

## Moralne dileme Harrisove filozofije

MARIJA ŠVAJNCER  
Pedagoška fakulteta  
Koroška 160  
SI-2000 Maribor

### POVZETEK

Članek obravnava nekatere moralne dileme v filozofiji sodobnega analitičnega filozofa Johna Harrisa. Filozofa bi bilo mogoče uvrstiti med privrženca konsekvenencializma in meliorizma. Njegova stališča so skrajno liberalistična in zato v osnovi nesprejemljiva za religiozne bralce in bralke. Kot raziskovalec moderne bioetike dopušča različne posege v človeško telo in postopke, ki naj bi pomagali pri ohranjanju življenja. V filozofiji Johna Harrisa prevladuje humanizem, vseeno pa so nekatere njegove sodbe nekoliko ekskluzivistične.

*Ključne besede: etika, moralne dileme, konsekvenencializem, meliorizem, liberalizem*

### ABSTRACT

#### MORAL DILEMMAS OF HARRIS' PHILOSOPHY

The article deals with some moral dilemmas in philosophy of contemporary analytical philosopher John Harris. The philosopher could be placed among consequentialism and ameliorism. His beliefs are extremely liberalistic and they are in their essence unacceptable to religious readers, whether male and female. As a researcher of modern bioethics he permits various operations on human body and the processes, which help to preserve a human life. In the philosophy of John Harris there is a domination of humanism, but some of his judgment are rather exclusive.

*Key words: ethics, moral dilemmas, consequentialism, ameliorism, liberalism*

## Uvod

John Harris (r. 1945), profesor uporabne etike in direktor Centra za socialno etiko in politiko Univerze v Manchestru v Veliki Britaniji, mednarodno priznani izvedenec za bioetična vprašanja in avtor številnih prispevkov s področja moralne filozofije, je s svojimi liberalnimi stališči, zlasti v knjigi *Vrednost življenja, Uvod v medicinsko etiko* (The Value of Life, Introduction to Medical Ethics, 1985), izzval številne polemike. Loteval se je namreč moralnih vprašanj, ki jih spodbujajo raziskave o novi reproduktivni tehniki. S problemsko metodo se bomo poglobili v nekatere moralne dileme njegove filozofije.

Harris sodi v sodobno analitično filozofijo. Področje, ki ga je izbral za svoj predmet obravnave, je medicinska etika, vendar pa je pri tej usmeritvi naletel na toliko splošnih vprašanj, da bi lahko njegov prispevek razumeli tudi kot ukvarjanje s temeljnimi etičnimi vprašanji, ki zadevajo vse faze človekovega življenja. Odgovori na vprašanja te vrste so v Harrisovem primeru radikalni, teoretično poglobljeni, splošni in pomensko natančni, tako da bi lahko spadali tudi na filozofsko zahtevnejše področje metaetike. Normativna etika, zlasti aplikativna etika, in metaetika oblikujejo miselno in problemsko urejeno celoto.

Glede umestitve in ovrednotenja filozofa Johna Harrisa je treba opozoriti tudi na nekatere posebnosti. Kar zadeva uvrstitev v analitično filozofijo, je primerno omeniti Harrisovo svobodno izbiro argumentov, le-ta pa se pogosto nanaša na njihov formalni vidik. Ker je avtor analitični filozof, sta racionalni in znanstveni vidik močno poudarjena, vseeno pa se dogaja, da so argumenti velikokrat izenačeni z različnimi oblikami izjav, med drugim tudi s povsem preprostimi trditvami. Zavezanost logičnim določilom ni zmeraj pomembna: videti je, kot da mora biti vednost o logiki za bralke in bralce samoumevna ter utrjena in je ni treba vselej uveljavljati v njeni formalni brezhibnosti, sočasno pa ni povsem jasno, kako bi se lahko pravilni argumenti kar tako preoblikovali v prakso oziroma se uresničili in potrdili v dejavnosti.

Pomisleki ne pomenijo kritike avtorjevega dela, temveč nakazujejo razvejanost in problematičnost tematike same. Tisti, ki trdijo, da je filozofija zgolj analiza pojma in iskanje zanesljivih argumentov, naj bi predvidevali, dopuščali, pričakovali ali priznali, da v primeru moralne filozofije ali etike argumenti ne obvisijo v praznem prostoru, temveč imajo v resnici svoj pomen v potrditvi ali zanikanju praktičnega ravnanja in spodbud, ki govorijo o tem, da bi se karkoli spremenilo. John Harris večkrat omenja, da bi morali filozofi spreminjati svet. Filozofija naj bi se torej praktično uresničila. Pred tem bi bilo treba druge prepričevati o utemeljenosti in pravilnosti lastnih stališč. Harris poudari: "Moralni argument je edina pot, po kateri lahko upamo, da bomo izboljšali naše moralne odločitve in tako ustvarili možnosti za boljši svet." (Harris, 2002, 12) George Edward Moore (1873–1958), začetnik etike v analitični filozofiji, v svojem delu *Principia Ethica* (1903) nikomur ne obljublja osebnih nasvetov in svaril. (Moore, 2000, 67) Gre mu samo za teorijo, za kantovska prolegomena za vsako prihodnjo etiko, ki bi mogla veljati za znanost. (Moore, 2000, 37) Tudi Harris poudari, da bodo tisti, ki iščejo vodstvo v obliki pravil ali napotkov, uporabljivih v posameznih primerih in konkretnih situacijah, iskali zaman. (Harris, 2002, 12) "Bolj kot prikaz, kako je mogoče naša domača in udobna moralna prepričanja uporabiti v novih situacijah, me je zanimalo, kakšen izziv so nove situacije in odkritje medicinske znanosti in prakse za naša temeljna prepričanja in kako nas silijo, da o problemih razmišljamo na novo." (Harris, 2002, 12) Eden izmed ciljev knjige *Vrednost življenja*, pravi avtor, je, da bi se razlikovala od tradicionalne prakse ali pa da bi vsaj dvomila o njej. (Harris, 2002, 12)

## Usodna ovira

Harrisovo premišljevanje je problemsko, aktualno in zanimivo. Opozarja na tisto, kar je poglavitno in bistveno, odkriva skriti pomen in vrednoti človeške nravi. Filozofov miselni prispevek je teoretično prodoren in pretehtan, vendar je v njem tu in tam opaziti tudi nekoliko prenačljene sodbe.

Vedno znova pa stopa v ospredje resno opozorilo, da pravzaprav obstajajo usodne ovire. Hipotetično lahko trdimo, da gre za oblastniška razmerja oziroma družbeno hierarhijo, delitev odločanja in s tem razporejanje finančnih sredstev. Za tiste, ki so na vrhu družbene lestvice, se nikoli ne bo pojavil problem, ali bo dovolj denarja za njihovo zdravljenje in reševanje življenja. Pomembno je, v čigavih rokah so finančna sredstva in kdo o njih odloča in jih razdeljuje. Prav tako je odločilno, kako bogata je družba. Če v njej vlada blaginja, je več možnosti, da bo dovolj denarja za zdravljenje večjega števila ljudi. Čim bolj je revna, tem bolj se zmanjšuje in oži izbor tistih, ki jim bo omogočeno zdravljenje.

Harris nam odpira oči: nikakor niso v ospredju in odločilni na primer tisti vidiki evtanazije, ki pomenijo povzročitev smrti iz usmiljenja do hudo trpečega bolnika, temveč prikrita evtanazija, ki se dogaja iz dneva v dan, ker pač ni dovolj denarja za zdravljenje, in ljudje kratko malo ne pridejo na vrsto, da bi jih operirali ali kako drugače zdravili in jim tako rešili ali podaljšali življenje.

## Razkrinkavanje sprenevedanja

Pomembna razsežnost Harrisovega teoretičnega prizadevanja je razkrinkavanje sprenevedanja. Avtor razkriva, kako si ljudje nočejo priznati nemoralnega ravnanja in prav zaradi nemoralnosti v praksi se jim zahoče na videz poštene teorije. Govorijo o nujnosti čustev in postavljanju meja, pri tem pa se jim zdi sleherna zdravorazumska usmeritev neprimerna, neuporabna in nezaželena.

V Veliki Britaniji ženskam letno opravijo približno sto petdeset tisoč umetnih prekinitev nosečnosti; Harris jih imenuje splav (v Sloveniji jih je bilo leta 2003 približno štirinajst tisoč – o tem je sicer poročal verski radio, rodilo pa se je sedemnajst tisoč otrok – najmanj v zadnjih letih; približno šeststo ljudi je napravilo samomor). Pri tem pa so različne komisije zaskrbljene, pravi Harris, kako ravnati s splavljenimi in umetno spočetimi zarodki. Glede splavljenih ima v mislih tako tiste, pri katerih je potreben kirurški poseg, kot one, pri katerih v zgodnji nosečnosti povzroči splav sredstvo za onemogočanje usidranja oplojenega jajčeca. Harris je prepričan, da ne obstajajo taki moralni razlogi, ki bi preprečevali uporabo zarodkov za rešitev in izboljšanje zdravja obstoječih ljudi. Kar zadeva moralni status zarodka, poudarja, da sam uporablja izraz zarodek za vse faze razvoja od zigote do blastocista pa vse do konca tretjega trimesečja nosečnosti. Po njegovem mnenju torej ne gre za osebo in potemtakem tudi ne za zaščito, do katere naj bi imela oseba vso pravico. (Harris, 2002, 154–155)

Harris nas skuša prepričati, da je moralni status zarodka enak tako pri načrtovani, zahtevani in uresničeni umetni prekinitvi nosečnosti kot pri spočetju zunaj ženskega telesa, se pravi v epruveti. V obeh primerih se pojavijo tudi nezaželeni zarodki. Razlika je morda samo v tem, da so prvi povsem nezaželeni, drugi pa so odvečni in potemtakem prav tako nezaželeni. Odvečnost le-teh bi lahko preprečila ženska, ki bi se odločila za vsaditev v svojo maternico, čeprav bi bil zarodek last druge ženske in njenega partnerja ali darovalca semena. Gre za to, da obstaja možnost za potrditev moralne neoporečnosti. (Harris, 2002, 159) Predvidevamo, da bo v prihodnosti po vsej verjetnosti medicinska znanost toliko napredovala, da bodo lahko presajali zarodke iz ženske, ki se ne bo odločila za materinstvo, v drugo žensko, tisto, ki si bo materinstvo zaželela.

Če pa so ljudje moralni samo občasno, se pravi, kadar jim je to v prid ali kadar gre za presojanje o dejanjih drugih ljudi, potem naj vsaj prisluhnejo temu, kar jim ima povedati Harris. Seveda je veliko bolj udobno, da moralizirajo brez vpletenosti in ostro sodijo druge, namesto da bi moralno učinkovali po lastnih močeh. Verbalizem in meliorizem sta pogosto daleč vsaksebi.

### **Meliorizem in konsekvencializem**

John Harris je pobudnik dobrih, koristnih ali v danih okoliščinah najboljših možnih posledic človekovega delovanja. Čeprav posameznikom in posameznicam pripisuje pomen, postavlja v ospredje korist in blaginjo večjega števila ljudi. Lahko bi govorili o implicitni zavezanosti načelu sreče za čim več ljudi, ki ga je oblikoval angleški filozof Jeremy Bentham (1748–1832).

Če bomo ravnali tako, da bo naše delovanje koristilo čim večjemu številu ljudi, bomo prispevali k izboljšanju sveta. John Harris prav dobro ve, da naloga nikakor ni lahka, vendar se je je vsekakor smiselno lotiti. Po svoje nadaljuje melioristično pobudo ameriškega filozofa in psihologa Williama Jamesa (1842–1910). Harris pravi: "V pričujoči knjigi sem zagovarjal stališče, da so moralni tisti vzgibi, ki stremijo k izboljšanju sveta, in da so dobre in slabe preprosto tiste posledice naših dejanj, ki svet spremenijo na boljše ali slabše. To seveda odpira številna nova vprašanja, a vsaj omogoča moralno argumentacijo, ker mora biti vsak, ki trdi, da bo nekaj svet spremenilo na boljše, sposoben in pripravljen razložiti, kako natančno bo to svet spremenilo na boljše, kakšen svet bo boljši od obstoječega in zakaj." (Harris, 2002, 171) Čeprav je Harrisovo pre-mišljevanje umeščeno v svet sodobnega kapitalizma in njegovih darvinistično obarvanih pojavov, zaupa v zmago dobrega. Morda bi bilo bolje reči, da verjame v zmagovite bitke, ne pa v zmago v vojni. Takšna je po vsej verjetnosti izhodiščna pozicija človeka, ki se ukvarja z etiko ali moralno filozofijo. Če ne bi verjeli, da se dobro mora slej ko prej pojaviti, bi si izbrali povsem drugo področje, na primer ontologijo, epistemologijo ali logiko. V filozofiji matematike ne bi naleteli na otroke z nezraslo hrbtenico, male bolnike, ki bodo kmalu zanesljivo umrli, in se ne bi porajalo vprašanje, ali jih je vredno zdraviti. Izraza trpljenje in surovost v filozofiji uporabljamo predvsem v etiki, kvečjemu še v antropologiji in politični filozofiji.

John Harris ni neposredni nadaljevalec nemškega klasičnega filozofa Immanuela Kanta (1724–1804), vendar je veliko tehtanja moralnih argumentov namenjeno prav načelu kantovske vrste, češ da ni dopustno nikogar zlorabljati. Harris govori o tako imenovanem človekovem interesu, ne vedno najbolj posrečeni sintagmi, saj je pogosto povezana s smrtjo, in vendar bi lahko trdili, da se pragmatizem in utilitarizem prevešata v humanizem. Človek je v resnici v ospredju. Avtor priznava, da je vse tisto, kar naj bi izboljševalo njegov položaj in urejalo čim boljše življenjske okoliščine, zelo zapleteno, v več odtenkih, krhko, nezanesljivo in pogosto zamenljivo. Prav zaradi tega nekatere na videz ostre izjave v nadaljevanju sam nekoliko omili.

### **Etika in religija**

Hipotetično bi lahko trdili, da je Harrisovo delo *Vrednost življenja* in tudi večina njegovih drugih del namenjenih ateistom in versko brezbržnim bralkam in bralcem. Verujoči in neverujoči so na dveh različnih bregovih in zato ne verjamemo, da bi se lahko tako prvi ali drugi kakorkoli spremenili in dosegli kompromis. Katoliška vera ima svoje dogme in iskreni verniki se jih bodo po vsej verjetnosti tudi držali. Nikakor ne bodo pripravljeni potrditi Harrisove teze o življenju kot poteku in o tem, da sta jajčece

in semenčica živa že pred združitvijo, temveč bodo postavljali v ospredje človeka kot uresničitev v božjem načrtu.

V zadnjih letih nas doktorji in znanstveniki seznanjajo z naraščajočo vrsto obravnave in tehnologije, ki nam omogoča nadzorovati našo reprodukcijo, pravi Harris. Razvoj učinkovite kontracepcije v šestdesetih letih je omogočil nadzor nad številom otrok, toda nova reproduktivna tehnologija nam obljublja večji nadzor. Dokaj nepopoln seznam možnosti bi prikazal, da bodo neplodni pari lahko imeli otroke, včasih celo lastne genetske otroke. Normalni razpon produktivnosti pri ženski je lahko raztegnjen, jajčece je mogoče testirati, preden ga vstavijo v žensko telo – maternico, gamete in embriji so uporabljivi po darovalčevi smrti. Jajčece se da obnoviti iz abortiranega fetusa in ga presaditi kot kateri koli drugi organ. Razvoj je spodbudil široko javno razpravo in zakonodajo v mnogih državah. Stalna poteza teh razprav je spor med zasebno izbiro in javnim vodenjem, urejanjem in zakonodajo. Vsaka od novih reproduktivnih tehnik je v prid nekaterim ljudem, toda sočasno žali moralne občutke drugih ljudi. Kako naj bi družba uskladila tako različna pojmovanja? Vprašanju se ni mogoče izogniti in ga razrešiti enkrat za vselej. Harris se zavzema za radikalno pojmovanje reproduktivne avtonomije. (Harris, Holm, 1998, 1–2)

Kar zadeva moralne razloge, gre za to, ali raziskave koristijo človeku. (Harris, 2002, 159). Terapija bo morda podaljševala življenje, morda celo do točke, da bo mogoče govoriti o nesmrtnosti. Lahko se bomo obnovili od znotraj in v resnici živeli dlje. Velika Britanija je bila prva evropska država, v kateri je dvaindvajsetega januarja 2001 postalo dopustno terapevtsko kloniranje. Odločitev je bila sprejeta v parlamentu. (Harris, 2002a, 160–161) O vsem tem je treba natančno premisliti, pravi Harris, saj abortirani in presajeni fetusi spodbujajo vprašanja o moralnem statusu zarodka in ploda. Obstajajo tri možne rešitve etičnih problemov glede uporabe celic človeškega zarodka: prva pomeni uporabo celic in zgodnjega zarodka, ki preživi presaditev takih celic, druga razgrnitev argumentov o moralnem statusu zarodka, tretja rešitev je predvidevanje, da se zarodek lahko izgubi v reprodukciji. (Harris, 2002a, 162)

Ljudem, ki spočenjajo otroke po naravni poti, ni treba prav nič dokazovati, saj so povsem svobodni, pravi Harris in se vprašuje, kaj ima pri tem Bog. O spočetju na začetku ne vemo veliko. Zarodki se morda zgubijo zaradi genetskih napak. Žrtvovanje embrijev je lahko del prokreacijskega procesa. To je pač neizbežen del vse reprodukcije. Matere si običajno ne želijo, da bi izgubile zarodke, čeprav mnogim ni bilo do tega, da bi zanosile. Proces tako ni primerljiv, poudarja Harris, z znanstvenim raziskovanjem zarodkov ali terapijo. Filozof navede primer, da so prenosni telefoni škodljivi za nosečnice – lastniki se jim vseeno nikakor ne bodo odrekli, ker menijo, da imajo vso pravico do njih. To je seveda trivialna primerjava, dodaja Harris, a vendar dovolj zgovorna. (Harris, 2002a, 164–165) "Lahko sklenemo, da ne more biti absolutne prepovedi zavestnega in prostovoljnega uničenja človeških zarodkov in prizadevanja posebno moralno pomembnega namena: rojevanja (produciranja) živega, zdravega otroka." (Harris, 2002a, 165)

To so Harrisova stališča. Argumenti drugih se nekako mešajo med seboj: nekateri govorijo o prihodnjih generacijah in nadaljevanju človeške vrste, drugi o vrednosti individualnega življenja, ki izhaja iz posameznega prokreativnega akta. Obstajajo posebni simbolni pomeni. V Veliki Britaniji je dovoljeno uničiti zmrznjene zarodke. Kako bi dokazali, da jih je dopustno uporabljati v raziskovalne namene? Splavljenih zarodkov naj ne bi bilo dopustno uporabljati v medicinske namene. Ljudje imajo pravico odločati o svojem genskem materialu. Avtor se vprašuje, zakaj bi bilo neetično uporabljati splavljene zarodke. Ženska se je zavestno odločila za abortus, deli zarodka pa bi lahko komu rešili življenje. Odločitev ženske za splav ni povezana z drugimi ljudmi. (Harris,

2002a, 167–169) Moralna vprašanja se torej pojavijo pri umetnem poseganju v zarodek, ne pa pri uničevanju zarodkov v normalni spolni reprodukciji. (Harris, 2002a, 172)

Harrisove argumente lahko tehtajo in premišljujejo o njih neverujoči ljudje. Gre za večjo ali manjšo moralnost in pripravljenost – moralno delovati. Če bo mogoče z biotehnologijo ustvariti novega človeka, potem si bo človek v resnici vzel božansko moč in nadomestil Boga. John Harris je dal naslov svoji knjigi *Čudežna ženska in superman* (Wonderwoman and Superman, 1992). Res je, da se avtor zavzema za odgovornost, toda opraviti imamo z dokaj raztegljivim in dvoumnim pojmom. (Harris, 1992, 6) Ljudje se že lahko odločajo o spolu svojega otroka in pripomorejo oblikovati "superraso", postajajo nekakšen Bog, ki se igra. Če bodo povsem svobodni, se bodo večinoma odločali za moške potomce. Idealni otroci so tisti otroci, ki se ujemajo z idealom, porojenim v glavah odraslih. Harris pravi, da je prva idealna stvar v tem, da je otrok zaželen. (Harris, 1992, 10)

Ugotovitvi, da sta etika in teologija neodvisni druga od druge, se Harris izogne z ironijo in naslonitvijo na relativizacijo Boga in njegove dobrote, relativizacijo, ki jo je izrazil angleški filozof Bertrand Russell (1872–1970). Namiguje celo, da bi lahko bil Bog pravzaprav ženskega spola, se pravi Boginja. ("This argument does not say anything about the existence of God, nor does it deny his or her goodness." /Harris, 2001, 20/). Če je Bog v resnici dober, potem želi dobro tudi ljudem. Če ugotovimo, kaj je dobro, lahko izberemo med nasprotujočimi se razlagami božje volje. (Harris, 2001, 20) V Harrisovem primeru bi lahko parafrazirali spoznanje o odsotnosti Boga ruskega pisatelja Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega (1821–1881) in različne interpretacije tega spoznanja – od francoskega pobudnika občutja absurda Alberta Camusa (1913–1960), francoskega eksistencialista Jeana Paula Sartra (1905–1980) pa vse do stališč slovenskega literarnega teoretika Dušana Pirjevca (1921–1977) in slovenskega filozofa Tineta Hribarja (r. 1941), vsem pa bi bilo skupna naslednja ugotovitev: če ni Boga, potem je pač vse dovoljeno.

### **Terminologija**

Harrisa smo uvrstili v meliorizem in konsekvencializem. Če hočeš biti prepričan, da bo svet boljši, moraš odgovoriti na vprašanje, zakaj bo tako. "Namreč, da je nekaj prav ali narobe, moralno prav ali narobe, potem mora obstajati razlog, zakaj je tako. Razloge pa lahko vedno pretresamo glede na njihovo ustreznost." (Harris, 2002, 18) Ali so razlogi tehtni, ugotovimo, če jih opazujemo v dejavnosti. "Argumentacija v tej knjigi je pogosto v tem, da nam predstavi razloge za sprejetje stališč, ki jih zagovarja, ter razloge za zavrnitev stališč, ki jih kritizira." (Harris, 2002, 19) Avtor se je pri tem lotil zaporedja, ki naj bi argumentu omogočilo, da bi se razvijal logično in postopoma, zato se nikakor ne smemo prenašati v svojih sodbah o Harrisovem tehtanju vrednosti življenja. Sam pravi, da problemi vodijo k naslednji fazi v razpravi in sočasno opozarjajo, da je taka razprava potrebna. "Skupaj z razvijanjem argumenta bom predložil in zagovarjal številne natančne in specifične teze in trditve." (Harris, 2002, 19)

Če želimo govoriti o življenju in smrti, moramo imeti ustrezne definicije. Vprašanja sta po teoretikovem mnenju zavajajoči. Ne gre na primer za to, kdaj nastane življenje, temveč kdaj le-to postane moralno pomembno, prav tako ne za to, kdaj se življenje konča, temveč kdaj življenje preneha biti moralno pomembno. (Harris, 2002, 22)

Odgovor na vprašanje, zakaj je človeško življenje dragoceno, pomeni, da skušamo odkriti značilnosti, ki upravičujejo in spodbujajo naše vrednostne sodbe o tem vprašanju. Odločilno je tudi, kako razumemo pojem osebe. "Sam bom z izrazom *oseba* označeval poljubno bitje, ki premore lastnosti, zaradi katerih je njegov obstoj dragocen, ne glede na to, kakšno to bitje sicer je." (Harris, 2002, 24) Izraz uporablja vrstno nevtravno.

Odločilnega pomena je tudi filozofova definicija življenja, in sicer: "Življenje je nenehen, neprekinjen proces, ki poteka od generacije do generacije v obliki stalnega (ali vsaj sporadičnega) razvoja. Kar se prične s spočetjem, torej ni življenje." (Harris, 2002, 25) Posameznik se v tem neprekinjenem procesu pojavi postopoma. Tudi tukaj gre zgolj za to, kdaj postane življenje moralno pomembno. (Harris, 2002, 27) In vrednotenje? "Vrednotenje je namreč zavesten proces, ki vključuje tako vednost o stvari, ki jo cenimo, kot tudi zavest o našem odnosu do te stvari." (Harris, 2002, 31) Ljudje imajo svoje razloge, da cenijo svoje življenje, zato nam teh razlogov sploh ni treba poznati. Tudi to, da nekateri ljudje ne cenijo svojega življenja in ga želijo tako ali drugače končati, je treba jemati resno. (Harris, 2002, 32–33)

Harris pravi, da so osebe bitja, ki so sposobna vrednotiti svoj lastni obstoj. Dokaz zanje je lahko raba jezika. "Za človeške sposobnosti in zmožnosti pač velja, da jih lahko pravilno pripišemo posameznikom tudi takrat, ko teh sposobnosti in zmožnosti ne uporabljajo." (Harris, 2002, 43) Na začetku je bilo videti, da je Harrisov pojem osebe preozek, saj ga ne bi bilo mogoče uporabiti pri duševno prizadetih ljudeh in ljudeh z duševno motnjo. Če pa pomislimo, da je življenje takega človeka za nekoga dragoceno, je avtorjevo pojmovanje vsekakor dovolj široko in splošno, tako da z njim upravičuje tudi življenje tistih ljudi, ki se ne ujemajo z vsebinskim določanjem osebe.

Filozof se veliko ukvarja z vprašanjem evtanazije. Ima jo za preprosto uresničenje odločitve, da se bo življenje izteklo prej, kot bi bilo treba, končalo se bo, čeprav bi se lahko še nadaljevalo. John Harris razlikuje med prostovoljno in prisilno evtanazijo in zapiše: "Prisilna evtanazija bo potemtakem vedno napačna." (Harris, 2002, 115) Tudi v zvezi z evtanazijo navaja številne dokaj prepričljive argumente, spet izkazuje spoštovanje do človekove svobodne izbire in odločitve, izogne pa se neposrednemu odgovoru na vprašanje, kdo naj izvede evtanazijo. Določitev, da bi to moral opraviti zdravnik, nikakor ni preprosta. Dejanje se izključuje z argumentom proti smrtni kazni, ki govori o eksekutorjevi ogroženosti in moralnih posledicah takega dejanja. Ali bi bila zdravnikova izvedba umora iz usmiljenja povsem brezosebna, hladnokrvna in razumska? Sam Harris je na začetku omenil naslednje: "Bralci, ki od filozofa pričakujejo hladnokrvnost in nepristranskost, bodo zato nemara razočarani. Ni mogoče, da bi v tako odločilnih stvareh prišli do sklepa in da nam potem ne bi bilo mar, da so ga drugi prezrli in da so prezrli tehtne razloge za njegovo sprejetje." (Harris, 2002, 11) Glede tega menimo naslednje: če že pri tehtanju moralnih argumentov nista uresničljivi hladnokrvnost in nepristranskost, le kako bi bilo mogoče, da ne bo tako, ko se bo treba neposredno odločiti za smrt in uresničiti željo umirajočega. Poleg tega bi to pomenilo, da je bolnikova želja zavezujoča, ne glede na njegovo psihično stanje. Duševnost se spremeni že pri prehladnih obolenjih, kako neki bi potemtakem ostala nespremenjena pred obličjem smrti? Avtor je namreč prepričan, da prostovoljna evtanazija in samomor nista nikoli moralno napačna, temveč kvečjemu nepremišljena. (Harris, 2002, 115) Ugovor, da vendarle obstajajo še druge možnosti in nadaljevanje življenja, v katerem bi se lahko marsikaj obrnilo drugače, ga ne bi mogel prepričati, saj vehementno zavrne pomisleke z argumentom o potencialnosti. To, da bi nekaj lahko bilo, namreč še ne pomeni, da v resnici tako tudi bo. (Harris, 2002, 26–27)

Argument o potencialnosti ima slabost. V filozofiji velikokrat posplošujemo zaradi prevladujočih lastnosti. Vprašanje je, v koliki meri bi bila lahko zavezujoča izjema. Če se združita jajčece in semenčica, v veliki večini primerov nastane zarodek, medtem ko se tumor, o katerem govori avtor, pojavi pri relativno majhnem številu žensk. (Harris, 2002, 25) Če gre za nosečnost zunaj maternice, je zarodek nekaj časa živ, šele nato njegovo rast onemogočijo neustrezne okoliščine. Vprašanja prevladujočega dogajanja in sklepanja v zvezi z njim ni primerno kar tako zanemariti. Druga opazka pa se nanaša na to, da je življenje vendarle dokaj uveljavljeni pojem. Vsebinska, ki mu jo pripisuje avtor, vrednostno nevtralizira njegovo pojmovanje osebe.

V etiki sodobne analitične filozofije pogosto uporabljajo izraz mati vrednostno povsem nevtralnno in zato ne povsem prepričljivo. Velikokrat bi bilo ustrežnejše, če bi ga zamenjali z nosečo žensko in nadomestno maternico. Ženska, ki se ne odloči za otroka ali ga izgubi, ni mati. Pri tem ne gre za moralno ocenjevanje njene odločitve ali dogodka, temveč za to, da je prava, resnična ali dejanska mati tista, ki se z otrokom ukvarja dobršen del svojega in njegovega življenja, in je prav vseeno, ali je biološka mati, posvojiteljica, rejnica, vzgojiteljica v stanovanjski skupnosti ali druga oseba, ki skrbi za otroka in mu daje vse tisto, kar naj bi mati dajala. Prav tako bi težko imenovali očeta tistega moškega, ki je posilil žensko in se je le-ta kljub nasilnemu dogodku odločila za otroka. Morda bi lahko ohranili samo naslednji sintagmi: biološka mati in biološki oče, ker so v sodobni medicini pogoste raziskave, ko je treba ugotavljati biološko očetovstvo (po navadi zato, ker biološki oče ne želi biti resnični in dejavni oče) ali celo biološko materinstvo (zamenjava otroka v porodnišnici). Drugače pa bi lahko govorili zgolj o noseči ženski, o ženski, ki se odloči za umetno prekinitvev nosečnosti, o ženski, ki da drugi ženski na voljo svojo maternico in ji omogoči materinstvo (marsikdaj se dogodi, da hoče kasneje, ko se otrok rodi, kljub pravno in finančno urejenemu dogovoru postati otrokova dejavna mati). Posiljevalca, ki po naključju postane biološki oče, bi težko imenovali semenodajalec, saj svojega semena ženski ali dekletu ni dal, temveč ji ga je vsilil, je samo storilec kaznivega dejanja, po katerem se je po naključju rodil otrok. Ti opisi dejanj in nekoliko nenavadne sintagme bi samo na videz razširili in razvejali razpravljanje o teh vprašanih, natančnost pa bi vseeno pomenila, da smo na področju etike, kjer kljub liberalizmu tudi vrednotimo človeška dejanja in jih zato tudi ustrezno poimenujemo.

## **Bioetika**

Bioetika je postala pomembna veja filozofije. Njena zgodovina govori o tem, da ima pravzaprav dva izvora: prvi pomeni tradicionalno medicinsko etiko, ki se loteva vsakodnevnih vprašanj zdravniškega dela, drugi pa izhaja iz moralne filozofije. Za izhodišče velja Hipokratova prisega (Hipokrat /460–377 pr. n. št./, antični zdravnik), v kasnejšem razvoju pa so imele velik pomen tudi krščanske vrednote. V angleško govorečem svetu se je začela sodobna poklicna etika leta 1803, ko je izšla *Zdravniška etika* (Medical Ethics, 1803) zdravnika Thomasa Percivala. Njegove zamisli so oblikovale osnovo zgodnjega etičnega kodeksa ameriških in britanskih zdravstvenih organizacij in vplivale na kasnejši kodeks svetovne zdravstvene organizacije. Poglavitnega pomena sta bili poklicna odgovornost do bolnikov na eni strani in odgovornost do poklica samega na drugi. (Harris, 2001, 1–2)

Drugi temelj bioetike je bila moralna filozofija. V Veliki Britaniji, Severni Ameriki in Avstraliji je bila vrsto let nekako odmaknjena od življenjskih vprašanj resničnih ljudi in sholastična, spremembe pa so se začele dogajati sredi dvajsetega stoletja, ko so se uveljavljeni akademsko izobraženi filozofi lotili razprav o resničnih moralnih problemih, vendar zgolj teoretično, se pravi na področju metaetike. Etika je v njihovih



polemikah izgubila pomembno vlogo kritike in poseganja v moralno vprašljive vidike politike in družbenega življenja. V šestdesetih letih dvajsetega stoletja pa so se začeli mladi analitični filozofi ukvarjati z moralnimi problemi sodobne družbe. V ospredje so med drugim stopila vprašanja jedrskega oboroževanja. Pri tem je odigral pomembno vlogo Bertrand Russell, ki je izdal knjigo *Ali ima človek prihodnost?* (Has Man a Future, 1961) in spodbudil vprašanja, ki so še danes osrednjega pomena prav v bioetiki. (Harris, 2001, 2–3)

Bioetika se nanaša na vprašanja o začetku življenja, znanstveno raziskovanje in opravljanje poskusov na tem področju., farmacevtsko industrijo in končno – na uravnavanje in nadzorovanje vseh teh dejavnosti. Bioetika proučuje etična izhodišča medicine, zdravstvenega varstva, genetike, biologije itd. ter na vse navedeno prenaša načela in metode moralne filozofije. Čeprav velja bioetika za raziskovanje, pri katerem se uveljavlja več različnih disciplin in dejavnosti, na primer poklicna skrb za zdravje, znanstveno raziskovanje, filozofiranje, teologija, pravo, gospodarstvo, psihologija, sociologija, antropologija in zgodovina, je osrednja metoda bioetike vseeno prav moralna filozofija. Bioetika je veja aplikativne etike. (Harris, 2001, 3–4)

Globalizacijo na področju bioetike je treba razumeti v dobrem pomenu besede, saj pomeni povezovanje, odgovorno sprejemanje uradnih listin, ki zavezujejo, osebno srečavanje, argumenitirano razpravljanje in vzajemno nadzorovanje. (Harris, 2001, 6–7)

Bioetika ima svoje korenine v medicini, etična vprašanja pa se porajajo prav zaradi medicinske dejavnosti. Gre za to, kdo je udeležen, kako načrtovati in sprejemati odločitve, zakaj tako ravnati in kdo naj bi igral vlogo avtoritete. Vse to je s filozofskega vidika zelo kompleksno področje. Odločilnega pomena so tako odgovornost kot posledice. Posledice občuti pacient, odločilne so za zdravstveni sistem in družbo v celoti – tako v sedanjosti kot tudi v prihodnosti. (Harris, 2001, 14–15)

### Svet samih žensk

Harris preučuje vse faze človekovega življenja ter izreka moralne trditve in argumente o različnih možnostih. V njegovem sklepanju prevladujejo strpna in odprta stališča. Ko tehta dokazne razloge za in proti, skuša osvetliti vse plati, z vidika konsekencializma predvidevati posledice in melioristično določevati tisto, kar bo človeku v prid in kar bo izboljšalo kakovost njegovega življenja. Zanimivo je, da se velikokrat odene v ironijo in celo humor. Morda so mnoga vprašanja tako usodna, dokončna in zavezujoča, da je treba njihovo grozečo pozicijo in dokončnost pač nekoliko omiliti.

Med te možnosti bi lahko uvrstili Harrisovo predvidevanje, ki ga navaja v več svojih knjigah, in sicer končno odločitev za svet samih žensk. Glede kloniranja, ki ga na mnogih mestih opisuje strokovno z vidika biologije, v resnici obstaja možnost, da bi iz ženske brez moške pomoči napravili njen posnetek, torej hčerke kot klone njihovih mater. Gre za metode umetne partenogeneze. "Predpostavimo, nadalje, da ta napredek sovpadе s ponovnim oživetjem posebej prodornega in bojevitnega feminizma, feminizma, ki trdno verjame, da se skrivajo vzroki za dobršno mero zla v svetu delno v prevladi moških, delno pa v prevladi določenih specifično (čeprav ne izključno) moških značilnosti. Vzemimo, da vlada mnenje, kakršno ima sicer veliko žensk, da so moški na splošno bolj vase zagledani, agresivni, tekmovalni in nestrpni do žensk ter so zaradi teh lastnosti nasilnejši, bolj neobčutljivi in nemara tudi neusmiljeni. V tem primeru bi se nam lahko zdelo razumno in napredno, da skušamo ustvariti družbo, iz katere bomo odstranili te razdiralne značilnosti, z njihovimi nosilci vred. Pri tem seveda ne bi bilo pomembno, ali bi te razlike med spoloma lahko določili onkraj dvoma, pomembno bi bilo le (kot se bomo v podrobnostih kmalu prepričali), da bi ženske v celoti gledano

sprejele veljavnost teh razlik." (Harris, 2002, 211) Avtor predvideva, da bi taka družba skušala ohraniti in uveljaviti samo nekatere lastnosti, na primer ljubezen. Odstranila bi agresivnost, vendar Harris ni povsem prepričan, ali bi bilo to dobro. Moškim takšno žensko ravnanje nikakor ne bi bilo všeč. "Toda kar edino šteje, je, ali bo všeč ženskam. Rad si domišljam, da nas bodo ženske pogrešale in se za predstavo o družbi in življenju brez moških ne bodo pretirano zagrele. Ne bi pa za to zastavil svojega življenja." (Harris, 2002, 213)

Znanost se zdaj umakne umetnosti: Harrisova vizija sveta samih žensk je poskus pisateljavanja: njegova utopija dobiva podobo parodije in groteske. Ženske bi dobivale otroke po umetni poti, moški pa bi vladali po svoje in bili še naprej avtorji zla tega sveta. Spolnost bi bila morebiti tolažilna nagrada, ker ne bodo več biološki očetje. Ženske so pač radodarne – to je znano. Otrok se že zdaj ne rodi kdo ve kako veliko in najbrž jih tudi v tem enospolnem svetu ne bi bilo več (Harris, 2002, 214–215) K temu lahko dodamo, da bi potemtakem enospolni svet izumrl še prej kot svet dveh spolov, ki se nenehno spopadata drug z drugim. "Kar se mene tiče, bi rad odkril, kako je mogoče ohraniti človeško vrsto (v pofeminističnem pomenu te besede). Nisem povsem prepričan, da se ženske, če bi jih prepustili samim sebi, ne bi izkazale za enako razdiralno agresivne kot moški. In trdno verjamem, da bi bil svet, kjer bi uspelo moškim in ženskam živeti v miru in brez izkoriščanja, precej bolj zaželen od izključno ženskega sveta, tudi če ta ravno tako ne bi poznal vojn in izkoriščanja." (Harris, 2002, 217)

Naš svet nikakor ni dober. V njem se dogaja veliko sprememb. Oba naravna spola naj bi si prizadevala, da bi živela v sožitju. Biogenetika je ena izmed možnosti boljšega življenja. Postavljanje meja in preprečevanje anarhije na tem področju lahko pripomore k izboljšanju sveta. Toda svet, v katerem leta 2004 v primeru, če niso izpolnjene zahteve, apolitičnim in naključno ujetim ljudem sekajo glave in uporabljajo otroke za talce (Harris imenuje talce nedolžen ščit, za katerim se skriva vir grožnje za druge talce in za vse tiste, ki jih zahteve ugrabiteljev ogrožajo /Harris, 2002, 96/), je grozljiv svet. Usmrtitve, znane iz zgodovine (turški vpadi, giljotiniranje itd.), se ponavljajo v sedanjosti, v času, ko iščejo tehtne argumente za ohranjanje ali odstranjevanja umetno spočetih zarodkov in dokazne razloge proti temu. Razumsko presojo, za katero se Harris vedno znova zavzema, v sodobnem svetu očitno utišajo skrajno iracionalni dogodki. Lahko bi napravili več vrednostnih lestvic glede pomena živih bitij, toda očitno nobena izmed njih ne bi bila povsem sprejemljiva. V primeru absolutnega zla ni prepričljiv Harrisov argument o tem, kaj je za koga dragoceno. Seveda bi bilo treba pojavne oblike zla v sodobnem svetu analizirati z vidika povezanosti vzroka in posledice, zgodovinskega procesa in sodobnega političnega zemljevida sveta, vendar pa bi bila za to potrebna posebna obravnava.

### **Dvomljivo spoštovanje oseb**

Treba bi bilo razrešiti dilemo: Harris dopušča skoraj vse odločitve, ki koristijo človeku, hkrati spodbuja spoštovanje oseb. Ne bi bilo mogoče govoriti o univerzalnem spoštovanju, saj se v pretirani odprtosti lahko dogodi, da nekateri niso deležni spoštovanja. Pretirano široka definicija življenja izključuje možnost, da bi govorilo o spoštovanju v pravem pomenu besede. Življenje je, kot smo poudarili, opredelil kot nenehni potek. In spoštovanje? "Spoštovati avtonomnost pomeni spoštovati odločitve osebe, ki so jih sooblikovali njen trenutni značaj in prioritete." (Harris, 2002, 270) Sestavine definicije postavljajo v ospredje racionalnost. Avtonomnost vsebuje zavestne in razumske vidike, položaj, v katerem gre za suvereno odločanje in vednost, kako je mogoče razmejevati lastno pozicijo in status od položaja in pomena drugih ljudi, odločitev

povezuje verbalni in volitivni aspekt, značaj je zgoščena in strnjena opredelitev človekovih lastnosti, zgostitev možnosti, da človek samostojno odloča v krogu drugih ljudi, prioritete pa predpostavljajo možnost in uresničitev razumskega vrednotenja in prepričanja o pravilnosti lastne presoje. Če je tako, potem je videti dokaj problematična Harrisova aplikacija vsega tega na otroke, blazneže, barbore in živali. Morda je videti nekoliko anahronistično in izolirano od družbenih okoliščin, ki so porodile historični materializem, če se znova spomnimo *Tez o Feuerbachu* judovsko-nemškega filozofa Karla Marxa (1818–1883), tez, ki govorijo o tem, da se družba razdeli na dva dela, vzgojitelje in vzgajane; okoliščine spreminjajo ljudi – tudi vzgojitelj sam mora biti vzgajan. (Marx, 1971, 357) V resnici so otroci, blazneži, barbari in živali samo predmet odločitev razumskih, odraslih, zrelih in normalnih ljudi. Če so le-ti res takšni, potem tako tudi ravnajo s tistimi, ki so jim na milost in nemilost izročeni – tako njihovim sodbam kot ravnanju. Vsekakor pa je podvojitvev očitna: eni kopičijo vednost in odločajo, drugi se podrejujejo in prilagajajo. Kdo vzgaja prve? Ko so otroci, so vzgojitelji pač odrasli, toda za blazneže, barbore in živali ni zagotovila, da se bo odraslost vrednostno povezovala z drugimi dobrimi lastnostmi oziroma da obstaja med odraslostjo in zrelostjo, odgovornostjo, poštenostjo itd. samodejna vez oziroma uresničitev.

Harris govori o tem, da je paternalistični poseg pogosto povsem upravičen. (Harris, 2002, 270) Ne gre za to, da bi nasprotovali paternalizmu vseh vrst, temveč za to, da morajo biti tisti, ki odločajo o drugih, uravnavajo njihovo življenje, načrtujejo njihovo prihodnost in jih obvarujejo pred nesrečo, moralne osebe. Ni dovolj, da imajo v posesti vednost, biti morajo tudi dobri ljudje. Morda se njihova dobrota pomika v prihodnost, toda v tem hipu vedo, kaj je dobro, ki naj bi se uresničilo nekoliko kasneje. Odrasli imajo to prednost, da vedo, kaj bo dobro v prihodnosti. Ne gre za to, da bi bili gospodarji časa, marveč za to, da so se marsičesa že naučili iz lastnih izkušenj, sočasno pa so si pridobili znanje, o katerem so prepričani, da povzroča ustrezne posledice. Vsega tega otroci še nimajo.

Harrisova knjiga *Vrednost življenja* je izšla leta 1985. V njej uporablja sintagmo duševne bolezni in načrtno oživlja izraz blaznež. Sodobna medicinska terminologija se je odločila za sintagmo duševne motnje. Moderna terminologija skuša z novimi izrazi, ki niso več neposredni, preprečiti stigmatiziranje. Tako pri izrazu bolezen kot pri izrazu motnja v bistvu lahko predvidevamo, da bomo povrnili zdravje in odstranili motnjo, ni pa seveda gotovo, da se bolezen ne bo ohranjala v kroničnem ali latentnem stanju in se bo v določenih okoliščinah znova pojavila; tudi glede motenj prav tako obstaja možnost, da se bodo spet pokazale. Harris o tem govori naravnost: "Pomembno je, da sami sebe spomnimo, da diagnoza duševne bolezni – ne glede na njeno utemeljitev – vsakega posameznika s tovrstno diagnozo označi za delno neodgovornega za svoja dejanja in nesposobnega, da bi upravljal s svojimi zadevami." (Harris, 2002, 272) Naša skrb za te ljudi pa nam ne daje pravice, poudarja Harris, da jih ne spoštujemo. (Harris, 2002, 273) Morda pa avtor vendarle zahteva preveč, ko pravi: "Dokler je posameznik sposoben avtonomne izbire, naj bo ta še tako nenavadna, nepravoverna ali neokusna, jo moramo spoštovati, kot spoštujemo katerokoli drugo izbiro, ki ne škoduje drugim." (Harris, 2002, 273) Kako bi lahko spoštovali nenavadno, nepravoverno in neokusno izbiro? Morda jo pač dopuščamo, se ji izognemo, jo prenašamo ali se na skrivaj zgražamo nad njo, težko pa jo je spoštovati. Morebiti bi se spoštovanje lahko nanašalo vsaj na nepravovernost. Razumeti bi jo bilo mogoče kot vernost, ki je drugačna od naše; o lastni smo prepričani, da je prava, torej imamo tisto, ki je drugačna od naše, za napačno. Ker pa ima vsakdo pravico do vernosti, ki je zanj prava, jo moramo kljub drugačnosti od naše spoštovati, saj je izraz avtonomne izbire. Morda pa je avtonomna izbira tudi v tem, da nam ni treba spoštovati neokusnosti in nenavadnosti in pri tem nikomur škodovati.

Morebiti problem tiči drugje, in to v odgovoru na vprašanje, kaj je sploh normalno. Če je še normalno, da počnemo vse mogoče reči, pri tem pa nikomur ne škodujemo (najbrž škodujemo sami sebi), potem je pač razpon pojavnih oblik nenavadnosti zelo širok in so v njem tudi take, ki jih ne moremo spoštovati, četudi se imamo za strpne in dobronamerne ljudi.

Živali in zarodki ne uživajo statusa zaščite, ki pripadata osebam, to pa nikomur ne daje pravice, da bi se izživljal nad njimi. Zadajanje bolečin lahko opravičijo samo najnujnejši in najtehtnejši razlogi, na primer reševanje življenja ali preprečevanje hudih poškodb in trpljenja oseb. (Harris, 2002, 274) Dokaj nenavadno pa je pojasnilo, ki ga avtor zapiše v opombi številka sedem, in sicer: "Rad bi poudaril, da mora biti škoda osebam, zaradi katere lahko živalim upravičeno povzročimo trpljenje, resna, in da je trivialna bolečina, na primer če psa lopnemo med urjenjem, lahko upravičena, kakor je lahko upravičena tudi klofuta majhnemu otroku." (Harris, 2002, 274) V zadnjem času je mogoče spremljati polemike o argumentih, ki dovoljujejo tako imenovano trivialno bolečino Harrisove vrste, in one, ki prepovedujejo vsakršno telesno kazen in povzročanje bolečin v družini (za šolo je takšna prepoved že dolgo samoumevna). Psihično trpinčenje je težko izmerljivo, medtem ko je nenavadno, da bi pri telesnem kaznovanju, in to celo majhnega otroka, ki ne razume razlogov in posledic, predvidevali možnosti merjenja in ocenjevanja, kdaj klofuta povzroči tako imenovano trivialno bolečino in kdaj večjo bolečino, ki bi ji lahko rekli trpljenje. Odrasli se kratko malo ne more obvladati, tepež pa je tudi neke vrste priznanje njegove lastne nemoči. Mladim staršem, ki zaradi otroškega joka ponoči ne spijo in so preutrujeni, pač popustijo živci in posledica njihovega psihičnega in fizičnega stanja je otrokova "trivialna" bolečina. In kaj če je klofuta premočna? Kaj če je tako močna, da je treba otroka prepeljati v bolnišnico, ali pa celo tako zelo, da otrok umre? Filozof liberalizma, pobudnik odstranjevanja mej in rušenja pregrad ter spodbujevalec strpnosti in odprtosti bi pač lahko svetoval, da povzročanje trivialne bolečine pri otrocih nikakor ni dopustno. Njegovo poudarjanje tega, kar je za koga dragoceno, se lahko izrodi v relativizem: ljudje, ki so jih vzgajali s pretepanjem, uresničujejo pridobljeni vzorec tudi v lastni družini. Če bi na naše pisanje vplivala Harrisova ironija in sočasno njegovo pisanje o tem, kaj je dragoceno, bi lahko pripomnili: ta vzgojni model je očitno tako dragocen, da bi ga bilo škoda opustiti. Če so otroci potem prestrašeni in poslušni, si izvajalci kazni očitno lahko domišljajo, da ima model dobre posledice. Trivialna bolečina je olepšana z utilitarizmom (otroku je kazen samo koristila), konsekvencializmom (posledice so dobre, otrok si bo že zapomnil, saj je dobil svoje) in meliorizmom (zdaj je v hiši mir in položaj se je izboljšal).

Harris se loti tudi opisa utopije, v kateri naj bi prevladala ljubezen. Vprašuje se namreč, ali bi bilo v prizadevanju, da bi razvijali samo dobre lastnosti, ustrezno, da bi povsem odstranili agresivnost. Če bi bilo vendarle dobro, da ta lastnost ali oblika delovanja ostane, potem ni mogoča nobena vrsta meliorizma. Vse bo samo večje ali manjše zlo, zlo pa bo samoumevna stalnica, ki bo vsakič znova pripomogla k napredku (po silni uveljavitvi agresivnosti – vojni se ljudje znova umirijo in začnejo graditi na novo, sicer s posledicami, vendar s poletom in oživiljenim upanjem). V pohodu zla bodo mnogi ljudje izničeni in prav nič dragoceni.

## Sklep

Prispevek moralnega filozofa Johna Harrisra ima velik pomen. Njegova obravnava vprašanj bioetike je celovita, problemsko razvejana in skrajno liberalna. Včasih je videti, kot da je v resnici vse dovoljeno in ima moralno raziskovanje veljavo samo v tem, da ugovarja tistim, ki imajo pomisleke in predsodke ter zahtevajo omejitve in prepovedi. Čeprav slovenski filozof in etik Friderik Klampfer (r. 1966) v spremni besedi h knjigi *Vrednost življenja* najprej zapiše, da se seznam Harrisovih stališč za marsikaterega tradicionalno vzgojenega bralca bere kot moralna grozljivka (Klampfer, 2002, 327), da so njegovi teoretični odgovori in praktični sklepi, če že ne revolucionarni, v dokajšnji meri reformistični in revizionistični (Klampfer, 2002, 329), na koncu poudari, da je Harrisova knjiga: "... zglede razumne, jasne in argumentirane, čeprav ne povsem čustveno zadržane obravnave moralnih dilem in problemov sodobne medicinske prakse, pa tudi potencialno moralno problematičnih vidikov medicine kot pomembne ustanove z daljnosežnimi družbenimi vplivi in učinki." (Klampfer, 2002, 359)

V Harrisovi filozofiji prevladuje humanizem. Njegovo poglavito sporočilo je spodbuda, da bi bilo treba svet spremeniti na bolje oziroma izboljšati. Avtor gleda na življenje realno in strpno; grozljive in moralno strašljive življenjske položaje obravnava z ironijo in miselnim odmikom, vseeno pa se je pripravljen srečati z neizbežnimi in težko rešljivimi situacijami. Kot poznavalec človeških nravi ve, da so najbolj nevarne tiste meje, ki si jih zaradi sprenevedanja, predsodkov, stereotipov, nevednosti, nestrpnosti in moralizma postavlja človek sam.

## Literatura

- Baggini, J., Stangroom, J. (2003). *What Philosophers Think*. London, New York: Continuum.
- Burley, J., Harris, J. (ed. 2002). *A Companion to Genethics*. Malden, Massachusetts, Oxford: Blackwell Publishers.
- Burley, J., Harris, J. (2002). *Introduction*. V: J. Burley, J. Harris (ed. 2002). *A Companion to Genethics*. Malden, Massachusetts, Oxford: Blackwell Publishers. Str. 1–14.
- Dolenc, A. (ur. 1993). *Medicinska etika in deontologija. Dokumenti s komentarjem*. Ljubljana: Tangram.
- Harris, J. (1980). *Violence and Responsibility*. London: Routledge.
- Harris, J. (1985). *The Value of Life*. London: Routledge.
- Harris, J. (1992). *Wonderwoman and Superman: Ethics and Human Biotechnology*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, J. (1998). *Clones, Genes, and Immortality. Ethics and the Genetic Revolution*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Harris, J., Holm, S. (ed. 2000). *The Future of Human Reproduction. Ethics, Choice, and Regulation*. Oxford: Clarendon Press.
- Harris, J., Holm, S. (2000). *Introduction*. V: J. Harris, S. Holm (ed. 2000). *The Future of Human Reproduction. Ethics, Choice, and Regulation*. Oxford: Clarendon Press. Str. 1–4.
- Harris, J. (2000). *Rights and Reproductive Choice*. V: J. Harris, S. Holm (ed. 2000). *The Future of Human Reproduction. Ethics, Choice, and Regulation*. Oxford: Clarendon Press. Str. 5–37.
- Harris, J. (ed. 2001). *Biomedical Ethics: Oxford Readings in Philosophy Series*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, J. (2002). *Vrednost življenja. Uvod v medicinsko etiko*. Prevod F. Klampfer. Ljubljana: Krtina.
- Harris, J. (2002a). *The Ethical Use of Human Embryonic Stem Cells in Research and Therapy*. V: J. Burley, J. Harris (ed. 2002a). *A Companion to Genethics*. Oxford: Blackwell. Str. 158–174.
- Hojs, R., Krajnc, I. (ur. 1999). *Zbornik predavanj in praktikum*. Maribor: Splošna bolnišnica.
- Klampfer, F. (2002). *Vrednost življenja, zlo smrti in napačnost ubijanja: Harrisova etika življenja in smrti*. V: J. Harris (2002). *Vrednost življenja. Uvod v medicinsko etiko*. Prevod F. Klampfer. Ljubljana: Krtina. Str. 325–366.

- Marx, K. (1971). *Teze o Feuerbachu*. Prevod B. Debenjak. V: K. Marx, F., Engels (1971). *Izbrana dela v petih zvezkih. II. zvezek*. Prevedli B. Debenjak in drugi. Ljubljana: Cankarjeva založba. Str. 352–362.
- Milčinski, J. (1982). *Medicinska etika in deontologija*. Ljubljana: DDU Univerzum.
- Moore, G. E. (2000). *Principia Ethica*. Prevod F. Klampfer. Ljubljana: Študentska založba.
- Polajnar – Pavčnik, A., Wedam – Lukić, D. (ur. 1998). *Pravo in medicina*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Reberšek - Gorišek, J., Flis, V. (ur. 1996-1999). *Medicina in pravo. Zbornik*. Maribor: Splošna bolnišnica.
- Švajncer, M. (2002). *Esej o zlu*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.