,¹⁵ ki v telesu vidijo »trajno dispozicijo, strukturirano strukturo, ki bo ravnala v smislu strukturiranih struktur«, se pravi trajno zalogo predznanj, s katerimi se lahko konkretni človek sooči (ali se ne more soočiti) z nepredvidljivim, odgovori »prav«, četudi ne povsem v skladu s splošnimi normami,¹⁶ ali sploh ne odgovori. Ta spoznanja o telesu-metafori so zrasla na etnoloških študijah ljudstev pod ekvatorjem, ki se od civilizacij na severni polobli razlikujejo tudi po pojmovanju telesa in telesnosti, zlasti z gledanjem na t.i. socializirano telo, ki mu sociolog Bourdieu pravi »druga narava«. To »telo« ima v telesu predrefleksivno strukturo: razlikuje se od teoretično intelektualnega modela telesa in je tista struktura telesa, po kateri je kdo v neposrednem stiku z okolico. Telo na predrefleksivni ravni vzbuja pozornost kot medij: »Telo struktur zunanjega sveta ne interiorizira le kot sistem dispozicij za ravnanje, ampak jih inkorporira.«¹⁷ Te strukture so

¹⁵ Tu se nameravam nasloniti na prispevek Kerstin Rödiger (*Körper – vergessene Kategorie der Ethik?*, LIT, Münster 2003) in na njeno predstavitev Pierra Bourdieuja in Mary Douglas na eni ter Amartyo Sena in Marthe Nussbaum na drugi strani).

¹⁶ Pierre Bourdieu je to izrazil s »*habitusom*«. Prim. P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt 1976; isti, *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg 1997.

učinkovite, ker so se utelesile; z utelešenjem telo tako rekoč izstopi iz zamejenosti posamezne osebe in postane medij, oblikuje vsakdanjost, struktura človekovega dejanja pa postane simbol, tako rekoč dejanje notranje in zunanje strukture telesa.

Po Bourdieu-ju etika ne bi smela ponavljati napak esencializma, po katerem veljajo nekatere predrefleksivne dispozicije v človeku za samoumevne in se socializacije (oblikovanje družbenega polja), inkulturacije in iniciacije sploh ne jemlje resno, pač pa se izrecno posvetiti tisti antropologiji, ki vidi v konkretnem človeku tudi »inkorporiran« spomin preteklih generacij. Z ozirom na to je družbeno (ekonomsko, kulturno, versko) polje telesu podobna zunanja struktura, tako rekoč telo teles, kajti objektivnih struktur ni mogoče misliti brez notranjih dejavnikov, posameznih ljudi. Na ta način nastaja pomemben kulturni, družbeni in simbolni kapital, ki ga ni več mogoče zamenjati z naravnimi danostmi. Bourdieu posrečeno govori o kapitalu: ne da bi spregledal možnost spremembe temeljnega vzorca, se pravi telesa kot simbola, je s »kapitalom« podčrtal lastno logiko posameznega področja, ki ga ni mogoče skrčiti na noben skupni imenovalac. V bistvu gre za logiko »inkorporiranja«, po kateri se »imeti« spremeni v »biti«. Tako temeljita prisvojitvev »znanj« sicer lahko poteka le na nezavedni ravni, toda ni je mogoče istovetiti z »naravno danostjo« kot nekakšno razvejanost naravnega zakona.

Bourdieu pripisuje poseben pomen simbolnemu kapitalu. »Simbolna moč je moč in je prisotna povsod, kjer se ji posreči doseči priznanje, ... pridobiti si tisto moč, ki bo učinkovala, ne da bi se zatekala k izvodom moči, nasilja ali samovolje.«¹⁷ Medtem ko ekonomski kapital (na ravni »imeti«) učinkuje še povsem v območju sile in samovolje, četudi lahko sooblikuje nekatere vedenjske vzorce, so socialni (poznanstva, komunikacija), kulturni (izobrazba) in simbolni kapital (ugled) na ravni somatizacije, na ravni konstrukcije nezavednega, na ravni »biti«. Telo je dejavnik stabilnosti, ki ščiti vrednote pred namerno spremembo; ni objekt etičnih norm, temveč je subjekt vrednot, po katerih se izraža, udejanja ali ščiti druge.

Čeprav se na prvi pogled zdi, da je sociolog Bourdieu le interpretiral naravni zakon na družbenem področju, nam ne sme uiti izpred oči, da je z raziskovanjem interakcije med konkretnim človekom (telesom) in družbenim poljem vztrajal pri telesu kot »arhiviranem« spominu vseh rodov v preteklosti, in sicer zato, da bi pokazal na nezadostnost teoretičnih pogojev za spremembo, ki jih ponujajo abstraktni etični modeli, na primer *Weltethos*. Resničnosti ni mogoče spremeniti s stra-

¹⁷ P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 108.

¹⁸ P. Bourdieu, *Die verborgenen Mechanismen der macht*, 82.

tegijami in preračunljivimi odločitvami, pač pa z reakcijo »somatiziranega kapitala« na konkretne razmere. Sprememba namreč ni le novo mešanje kart in nova »razdelitev« kapitala, ni nov dekret o osvoboditvi in nova etična teorija, temveč je stvar daljnosežnega prestrukturiranja telesnega orodja, s katerim človek prepozna sebe in druge, je stvar »simbolne revolucije«, v kateri je človekovo telo prisotno tudi kot moški in ženska, kot otrok in kot starec, skratka kot subjekt.

Simbolni funkciji telesa v družbeni etiki, in sicer interakciji družbenega in individualnega telesa, se posveča tudi sociologinja Mary Douglas.¹⁹ Ugotavlja, da so v svetu prevladujočega antiritualizma – se pravi povsod, kjer se je kdo zavestno distanciral od obredja oziroma kjer je prevladalo premišljeno obnašanje – nastali prazni prostori, ki so jih hoteli antiritualisti zapolniti s »smiselnimi etičnimi pravili«. Posledica je bila, da je antiritualist spregledal medij, se pravi telo oziroma telo telesa – srce –, in postal ujetnik skrajno (ne)razumnega pojma komunikacije brez medija (metaetika, *Weltethos*). Douglasova skupaj z mnogimi drugimi poudarja, da je verbalna komunikacija etičnih vrednot zgolj priložnostno pomagalo, nikakor pa ni tista struktura, ki bi lahko nadomestila neverbalno, t.j. simbolno komunikacijo oziroma neposredno življenjsko izkušnjo. V nasprotju s tistimi, ki prisegajo na nek »svetovni etos« oziroma na temeljno soglasje o osnovnih normah medčloveškega ravnanja, Douglasova ugotavlja, da je neverbalna komunikacija vsekakor globlja od verbalne in da si verbalne ni mogoče predstavljati, če ni poprej telesnega dojetja dejanja. Zato je Douglasova kritična do ideologij v območju versko pogojenih moral, ki hočejo izkušnjo bodisi spregledati bodisi nadomestiti z vertikalno komunikacijo. Douglasova meni, da se je antiritualizem na družbenem (horizontanem) področju pojavil kot nasprotovanje ideologiziranemu verskemu etosu oziroma »razumnim« etičnim zahtevam. Namesto posta antiritualist na primer predlaga »ljubezen do bližnjega«; toda »družbena zavest ni nikakršen nadomestek simbolnih oblik obnašanja, pač pa celo odvisna od njih«.²⁰ Ideja o sožitju leva in jagnjeta bo iluzija, dokler o tem ne bo simbolnega posredovanja, konkretne izkušnje.

Podobno ugotavlja tudi Jean-Pierre Wils: »Telo je prvenstveni javni način individuuma. Na vprašanje, kdo je oseba, je mogoče naprej odgovoriti na somatsko-individuiran način. Enost samoodločenosti in določenosti je dialektično navzoča v telesu. To je pomembno znamenje strukture končnega bitja, ki mora svoje življenje živeti hkrati aktivno in pasivno, svobodno in določeno, kot izvirno zamisel in kot navrženost. Za nič drugega ne gre kot za izkušnjo individuirane osebe o samo-

¹⁹ M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt 1998.

²⁰ M. Douglas, n. d., 74.

zavedanju, kar ji omogoča govoriti o duši. Predrefleksivno védenje o sebi je intimen znak zavesti in ima temelj v telesu. Zaupen odnos s seboj, obzirnost do sebe *kot* obzirnost do sebe predpostavlja nerefleksirano bližino med konkretnim človekom in samozavestjo, ki je utemeljena v telesni danosti, nedeljivosti. Individuacija osebe je tako intimna izkušnja telesnosti.«²¹

Glede na to je telo središče vsakršne dejavnosti, *diahrona identiteta*. Že takoj je jasno, da »telo telesa« ni le harmonična celota, pač pa da so strasti, zmote, nemoč, omejenost posameznega telesa in podobno utelešene stigme preteklih dogodkov: telo je »kolektivni spomin«²² na to, da je bilo večkrat predmet kot subjekt, skratka da je konkretno telo lahko tudi nenehen povod latentnega uporništvá proti takemu ravnanju in zato na neki način nevarno. J.-P. Wils poudarja, da nastanku moralnih stavkov, ki prepovedujejo povzročanje bolečin in samovoljno poseganje v življenje, ni botrovalo zgolj neko razumsko umevanje bolečine ali »splošna« občutljivost za trpljenje drugih, pač pa gola fizična stiska, upornost in solidarnost redkih ljudi, ki niso le izkusili popredmetenosti, pač pa tudi bili tako rekoč arhiviran spomin komplementarnosti med konkretnim in zgodovinskim telesom. Ironični neobčutljivosti splošne morale za bolečino in neresno govorjenje o potrpljenju je Theodor Adorno imel za »nesrečno zavest«.²³ Po njegovem ni šlo za naključno slepoto duha, pač pa je bilo nekemu razumevanju duha inherentno, da je svoje dostojanstvo doživljal kot ločenost od telesa in da ga je bolečina spominjala na njegovo povezanost s telesom. Telesnost spominja na to, da trpljenja ne bi smelo biti, da bi moralo biti nekaj drugače. Ta miselni vzorec pa je potem ponudil abstraktni sklep, da imajo moralne norme, ki jih prebudi bolečina, le kognitivno vsebino in da so le aposteriorni učinek razmisleka, ne pa neposredno znamenje, da se je solidarnost v nekem človeku prebudila zato, ker se mu je zdelo povzročanje bolečine nesprejemljivo.

Glede na to ugotavljamo, da je empirična antropologija v sedanjih etičnih razpravah zapostavljena. Zdi se, kot da si etične trditve, ki temeljijo na telesu in telesnosti, uveljavljajo s sumom prevare: glede na splošne etične stavke naj bi bila telesnost že vključena in ne bi bilo treba govoriti o posebni življenjski občutljivosti. Tisti, ki se sklicujejo na neposredne empirične podatke in na neposredno zgodovinsko izkušnjo, trdijo, da se ni treba odreči antropologiji kot kontrafaktični podlagi etike, pač pa jo le uravnotežiti z neposrednim doživetjem telesa in telesnosti. Ti poudarjajo, da je računati na človekovo razumno naravo in

²¹ J.-P. Wils, *n.d.*, 138 sl.

²² M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt 1978 91.

²³ Th. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1977, 201.

premišljeno obnašanje enostavno premalo. Moralne zavesti ne razumejo kot samoumevnega spoštovanja praktičnih norm, ki seveda prepovedujejo določene posege v človekovo življenje, pač pa zahtevajo, da se moralna zavest izrazi kot izkušnja, kot neposredni odziv na nedovoljeno poseganje v človekovo integriteto (in ne le kot apriorna utemeljitev, ki ji ne sledi dejanje), se pravi kot empirično-hermenevtični predprostor etike, da apriorna etika ne oslepi.

Prednost tako imenovane kategorične etike – ta temelji na človekovem izvoru: vsi ljudje izviramo iz ene same družine, na tem, da je človek razumno bitje, ki je sposobno in dolžno ravnati prav itn. – je tudi njena slabost in meja. Manjka ji hermenevtična interpretacija meje med empiričnim telesom in normativnostjo. Preprost uvid pokaže, da kategorična normativnost temelji na neki »drugi« naravi, to je na kognitivni utemeljitvi pravilnosti ravnanja, ki si telo tudi *iz ali domišlja*, ga meri z abstraktnimi merami in ga po njih predstavlja kot moralno zavezanost in kot objekt norm. Ker telo ni le neposredna izkušnja zgodovinskega telesa, ampak je tudi »moje« telo, ni presenetljivo, da je cilj moralnih norm, ki temeljijo na apriornih antropoloških trditvah (na primer na izvoru človeka), v tem, kako odstaviti telo, kako »po-trpeti«, biti solidaren z generičnim človekom, kljubovati v razmerah nerazpoznavnosti norm, skratka, kako voziti po »srednji poti« povprečja. Na področju novih tehnologij to vodi do kričečih nasprotij. »Razprava o matičnih celicah nedvoumno govori, da tradicionalna etika zahteva solidarnost, ki ne temelji na nikakršni morfološko vidni in prepoznavni analogiji z lastnim telesom.«²⁴ Sklicevanje na telesnost v fazi miniaturnih struktur na paradoksen način nastavlja zrcalo abstraktnosti norm, ki temeljijo na apriornih trditvah o človekovem izvoru (generičnosti, nediferenciranosti) in na moralni preobremenjenosti v številnih položajih, ki spremlja nekatere norme v praksi. Prihodnja človekova identiteta bo morda zato še bolj dovzetna za konflikte in še bolj sporna, še bolj začasna in – kar je najhuje – moralno še manj zaščitena.

5. Namig nevroznanosti

Zaradi nepreglednosti antropoloških pojmov²⁵ in zaradi sumljivosti telesa (telesnosti) kot etične kategorije lahko ponovim naslednje: to,

²⁴ J.-P. Wils, *n. d.*, 144.

²⁵ Prim. G. Rager (izd.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg – München 1997; G. Rager – A. Holderegger (izd.), *Bewußtsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Freiburg 2000; D. Sturma, *Die Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Person*, Paderbor – München – Wien 1997.

po čemer je kdo oseba, se v naših predstavah neposredno navezuje na zavest, ne na telo, ki se zaveda samega sebe. Oseba je to, kar je, šele po medsebojnem priznavanju podobnih oseb v medsebojnih (medosebnih) odnosih. Osebe so identitete z zavestjo, toda identitete brez identitetskega kriterija; osebe se preprosto prepoznajo kot osebe in zavesti se ni treba identificirati kot zavesti. Nekoč je terminološke zadrege reševala metafizika: njena naloga je bila povezovati med seboj dve na videz nespravljeni skrajnosti, in sicer tako, da med njima ne bi prihajalo do kričečih nasprotij. Stvaritve metafizike so piramidalne, jasne, utemeljene na pod- in nadrejenosti. Klasičen primer za to je odnos med telesom in dušo. Glede na sedanje zadrege na tem področju se zdi, da pojma osebe ni najbolj pametno razširiti tako, da bi se na semantičnem polju izkazal za redukcionizem. Čeprav se sebe (osebe) ne morem zavedati brez telesa, se na drugi strani zdi, da bi bila lahko oseba brez telesa. Če zadrega ni razvidna na prvi pogled, naj ponovim, da je sklepanje, da seže človekova moralna odgovornost le tako daleč, do koder seže človekova zavest, prehitro in da ima značaj redukcionizma. Ne upošteva le dejstva »greha sveta« in »grešnih struktur«, ampak tudi ne vidi, da je moralna odgovornost relevantna zaradi trpljivosti (paticnosti) življenja in da je oseba bitje, ki mu je zavest mogoče pripisati zaradi telesnosti.²⁶ Ranljivost telesa je nedvomno utemeljena v občutljivosti telesa in spontanem razlikovanju med subjektiviteto telesa in predmetnim svetom.

Pojasnitev ne bom iskal med abstraktnimi moralnimi stavki. Ti namreč lahko človeka le preobremenijo z nerealno zahtevo, naj na primer razpravo o pravnem in moralnem statusu človeškega enoceličnega embrija razumejo, kot da je končana in da je ponovno vpraševanje o tem, ali enoceličnemu bitju pripisati osebo ali ne, nepotrebno; ne menijo se za to, da o osebnosti (subjektiviteti), ranljivosti oziroma o trpljivosti enoceličnega »telesa« še ni mogoče govoriti, pač pa menijo, da je pripisovanje osebe najbolj zanesljiv garant spoštovanja življenja. S tem ne zavračam soočenja z neprijetnimi vprašanji, ki jih znanosti postavljajo filozofski in teološki antropologiji, niti ne podcenjujem apriornih in generičnih norm, čeprav so abstraktne, pač pa namigujem na pomen neposredne življenjske izkušnje in neposrednega odziva na dileme. Identiteta osebe na ravni enoceličnega telesa je fiktivna in nevidna, toda celica in celice so predmet naše odgovornosti in zaščite, in sicer toliko bolj, kolikor dosledneje gojimo občutek za ranljivost organskega življenja. Možnosti za tako zaščito telesnega življenja pa je v prihodnosti toliko manjša, kolikor bolj se ljudje v sedanjem svetu strinjajo s podobo »sestavljenega« človeka. Človekova istovetnost je v veliki meri rezultat popredmetnja in je pojmi osebe, dostojanstva in podobni ne

²⁶ Prim. S. Ausborn-Brinker, *Person und Personalität*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999.

bodo rešili. Medtem je marsikje čutiti, da je individualnost tista človekova posebnost, ki človeka nagiba k temu, da se drugemu (konkretnemu človeku) vendarle posveti na drugačen način. Telo je namreč neposreden izraz različnosti in hkrati utelešeni spomin celotne vrste. Fenomenološka refleksija nas sili v dialektiko med intimnostjo in solidarnostjo, ki se združujeta v ranljivosti telesa. Telo je hermenevtični prostor, ki opozarja na neuravnoteženost zgolj generičnega človeka na eni in pojmovanja telesa, telesnosti in neposrednosti na drugi strani. Čeprav sta morda posamič opremljeni z antropološkimi atributi, pa ne nastopata skupaj oziroma ne kot enaka.

Namig nevroznanosti oziroma nekaterih znanstvenikov s tega področja ob tem vprašanju je zelo preprost: te znanosti od raziskovalca zahtevajo, da to, kako razume samega sebe, znova izpostavi neposredni izkušnji. Pravilneje bi se glasilo: vedno številnejši znanstveniki ugotavljajo, da je tradicionalni (Aristotelov in Tomažev) model razumevanja telesnosti zelo koristna podlaga modelu tako imenovanih korelatov, da pa to *ipso facto* ne pomeni spremembe antropoloških modelov.

Človekova samozavest je namreč eden zadnjih izzivov t.i. kognitivnih znanosti. Te znanosti uporabljajo v pojasnjevalnih modelih antropologijo, ki ni bistveno različna od klasičnega filozofskega in teološkega pojmovanja; opozarjajo na ozkost antropološkega modela, ki poudarja generičnost osebe ter ima osebo skoraj za edini argument spoštovanja posameznega človeka. Klasični antropološki model ima osebo za inkarnacijo spomina vrste v posameznem človeku, za »dušo-in-telo«, za »žensko-in-moškega«. Toda kognitivne znanosti so morda še bolj dovzetne za miselne modele, ki imajo človeka za sestavljeno bitje (telo »ima« dušo; duša je »v« telesu), ki ustrezajo računalniški obdelavi podatkov in imajo človeka za »kompleks« in za »sistem«. Ker znanstveniki s svojimi metodami niso našli ustreznega korelata tistemu »več«, čemur rečemo »jaz«, »zavest« in – če smo verni – »duša«, se jim je zdelo dokaj sprejemljivo, da idejo o nekakšni »zavesti« zavržejo kot iluzijo in vržejo s tečajev na videz trdno bazo etike. Izzivalna so predvsem stališča tistih raziskovalcev v nevroznanostih, ki trdijo, da ljudje niti ne morejo biti subjekti dejanj, ker ni nobene osebne identitete, ki bi trajala v času, niti se ne morejo razlikovati od katerih koli drugih bitij na tem planetu, ker ni nobenega kriterija subjektivitete. Človek kot »oseba« se ne razlikuje bistveno od drugih kompleksnih sistemov, pač pa le delno, kajti za vse sisteme je značilno, da delujejo samoregulativno. Zanje je zavest iluzija.

Nevrobiolog Günter Rager²⁷ poudarja, da gre pri tem le za povprečne redukcionizme, ki jih lahko srečamo povsod in se jih včasih niti

²⁷ G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, 26-49.

ne zavedamo, da pa nevroznanosti v resnici intenzivno iščejo korelate tistih pojavov, ki jih v običajni življenjski izkušnji doživljamo kot osebo, osebno identiteto, samozavest in podobno. Pomembno pa ni le izdelovati metode in vzorce in jih aplicirati v vzporednih tehnologijah, nena zadnje tudi v načrtovanju novih računalniških tehnologij, pač pa tudi pokazati, da si izsledki nevroznanosti in vsakdanje izkušnje ne nasprotujejo. Celo nasprotno: dognanja zahtevajo nov in bolj diferenciran pristop k vsakdanji stvarnosti. Po Ragerju znanosti ne morejo nasprotovati temu, na čemer slonijo, saj si te znanosti jemljejo za izhodišče to, na čemer temelji človekova dejavnost. Znanosti vsakodnevnih izkušenj osebe, svobode in svobodne odločitve, zavesti, odgovornosti, subjektivitete ipd. ne morejo reducirati na ozke modele nevronalnih procesov – pač v skladu z interesi posameznih znanosti – ali jih po potrebi celo izključiti, pač pa so dolžne te pojave pojasniti, kolikor je le mogoče. Raziskovalci so v zadregi, ker v svetu ni nobenih korelatov pojmom tradicionalne antropologije in metafizike, zato te pojave neredko spregledajo ali enostavno zanikajo. Toda njihova zanikanja zavesti (itn.) je treba gledati tudi v luči pomanjkljive občutljivosti tradicionalnih filozofskih antropologij za predrefleksivno zaupanje samemu sebi, ki ga kot vir neposrednih izkušenj predstavlja ravno telo.

Rager ne zagovarja raziskovalcev, ki si zaradi prehitrega sklepanja izdelujejo redukcionistične modele, pač pa kaže na mamljivost redukcionizmov in tudi na nevarnost tega miselnega vzorca. Če bi znanstvenikom uspelo dokazati, da so zavestna (svobodna itn.) dejanja identična z živčnimi procesi, bi človeštvo v prihodnosti ne potrebovalo niti filozofije niti psihologije niti sociologije niti teologije niti verstev. Potrebovali bi le aparat, ki bi prisluškoval nevronske govornice.²⁸ Etiko bi lahko nadomestili z empiričnimi znanstvenimi izsledki in bi jo lahko imenovali neuroetiko. Rager meni, da je »če« v tem primeru neverjetno močan.

Če bi bilo mogoče razumno obnašanje skrčiti na nevronalne procese: strukture, funkcije in elementarna kvalitativna občutja (čut za barvo, obliko, dotik, bolečino, lakoto, glasbo) in bi bili svoboda, zavest in izkušnja osebne identitete le izmerljivi tokovi v nevronske tkivu, bi bila pojavna zavest in delujoči človeški živčni sistem identična. Potem bi delujoči živčni sistem pri človeku popolnoma zadostoval za zavestno dejanje. Četudi se redukcionistične razlage soočajo z velikimi težavami pri definiranju pojmov, s katerimi operirajo (raziskovalci ne poznajo definicije zavesti, o možganih pa vedo samo to, kar jim o njih povedo nevroznanosti), so mnogi raziskovalci prepričani, da bo nekoč v pri-

²⁸ F. Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York 1994.

hodnosti delujoči živčni sistem zadostni pogoj zavesti in zavestnih dejanj (kiborg). Kolikošno vlogo je pri tem odigral novoveški antropološki vzorec, ki je človeka izoliral, deloma zanikal dušo, ga spremenil v sistem itn., je nezanemarljivo vprašanje.

Medtem G. Rager poudarja, da številni raziskovalci v nevroznanostih ravnajo drugače in na sebi lasten način odkrivajo pomembnost telesa in telesnosti, se pravi pomembnosti *take* možganske strukture, ki je nujen pogoj zavestnih dejanj in tem dejanjem ni identična. Ne gre le za to, da so delujoči možgani nujen pogoj zavestnih dejanj, pač pa tudi za to, da so splošni telesni pogoji, na primer stanje sladkorja v krvi, nujen pogoj za delovanje možganov. Rager se seveda ne ozira na korelativnost celotnega telesa in zavestnih dejanj, pač pa gleda na telo z vidika nevronskih celic in seveda z vidika centralnega živčnega sistema. Podobno kot zavestnih dejanj ni mogoče reducirati na živčne procese, tudi ni nobenega zavestnega dejanja brez ustreznega korelata v živčnih procesih. Ti raziskovalci ugotavljajo, da je razmerje med zavestnim dejanjem in nevronskimi procesi izjemno tesno, da sta kot obe strani tehtnice, da torej med njima ni identičnosti, pač pa korelativnost. »Redukcionističnih poskusov razlag, ki so si zadali nalogo, da bodo vsa zavestna dejanja, predvsem pa samozavest, popolnoma skrčili na živčne pojave v živčnem sistemu, s tem pa tudi lahko zavrgli življenjsko izkušnjo zavesti, ni mogoče izpeljati, ker ni mogoče ugotoviti popolne identičnosti med zavestjo in živčnimi procesi.«²⁹ Redukcionistične razlage niso možne in so iluzija. Rager zato predlaga neredukcionistično razlago s korelati oziroma spremljanji. »Lahko se pustimo voditi življenjskim izkušnjam ljudi, njihovo znanje lahko vključimo v nevroznanstvene hipoteze in teorije ter poskusimo njihov način spoznanja preverjati z znanstvenimi metodami ... Znanosti so najboljše sredstvo za verifikacijo procesov, ne morejo pa nadomestiti praktične pameti ljudi in filozofije. ... zavestno doživljanje skupaj z zavestjo o sebi in besedno komunikacijo ... je nujno, če hočemo misel dvigniti na raven znanstvenega procesa.«³⁰

Če so po nekaterih podatkih nevroznanosti najbolj dojemljive za redukcionizme, je na drugi presenetljivo, da se predvsem nevroznanosti vračajo k izvirnemu aristotelsko-tomističnemu razumevanju duše kot oblike telesa, njuni bistveni različnosti, njuni bližini in njuni bistveni korelativnosti. Ko odpirajo zelo širok horizont raziskav, ki sledi elementarnim procesom individualnega življenja, kažejo tudi na uganko zavesti, ki zaposluje človeško misel že stoletja: ta, ki je na eni strani porok individualnega življenja v času, se mora na drugi strani nenehno

²⁹ G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, 50.

³⁰ G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, 50 sl.

rekonstruirati v telesnih strukturah. Medtem ko se molekularne in celične strukture nenehno menjajo, ostaja arhitektonska struktura našega bitja ves čas dokaj trdna. Izvirna teorija o duši kot oblikovalnem načelu in telesu kot oblikovani snovi se jim zdi najbližja: s svojim snovnim telesom sem domačin čisto določenega časa in prostora in vsekakor zelo omejen, s svojo oblikovanostjo po oblikovalnem načelu, ki se dogaja na različnih ravneh: – že na ravni t.i. vegetativne (proto)-zavesti, nato na ravni jedrne zavesti, ki na ravni soočenja z objektivnim svetom prvič razvije občutek za samega sebe, in končno na ravni avtobiografske zavesti, ki je obogatena s spominom in jezikom ter zlasti sposobnostjo komuniciranja –, pa vse bolj tudi domačin sveta.

Klasična oziroma izvirna teorija o duši kot obliki telesa (o korelativnosti duše in telesa) tako rekoč ne dovoljuje, da bi osebno doživetje nadomeščali z vzorci, ki so jih proizvedla znanstvena spoznanja, se pravi redukcionizmi, ali da bi odgovorno ravnanje poskusili nadomestiti z bolj diferencirano moralno normo (na primer z vojaško disciplino, ki odgovornost razume kot poslušnost), vsekakor pa dovoljuje, da se osebna izkušnja ali odgovorno ravnanje predstavi v znanstveni razlagi. Na ta način pridobi osebna izkušnja (gledanje prve osebe), ne da bi objektivna raven (gledanje tretje osebe) kaj izgubila. Gledanje prve osebe prihaja v notranji prostor zavesti o sebi. Zavest, pa tudi svoboda, oseba, odgovornost itn. so povsem zasebni pojavi »processa prve osebe«, ki je nedvoumen temelj znanosti oziroma objektivnosti (gledanje tretje osebe). Znanosti ne obstajajo same zase, ampak temeljijo na odločitvi oseb, da bodo nekaterim izkušnjam prišle do dna. Ta spoznanja torej niso tisto *nekaj*, kar bi lahko našli v nekem »objektivnem svetu«, ampak obstajajo kot skupna odločitev oseb, da bodo objektivni svet raziskovale. Tako tudi ni znanosti, ki ne bi imela potez subjektivnosti, gledanja prve osebe, tako rekoč telesnega temelja v raziskovalcu.

Sklep

Tomaž Akvinski pravi o duši naslednje: »Če je duša *to nekaj*, kar lahko samostojno obstaja samo po sebi, ni potrebno, da se združuje s telesom, če ne predstavlja zanjo nečesa dobrega.«³¹ Tomažu se zdi nepredstavljivo, da bi duša bila nekaj boljšega oziroma da zanjo ne bi bilo dobro, če je združena s telesom. In to podkrepi takole: »Najvišjo popolnost človeške duše predstavlja spoznanje resnice z umom. Za doseganje popolnosti v spoznanju resnice pa se mora duša združiti s telesom, kajti umeva po domišljajskih predstavah, ki jih brez telesa ni. Torej

³¹ Tomak Akvinski, *Quaestio disputata de anima*, a. I, 1,4 (cit. po Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999, 323).

se duša mora združevati s telesom kot lik in mora biti *to nekaj*.³² Kljub nazornosti slike partnerstva med telesom in dušo, med življenjsko izkušnjo in znanstvenim modelom pojasnitve itn. se zdi, da se človek raje odloča za eno stran in ne za obe, tako rekoč za neravnotežje. Priznati je treba, da je mamljivost redukcionizmov tudi v tem, da se ne kažejo kot neuravnoteženost, pač pa kot objektivnost, kot prednost znanosti, abstrakcij in strategij, generičnih trditev ipd., in sicer z namenom, da bi »izboljšali« izkušnjo »spoznanja resnice«, odgovornosti in svobode. Dejansko pa spoznanje ločujejo od resnice. Redukcionistične znanstvene razlage ne pojasnjujejo neposrednih izkušenj, ampak jih ločujejo od stvarnosti in jih hočejo nadomestiti z nadomestnimi vzorci. V teku refleksije se je pokazalo, da je osebno – telesno – doživetje in odgovorno ravnanje vedno že pred objektivno analizo, in sicer nenazadnje tudi tako, da je odprta znanstveni preiskavi. Med gledanjem prve in gledanjem tretje osebe obstaja tesna vez. Kljub ogromnemu znanju znanosti je življenjsko spoznanje resnice na razpolago le v implicitni obliki, kot izkušnja posameznega človeka, kot »združitev duše s telesom«. Znanosti tega razmerja ne bodo nadomestile, nedvomno pa lahko optimirajo življenjske pogoje in medosebne odnose.

Na zastavljeno vprašanje: Je etika pozabila na telo? lahko odgovorim naslednje: kljub relativnemu strahu tradicionalne etike pred znanostmi, ki posegajo v človekovo telo, v človeka *in vivo*, v celične in podcelične strukture, so prav te znanosti opozorile na tisti redukcionizem, ki se predstavlja kot objektivnost in je kot neprizadeto »gledanje tretje osebe« za etiko ravno tako mamljiva skušnjava kot za katerega koli drugega znanstvenika na katerem koli področju. Nesmiselno bi bilo tajiti, da v morali in etiki ni tistega nesrečnega primera objektivizma, ki se mu zdi partnerstvo med izkušnjo in znanostjo oziroma med resnico in spoznanjem odveč. Pravzaprav si nastanka etike ni mogoče pojasniti brez tega partnerstva: njen cilj ni bil nikoli v tem, da bi nadomestila ali izključila sposobnost osmišljanja (medialnosti), ki ga predstavlja ravno telo.

³² Prav tam, a. 1, 2,2.